

efter 1492. Redan från och med år 1502 tillkom dock problemet med de tvångskonverterade »moriscos«.

Under senare delen av 1500-talet blev just protestanterna i allt högre grad Spaniens utrikespolitiska fiender. Det var rädslan för, att hugenotterna skulle få makten i Frankrike, frihetskampen i de nederländska provinserna, det protestantiska Englands utveckling till världsmakt och sjömakt, det misslyckade försöket med den »oövervinnliga« armadan... Under sådana förhållanden kan kristna »kättare« eller »protestanter« även inrikespolitiskt ha framstått som farligare än (eventuella) kryptojudar. Detta i sin tur kan, av rent administrativa skäl, ha inskränkt förföljelserna mot conversos-ättlingar *oberoende* av hur dessa förhöll sig i religiöst hänseende.

Vad *limpieza de sangre* beträffar, torde diskrimineringen mellan medlet av 1400-talet och medlet av 1500-talet i ingen händelse ha varit särskilt effektiv: den förste storinkvisitorn, Tomás de Torquemada, var - enligt alla källor - inte själv *limpio*.

Givetvis kan - och bör - man fråga sig, *varför* de som konverterade år 1492 gjorde det, men -det enda en nutida historiker möjligen kan säga, är vad de gjorde, inte vad de tänkte, utom i de få fall där det finns brev- och dagboksmaterial att tillgå. Ett kriterium (som Skovmand dock inte vill acceptera) skulle vara, i vilken mån de själva eller deras ättlingar återvände till judendomen. Vi vet, att det skedde - i Ottomanska riket, senare i Nederländerna, på 1650-talet i England. Det skulle då gälla, att studera judarnas situation i dessa länder och avgöra, hur pass sannolikt det är, att någon valde att bli jude på enbart språkliga och kulturella grunder.

Vill man avgöra graden av tvång respektive uppriktigheten vid konversioner, måste man antagligen upprätta något slags skala och definiera, hur man använder den. Det största problemet härvidlag är troligen att avgöra, hur olika människor upplevde olika former av våld och hotelser. (Och observera, att inkvisitorerna kunne hota med såväl rent fysiska som rent sociala, men även med »eviga« straff.)

Vad gäller utkastet till en ny terminologi, finner jag termen »judaister« för kryptojudar något problematisk, eftersom den för tankarna till vetenskapen judaistik... Pace Webster torde dessutom »Judaizer« vara den vanligaste engelska termen för en »judaiserande« kristen (uppriktig eller inte). »Kryptojudar« är kanske den entydigaste termen. - Det är lätt att förstå Skovmands irritation över den förvirrade terminologin, men delvis återspeglar den en förvirrad situation, såväl inom forskningen som i verkligheten. Ofta kan inte klara gränser dras mellan de olika grupperna. Termen »marranos«, hur oklar den än är - och den är oklar - har åtminstone den fördelen, att den användes av samtida.

Ulrika Lindblad

## RECENSIONER/REVIEWS

### Hédi Fried

*Livet tillbaka*. Stockholm: Natur och Kultur 1995. 234 s. ISBN 91-27-05353-9.

Efter den självbiografiska skildringen *Skärvor av ett liv - Vägen till och från Auschwitz* (1992) har Hédi Fried nu valt att i romanens form skildra de överlevandes problem. Berättarjaget i *Livet tillbaka* är en rumänsk judinna, Hanna Haller, som deporterats till Auschwitz och därefter vistats i arbets- -läs: slav- - läger nära Hamburg och slutligen hamnat i Bergen-Belsen. Bokens första avsnitt skildrar befrielsen såsom den upplevs av den nästan helt apatiska unga flickan. Hon har precis så mycket medvetande kvar att hon är i stånd att registrera: Brittiska uniformer - vi har blivit befriade. Detta avsnitt är psykologiskt och stilistiskt det mest fulländade i boken. Mest

skakande fann jag bilden av den döende unga kvinnan, övertäckt med smuts och varbölder, som ber Hanna om en tvål.

Romanens nyckelord lyder: börja om. »Det är i morgon jag skall födas.«

Efter befrielsen blir Hanna och hennes lillasyster Sara »gäster hos överkligheten« i Sverige. »Överkligheten« därför att det inte finns några spår av förödelse, därför att människorna är »snälla« - men naturligtvis även därför att ingen i Sverige vet eller kan föreställa sig, vad flickorna upplevt. Skildringen av Sverige som det ter sig för en »displaced person« är saklig men ofta ganska bitande.

Man kan särskilja olika etapper i romanen: befrielsen, den första tiden i Sverige - återhämtandet, det nya livet, mannens död, Hannas kamp för att än en gång börja ett nytt liv. Men trots att berättarjaget lyckas skapa sig ett nytt liv - eller rättare sagt flera nya liv - upptäcker hon, att man inte föds på nytt. I bakgrunden finns ständigt minnena från deportationen och lägertiden - och den överlevandes skuld känslor. Även om Hanna oftast kan bevara en viss distans till det förflutna, återkommer det nattetid i form av mardrömmar.

Rent konkret börjar Hanna Haller om ett otal gånger. Hon tar plats som hembiträde, men drömmer om att utbilda sig till barnläkare, hon jobbar på en schokoladfabrik, hon går på kurser och får plats som sekreterare, hon besluter sig för att resa till London och utbilda sig till lärare, men återvänder inom kort för att gifta sig med Marton Prager, en annan överlevande från holocaust. Hon arbetar åter som sekreterare, får tre barn och börjar studera. Vid mannens död övertar hon firman, men säljer den senare, skriver in sig vid universitetet och inleder ett förhållande med den tjugo år yngre Johan. Genom resor, bl.a. till Indien och Tibet försöker hon finna - eller åtminstone ana - en mening. Det är först i bokens sista kapitel som berättarjaget - efter femtio år - kommer fram till en syntes, upplever hela sitt liv som ett mönster där alla delar passar in.

Egentligen är det inte helt korrekt att tale om berättarjaget. I första delen av boken är det ett »jag« som berättar, vid mannens död förvandlas huvudpersonen till »hon« och det är först i synteskapitlet som hon åter definitivt blir »jag«. Denna personväxling känns, förvånande nog, helt naturlig för läsaren. Samtidigt återspeglar den naturligtvis Hannas identitetsproblem. Hon är judinna och svenska - men ändå är hon inte riktigt svensk, hon är »invandrare«. Hon känner sig knappast som samma människa som flickan i Rumänien en gång för länge sedan. Och för att hålla holocaustminnena på avstånd försöker hon ofta se det hela som en bok hon bläddrar i, något som hänt någon annan.

Det blir ett besök i Hamburg och ett i Washington som ger upphov till syntesen. Då Hanna stiger av flygbussen vid centralstationen i Hamburg ser hon sig själv, femtio år tidigare, klädd i randiga fångkläder med ett gult kryss på ryggen, skottande snö nära stationen. Läkarorkestern vid kongressen hon deltar i får henne att, inte minnas utan se lägerorkestern i fångkläder. Här träffar hon även en före detta SS-man. Deras samtal blir sist och slutligen, trots förklaringsförsök, lika meningslöst som det skulle ha blivit i verkligheten. Vad kunde de ha sagt till varandra?

Från Hamburg reser Hanna direkt till Washington. På Holocaust-museet, i boskapsvagnen, återupplever hon deportationen och sina egna skuld känslor för att hon överlevt medan modern genast blev »selektad«. Det är först efter denna upplevelse som »hon« helt blir »jag« och »jag« helt blir »hon«.

Synteskapitlet, det sista i boken, där nutiden och det förflutna varvas, förefaller mig tillsammans med det första som det mest omedelbara, levande och självupplevda i hela romanen. Det är två berättelser som smälter samman, berättelsen om Hanna under kriget och berättelsen om Hanna efter kriget.

