

Recensioner/Reviews

Mikael Enckell

Till saknadens lov. Söderströms. Helsingfors 1988. 134 s.

ISBN 951-52-1217-0

Vilka förväntningar väcker en boktitel som lyder "Till saknadens lov"? Den kan svårigen vara avsedd att locka den stora publiken: att prisa något som fattas eller brister är knappast ett ämne för folktalaren. Något exakt besked om innehållet ger den inte heller, snarare en arkaiserande antydning om otidsenliga betraktelser.

Om detta är en rimlig tolkning, har författaren—eller förlaget—valt en titel, som är adekvat och talande: läsaren skall finna, att den är hämtad från den kanske personligt mest angelägna av bokens sex essäer. Definitionsmässigt är beteckningen "essä" förbunden med en viss exklusivitet i ämnesval, hållning och stil, och Mikael Enckell skriver om svårgripbara väsentligheter med ett eftertänksamt allvar, som är uppfordrande. Hans språk rör sig med klarhet och spänst både på djupet och ytan, och det saknar inte heller polemisk kraft, när så krävs. Trots sitt lilla format äger hans nya bok stor tyngd och lödighet.

Från judaistisk synpunkt är de två sista essäerna särskilt betydelsefulla, men även i de föregående spelar den religiöst-metafysiska traditionen från lagen och profeterna huvudrollen. I den inledande essän diskuterar Enckell relationen mellan det i strikt mening vetenskapliga förhållningssättet och det essäistiska. Ämnet är förvisso inte nytt eller obekant, allra minst i den humanistiska kontext som han utgått från—en aktuell debatt i Finland om en professur i filmvetenskap—men han behandlar det självständigt och har givit det oväntade dimensioner. Vad essäisten med sin koncentration på individen kan upptäcka är enligt Enckells syn att återfinna och återerövra förlorade insikter och samband, i främsta rummet de

religiöst-metafysiska erfarenheter, som vi alla i någon form bär med oss, om inte annat som behov och saknad. Detta uppdrag delar essäisten med psykoanalytikern, därför att båda verkar i den sokratiska traditionen med dess majestetiska frågor och förståelsemättade svar. Författaren inser naturligtvis, att han här driver en personlig tes, som knappast delas av vare sig yrkeskolleger eller humanister och teologer, men han konstaterar också med lugn självtillit, att det ju inte behöver betyda, att den skulle vara ovidkommande. Att den bestämt hans egen litterära praxis är uppenbart, och därmed bekräftas ju dess relevans utöver den individuella intimsfären.

Den andra essän bär samma titel som boken, och här möter läsaren sålunda huvudtemat: en lovsång till människans gåva att ur sin saknad skapa levande konst, gestaltade drömmar som förmår övervinna skräcken för den absoluta tomheten och livets brist på mening. Enckell utgår från den babyloniska Talmuds fråga, varför endast en människa skapades i begynnelsen, och utvecklar föreställningen om konst och kultur som uttryck för individens uppror mot sina naturgivna livsvillkor. Han anser, att fantasins och subjektivitetens renässans i symbolismen för hundra år sedan har sin motsvarighet idag, när konsten befriar sig från socialrealistiska bojor överallt i världen. För Enckell innebär denna frigörelse att konsten återfunnit sin bestämmelse—ingen romantiker var fastare förvissad om att konstens hemlighetsfulla väg leder till det inre, men det är Freuds tolkning av drömmen som gett honom de avgörande impulserna.

Innan författaren återvänder till sin store lärofader, dröjer han i de båda närmast följande essäerna vid två av den finlandssvenska modernismens förgrundsgestalter, sin far Rabbe Enckell och Gunnar Björling. Om den Enckell-Björlingska diktens religiösa karaktär skriver han inspirerat, och delvis polemiskt, i "För-

nekade ideal—och oförnekade”. Ett ledmotiv i hans biografiska studie av fadern var att påvisa, hur Rabbe Enckells och Gunnar Björlings poesi hade sin psykologiska grund i ”den helenska mytologin, den klassiska traditionen och det judiska arvet” (s 43). Detta har alltför ofta förbisett eller förnekats av den inhemska kritiken, vilket exemplifieras med ett uttalande av Claes Andersson 1986—i sin upprördhet betecknar författaren det som det senaste belägget för en ”fortlöpande förfalskning” (42). Vad Mikael Enckell haft unika förutsättningar att avlyssna är den andliga tradition, med vilken fadern och Björling fört sin livslånga dialog. Troligen har han samtidigt haft ett känsligare öra än många litteraturforskare för den allmänna resonansbotten, som de i sin vällovliga strävan att identifiera specifika inspirationskällor ofta ger alltför ringa uppmärksamhet.

På motsvarande sätt kan han med biografiska belägg gendriva talet om Rabbe Enckell som en ”politisk idiot”. Det kan inte vara något tvivel om att hans korrigeringar och kompletteringar måste beaktas av framtida forskning. Efter att sålunda empiriskt ha visat värdet av biografiska fakta pläderar han i nästa essä, ”Poeten som profet: Björling”, både principiellt för en biografiskt inriktad litteraturforskning och mer speciellt för ett studium av Gunnar Björlings livslopp. Om principfrågan kan nog sägas, att författaren stöter upp öppnade dörrar: forskningen har redan gjort uppror mot nykritikens rigida regim. I det individuella fallet däremot illustrerar han genom en utsökt biografisk skiss, hur fängslande uppgiften att teckna Björlings levnad kunde bli. Han följer inte de asociala eller alltför mänskliga dragen men låter dem heller inte dominera. Framför allt inskräper han, intill gränsen för överbetoning, det sokratiska hos Björling, det ständigt fortgående filosofiska samtalet—med eller utan motpart—av vilket texterna framstår som sekundära fragment. Följdriktigt kommer han även i denna essä att lägga stark emfas vid det traditionalistiska i tjugotalmodernismen och särskilt hos dess mest hermetiske företrädare. Synpunkten är säkert väsentlig, men även om Enckells egna minnesbilder väger tungt kan den rimligen inte drivas så långt, att den följer det upproriska och bildstormande.

