

RECENSIONER/REVIEWS

Martin Buber

Dialogens väsen. Traktat om det dialogiska livet. Dualis Förlag: Ludvika 1993. 134 s. ISBN 91-87852-15-2.

Det svenska Dualis-förlaget har under fem år (1989-1993) hunnit med att ge ut sju volymer av Martin Buber, däribland en nyupplaga av »Jag och Du« (1990), vars första svenska upplaga utgavs på Bonniers år 1963. Den senast utgivna, *Dialogens väsen*, kan sägas vara ett komplement till »Jag och Du«. Originalen *Zwiesprache – Traktat vom dialogischem Leben*, utkom på Schocken-förlaget i Berlin 1932, dvs nio år efter *Ich und Du*. Översättningen är skickligt gjord av Pehr Sällström, som dessutom har skrivit några korta kommentarer och ett antal välbehövliga noter som placerats sist i boken.

Traktaten är indelad i tre avdelningar, den första kallas »Beskrivning«, den andra »Avgränsning«, den tredje »Rättfärdigande«. De två första avdelningarna innehåller ett antal smärre anekdoter ur författarens liv (t.ex. »Erinran ur djupen«) eller principiella markeringar, men också de exemplifierade (t.ex. »Religionssamtal«). Den sista avdelningen innehåller ett enda avsnitt kallat »Samtal med meningsmotståndaren«. Jag skall här inte närmare referera eller kommentera innehållet i boken. Den är enligt min mening så pass »elementär« och konkret i sin exemplifiering att den kan läsas som en självständig introduktion till Bubers dialogfilosofi. Förlaget och översättaren är värda en eloge för sina bemödanden att på svenska göra en av vår tids stora tänkare tillgänglig.

Karl-Johan Illman

Emmanuel Lévinas

Etik och oändlighet. Samtal med Philippe Nemo. Svensk översättning: Maria Gunnarsson Contassot. Moderna franska tänkare 2. Tredje, utökade upplagan. Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB: Stockholm/Stehag 1993. 179 s. 91-7139-073-1.

Emmanuel Lévinas

Tiden och den Andre. Översättning och inledning av Erik van der Heeg och Sven Olov Wallenstein. Moderna franska tänkare 14. Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB: Stockholm/Stehag 1992. 83 s. ISBN 91-7139-106-1.

I sin skriftserie »Moderna franska tänkare« ger Brutus Östlings Bokförlag i svensk översättning ut en rad skrifter av och om kända franskspråkiga tänkare såsom Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Paul Ricoeur, Tzvetan Todorov. Det är på samma gång självklart och glädjande att man också stannat för en vår tids stora etiker, *Emmanuel Lévinas*. Han är i mitt tycke inte precis lättillgänglig, när han skriver själv, såsom i »Tiden och den Andre« — en tidig skrift utgiven första gången år 1948. Men t.ex. i samtalen med Philippe Nemo utgivna i franskt original år 1982 kommer han mycket närmare. Den boken kan bra tjäna som en introduktion till Lévinas' tänkande. Det finns f.ö. en annan utmärkt introduktion till Lévinas (*Lévinas. En introduktion*. Daidalos: Göteborg 1992) författad av den

danske filosofen Peter Kemp, som också har skrivit en kort inledning till *Etik och oändlighet*.

I stället för att försöka återge innehållet i dessa böcker, skall jag här kort presentera Lévinas och placera in honom i hans tid.

Emmanuel Lévinas föddes 1906 i Kaunas (Kovno, Litauen) och följde sina föräldrar år 1917 till Ukraina, men utvandrade år 1923 till Frankrike och började studera filosofi i Strasbourg. Åren 1928-29 studerade han hos Edmund Husserl i Freiburg och kom då även i kontakt med Martin Heidegger. Hans dissertation från 1930 bär titeln *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Samma år blev han fransk medborgare. Under andra världskriget kämpade Lévinas i den franska armén och hamnade i tysk krigsfångenskap, men den franska uniformen räddade honom från att bli skickad till koncentrationsläger. Hans hustru hölls gömd av en av hans vänner från Strasbourg-åren. Hans övriga familjemedlemmar som stannat kvar i Litauen förintades.