**Ulrika Lindblad**

## Susanne Levin

*Leva vidare*. Berättelse. Omslag: Marie Sterte. Natur & Kultur, Stockholm 1994. 220 s. ISBN 91-27-04017-8.

Susanne Levins debutbok *Leva vidare* bekräftar berättandets stora betydelse som livsgestaltande akt. Framställningen blir genomskinlig för en uppfattning enligt vilken verkligheten är en pågående historia och människan själv en berättelse som behöver bli hörd. Med en lätt fragmenterad gestaltning ringar berättandet in ett angeläget stoff som berättaren är ensam om och som bit för bit artikuleras allt tydligare. Berättaren gör ett urval och lägger betoningarna så, att en tematik fogas samman, där kontinuitetsperspektiv, subtila beroenden och personliga befrielseprocesser framträder och får djupdimensioner.

*Leva vidare* hör allmänt taget hemma i kategorin »Förintelsen i skönlitteraturen«, närmare bestämt är det villkoren för »den andra generationen« och »den överlevandes barn« som iscensätts. Framställningen som har självbiografisk bakgrund presenterar en judisk flickas uppväxtår och vuxna liv i Uppsala från femtiotalet framåt. Flickans släktingar och deras familjehistoria både i Ungern och i Sverige får belysning, fadern, modern och en yngre bror finns med på nära håll. En viktig roll spelar traditionsarvet och bördan av »minnen« och sviter från Hitler-tiden som präglar modern och påverkar dottern så att hon måste brottas med svårigheterna och försöka skapa en meningsfull, separat och ändå tillhörig personlig existens. Namnet Louise har Lea fått efter sin ungerska mormor som tillsammans med morfadern dödades 1944 i Auschwitz. Modern hade varit i Bergen-Belsen och räddades med knapp nöd till livet.

Den litterära bearbetningen av det självbiografiska stoffet knyter rymliga symbolaspekter till verkliga människor och företeelser, samtidigt som berättelsens personer och händelser träder fram levande, nära verkligheten. Med den här överföringen till skönlitteratur lyckas författaren förmedla svåra saker och artikulera strävanden som är viktiga för en var. Att boken uttryckligen kallas »berättelse« uppfattar jag som en markering av att texten får läsas som text - d v s att man som läsare får låta sig påverkas av texten och ta emot det som är utgivet, bejaka känslor och tankar som väcks och själv medverka i tolkningen. Med de skönlitterära kvaliteterna som medel förmår en bok som den här ta fram sidor av människan och historien som strikt dokumentering inte förmedlar på samma sätt. Skönlitteraturen kombinerar, när den är som bäst, inlevelse med rapportering. Den utmanar och berör läsaren på plan där rationella förklaringar och tendenslitteratur förmodligen lämnar läsaren likgiltig. Intensiva strävanden går att artikulera som kanske hade förblivit osagda utan den omskrivande gestaltningen. Möjligen »hör« någon med konstens hjälp bättre det oerhörda, t ex i nazisternas intention att utplåna ett helt folk, i sårbarheten i att vara kvinna och inte kunna föda barn, i valet att leva vidare »med och på ruinerna« (Wiesel). Fantasi och reflektion tilltalas av texten på ett sätt som öppnar ögonen för vad som händer i verkligheten när svåra saker drabbar människor. När t ex den överlevandes problematik - som sträcker sig genom strukturer och över generationer - skildras så, att beskrivningen styrs av konstens regler, kan bilden få pregnans och dimensioner som erbjuder läsaren bryggor över till djupare förståelse.

Min slutsats är alltså att »dokumentation« och »fiktio« kan komplettera varandra när det gäller att förmedla »holocaust«- sammanhanget vidare. Själva saken kräver att man talar om den på många sätt, och enligt min mening bidrar just den narrativa principen fint till att tydliggöra och kommunicera upplevd historia. Man kan avgränsa synpunkten med att framhålla att nazistregimens bemötande av judarna var så brottsligt, att det inte finns någonting att jämföra med. Det stämmer, men det extrema lidandet mejslar ut villkor och strävanden som i någon mån gäller för alla människor när en livssituation får yttersta aspekter. Förintelsen är unik men vad katastrof är vet i alla händelser många människor någonting om nedifrån sin egen verklighet. Förintelsens följder för enskilda och deras efterkommande är också i en klass för sig men även katastrofuppföljning har beröringspunkter som är allmänmännsliga. Katastrof i olika former bru-

kar dra till sig längtan efter förändring, möjlighet till nyorientering, behov av gensvar som är moraliska och skapar hopp. För att belysa sådana aspekter kan den skönlitterära behandlingen av Förintelsen, utöver sina primära syften, också tjäna som plattform för mänskliga »samtal«. Möjligheten till samtal är viktig mot bakgrunden av att katastrofupplevelse ofta väcker behovet att berätta men samtidigt har en benägenhet att lamslå den som har något att säga. Människor är individuella. Någon kan, även utan assistans, formulera sig, andra förstummas av det svåra, förstenas men »talar« ändå. Susanne Levins bok är ett exempel på hur ett uttrycksfullt litterärt berättande kan ersätta det traditionella vittnesmålet och vittnesbördet utan att inkräkta på fakta.

Framställningen visar också att berättandet som sådant har skapande sidor - det konkretiserar historia och erbjuder en tolkning. Att boken är en »berättelse« tillåter dessutom författaren att komma till tals mera totalt själv. Skrivsättet låter gestaltningen anta karaktären av en sorts personlighetsdaning via verket och gör att läsningen sätter igång tankar och känslor hos den som läser och lever sig in. Texten är indelad i avsnitt som luftigt, poetiskt och genomtänkt tematiserar skeenden, personer, handlingar. Genom hela boken går en linje som tecknar Lea Louises liv, alltifrån barndomsåren i den kärleksfulla judiska hemmiljön som det ibland var svårt att få att gå ihop med världen utanför. Pubertetsbekymmer och iver som nästan alla människor besjålas av i ungdomen tas upp. Huvudvikten är lagd på de erfarenheter och krav som tillvaron ställer den vuxna Lea inför. Föräldrarna och andra släktingar, särskilt mormodern, porträtteras så att man får en uppfattning om deras liv och om Leas relationer till dem. Man får en bild av Leas äktenskap med en icke-judisk man som genuint tycker om också Leas föräldrar. Tidshistoria aktualiseras, staten Israel berörs. När Leas hållning till sin mor uppmärksammas förmedlas intrycket att det är konfliktfyllda men bärande strävanden som motiverar dotterns önskan att gränsa av och verkliggöra en existens som hon själv kan göra något av. De uppgörelser som värker fram har tydligen bakgrund både i Leas upplevelser och tolkningar av moderns krigserfarenheter och i den olycka som Lea upplever i sin egen kropp: att hon inte kan föda barn fast hon så gärna vill - och smärtan över det.

Berättarstilens kvinnokoder ger mångskiktade uttryck för kvinnors liv och kvinnors sätt. Språket är levande och lekfullt. Det artikulerar dynamiska samspel mellan förnufts-synpunkter och känslengagemang i det som gestaltas. Humorn kan vara ganska sarkastisk men är aldrig elak. Någon gång blir uttrycket övertydligt och styrande men som helhet är framställningen spännande, chosefri, som buren av en varm och stark strävan att skapa klarhet och mening. I processen växer en syn fram som alltmera bejaktar verkligheten som den är och låter möten med verkligheten lägga grund för självrespekt och solidaritet.