Bokens avslutande essäer ägnas judiska ämnen. I ”Psykoanalysen och den judiska traditionen” behandlar Enckell först med insikt och varsamhet frågan om Freuds personliga förhållande till sitt judiska arv, och därefter söker han frilägga eventuella spår av judisk tro i psykoanalysen. I viss mening förnekade Freud aldrig sin judiska bakgrund, och både bland yrkeskolleger och umgängesvänner var det judiska inslaget helt dominant. Men han övergav heller aldrig den ateistiska övertygelse som han tidigt nått fram till, närmast en rationalistisk åskådning av upplysningstida snitt. I realiteten fick, som Enckell framhåller, spänningen mellan denna medvetna förnuftskult och det undermedvetnas magiska kaos avgörande betydelse för Freuds människotolkning. Troheten mot den judiska traditionen kontrasterar på motsvarande vis mot trots och uppror, något som Enckell i likhet med flera levnadstecknare ser tydligt avspeglat i Freuds ambivalenta attityd till Mosesgestalten.

Om Freuds egen hållning till det judiska är sammansatt och vanskelig att fixera, blir det än svårare redan att ställa frågan om judendomens betydelse för den psykoanalytiska rörelse, som han grundade. Enckell är helt klar över att en sådan fråga inte kan bli något vetenskapligt problem: i vår kultur låter sig det specifikt judiska elementet inte urskilja tillräckligt entydigt. Ändå har han velat begagna sin frihet som essäist att söka efter samband, som han lidelsefullt behöver för att vinna klarhet om den grund han själv står på. Vad läsaren då möter är ännu en variation av det genomgående lovsångstemat. Den judiska traditionen representerar för Enckell det andligas primat. I avsaknad av yttre makt och förskingrat över världen har detta märkliga folk samlat all sin kraft till uppdraget att bevara sitt religiösa arv och därmed sin kulturella identitet. Grunden är den heliga skriften, läst och överlagrad med ständigt nya generationers tolkningar men aldrig slutgiltigt uttydd, de traderade tecknen för en omätlig och osynlig makt.

Mot denna onåbara auktoritet, denna skrift och dess uttolkare låter Enckell det primärt omedvetna, drömmen och psykoanalytikern korrespondera, och även utvaldheten, den messianska missionen, finner han paralleller till i

Freuds tänkande. Det är tankeväckande, också i den meningen att lusten till motsägelse vaknar. Även om man accepterar överensstämmelse i den exegetisk-hermeneutiska metodiken, ger det knappast anledning att urgera något omedelbart judiskt inflytande. Närmare till hands ligger, tycks det mig, Schleiermacher och allmänt sett den tyska romantiken, som uppenbarligen har haft mycket stor betydelse för Freud.

Men sådana invändningar är tämligen poänglösa eftersom författaren tydligt markerar att han velat rita sin egen karta att orientera sitt liv efter. I stället finns det alla skäl att glädjas åt hans djärva kombinationer och hans vilja att levandegöra traditioner, som vi alltför sällan besinnar. Hans djupa vördnad inför det judiska kommer till nya uttryck i den sista essän, "Ett ankarfäste i profetismen: Marcus Ehrenpreis", men här kastar antisemitismen, denna till synes outrotliga skam, sin hemiska slagskugga över boksidorna. De texter av den berömda överrabbinen i Stockholm, som han citerar och kommenterar, har alla förföljelsen till förutsättning, de rika reseskildringarna från det ännu relativt hoppfulla 1920-talet lika väl som den avslutande påskpredikan 1933, då det hittills mest systematiska förintelseförsöket nyligen inletts efter Hitlers makttillträde. Mot detta radikala onda ställde Ehrenpreis Jesajas ord om den kommande Messias, och Mikael Enckell lämnar med några korta slutord läsaren vid denna avgrund i människans väsen, där heller inget annat än tystnaden återstår.

Inge Jonsson

Judiskt liv i Norden. Under redaktion av Gunnar Broberg, Harald Runblom och Mattias Tydén. *Acta Universitatis Upsaliensis: Studia multiethnica Upsaliensia.* 6. Uppsala 1988. 359 s.

ISBN 91-554-2257-8. ISSN 0282-6623.

Multiethnic Studies in Uppsala. Essays Presented in Honour of Sven Gustavsson June 1, 1988. *Uppsala Multiethnic Papers.* 13. Centre for Multiethnic Research, Uppsala University, 1988. 159 s.

ISBN 91-86624-22-98. ISSN 0281-448X.

Det symposium kallat *Judiskt liv i Norden* som arrangerades av Centrum för multiethnisk forskning i Uppsala 8-9 oktober 1986 var i sig en märkeshändelse, däri att det för första gången samlade forskare som på något sätt sysslade med judisk historia och kultur i alla de nordiska länderna. När vi efter drygt två år har symposievolymen i handen kan vi bara konstatera, att den väl motsvarar de förväntningar som åtminstone symposiedeltagarna kunde hysa. Visserligen har inte alla föredrag som hölls medtagits, bl.a. de ofta nog så intressanta korreferaten har utelämnats, detta säkert av utrymmesskäl. Dock har sexton egentliga föredrag fått plats, inramade av Erik Lönnroths inledning *Europa, Norden och judarna* (s. 9-14), Torgny T. Segerstedts kommentar till den samtida utställningen på Carolina (s. 351-354), samt symposieledarens, Harald Runbloms, avslutningsord (s. 355-359).

Uppläggningsen är sådan att vart och ett av de fyra nordiska länderna (Island var representerat bland symposiedeltagarna men utan föredrag) först ges en allmän presentation, varefter i ungefärlig kronologisk ordning följer behandlingen av specialfrågor i olika länder och under skilda epoker. En summering land för land visar att den fylligaste bilden ges av Sverige med åtta föredrag, därnäst av Danmark med fyra samt Norge och Finland med två vardera. Jag antar att dessa proportioner inte är avsedda att motsvara storleken hos de olika judenheterna,¹ utan att de snarast återspeglar tillgången av forskare på området inom respektive länder. Jag skall i det följande kort omtala de enskilda artiklarna land för land.