Judiskt föreställningsmaterial är viktigt i gestaltningen. Namnvalet - Lea - kastar från sitt håll ljus över den fundamentala önskan att bli mor - en önskan som i kontexten får många dimensioner. Frågan hur den enskilda svarar på förödelse som inte enbart hör till det förflutna och drabbar andra, utan som slår till i det nära nuet och träffar en själv utan återvändo - den frågan hör typiskt med till den judiska historien och ingår i livet som sådant. Jag tolkar romanbeskrivningen så, att Leas inriktning på att en gång föda många barn - i stället för dem som Hitler dödade - för henne att börja med var en oreflekterat övertagen strävan, delvis underhållen av harm, förskräckelse, skär självbevarelsedrift. Men den här strävan blev alltmera Leas egen längtan och alltmera uppfylld av hennes kärlek. Oväntat fick den här längtan förhinder. I en situation där Lea var ledsen efter en operation och hon hade fått lov att ge upp tanken på att få egna barn, förmådde hon ändå knyta an till föreställningar som gav lättnad. Hon tänkte på sin mormor. De bar samma namn, hade en likartad benägenhet för »sammanväxningar« och bar ärr. Men mormor Louise hade fått föda barn på riktigt. Det gjorde i alla fall gott att Lea kunde föreställa sig att hon faktiskt hade ett »livsrum« »dolt i sitt inre«, hur mycket som än togs ifrån henne. Som läsare tänker man sig att det säkert är »livmoderligheten« i det här symboliska, »inre existensrummet« som bevarar judendomen levande och gör att den kan ges ut och föras vidare. Man kan i behandlingen av oförmågan att föda ana hur en djupare förbundenhet med det

judiska ödet, och överhuvudtaget med liv som hotas, banar sig väg och skänker tillfredsställelse. Det är en förbundenhet som går utöver yttre synliga tecken, och som utan att förneka det som är svårt, erbjuder spelrum för tröstande, livsbejakande strävanden. En sådan tolkning kan man komma fram till genom att koppla bl a till en formulering om en av fastrarna som brukade hjälpa behövande där hon bodde. I sjuttioårsåldern blev fastern överkörd av en buss. Man trodde att det inte fanns något hopp för henne. Men hon klarade sig och återvände, märkt själv, till sitt engagemang och fällde aldrig ett bittert ord över sin olycka. »Tvärtom.« Vid ett besök hade fastern sagt till Lea: »Det var väl meningen att jag skulle uppleva hur det är inifrån, om du förstår hur jag menar.« (s 212) I detta »inifrån«-perspektiv finns en nyckel till att förstå också Lea, tror jag. I hennes erfarenhetsbaserade tolkning sätter sig kreativa krafter igenom och de får stöd av omgivningen. Talande är t ex en sjuksköterskas gensvar när Lea var olycklig efter sin operation - »Varför gråter du? Sköterskan stryker henne över håret.«(s 217). Leas mor hade upplevt någonting liknande - en arm uträckt till avgörande hjälp - när hon hade varit som mest utsatt.

Många bidrag bygger upp en föreställning om gryende förändring. Pärmbildens vita maskrosboll, t ex, fogar sig osökt till en sonande sekvens som beskriver hur modern på sommar-torpets gård tvättar sin flickas hår och rygg. Det som modern gör »lättar på trycket«, flickan springer ut i gräset, »lätt som luft, en maskrosboll i hagen«. Maskrosen gör Leas mor till en central referensfigur för den nytolkning som börjar ta gestalt. Expressiv är episoden med moderns lysande gula kappa. Som ung och nygift hade modern för egna pengar köpt sig en kappa som hon tyckte om. Svärfadern hade sålt bort den, utan vidare. »Så färggranna kläder bär man inte i Sverige!«(s 100) Maskrossymbolen gör berättandet till en kärleksförklaring - till livet och till en mor som »har det bra nu« och som villigt och ofrivilligt ger »vidare« av gåvor såväl som gränser. Driftigheten finns hos båda och med modern delar Lea upplevelsen av katastrof som fortsätter att finnas med och som man måste lära sig umgås med om man vill leva. Kanske gör närheten att Lea reagerar otåligt mot modern och får skuld känslor över det? Till sin far kan Lea relatera på ett annat sätt, med en humor som ger distans utan att förneka, medan det på mödernet avtecknar sig svåråtkomliga »sammanväxningar« i det som sker mellan människorna. Kanske har banden blivit till när den nya generationen snabbt har förpassat sina varseblivningar till glömskans innersta domäner, och låtit »glömskan« ta över också oro och hjälplöshetskänslor som primärt hörde till »de andra« men externaliserades och blev »pålägg« som formas om och blir filter för livet? Susanne Levins berättelse skärper blicken för en typ av känslomässiga förankringar som redan från tidig ålder har skaffat sig fotfäste i unga människors sinnen, kanske just på tröskeln mellan vad yttre händelser och omgivningens reaktioner på dem förmedlar och vad den enskilda tar in, just innan intryck och externalisering införlivas och blir ett med personen. Här anas förskräckelsen över hemska saker, en vrede som hör ihop med att autonom livsutveckling får förhinder, en första aning om att det onda har förgreningar som ingen enskild människa rår på.

Det blir alltid någonting över när man tolkar ett skönlitterärt verk och varje tolkning utgår från personliga premisser. Min uppfattning är att Susanne Levins berättelse är trovärdig och skapande på samma gång. När jag har läst har jag erinrats om några rader i Paul Celans dikt »I Egypten«:

»Du ska smycka som skönast den främmande bredvid dig.  
Du ska smycka henne med smärtan över Ruth, över Mirjam och Noëmi.  
Du ska säga till den främmande:  
Se, jag sov hos dessa! «

Siv Illman

## Richard Raskin

*Life is like a glass of tea.* Studies of classic Jewish jokes. Aarhus University Press 1992. ISBN 87 7288 409 6.

Från början måste fastslås, att Raskin skrivit en högst originell och djupt kunnig avhandling om judiska vitsar. Trots det lustbetonade ämnet fordrar den dock total koncentration och är minst sagt intrikat, knappast någonting för s. k. »vanliga läsare«, vilket väl inte heller är avsikten.

Raskin ägnar stort utrymme åt judisk folklöre, chassidiska legender, Talmud- och Torah-kommentarer samt »midrashim«. Dessa passager hör till det mest berömvärda i hans arbete och vittnar om en osedvanlig beläsenhet. Härigenom vilar det något av poesi över denna dissertation, som man inte är bortskämd med vid läsandet av traditionella avhandlingar. Man får vara tacksam för denna goda karamell.

I inledningen betonar författaren, att hans undersökning skiljer sig från tidigare verk över judiska anekdoter genom den metodik han använt; han indelar den i tre punkter:

- 1 För första gången har enstaka vitsar utgallrats för konsekvent och omfattande studium.
- 2 Varje anekdots bakgrundshistoria har steg för steg utforskats i dess på varandra följande faser.
- 3 De olika sätt på vilka vitsen kan uppfattas klargöres utifrån ett just för detta ändamål konstruerat tolkningsmönster.

Punkt 3 är särskilt anmärkningsvärd. Kännare upptäcker ideligen den mångfacetterade innebörden en judisk anekdot döljer bakom orden. Raskins stora förtjänst är att äntligen beakta de flerdimensionella dimensioner som ofta kännetecknar en judisk vits.

Från denna position kritiserar författaren Freuds verk *Jokes and their relation to the Unconscious* (1905), vilket upptar en mängd vitsar i snabb takt och onekligen kan anses underhållande men saknar seriös tolkning och djuplodning av den enskilda anekdotens karaktär och varianter.

Raskin avslutar vart och ett av de sex kapitlen med en översikt över vitsens publikationshistoria, dvs. redogör för samtliga exempel funna i press, antologier och annan litteratur. Till sist sammanställer han de fyra huvudegenskaper som utmärker den klassiska judiska anekdoten.

Författaren utreder berömda filosofers teorier om humorns väsen, t. ex. egen överlägsenhet kontra andras underlägsenhet (Hobbes), plötslig upplösning av spänd förväntan i ingenting (Kant), naiv glädje åt någon annans otur (Nietzsche) eller ett oförargligt skämt med fysisk eller moralisk defekt, alternativt fulhet (Aristoteles). Mot dessa invänder Raskin, att anekdoter av detta slag kan vara »funny or unfunny«. Skilja mellan goda och dåliga vitsar kan endast yrkeskomiker, som har chansen att pröva dem på en publiks reaktioner.

Så långt är man villig att följa författarens tankegångar, men hans semantiska redogörelse av bröderna Marx's vitsförändringar allt efter publikresponsen störs av alltför stark amerikanisering. Dock kan man instämma i att ingen hittills lyckats lösa gåtan, varför vissa historier uppfattas som roliga, andra inte.

Raskin går kritikerna i förväg genom att uppräknat imaginära invändningar. Framför allt gäller det hans metod att endast lita till tryckta källor vid beskrivningen av anekdoternas historiska bakgrund. Den muntliga traditionen överläter han åt andra forskare. Vidare att hebreiska och ryska antologier utelämnats i undersökningen. Vad beträffar negligeringen av det muntliga berättandet kan kritik nog vara befogad, då det här rör sig om ett folk, hos vilket den narrativa konsten förblivit en så obruten sedvänja.

Den tredje av författaren själv förutsedda anmärkningen mot att ett alltför inträngande studium av anekdoterna skulle »dissekera ihjäl« dem, bemöter han genom att understryka sin speciella uttolkningsmetod. Det som lockar till skratt är den inre hemlighet som ligger förborgad i den klassiska judiska vitsen, enligt honom ett folkloristiskt mästerverk.

Kapitel 1 behandlar den välkända historien om rabbin, de båda antagonisterna och »rebbetsen«, av recensenten alltid uppfattad som en urtypisk »din«-vits. Raskin påpekar, att i den originaljudiska versionen en domare spelar rabbins roll. Men varje östeuropeisk »ruw« fungerade ju som domare, när han i sin »Beth din« avgjorde trosfrändernas tvistigheter, ofta i den kluriga, men litet nyfikna »rebbetsens« närvaro. Den originalvariant författaren citerar utkom 1879 i Budapest, en i judiskt hänseende redan då västassimilerad stad. Vitsen anpassades därefter. Med »Rabbinic judgment« kan verkligen Raskins betoning av den mångbottnade judiska anekdoten bekräftas. Man kan betrakta den ur ytterligare en aspekt: Den milde östrebben med sin djupa Talmud- och Torah-lärdom, som inbringade så litet pekuniärt, och »rebbetsen«, som visserligen beundrar honom för det förra, men föraktar honom för det senare.

Författaren återger vitsen i tre olika versioner: den tidigaste (Berlin 1910), i vilken den ena parten mutar rabbin med en gås (s. 15; här saknas tydligen ett element; varmed mutar motparten?), den andra, standardvarianten (Europa och Usa 1920-48), i vilken ingen förklaring ges till rabbins annorlunda beteende, och den tredje, en helt amerikaniserad version, där motståndarna utgör ett grälände äkta par.

Tre är även Raskins tolkningar av anekdoten: *rollfiasko*, i vilket rabbin uppfattas som en omdömeslös klåpare med löjligt uppträdande, medan »rebbetsen« representerar det sunda förnuftet. En av antologiutgivarna, Learsi, tyder rabbin som en typisk Chelmer, företrädare för därarnas logik i judisk folklore. Till denna sorts rabbi intar läsaren en överlägsen och negativ attityd.

I tolkningarna nr. 2, *taktisk manöver* (chutspe), och nr. 3, *exemplarisk avvikelse*, hade det måhända varit lämpligare att hänvisa till Talmud om förståelse för andras ståndpunkter än att som författaren i den tredje tokningen involvera Marx, Hegel och Buber.

I *taktisk manöver* betraktas rabbin som en slug strateg, vilken drar sig ur det hela genom att ge alla rätt. Men rabbins avsikter är mer upphöjda än i mutningsvarianten. Han spelar ett raffinerat spel för att bibehålla »illusionen om ofelbarhet«.

I *exemplarisk avvikelse* närmar sig Raskin den enda tolkning som skulle falla sig helt naturlig åtminstone för de flesta judiska läsare. Ämnet är dock just den judiska vitsen, och vilka skulle väl kunna vara kunnigare bedömare än de som vuxit upp i judisk tradition? Men förvånande nog refererar han inte heller här till det mest näraliggande, nämligen talmudisk visdom, trots att han understryker verklighetens mångfacetterade väsen och rabbins princip om skilda åsikters riktighet beträffande en och samma situation.

Till tolkningen *taktisk manöver* ställer sig läsaren tolerant och till *exemplarisk avvikelse* positiv, anser Raskin. Åtminstone två av dessa konstruktioner kan tillämpas på många klassiska judiska vitsar, framhäver han. Med schematiska framställningar, t. ex. reversibla figurer, försöker han ytterligare åskådliggöra sina tolkningsmönster. Man bör emellertid inte förväxla det reversibla perspektivet med den mekanism som råder i vissa skämt med två motsatta referensramar. Övergången från den ena till den andra kallar han en »turnabout«, en oväntad helomvändning, en »kullerbytta«. Paradexempel utgör den kända anekdoten:

- Handlare Cohen ligger på sin dödsbädd. Efter att ha konstaterat att alla anhöriga tårögt omringar honom, avbryter han plötsligt den sentimentala stämningen med orden: »Vem tusan sköter då affären?« -

De flesta anekdoter, judiska och andra, lämnar dock intet tvivel och kan endast uppfattas på ett sätt. De är vad författaren kallar »closed«, förslutna.

Han finner reversibiliteten typisk för en mindre grupp klassiska judiska vitsar. Det innebär, att man efter att ha hört poängen pendlar mellan två tolkningsalternativ. Besläktat begrepp är »double entendre«, där vitsen utmanar åhörarens förmåga att förstå en verbal dubbeltydighet eller en ordlek.

För kännaren äger de reversibla vitsarna en outtömlig rikedom, som får mer konventionella att verka fadda. »Förslutna« vitsar förlorar lätt sin charm, medan reversibla aldrig upphör att fångas.

Raskin anser sig vara den ende bland vitsforskare som upptäckt reversibiliteten, dvs de flerdubbla tolkningsalternativen (praktexempel: »Rabbinic judgment«).

Förutom detta fenomen introducerar författaren s. k. »impossible figures«, som han illustrerar med förvillande grafiska symboler och demonstrerar genom en bekant Chelm-vits. Anekdoter med »impossible figures« tillåter två tolkningar, och deras oförenliga delar är själva sinsemellan oförenliga.

Raskin konkluderar, att förekomsten av reversibiliteten eller »impossible figures« ligger bakom den hemlighet vilken uppfattas som den judiska vitsens särprägel. En anekdot, som innehåller båda dessa element, exempelvis »Rabbinic judgment«, förmedlar även mest av det man brukar kalla »jiddische tam«, judisk flair.

Varje kapitel avslutas med varianterna av vitsens »publication history«. Läsaren tillrådes att först ta del av denna uppställning för att lättare kunna följa författarens tankegångar. Enbart »Rabbinic judgment« står med 33 versioner. Därav verkar de både Olswanger-varianterna och Neches-versionen mest äkta, medan de skandinaviska och en del amerikanska innehåller missförstånd och felaktigheter. Överhuvud väljer Raskin ibland för särskild analys märkvärdigt nog de mest assimilerade variationerna.