Om vi börjar med Sverige, hävdas i flera bidrag att Hugo Valentins arbeten ännu utgör basverken för den svensk-judiska historiskrivningen. Inte desto mindre ger de flesta bidragen ny värdefull kunskap. Sven Tägils översikt *Judarna i Sverige* (s. 15-25) är inte en presentation av data utan tecknar de stora linjerna. Här framhålls att denna historia i stort sett handlar om integration och assimilation. Dock har det under de senaste årtiondena framkommit ett starkare intresse för att bevara den egna judiska identiteten, stimulerat av nyinvandring och nyvaknat etniskt medvetande i samhället överhuvud. Mera data ger i

stället Joseph Zitomersky i sin studie av de demografiska aspekterna på den svenska judenheten: *The Jewish Population in Sweden, 1780-1980* (s. 99-126). Han konstaterar bl.a. att den svenska judenheten hela tiden har varit numerärt liten, att den har uppvisat en hög procent blandäktenskap och lägre födelsetal än den svenska befolkningen i allmänhet, att den koncentrerats till storstäderna osv. Trots upprepade invandringar av östeuropeiska judar till landet och trots det nämnda nyvaknande intresset har bevarandet av specifik judisk identitet inte varit någon självklarhet och de nya invandrarna har snart inträtt i samma fortskridande assimilationsmönster som kännetecknat tidigare generationer.

Samhällets reaktion på judisk invandring i Sverige presenteras i tre punktstudier. Magnus Nyman skriver om *Judarna i Sverige 1775-1782*. *Pressdebatt och toleransbeslut* (s. 153-178).² Han visar att pressen t.ex. gärna serverade nedsättande anekdoter om judar som inte hade något med svenska "erfarenheter" att göra utan var hämtade från kontinental, antisemitisk press. Det vittnar om de stora farhågor och och grova fördomar som man hyste, både bland pressfolk och allmänheten. Med Lena Johannessons "*Schene Rariteten*". *Antisemitisk bildagitation i svensk rabulistpress 1845-1860* (s. 179-208) förflyttar vi oss sjuttio år framåt i tiden och till ett material som inte längre är hämtat ur den allmänna pressen utan främst ur folkliga tidningar som "*Söndags-Bladet*", "*Folkets Röst*" och "*Fäderneslandet*", vilka vid mitten av 1800-talet bedrev upprepade infama kampanjer mot namngivna judiska individer och familjer. Hon tar speciellt tecknaren, xylografen Gustaf Wahlbom under luppen: han sålde sina tjänster åt än det ena, än det andra av dessa blad. Slutligen visar Mattias Tydén i sitt bidrag om *Antisemitismen i Sverige 1880-1930*³ (s. 259-286) vilka olika former fördomarna mot judar tog sig i Sverige, efter det att rabulistpressen och den klerikala antisemitismen, dokumenterad i biskop C.A. Agardhs "*Monopolium mot judarna*" från 1856, redan förlorat i betydelse. Nu kom bl.a. de rasbiologiska teorierna som utvecklats i Tyskland och introducerades i Sverige av Herman Lundborg med i bilden. Författare i stil

med Bengt Lidforss, August Strinberg och Ola Hansson gav uttryck åt en något mera förfinad och sofistikerad antisemitism. Inom handel och politik kom det också till kampanjer mot judisk inflyttning, vilka fick ett slut först under världskriget genom den tyska ockupationen av Danmark och Norge (1940) och ankomsten av talrika judiska flyktingar (1943).

Trots antisemitismen fortskred dock assimilationen och det alltmera ökande judiska deltagandet i svenskt kulturliv. Gunnar Broberg skriver om *De judiska vännerna*. *Judiska bidrag till kulturlivet i sekelskiftets Sverige* (s. 223-242) med utgångspunkt i Hanna Paulis målning "*Vännerna*". Här läser Ellen Key för en grupp församlade kulturpersonligheter, judar och icke-judar, och Broberg kommenterar tavlan och ger en välskriven exposé över de judiska kulturinsatserna i Sverige. Han efterlyser en kultursociologisk analys som skulle visa vilka som överhuvudtaget byggt upp den svenska kulturen och vid olika tidpunkter gett den impulser. Här är de judiska insatserna mycket betydande, men riktigt hur vet vi inte ännu, tycks han mena. Mera problematisk blev situationen på trettioalet, då Hitlers maktövertagande kastade sin skugga också över Norden. Svante Hansson beskriver i *Antisemitism, assimilation och judisk särart* (s. 307-327) dels ett möte i familjen Bonniers krets den 30 maj 1933, dels en därpå följande brevväxling mellan två av deltagarna, Hugo Valentin och Eli Heckscher, om bevarandet av judisk identitet contra assimilation. Medan Heckscher intar en assimilationistisk attityd som kommer i närheten av Bonniers, företräder Valentin en klart mera "konservativ" inställning ifråga om värdet av att bibehålla den särpräglade judiska identiteten.

Ett sent skede i identitetsproblematiken behandlas av Julian Ilicki i artikeln *Identitetsförändringar hos yngre polska judar i Sverige efter 1968* (s. 329-350). Författarens studier på detta område har sedermera lett till en doktorsavhandling i sociologi vid Uppsala Universitet.⁴ Mycket förenklat är resultatet det att den judiska identifikationen för dessa polska judar lyckats bättre i Stockholm och Göteborg än i Malmö och detta är enligt författaren beroende på svårigheten att identifiera sig med

ortodoxin på den sistnämnda orten, trots att de som kom till Malmö från början var mera ortodoxa än de som slog sig ned på de andra orterna. En kompletterande förklaring är att de judiska studentföreningarna i Lund erbjudit alternativ till församlingslivet i Malmö.

Mitt intryck är att vi genom de åtta artiklarna om svensk-judiska förhållanden fått en relativt tydlig om än långt ifrån heltäckande bild av den svenska judenheten. Kanske punktbelysning av särfrågor mera är tidens melodi än vad en "ny Valentin" skulle vara. Jag vill dock i sammanhanget nämna att två av utgivarna till detta band, Harald Runblom och Mattias Tydén, även har skrivit en översikt kallad "The Jewish Minority in Sweden", som ingår festskriften till Sven Gustavsson, kallad *Multiethnic Studies in Uppsala*. Denna artikel på 15 tätt skrivna sidor är en god uppsamling av vad vi vet om judiskt liv i Sverige. Volymen innehåller för övrigt en rad andra intressanta artiklar om "Slaviska grupper i dagens Sverige" (av Eric de Geer), om "Polacker i Västerås" (Nadja Klich), om "Religion och värderingar bland jugoslavisk ungdom i Sverige" (Kjell Magnusson) osv.