Bland varianterna av anekdoten »Man versus God« om den judiske skraddaren och Guds skapelse, världen, utser författaren den sämre av två franska versioner, Geiger, Paris 1925, och beskriver den som den bästa av 24 relaterade varianter. Flera av de andra har dock betydligt mer av judisk egenart (Ausubel, New York 1948 och Rosten, London 1970), ett kriterium, som i detta sammanhang bör vara av största vikt. Just utelämnandet av slutorden »... the mess God made ...« innebär en assimilering av vitsen och fjärrar den från dess östjudiska ursprung.

De futurumvarianter Raskin utvalt är ojudiska; en illa berättad (Kreppel, Wien 1993) och den andra (Berman, New York 1975) dessutom kraftigt amerikaniserad. Sådana förvanskningar vore lika värda ett påpekande som de mer tekniska detaljer författaren excellerar i.

I avsnittet »The independence of human judgment« anför Raskin Talmud-citat och chassidiska legender, därigenom anknyttande till kvintessensen av judiskhet, något som mer än allt annat influerat anekdoterna. I »Challenging and judging God« förklarar han äntligen begreppet »Din Torah«, vilket varit mer adekvat i kapitel 1 över »Rabbinic judgment«.

Dock får ickejuda läsare knappast klart för sig, att »Din Torah« eller »Beth Din« ej kan jämföras med en världslig domstol i västerländsk mening. Den verkliga »Beth Din« befann sig i den ofta fattige men Torah-lärde byrabbinns enkla arbetsrum och utgjorde en del av hans familjeliv. Se »rebbetsens« lyssnande vid dörren eller hennes ingripande i domslutet i några av anekdotens variationer!

Bäst beskriver »rebbesonen« Isaac Bashevis Singer denna säregna företeelse:

»This book tells the story of a family and of a rabbinical court that were so close together it was hard to tell where one ended and the other began, ...

The Beth Din was a kind of blend of a court of law, synagogue, house of study, and, if you will, psychoanalyst's office where people of troubled spirit could come to unburden themselves. That such a mixture was not only feasible but necessary was proved by the continued existence of the Beth Din over many generations.« Isaac Bashevis Singer, *In my father's court*. Author's note. New York 1966. First published 1962.

Denna innehåller tillika en berömlig essay över den tragik symptomatisk för judarnas historia som ofta präglar en judisk vits för den humoristiskt-ironiska slutsnärten à la Heine.

Med ett välfunnet chassidiskt talesätt exemplifierar författaren dupliciteten och därmed reversibiliteten i de flesta judiska anekdoter. Han avslutar »fördömandet av Gud« med en djupt



gripande dikt av Itzik Manger om en av de tribunaler fromma judar avhöll i Holocausts koncentrationsläger. De ställde Gud inför rätta och befann Honom skyldig till att ha sanktionerat massakern på Israels barn.

Den kända anekdoten om Guds anbud av de tio budorden till olika folk och en utredning om etniskt självförakt upptar kapitel 3. Hit hör naturligtvis även skilda yttringar av judiskt självhat. Judarna accepterade buden efter att andra folk avböjt de hårda kraven.

Raskin betonar med hänvisning till forskaren Christie Davies (1986), att vitsarnas fasta förankring i judisk tradition förhindrar en applicering på annan etnisk grupp. I de tidigaste versionerna alternerar en skotte och en jude omväxlande som komisk figur, vilket indikerar, att anekdoten ej bör klassificeras som ursprungligen judisk. Man kan dock invända, att första publikationstillfället inte behöver vara bevis på vitsens härkomst. Den kan redan ha existerat som ett slags vandringsägen, muntligen transfererad. Som exempel kan anföras, att vissa s. k. »Göteborgsvitsar« har ett otvetydigt östjudiskt upphov.

Författaren konstaterar, att »gojim«-versionerna inte företer en judsk vits, utan en »vits om judar«, ofta med lätt antisemitisk anstrykning. Han utför här ett enormt forskningsarbete genom att referera till och relatera Torah-kommentarer, »midrashim« och underfundiga berättelser, vilket ökar avhandlingens attraktivitet även för icke-vetenskapare.

I de äldsta ickejudiska förlagorna utgör det erbjudna objektet ett par skor, en kostym, cigarrer osv. Men i och med utbytet mot de tio buden förvandlas vitsen till en rent judisk.

Det intressantaste och mest värdefulla i detta kapitel bildar Raskins granskning av fem förklaringar till judisk humor. Till dessa lägger han en sjätte och bekräftar däri recensentens uppfattning, att personer, som har liten eller ingen kontakt med judar är oförmögna att förstå judiska vitsar. Beträffande självföraktande judiska anekdoter framhäver han Theodor Reiks åsikt, att judisk humor pendlar mellan två poler: »masochistisk självförödmjukelse och paranoida överlägsenhetskänslor«.

Men Raskin citerar även Naomi och Eli Katz (1972), som förnekar, att de amerikanska »anti-Jewish Jewish jokes« skulle innehålla självförakt. Detta riktar sig snarare mot en innerjudisk »subgrupp«, som andra generationens assimilerade amerikanska judar i likhet med de skandinaviska och på sin tid de tyska önskade dissociera sig ifrån. Recensenten har i motsats till författaren svårt att se någon förmildrande omständighet i att assimilationen ledde till diskriminering av traditionsmedvetna, ortodoxa judar.

Raskin sammanfattar slutligen i en komplicerad utläggning alla synvinklar på anekdoten om de tio budorden. Med en ståtlig Mogen Dovid (s. 92) försöker han klargöra den andra av sina triader, den parodiska. Det är långt ifrån säkert, att humanister, till vilka ju verket främst riktar sig, härigenom vinner klarhet. Tabeller och figurer har en benägenhet att gestalta sig olika efter varje enskild läsares hjärna. Om de skapar förvirring, bör de uteslutas.

Till författarens förtjänst må dock sägas, att han i samma kapitel lättar upp redogörelsen med många roande komparativa anekdoter. Detsamma kan inte påstås om den svårtillgängliga grafiska översikten av triaderna (den basiska och den parodiska) å s. 94.

I kapitel 4 om den »jiddische-mamme«-vitsen beskriver Raskin förvandlingen från en 1800tals- direkt antisemitisk ickejudisk anekdot till en rent judisk. Här ligger frågan nära: Uppstod den judiska verkligen ur den antisemitiska eller existerade den redan i den muntliga östjudiska traditionen? Att vitsen enligt författaren genom metamorfosen skulle utvecklats till en av nutidens finaste judiska, framstår som obegripligt. En rest av vrångbilden om judars förmentligt genommaterialistiska livsattityd vidlåder den ännu i de senaste versionerna. Raskin anser dock genom jämförelser med livet i den östjudiska »schtetl« historier om mödrars vädjanden och löften till Gud vid barns dödsfara symptomatiska. Där finns säkert även källan till denna »jiddische-mamme«-vits. Moderns makt i sammanhanget ansågs magisk. I »mirakel«-versionen kan modern också framhäva sin trohet mot Talmud och Torah samt opponera sig mot att Gud inte hållit sin del av fördraget.

Författaren framhäver, att den ursprungligen antisemitiska anekdoten (moderns penninggirighet osv) i den judiska fattningen koncentreras på andra aspekter: den »jiddische-mamme«-figurens alldeles speciella egenskaper och den judiska uppfattningen om förhållandet mellan Gud och människa, som skiljer sig från den kristna.

Trots den uppsjö på roliga judiska vitsar som florerar förvånar Raskin med att i kapitel 5 introducera ett s. k. »resignation joke«, en ganska flat anekdot av Groucho Marx. Denna ställs i relation till vitsar innehållande självförakt, exempelvis den om de tio budorden. Författaren jämför rätt irrelevant med platta självgisslande historier om andra amerikanska komiker, Geroge Burns, Woody Allen osv. Groucho Marx's vits om avsked från en Hollywood-klub är den enda i boken med känd upphovsman. Raskin betraktar den som ickejudisk, fastän Groucho braverar med det speciella slag av absurda ordvitsar som karakteriserar det judiska New York. Kanske borde författaren ha påpekat, att både Marx, upphovsmannen, Allen, som använt den i filmen Annie Hall (1977), och att döma av namnet förmodligen även Burns, är (var) etniska judar.

Kapitel 6 ägnas titelvitsen »Life is like a glass of tea«, som i publikationsöversikten presenteras i 29 versioner. Här framför Raskin tre tolkningstesor: felformulerad fråga, förlöjligande av filosofiskt posering och våldförande på de lagar som reglerar vitsberättandet. Ett typexempel för det senare kallade Freud »idioti, som utger sig för en vits« eller »pseudovits«, dvs kvalificerat nonsens.

Författaren ger genom citat högtintressanta utblickar på judiskt liv såväl i det undergångna östeuropeiska »shtetl« som i det sjudande intellektuella New York. Hans beläsenhet i Talmud-Torah och judaistik i allmänhet måste anses sällsynt och beundransvärd.

Han anser visserligen, att »Life is like a glass of tea«-varianten syftar på östeuropeiska vanor men hänför den ursprungliga anekdoten till en pjäs av J. M. Barrie (1915). Recensenten får intrycket, att just »... a glass of tea«, som senare ersattes av det amerikansk-assimilerade »... a cup of tea« snarare pekar på vitsens östjudiska härkomst. Raskin nämner själv beträffande »eremit«-versionen av samma anekdot, att han kände till denna redan på 1960talet, trots att den publicerades först 1973 i Paris. Liknande kan gälla för åtskilliga judiska vitsar. Publikationsår och -ort utgör inte alltid ett bevis för proveniens, särskilt inte hos ett folk, för vilket den muntliga berättartraditionen haft så avgörande betydelse.

»Eremit«-varianterna av vitsen »Life is like a glass of tea« kan betraktas som varningar gentemot ett »världsligt« liv i social gemenskap. Den äktjudiska versionen består i »Den döende rabbi«-varianten, i vilken en vördad rabbi på sitt yttersta lyckliggör sina anhängare med ett sista gåtfullt visdomsord över livets mening. Vid tolkningarna av »Den döende rabbi«-versionen/rollfiasko, exemplarisk (avskräckande?) avvikelser, taktisk manöver, periodisk underdrift/ bevisar Raskin återigen sin rika beläsenhet genom citat ur adekvata och animerande chassidiska berättelser och judisk folklora. Han betraktar sökandet efter livets mening som specifikt judiskt, manifesterat just i anekdoten om den döende rabbin.

I slutkapitlet avhandlar författaren den judiska vitsens utveckling enligt olika mönster och förlopp. Den kan t. ex. uppstå ur en antisemitisk sådan för att sedan genom anonyma berättare förvandlas till en judisk men även ur en annan etnisk vits utan judisk anknytning.

Den välkända »Left-handed teacup« har sitt ursprung så långt tillbaka som till en engelsk antologi från 1630, menar Raskin. Själv har jag hört den berättas av östjudar i Israel i versionen »tändstickor med plånet åt vänster« för att exemplifiera den polske judens slughet kontra »jeckens« (den tyskes) en smula stupida tröghet.

Transformeringen från en ickejudisk eller rent av antisemitisk till en judisk vits krävde i vissa fall avsevärd omkonstruktion, medan i andra originalhistorien i stort sett kunde bibehållas efter en enkel roll- eller namnförändring. Som namnforskare vill recensenten framhålla det senare: I åtskilliga av författarens utvalda anekdoter avgör just eller enbart de judiska namnen - för övrigt ett rikhaltigt material - deras etniska karaktär.

Apropå den svårtydda vitsen »You don't look Jewish« påpekar Raskin, att objektet i några varianter falskeligen tillstår judisk identitet för att lämnas i fred av den tjatande damen, i andra, att vederbörande i det längsta förnekar sitt judiska ego, en form av icke okänt judiskt självhat. Författaren bestrider förekomsten av något s. k. »judiskt utseende«. Tydligt fast förankrad i filmvärlden tar han därför som exempel Leslie Howard, skådespelaren, som till perfektion gestaltade »den urtypiske engelsmannen«, i själva verket en ungersk jude.

I sin berättelse *Kalonymos* (Rococonoveller, 1899) betonar den svensk-judiske författaren Oskar Levertin beträffande den unge Trana, som Kalonymos och den sköna Esther möter en stockholmsk vinternatt dennes »typiskt svenska utseende«. Om det nu finns ett sådant, kan inte heller ett judiskt utslutas och behöver inte uppfattas som mer kränkande än det utpräglat skandinaviska, snarare tvärtom.

De olika versionerna av vitsen »Job announcement«, i vilka en ungersk greve, en rysk adelsman, en Rothschild eller till och med en SS-man spelar den förmentligt platssökande judens motpart, är av särskilt intresse. De illustrerar nämligen de samhällskretsar och sociala roller i det forna Europa judar vanligen uteslöts ifrån eller icke förknippades med: skicklig ryttare, mästerskytt, jägare, hurtfrisk idrottsman, god fåktare, upptäcktsresande etc. etc. Samtidigt företer de en provkarta på de få sysselsättningar som stod öppna för judar: rättare, förvaltare eller arrendator (»rendar«) på de adliga östeuropeiska godsens, handelsagenter, klädvaruhandlare, krogvärdar, skraddare och »schnorrer«. Raskin betonar de sociologiska aspekterna i dessa vitsvarianter, där den snobbige eller direkt fiendlige kontrahenten tvingas in i förlorarens roll.

Han har fullkomligt rätt i att de mästerverk bland judiska vitsar som bollar med motsägelser och till synes vanvettig logik snarare härstammar från askenaser (tyska och östeuropeiska) än från sefarder (mediterrana judar). Det vore dock önskvärt att mer betona deras östjudiska härkomst. Väl att märka förlägges ju handlingen i såväl »Dachshound«- som »Job announcement«-anekdoterna till tsarrikets Östeuropa och skildrar förhållandena då och där.

I den fascinerande slutledningen behandlar Raskin den judiska vitsens innersta väsen. Han opponerar sig mot den i viss mån sanna definitionen på en judisk anekdot, som lyder: »En judisk vits är en sådan som ingen »goi« kan förstå, och som en jude säger sig ha hört förut«. Men den kända historien om hur en judisk anekdot uppfattas av respektive en »musjik« (rysk bonde), en baron, en officer och en jude innehåller nog ett korn av sanning, som inte kan bestridas.

Av andra forskares beskrivningar, som författaren anför, verkar den första (a) av Christie Davies' tre definitioner vara den mest träffande: »Judiska är vitsar, som står i överensstämmelse med judisk kultur, tradition, judiska sociala erfarenheter och judiskt språkbruk.«

Man kunde tillägga: Den genuina judiska vitsen belyser den tragiska komedi eller komiska tragedi det innebär att vara jude.

I en poetisk passus avslutar Raskin sitt magnifika verk genom att jämföra äkta judiska anekdoter med de bitterljuva frukterna från Kunskapens träd som påminner om att diametralt motsatta åsikter om en och samma sak kan vara lika giltiga och återspegla det paradoxala i mänskligt beteendemönster.

Margit Frank

### Aaron Isaak

*Lebenserinnerungen, Textfassung und Kommentar von Bettina Simon*, herausgegeben von Marie und Heinrich Simon, Berlin 1994, 204 S. Preis: 36 DM.

Aaron Isaak ist der Stammvater der Schwedischen Juden. Vor ihm durften Juden nicht in Schweden bleiben, außer sie ließen sich taufen. Dann und wann hielten sich Juden kürzere Zeit

in Schweden auf. Aber sie durften nicht im Lande bleiben. Aaron Isaak bekam jedoch 1775 die Erlaubnis, sich in Schweden niederzulassen. Damals kamen so viele Juden nach Stockholm, daß eine jüdische Gemeinde gebildet wurde mit einem Rabbiner, einer Synagoge, einem Friedhof usw.