Men nu tillbaka till "Judiskt liv i Norden" och bilden av Danmark. Översiktsartikeln *Jødene i Danmark* (s. 27-38) är skriven av Merete Christensen, som också medarbetade i jubileumsvolymen "Idenfor murene" som utkom 1984.⁵ Artikeln är givetvis mycket skissartad när det gäller att teckna en bild av dansk-judisk historia. Ett förhållandevis stort utrymme ger författarinnan åt historieskrivningen, vilket är värdefullt för den som skulle vilja orientera sig vidare. Den följande artikeln om judarna i Danmark är författad av Per Katz och handlar om *De første jøder i Danmark* (s. 71-98). Författaren gav år 1981 ett ut en grundläggande studie över denna epok.⁶ Den relativt liberala danska immigrationspolitiken avsåg att göra det möjligt för s.k. portugisiska (sefardiska) judar att komma till Danmark, och i flera lagstadganden fastslogs att rätten att invandra och bedriva handel gällde endast dem. Men när det visade sig att dessa inte kom i någon större utsträckning, men att fattiga tyska judar i stället, ofta illegalt, tog sig in i landet, blev regeringen under 1700-talet mera

avvisande. Denna epok i dansk-judisk historia känner vi dock inte lika bra till.

Den följande artikeln för oss fram till slutet av 1800-talet och två av den danska judenhetens mest lysande representanter: *Edvard och Georg Brandes opfattelse af deres jødiske herkomst* (s. 209-222) skriven av Kristian Hvidt. Författaren noterar att det visat sig vara svårt att sakligt ta itu med frågan om det judiska inslaget hos bröderna Brandes. Trots att dessa båda helt och fullt ville gälla som danskar, förnekade de ingalunda sin judiska bakgrund och ansåg den inte heller vara problematisk utan snarast en fördel när de kämpade för ökat frisinne och tolerans mot oliktänkande. Själva blev de dock i hög grad föremål för polemik och angrepp med antisemitiska övertoner.

I början av 1900-talet skedde en betydande invandring av östeuropeiska judar till Danmark och denna invandring är föremål för Bent Blüdnikows artikel *Østeuropæiske jøder i København 1904-1920* (s. 243-259). Också i detta fall kan författaren falla tillbaka på en omfattande specialstudie.⁷ Blüdnikow är kritiskt inställd mot tendensen att betrakta finkulturen som viktigast när det gäller att skriva om en viss befolkningsgrupps historia. Denna östjudiska grupp utvecklade visserligen en jiddisch-teater och flera andra för dåtida östjudar typiska aktiviteter ("Bund", fackföreningar), men dessa var av övergående art och när samhällets liksom den etablerade judenhetens avoga inställning mot dem minskade kom de också relativt fort att förlora sin särprägel, ghettot i det centrala Köpenhamn upplöstes osv. Även om deras kulturella bidrag kanske inte var så imponerande eller långvarigt är det säkert ändå så att deras ankomst förhindrade eller fördröjde assimilationen av den danska judenheten och dess kanske fullständiga uppgående i majoritetsbefolkningen.

Tillsammans med *Idenfor Murene* ger dessa artiklar en tämligen god bild av judisk historia i Danmark. Fördjupning skänker Katz och Blüdnikows monografier, men det tycks finnas luckor och därmed utrymme för forskning, speciellt i fråga om 1700- och 1800-talet.

Fullständigast beskriven är för närvarande judarnas historia i Norge och det genom Oskar Mendelsohns två monumentala volymer.⁸

Mendelsohn skriver också översiktsartikeln här, *Jødene i Norge* (s. 39–52), och hans summering är läsvärd: han noterar för nutiden både tecken på kvarlevande antisemitism och den anmärkningsvärda popularitet som böcker av t.ex. Jo Benkow och Herman Sachnowitz rönt. En specialfråga tar Per Ole Johansen upp i den andra artikeln om Norge: *Norsk embedsverk og jødiske innvandrere* (s. 287–306).⁹ Författaren visar med en rad exempel, hur de norska myndigheterna från början av första världskriget kom att uppvisa en ”gränsvaktsmentallitet” som, kombinerad med fördomar mot speciellt judarna, ledde till en mycket restriktiv hållning gentemot judisk invandring. Han vänder sig mot den vanliga uppfattningen att det endast skulle ha varit Nasjonal Samling med Quisling i spetsen som stod för den norska antisemitismen. Han kan hänvisa till många direkt förbluffande hätska uttalanden i sammanhang där man hade väntat ett långt nyktrare ämbetsmannaspråk.

Den judiska befolkningen i Finland har sitt ursprung i den ryska bestämmelsen att judiska soldater i den ryska armén efter fullgjord värnplikt fick stanna i storfurstendömet Finland. Medborgerliga rättigheter fick de så sent som 1918, då Finland blivit självständigt. Tapani Harviainens översiktsartikel, *Judarna i Finland* (s. 53–69), får med förvånansvärt många data utan att ändå vara överlastad. Han har med hjälp av polisinskrifningens arkiv kunnat visa varifrån de finska judarna huvudsakligen kom: alla som år 1898 bodde i landet kom från det kejserliga Ryssland och av dem en fjärdedel från Schlüsselburg (Nöteborg) öster om S:t Petersburg, en fjärdedel från Novgorod med omgivningar, en fjärdedel från ett sammanhängande område i Litauen och Polen och slutligen återstoden från mera strödda orter i Ukraina och sydligare områden, som Kronstadt. Marina Burstein har i sin artikel *Den judiska befolkningen i Finland 1840–1975. Migrationsströmmar och bostadsmönster* (s. 127–152) koncentrerat sig på invandring och utflyttning av judar. När det gäller bosättningen begränsar hon sig till Helsingfors som hela tiden haft lejonparten av den judiska befolkningen, vilken när den var som störst kort före andra världskriget uppgick till ca 2.000 personer. I