1730 wurde Aaron Isaak in Treuenbrietzen geboren, einer Kleinstadt in Brandenburg. 1750 zog er nach Mecklenburg und zwar nach Bützow. Von dort wanderte er 1774 nach Schweden aus. In den Jahren 1801/2 schrieb er seine Erinnerungen auf. Die Handschrift befindet sich heute im Besitz der Jüdischen Gemeinde in Stockholm. Jetzt ist sie von Betina Simon herausgegeben worden. Das Original ist deutsch, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben. Die Erinnerungen sind schon früher mehrfach veröffentlicht worden: 1897 in Stockholm von Josef Seligmann, der den Text in modernem Deutsch wiedergab. 1922 wurde der Text zweimal ins Jiddische übersetzt und in Berlin von Nahum Schtif und in Warschau von Salman Reisen herausgegeben. Noch zweimal wurden die Erinnerungen in Berlin veröffentlicht: 1926/27 als Feuilleton in der Jüdisch-Liberalen Zeitung und 1930 von Z. Holm (ein Pseudonym für Ahron Eliasberg). Alle obigen Ausgaben enthalten Seligmanns Text von 1897 mit kleinen Abweichungen. Z. Holm hatte den Text in Kapitel eingeteilt, im Original sind nur die Sätze bezeichnet.

Die zweifelsohne beste Ausgabe wurde von Abraham Brody und Hugo Valentin 1932 in Stockholm erarbeitet. Sie enthält den Text schwedisch und »deutsch«, d.h. angepaßt an Stil und Rechtschreibung des Originals. Das Buch enthält ein Vorwort, eine Einleitung von Hugo Valentin, sowie eine 19 Seiten lange Schilderung von Aaron Isaaks Leben in Mecklenburg, zusammengestellt von Siegfried Silberstein, Landesrabbiner in Mecklenburg. Zwei »offizielle« Schriftstücke sind dem Buch beigegeben: Das Gesuch an Gustaf II. im Jahre 1774, in Schweden wohnen und arbeiten zu dürfen und einen Brief an die Jüdische Gemeinde 1807, in dem er sich bitter über deren Undankbarkeit beklagt. Außerdem enthält diese Ausgabe eine Namensliste, Anmerkungen und acht Bilder.

Jetzt wenden wir uns der aktuellen Ausgabe zu. Papier, Druck und Einband sind sehr ansprechend. Die Sprache ist modernes Deutsch mit bewußten älteren Formen, z.B. »Weib« und »Kerl« statt »Frau« und »Mann«. Den Einband schmückt ein Bild von Aaron Isaak in Farbe, das einzige Bild des Buches. Die Seiten 11-38 enthalten die Einleitung von Bettina Simon, obgleich das Buch leider mehrere Jahre nach ihrem Ableben 1989 erschienen ist. Aber ihre Übersetzung war fertig, und von ihren Kommentaren konnte die Einleitung zusammengestellt werden. Das Buch wurde von ihren Eltern herausgegeben: den Professoren Marie und Heinrich Simon. Bettinas Muttersprache war Deutsch, und Jiddisch hatte sie studiert. Ihre Dissertation wurde, in erweiterter Form, ein Buch über Jiddisch, wo sie deutsche Texte mit Übersetzungen ins Jiddische vergleicht. Aaron Isaaks Lebenserinnerungen ist der eine diesbezügliche Text. Bettina Simon wollte den Text in Faksimile veröffentlichen. Dieser Wunsch konnte nur zum Teil verwirklicht werden. Immerhin enthält ja die Einleitung ihre eigenen Kommentare. Natürlich wäre unser Buch noch besser geworden, wenn es Bettina Simon vergönnt gewesen wäre, das Buch selber herauszugeben. Trotzdem bilden die hier veröffentlichten Erinnerungen ein sehr wertvolles Dokument. Sie sind ein wichtiger Beitrag zur jüdischen Geschichte im Allgemeinen und zu ihrem schwedischen Teil im Besonderen. Durch Bettina Simons Tod ist eine grosse Lücke entstanden!

**Theodor Katz**

### **Jürgen Borchert und Detlef Klose**

*Was blieb ... Jüdische Spuren in Mecklenburg*, Berlin 1994, 49, 119 S. Preis: 80 DM. Kvartsformat, illustriert.

Mecklenburg hat in der schwedisch-jüdischen Geschichte eine wichtige Rolle gespielt: Aaron Isaac, der »Stammvater« der schwedischen Juden kam aus Bützow in Mecklenburg und auch viele andere der ersten jüdischen Einwanderer. Das vorliegende Buch beschreibt die jüdischen Friedhöfe und die Gebäude, die Synagogen gewesen sind soweit sie heute noch erhalten sind. Außerdem enthält das Buch einen ziemlich umfassenden Grundriß der Geschichte der Juden in Mecklenburg. Die erste Epoche fing im 13. Jahrhundert an und hörte 1492 auf, als 27 Juden in Sternberg auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden waren. Sie waren des Hostienfrevels beschuldigt und gefoltert worden. Die Rabbiner sprachen darauf einen Bann über das Land Mecklenburg aus, kein Jude sollte mehr dort wohnen!

Tatsächlich wurden erst 150 Jahre später wieder jüdische Gemeinden dort gegründet. Am Ende des 19. Jahrhunderts nahm aber die Zahl der Juden stark ab. Der Grund war die Landflucht. Damals gab es kleine Städte, in denen 5% der Bevölkerung jüdisch war. Aus dieser Zeit sind 14 Synagogen übriggeblieben. Manche sind in sehr gutem Zustand, andere in sehr schlechtem. Einige Synagogen sind weiterhin Gotteshäuser nämlich Kirchen, andere Wohnhäuser oder Schuppen. Im Buche werden alle genau beschrieben.

Die Zahl der Friedhöfe ist größer, etwa 34, manche sind gepflegt, andere verwahrlost. Die zweite Siedlungsepoche endete mit der Schoa. 1933 gab es in Mecklenburg unter 600.000 Einwohnern knapp 1.000 Juden. Nach 1945 hatten nur 45 Juden die Verfolgung dort überlebt, und auch dieser kleine Rest war nach einigen Jahren ganz verschwunden. Heute sind wieder jüdische Gemeinden in Mecklenburg entstanden und zwar in Schwerin und Rostock. Es handelt sich dabei um neue Einwanderer hauptsächlich aus der Sowjetunion. Leider fehlt eine Karte mit allen erwähnten Orten. Schlimmer ist, daß die jüdischen Friedhöfe als Judenfriedhöfe bezeichnet werden. Grundsätzlich muß es in allen Wörtern wie Jundenjunge, Judenkind jüdische Junge, jüdische Kinder usw. heißen. Abgesehen von dieser Kritik verdient das Buch höchstes Lob sowohl des Inhalts wie aus der Form wegen. Dazu tragen vor allem die schönen Fotos teilweise farbig bei.

**Theodor Katz**

### **Paul Hammerich**

*Undtagelsen. En krønike om jøderne i Norden frem til 2. verdenskrig.* Gyldendal. København 1992. 386 sider.

I bogens forord oplyses det, at Therese de Bretteville har fungeret som bogens researcher, samt at titlen har sin grund i, at selv om de nordiske lande ikke har været bemærkelsesværdigt mere gæstfri mod jøderne end mange andre europæiske lande, så har man dog ikke haft hverken ghetto'er eller regulære pogromer (selv om begge dele har været under optræk). Ligeledes var jødernes skæbne i Finland, Sverige og Danmark under 2. verdenskrig speciel. »Kun for Norge var der ingen undtagelse fra SS-reglen om den europæiske jødes tilintetgørelse« (s. 10).