äldre tid ägde faktiskt en viss återflyttning rum till Ryssland, men större var vidareflyttningen till USA, och senare till Israel och Sverige. Dessa båda artiklar kompletterar varandra väl och en fylligare bild väntas snart i och med att en heltäckande framställning av judarnas historia i Finland utges.¹⁰

Värdet av denna publikation är betydande—redan därför att här såvitt jag vet för första gången publiceras flera artiklar från fyra nordiska länder.¹¹ Man hade oftare önskat sig vissa perspektiv över gränserna. Ett föredrag som behandlade kända judiska handelsdynastier och deras förgreningar i Danmark, Norge och Sverige har tyvärr inte kommit med—av för mig obekant anledning. Harald Runbloms *Slutord* är egentligen det enda bidrag som ger sig in på jämförelser. I detta gör han vissa intressanta iakttagelser om bland annat invandringstider—den kronologiska ordningsföljden var: Danmark, Sverige, Norge och sist Finland. Att de fick komma först till Danmark och Sverige beror inte så mycket på att dessa förstnämnda länder skulle ha varit judevänligare utan på de ekonomiska förväntningar som man förknippade med judisk invandring. Till alla de nordiska länderna var invandringen livlig i början av 1900-talet med den påföljd att judekvarter uppkom i det centrala Köpenhamn och vid Klippgatan i Stockholms Söder. De stora invandrarvägarna på 30- och 40-talen tunnades hastigt ut genom vidareflyttning till USA och senare till Israel. Betydande insatser på kulturens område har representanter främst för de två största och äldsta judenheterna (Danmark och Sverige) gjort, men också i Norge och Finland kan sådana uppvisas, fastän i mindre skala. Runblom har rätt i att de olika menigheternas inre liv ganska litet kom fram på symposiet och att de internordiska judiska kontakterna i ekonomiskt och socialt hänseende ännu väntar på utforskning. Det finns med andra ord utrymme för flera symposier, projekt och publikationer och de ter sig inte utopiska efter denna förnäma begynnelse.

Tilläggas bör ytterligare, att *Judiskt liv i Norden* är försedd med ett rikt bildmaterial och de enskilda föredragen med bibliografier och sammanfattningar på engelska.

NOTER

1. Utgivarnas förord anger antalet judar i Sverige till 16.000, i Danmark till knappt 7.000 och i Norge och Finland till 1.000 var.
2. Magnus Nyman disputerade våren 1988 i Uppsala på en presshistorisk undersökning kallad *Press mot friheten. Opinionsbildning i de svenska tidningarna och åsiktsbrytningar om minoriteter 1772-1786*, där reaktioner i svensk press på ankomsten judar och katoliker samt den nya lagstiftningen om dessa granskades.
3. Tydén publicerade 1986 en utförligare studie över samma ämne: *Svensk antisemitism 1880-1930. (Uppsala Multiethnic Papers, no 8)*, recenserad av mig i denna tidskrift 1987:1.
4. Den föränderliga identiteten. Om identitetsförändringar hos den yngre generationen polska judar som invandrade till Sverige under åren 1968-1972. *Skrifter utgivna av Sällskapet för judaistisk forskning*. 7. Åbo 1988.
5. Denna volym recenserades av Svante Hansson i *Nordisk Judaistik* 1987:2.
6. *Jødene i Danmark i det 17. århundrede*. København 1981.
7. *Immigranter. Østeuropæiske jøder i København 1904-1920*. Boken recenserades av Svante Hansson i denna tidskrift 1987:2.
8. *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*, vol 1 (Oslo 1969), vol 2 (Oslo 1986). Recensionsartikel i *Nordisk Judaistik* 1987:2.
9. Johansen hänvisar till sin bok *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914-1943*. Oslo 1984.
10. Taina Torvinens *Suomen juutalaisten historia* ("Judarnas historia i Finland") torde utkomma under detta år.
11. Den enda jämförbara publikation jag känner, den av D.J. Elazar m.fl. utgivna *The Jewish Communities of Scandinavia. Sweden, Denmark, Norway and Finland* (Lanham 1984), koncentrerar sig i hög grad på det organisatoriska och är så pass bristfällig och föråldrad i detaljerna att den på intet sätt kan mäta sig med denna. Jfr Morton H. Narrowes recension i denna tidskrift 1987:1.

Karl-Johan Ilman

The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend ed. by Galit Hasan-Rokem and Alan Dundes. Indiana University Press. Bloomington 1985. x+278 p
ISBN 0-253-36340-3

Galit Hasan-Rokem (lecturer in Hebrew literature and Jewish folklore in the Hebrew University of Jerusalem, originally from Finland) has together with Alan Dundes (well-known professor in folklore and anthropology in the University of California, Berkeley) edited a collection of articles on the theme of the wandering Jew. The book is reviewed by two persons, a specialist in folklore (Wolf-Knuts), and one in Jewish studies (Martola).

Neither of the reviewers comments on every article; therefore the following description of the book, beginning with the list of contents: *R. Edelmann*, Ahasuerus, the Wandering Jew: Origin and Background (1-10); *Eduard König*, The Wandering Jew: Legend or Myth? (11-26); *Aaron Schaffer*, The Ahasver-Volksbuch of 1602 (27-35); *David Daube*, Ahasver (36-49); *Louis Jaccod*, The Three Apples of Easter: A Legend of the Valley of Acosta (50-67); *Champfleury (Jules Fleury)*, French Images of the Wandering Jew (68-75); *G.K. Anderson*, Popular Survivals of the Wandering Jew in England (76-104); *Rudolf Glanz*, The Wandering Jew in America (105-118); *Galit Hasan-Rokem*, The Cobbler of Jerusalem in Finnish Folklore (119-153); *Bengt af Klintberg*, The Swedish Wanderings of the Eternal Jew (154-168); *Karl Blind*, Wodan, the Wild Huntsman, and the Wandering Jew (169-189); *Henry Meige*, The Wandering Jew in the Clinic: A Study in Neurotic Pathology (190-194); *E. Isaac-Edersheim*, Ahasver: A Mythic Image of the Jew (195-210); *S. Hurwitz*, Ahasver, the Eternal Wanderer: Psychological Aspects (211-226); *Adolf L. Leschnitzer*, The Wandering Jew: The Alienation of the Jewish Image in Christian Consciousness (227-235); *Hyam Maccoby*, The Wandering Jew as Sacred Executioner (236-260). Each article is preceded by a short but informative presentation by the editors; an appendix contains Doré's illustrations of the Wandering Jew; the book conclu-

des with a short but useful annotated bibliography. All articles have been published previously, but several of them were translated into English especially for this volume. As a whole the book is well produced.

Two folklorists by profession, Galit Hasan-Rokem and Alan Dundes, have collaborated in publishing several articles on one theme, the wandering Jew.

The wandering Jew has attracted many a poet, novelist and painter. But these "elite cultural" products are not in focus in this book. On the contrary the publishers have looked for articles which are more concentrated on other views. As folklorists they have made an effort to find material that reflects folkloristic problems. But of course one of the main questions in these articles, too, is who was the wandering Jew, really? Most of the authors agree that the wandering Jew is some kind of symbol of the entire Jewish people, but often they are puzzled by the name of the poor man, Ahasverus. This name seems hard to explain, because it obviously belongs to a Persian king and not to a Jew. Hyam Maccoby offers a most interesting explanation for this.

The figure Ahasverus appears in a chapbook from 1602 with the title *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus, welcher bey der Creutzigung Christi selbst persönlich gewesen . . .* He was a cobbler who refused to allow Jesus to rest at his house on his way to Golgotha and therefore was doomed to live until the end of the world. But obviously there has been an oral tradition, connected with the traditions on Cartaphilus and Johannes Buttadeus, which was immortalised in the chapbook and which can be traced back to the middle ages. Some of the authors even see the Ahasverus figure, the wandering Jew, in pre-Christian Jewish tradition as Cain of the Old Testament and in pre-Christian German tradition as the god Wotan, or in some Greek culture, as a fool. After 1602 the chapbook has spread over Europe and has certainly been the cause of a revived oral tradition. The problem of the relation between oral tradition and book lore seems central.

One of the recurring problems is how to fit the loving Christ who ought to turn the other

cheek towards his enemy into the aggressive Jesus described in the legend. He simply lost his temper when the cobbler refused to let him rest, and so cursed him to live eternally. Again one sees a conflict. In this case it is between Christian thought of eternal life as a reward for a faithful life on earth and the eternal, painful restless life of Ahasverus. The folk legends tell how he wanders without rest for years and years, just, at suitable intervals, to be rejuvenated in order to be able to wander again. So in folk thought eternal life is no ideal, it is rather a punishment. The Ahasverus legend is very interesting because of all these conflicts with the Biblical ideals.

Some of the articles are rather historical in their style of examining the topic. R. Edelmann gives a cultural background to the phenomenon of wandering Jews, which he recognizes through a great part of Jewish history. And quite concretely Edelmann gives a hint to the Galut wanderer, the Ba'al-Teshuva who possibly could have been the real reason for why the pamphlet became so popular. Eduard König sees a real background to the tradition, too, namely in the Purim Festival. His analysis of the wandering Jew in several literary works shows that there can be traced four different views on the theme. Aaron Schaffer makes a historical examination of different printed texts and suggests that some smart ecclesiastic suddenly in the seventeenth century saw what an effective weapon this legend might be for the Protestants. That is how he explains the success of the chapbook, as a polemical tool. The wandering Jew has appeared in several places, from Jerusalem in the Holy Land to Finland and from Italy to the USA. In Italy he gave some women three apples as a protection against snake bites. He is a part of a local Easter ritual and the legend explains why to have apples in the branches on Palm Sunday. In France he is studied by Champfleury on a lot of pictures which most often have an anti-Semitic undertone. In America the knowledge of him was especially spread with newspapers and magazines, but in England he was never really popular. In Sweden he was accepted because he fitted into earlier tradition of dangerous beings and in Finland he turns to wander through

most genres of folklore and to be connected with the existence of the world: when he has wandered all around it, the end of the world will come.

The articles on the Jew in different countries present us with very diverse ideas on him: he is a cobbler, a fool, a helper, a healer, a peddler, an unpleasant, even dangerous supernatural being and a preserver of the world.

How is such a diversified picture possible? The end of Hasan-Rokem's and Dundes's book contains some articles on deeper possibilities to explain this. Karl Blind in 1880 influenced by the philological school of myth tries to see the wandering Jew as an old heathen Wotan or Wild Huntsman and demonstrates this thesis by bold etymological associations typical of that school. Also psychologists have been fascinated by the Jew. So Henry Meige tries to argue that Jews have a neurotic tendency of wandering and that the legend tells about this syndrome. E. Isaac-Edersheim sees a connection between Cain/Abel respectively Ahasverus/Jesus as a father/son relationship. But not only the Freudian view is represented. The Jungians have also been interested in Ahasverus and see him as an archetype of the eternal emotional, unpredicable wanderer. S. Hurwitz does not see Ahasverus as a Jewish symbol, but as a symbol of the western Christian who has not yet integrated his dark side or found his balance.

Adolf L. Leschnitzer analyses how the idea of the wandering Jew has changed during the time from the middle ages til nowadays, from the populus Israel, the chosen people awaiting Christ's return to the dark, fearful figure of the nineteenth century which ended up as a prototype of the enemy of the light Nordic race in the 1930s.

The last article, by Hyam Maccoby, offers answers to several of the crucial questions posed in the book. He sees the wandering Jew as a myth and this angle opens a wide range of perspectives by which one might explain the figure.

The book ends with a series of pictures by Gustave Doré and a bibliography. Every article is introduced by comments on the content which put it into a broader historical and

ideological context. It is interesting to note that the publishers have tried to combine articles of very different ages (1869-1982). This means that methods used to attack problems connected with the wandering Jew vary greatly and thus the book is at the same time not only a book on this specific topic but also a book on how the treatment of folklore material has changed for the last 120 years.