Bogen er skrevet for en bred læserkreds. Den prætenderer ikke at være en »normal« populær-videnskabelig redegørelse for de nordiske jøders historie. Den følger ganske vist jøderne i Norden fra de første jødiske indvandring i hertugdømmerne og selve Danmark i fra begyndelsen af 16. hundrede tallet og til den 9. april 1940, men gør det ikke som en generel beskrivelse af de historiske forløb, men ved at signalisere, hvorledes denne historie var ved at lade enkelte familiers historie i de enkelte nordiske lande være udgangspunkt og ledetråd gennem beretningen.

Fortællingen om dem indicerer i sig selv hvordan de jødiske livsvilkår var og fungerer derudover som et springbræt til at tage jødisk historie i de enkelte nordiske lande i de forskellige tidsrum op til en bredere beskrivelse, hvorunder der fra tid til anden og spec. i den senere del af historien, der er den, der primært har forfatterens interesse, gives udblik til den bredere europæisk jødiske historie, som jødernes historie i Norden hører hjemme i. Via disse »familietræde« bliver beretningen konkret og levende - undertiden kan detaljerne i familieforholdene dog gøre den en smule flimrende. I beretningens forløb træder de klare forskelle, der trods lighederne har været mellem jødisk historie i de enkelte nordiske lande tydeligt frem. Bogen er iøvrigt skrevet på en veloplagt og engageret måde og på journalisten og forfatterens Paul Hammerich' klare og velformulerede dansk, og den er rigt illustreret med oplysende billeder med et passende omfang forklarende tekst.

I det første kapitel (s. 13-46) præsenteres medlemmer af de familier, hvis »krøniker« udgør bogens ledetråde. Vi befinder os her i årene umiddelbart forud for 2. verdenskrigs udbrud og situationen eller rettere stemningen i de enkelte nordiske lande på dette tidspunkt skitseres. Dernæst føres vi - efter et meget kort rids af jødiske levevilkår i Europa over århundrederne - tilbage til de tider, da de første jødiske samfund i de nordiske lande opstod, begyndende med den person, der formodentlig er den første skatteborger af jødisk herkomst i Skandinavien: »Joachim jøde«, der blev indskrevet under dette navn i tingbogen i Helsingør, da han fik borgerskab i 1592 (s. 59), signetmageren Aron Isaac, der grundlagde det jødiske samfund i Sverige i 1774 og tilsvarende for Norges og Finlands vedkommende. Det videreføres med en skildring af disse samfunds vækst, hvorunder hovedvægten lægges på økonomiske vilkår og på omverdenens holdning til dem, mens jødiske kulturelle forhold på grund af fremstillingens korthed må træde i baggrunden. Denne del af bogen slutter med en beskrivelse af indvandringen af pogromflygtninge og årsagerne til stramningerne af indvandringslove m.v. og den deraf følgende stærkt restriktive indvandringspolitik, som blev fatal i mellemkrigstiden. Atter peges der både på ligheder og forskelle i udviklingen i de enkelte nordiske lande. Fællespunktet var if. P. Hammerich, at 1. verdenskrig og revolutionen i Rusland dels gjorde større årvågenhed berettiget, dels betød, at en større andel af flygtningene havde politiske motiver, hvilket medførte, at »...der skandinaviske establishment så spioner, provokatører, ekspolitikere, våbenhandlere og camarillaer alle vegne« (s. 151). Men også fremmedfrygt og egentlig antisemitisme blandede sig, om end med forskellig styrke i de forskellige lande. I Norge var således fremmedfjendtligheden stærkere end i Danmark. På trods af, at Eidsvold §2 var slettet, var det et næsten lukket land. Forfatteren forklarer dette med, at norsk selvstændighed ved 1. verdenskrigs begyndelse endnu var ganske ung, og at man derfor »...værnede nidkært om frihed og fred i absolut neutralitet« med bl.a. den konsekvens, at alle fremmede betragtedes med den yderste mistænksomhed. At opmærksomheden imidlertid ganske specielt rettedes mod jøder »...må nok skyldes nedarvede vrangforestillinger« (s. 169f).

Ca. halvdelen af bogen handler om 1930-erne. Det bevirker naturligvis, at fremstillingen her bliver både bredere og mere dybtgående end tilfældet har kunnet være i den første halvdel, der behandler et tidsrum på flere hundrede år. Fremstillingen koncentrerer sig nu om kulturelle og politiske forhold i de nordiske samfund generelt, mens den indre udvikling i de jødiske samfund får en mindre del af pladsen, om end den langt fra glemmes. Det er reaktionerne på, hvad der foregår i Centraleuropa, der får interessen. Her gives en levende og engageret beskrivelse af såvel højerebevægelserne, inclusive de egentligt nazistiske (små)grupperinger, af den restriktive politik over for flygtninge fra Tyskland, herunder også Islands pointeret fremmedfjendtlige politik, og af den udbredte urealistiske vurdering af udviklingen i Tyskland. Og som modpol hertil skildres personer og organisationer, der mere klarsynet forsøgte at skabe bevidsthed om, hvad der virkelig foregik og hvad konsekvenserne kunne blive. F.eks. skildres Poul Henningsens vedvarende kald til humanistisk eller demokratisk mobilisering eller kulturkamp, der i 1938 kostede ham hans medarbejderskab ved dagbladet Politiken, ligesom Berlingske Tidendes antinazistiske

udenrigspolitiske redaktør blev lagt på is p.gr.a. tysk pression af både avisen og Statsradiofonien efter at have beskrevet den skæbne, der ventede tjekkerne i Det tredje Rige (237-40). Ligeledes skildres »vækkeuret« på Göteborgs Handels- och Sjöfartstidning, redaktør Torgny Segerstedt, som trods trusler fra både Stockholm og Berlin og annonceboykot mod avisen fra merkantile kredse i Göteborg konsekvent fortsatte sin antinazistiske lederskribentvirksomhed (s. 231-33). Også Odd Nansen og den af ham stiftede »Nasenhjelp« behandles (s. 309-19; 326f), herunder de rædselsscener, Nansen oplevede i Wien og Bratislava - og den ringe tro, hans beretninger herom fandt i England og Skandinavien (s. 314f).

Poul Hammerich har som nævnt foretaget ganske grundige forstudier til denne bog, og det giver fremstillingen kvalitet. Den er imidlertid ikke uden faktuelle fejl og kan stedvist være en kende overfladisk i sin karakteristik af jødiske forhold. Slet og ret at karakterisere kabbalah som »en sværmerisk og okkult afart af jødedommen« (s. 62) går næppe an, og beskrivelsen af Jom Kippur s. 63 som dagen »...hvor jøder ved soning afventer Jahves vrede og afvasker deres skyldfølelse, når rabbi'en lægger sine hænder på syndebukkens hoved« er unægtelig original. Der er ikke overensstemmelse mellem tallene på pogromflygtninge, indvandret i Danmark, på henholdsvis s. 91, 144 og 152, ligesom skemaet s. 305 over befolkningsudviklingen i Palestina er åbenlyst forkert (1922: Arabere 72.000; jøder 9.000!). Under gennemgangen af Hechaluts pionerer i Danmark omtales, at ældre elever og andre fungerede som madrichim, der underviste i diverse Palestina relevante temaer, og at en gruppe af dem fik et blivende sted hos præsten i Sandager, der senere blev en internationalt anset religionshistoriker (s. 304). K.E. Løgstrup, som der er tale om, var imidlertid religionsfilosof og teolog. Skønt der kunne nævnes flere af disse typer fejl ændrer det dog ikke på, at Hammerich har skrevet en spændende, oplysende og meget læseværdig bog.

**Peter S. Paludan**