Ulrika Wolf-Knuts

As the subheading states, the legend of the Wandering Jew is a *Christian* legend, not a Jewish one; it does not appear in classical Jewish texts at all. Nevertheless, it is an indicator of the attitude towards Jews among Christians, and therefore of interest also for Jewish studies. An indication of this is the fact that several of the contributions were written by Jews, both such as are known as active in Jewish studies and such whose primary fields of interest lie elsewhere. Edelmann put the question very succinctly in the introductory essay:

The figure of the Wandering Jew, which has preoccupied the Western world to such a degree for more than 350 years in literature as well as in pictorial art, in music and in the popular imagination, is, after all, a concern of Christians. He is a Christian invention. Ahasuerus, the Wandering Jew, is a Jew by postulate only, not even by name. It is this postulate that puts him into the sphere of Jewish interest, because it puts the focus upon the Jew. This has been the case since the first edition of the pamphlet was issued in 1602 with the title: Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasuerus. The appearance of this pamphlet was a turning point in the old traditions that had been known throughout the Middle Ages. (p. 3)

The older traditions—if one really can talk about a clearly defined set of traditions—did not speak about a vagrant Jew. There was the legend of Malchus, the servant whose ear was cut off by Peter (John 18,4ff); the legend of St. John, who was to live until Jesus would return (cf Matt 16,28; John 21,20ff). These incidents told in the New Testament served as a

basis for later stories about people who were punished as a result of their aggression against Jesus, or who would live until his return. The traditions seem to have coalesced and spread in various forms throughout the Levant, and been brought to Europe sometime during the crusades, where they met European legends of similar nature, with which they merged and brought forth new variants. A decisive change took place with the publication of the chapbook "Kurtze Beschreibung ..." 1602, mentioned in several of the articles. In this publication the Jew got a new name: Ahasverus, his occupation, although mentioned earlier, was confirmed as shoemaker, and he must always wander.

The chapbook had an electrifying impact especially in the German lands. It reappeared, with alterations, in dozens of editions, was translated into many European languages, and the translations, in their turn, came to have a history of their own. In Germany also there has grown up a large body of literature around the legend. The legend has a very complicated history, so complicated that it can not be, at least not any longer, summed up in some short sentences. This is clearly to be seen from George K. Andersons massive work *The legend of the Wandering Jew* (Providence 1965).

The articles in our book deal mostly with the history of the chapbook itself and the variants of the story in different European countries, and the U.S.A. Not many analyze the legend or its reception from a Jewish studies point of view. The relationship between the legend and historical reality, especially the Jew in the story and real Jews of flesh and blood, is generally considered to be vague. Ahasverus is normally thought of as being a symbol of the Jewish people. According to *Edelmann*, however, the publication of the Kurtze Beschreibung was prompted by the irritation felt against the presence of some Jewish families in Hamburg and Danzig, precisely the towns in which the pamphlet situated the sightings of Ahasverus. *König* believes that the figure of Ahasverus is historical in the meaning that it is possible that he represents real Jews.

A representative, like Ahasuerus, of the people of Israel might occasionally present him-

self. That many a self-judging soul of the people of Israel should adopt his point of view is by no means incredible. Some quiet thinker among the scattered tribes of Israel might have taken the conduct of the Jews towards Jesus so deeply to heart that at the thought he beat his breast and sighed for a way of reconciling the attitude of his nation with the greatest Son of Israel. A man of that temperament, belonging to the homeless, scattered nation of Israel, who wandered through generations from place to place, might actually feel himself to be the representative of his nation; he might throw himself back into the past so eagerly that he might consider and speak of their former relations to Jesus, the bearer of the cross, and the homelessness which was the immediate consequence, as if they were his own personal conduct and personal fate. (p. 17)

I am not so sure that *König* had "an anti-Semitic axe to grind", as the editors say (p. 12), but his reasoning is simplistic, indeed. The short rebuttal by *Schaffer* is entirely to the point:

König's assertion that the author of the 1602 pamphlet wrote in good faith may, or may not, hold water; but his labored attempt to prove that, in the sixteenth century, there may have been many Jews who were weary of their century-old dispersion (this much is, of course, perfectly true) and who felt somewhat conscience-stricken because of the attitude of their people toward Christ, falls, in my opinion, entirely flat. In the first place, it overlooks the fact that this is no reason why the *Volksbuch* author should not have chosen Mordecai or even Haman as the name of his hero; and, in the second place, it ignores, and, indeed, *König* scoffs at, what seems to me to be the very correct assumption of Joseph Jacobs, *Jewish Encyclopædia*, XII, 462, that the discovery of a living eyewitness of the life and crucifixion of Jesus was believed by devout Protestants to be an incontrovertible proof of the reliability of the New Testament accounts and of the truth of the doctrines of Christianity. (p. 34)

Many have wondered about the discrepancy

between the shoemaker's offence and his punishment. How could the mild and forgiving Jesus mete out such a hard punishment as eternal wandering only because the shoemaker turned Jesus away from his door on the latter's way to crucifixion? In the opinion of E. Isaac-Edersheim, who gives a psychoanalytical interpretation of the legend/myth, there must be something hidden behind it:

When we now examine Ahasver's actions and the retribution according to the *jus talionis*, then we may well assume that the offense attributed to him cannot be the original one, just as Ahasver cannot be the original figure. Both offense and perpetrator stand for a more serious crime, for a greater evildoer; both are degraded, faded. Striking and chasing away point to the more serious crimes: murder and expulsion. In the vague but powerful Ahasver figure, we recognize the demoted yet never defeated adversary and predecessor of Christ; in him we recognize the eternal god Yahveh once more. (p. 203)

The author connects the story of Ahasver with the story about Cain and Abel. These two exemplify the brother-brother and son-father antagonism. The article is an attempt to apply Freud's theories of the Oedipus complex, as reconstructed in his *Totem und Tabu*, with regard to the Ahasverus figure. The interpretation presupposes a drastic simplification of the textual material and its variations, as well as a declaration that a central part actually means something completely different. I know that Freudian interpretations often entail precisely that kind of presuppositions, and that is the reason why I am so wary of them, in spite of, or perhaps because of the fact that they often are quite thought provoking.

Siegmund Hurwitz, a scholar of the Jungian persuasion, gives another psychological interpretation. He criticizes earlier psychological treatments, among others the one by Isaac-Edersheim referred to above, for missing the point (the latter does not sufficiently pay attention to the fact that the legend is Christian, and not Jewish), and goes further. Though he emphasizes that the Ahasverus tradition is not a Jewish one, he points at similarities between

it and different Christian, Jewish, and heathen-Germanic themes. The most significant parallel appears to lie in heathen-Germanic mythology, in the figure of Wotan, the Wild Huntsman, a parallel observed several times earlier—as a matter of fact one of the articles in the book is devoted to an examination of it. The parallels Hurwitz adduces from Jewish literature are: (1) Cain, who became a vagrant and fugitive, and (2) Elijah and Enoch, who did not die, but were taken to heaven; these are to reappear on the judgement day. All the figures treated as parallels by Hurwitz represent, according to him, "only variants of the same archetypal motif of the Eternal Wanderer wherein, in particular, the relationship of the Ahasver motif to Wotan stands in the foreground" (p. 223). I must say that I am not at all convinced of the relevance of Hurwitz' examples from the Jewish tradition. Elijah and Enoch cannot be seen as representing a variant of the Eternal Wanderer, why then adduce them as examples? As to Cain, he is not regarded as an eternal wanderer. Ginzberg shows in his great collection of the legends of the Jews that "originally, the degree had condemned him [that is, Cain] to be a fugitive and a wanderer on the earth. Now he was no longer to roam about forever, but a fugitive he was to remain" (Legends 1, 111). My objections above do not strike at any important part of Hurwitz' article, however, and he may be perfectly right in his conclusion:

So we can say that Ahasver has the essence of a genuine myth, or more precisely, a *mythologem*. This is supported not only by its primitive features but above all by the wide dissemination of the motif. In his restlessness and drive to move, in his kindness and readiness to help, but also in his cruelty and lack of feeling, Ahasver is not at all a reflection of the Jewish people or of the individual Jew as has been generally assumed up until now, but rather he is a symbol of unredeemed Western Christian man who has not integrated his shadow side and has not yet found his balance. (p. 224)

Leschnitzer's short study illustrates an interesting development in the nineteenth century. It

meant a secularization of the Ahasverus image, a cutting off of its Christian foundation, and a demonization of the Jew, coinciding with the emancipation of the Jews. This theme is worth further exploration.

The editors consider *Hyam Maccoby's* essay to be a "brilliant and insightful application" (p. 236) of the myth and ritual theory to the legend of the Wandering Jew. Maccoby's essay—in truth the text reproduced in the book is an amalgam of two earlier essays by the author—is rich in ideas, but I am not convinced of the existence of a link between the legend of the Wandering Jew and the figure of the sacred executioner as envisaged by Maccoby. I really do not understand why he deemed it necessary to include the section about the Wandering Jew in his book about the sacred executioner.

In my opinion the collection is full of interesting things, but it is rather thin from the Jewish studies point of view.

Nils Martola

Boris Grünstein

Jude i Finland Söderströms. Helsingfors
1988
ISBN 951-52-1208-1

Boris Grünsteins bokrubrik *Jude i Finland* inger förhoppningar om analys. Dessa förhoppningar besannas inte, men i stället erbjuds läsaren smidigt skrivna memoarer med en extra krydda av inte så mycket judendom som tillhörighet i den judiska gemenskapen.

Olika former av kamaraderier präglar Boris Grünsteins liv. Det börjar med ett petersburgskt medelklassjudiskt ursprung. Det fortsätter med det judiska brödrskapet i Judiska samskolan, övergår till det finlandssvenska i gymnasiet och under de tidiga studieåren före kriget. Det kulminerar i det speciella brödrskap som uppstod då endel finlandssvenska kvasikrigshjältar av ödet eller av krigsmakten föstes ihop i Hangö. Det blev revyer i stället för marscher i skog och mark, det blev flickor i uniform och utan, det blev många tömda glas

över uteblivna fälterfarenheter.

Efter kriget får Boris Grünstein ett nytt brödrskap, pälshandlarnas, vilka till stor del dåförtiden var judar. Boris dras med i intern och extern judisk politik, han blir hörd och förhörd, han har åsikter och förmåga att uttrycka sig. Han har också tur, en egenskap som inte bör ringaktas i livets bergochdalbana.

Men hur vill då Boris Grünstein se sig själv? Om man frånser en del onödigt poängterade element som namngivna erövringar på det erotiska planet och en del floskler och självklarheter i citat ur egna texter, så framträder bilden av en typisk representant för sin tid. Det är en finlandssvensk man med ett brokigt förflutet, med framgångar inom affärsvärlden och inom olika grupperingar som han antingen låter sig anslutas till eller som han väljer själv. Det är trygg och burgen medelklassliberalism.

Vad är då speciellt judiskt med detta liv? Den judiska religionen är ett perifert handlingsmönster för Boris Grünstein, han är inte ortodox, han följer judiska lagar och seder bara till den grad det passar honom. Han anpassar dem till sig själv, inte tvärtom. Han ingår äktenskap både utanför och innanför gemenskapen, hans engagemang i den judiska saken är mera politiskt än religiöst. Är detta ett judiskt liv?

Svaret är entydigt jakande. Det är den form av judendom som många, kanske flertalet judar idag, har tillägnat sig. Det är de judiska grundvärdena, liberalt tänkande och tolerans, som präglar dessa judars handlingar, inte traditionen i sig. De är väl integrerade i sina samhällen, Boris Grünstein är alltigenom finlandssvensk, och också till en del assimilerade. En del till den grad att nästa generation kanske inte längre kan kallas judisk.

Boris Grünstein har dock sin gedigna judiska uppfostran att falla tillbaka på. Han vet varför han tänjer på judiska lagar och traditioner, han är självkritisk utan att vara ångerfull. Han vet vem han är och vad han är. Han har mött öppen och dold antisemitism både i Finland och i andra länder. Han är skarpsinnig och naiv på en gång. Det är rätt charmigt och räcker till för en memoarbok. Boris Grünstein är ett barn av sin tid—på gott och ont. Det gäller också hans bok.

Karmela Bélinki