Under åren 1946-63 var Lévinas rektor för den ansedda École Normale Orientale i Paris och därefter till 1974 professor i filosofi vid Sorbonne. Hans främsta filosofiska verk anses vara det år 1961 utkomna *Totalité et infini*. Det andra stora arbetet är *Autement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Längre var Lévinas mest känd för ha varit den som introducerade Sartre i fenomenologin. Senare har man ansett att det är Lévinas som gjort t.ex. Derridas dekonstruktionism möjlig. Han har också influerat flera av de s.k. nya filosoferna, t.ex. Bernard-Henri Lévy och Alain Finkielkraut.

Numera gäller Lévinas för att vara en av de mest betydande franska filosoferna och den ledande etikern. Hans viktigaste insats är väl just detta att han förklarade etiken vara »den första filosofin«, primär i förhållande till metafysiken. Viktigt är också att han tog avstånd från den traditionella filosofins försök att inordna allt som finns i ett slutet system. Men varken det oändliga eller den »den Andre« låter sig inordna i ett system.

I stället för Bubers »Du« använder Lévinas alltså uttrycket »Den Andre«. Buber hävdade att dialogen kräver *ömsesidighet*. Kraven på Jaget och Duet är för honom lika stora. För Bubers dialog är jämställdheten grundläggande. Lévinas har gentemot Buber hävdat att »Ömsesidigheten är den andres sak«. Han ersätter ömsesidigheten med *ödmjukheten* som kännetecken för dialogen. Jaget »bör offra sin frihet inför den Andres rop«. Man kan fråga sig: Är det då längre en dialog?

Man kan ha olika åsikt om vilkendera uppfattningen som är mera realistisk och vilken som är mera etisk. Men det är ingen tillfällighet att vardera är djupt förankrade i det gammaltestamentligt-judiska tänkandet, samtidigt som de både tagit intryck av och avstånd ifrån det västerländska tänkande som de konfronterades med under sina studier, t.ex. Husserls fenomenologi.

Det är en stor tjänst Brutus Östlings Förlag gjort oss genom att ge ut dessa böcker. Är det för mycket att hoppas på översättningar också av de båda ovannämnda huvudarbetena?

Karl-Johan Illman

Lars Gustafsson

Ett minnespalats. Vertikala memoarer. Stockholm: Natur och Kultur 1994. 240 s. ISBN 91-27-04063-1.

Lars Gustafsson inleder sina vertikala memoarer med ett kapitel om minneskonsten, ars commemorativa, från antiken t.o.m. renässansen. Avsikten är att konstruera ett minnespalats i klassisk stil, baserat på hans gamle skola och sedan med hjälp av denna konstruktion återkalla det förflutna i minnet. I resten av boken spelar dock denna minnesteknik en underordnad roll. De flesta kapitel är skrivna i ett slags dagboksform och minnestekniken påminner mera om Prousts associationer än om *Ad Herrenium*. Boken är, som man kunde vänta sig, briljant skriven och synnerligen underhållande. Och mycket ärlig. Gustafsson skildrar levande de skiftande miljöer som varit hans under olika perioder och de många intressanta, berömda och mindre berömda personligheter han stiftat bekantskap med.

Ett minnespalats innehåller även ett stort antal mycket skarpa, för att inte säga elaka formuleringar. Hur läsaren reagerar beror säkert i hög grad på hans eller hennes uppfattning i politiska och kulturella frågor. Men även den som i mycket delar Gustafssons åsikter känner kanske ett lätt obehag inför uttryck som »en herre som tror sig vara Parisekspert därför att han har ett springpojksjobb hos svenska ambassaden i Paris«, »något slags tjugofemöresingenjör«, »ömsjälens« och liknande.

Liksom de flesta memoarer innehåller *Ett minnespalats* mycket om författarens barndom, som inföll under krigsåren. Bl.a. beskriver han hur det kändes att ro över sjön Nadden med svartbärs-smör i båten. (Fast - *tryggare* svarta-bärs-affärer förekom knappast på den tiden.) I övrigt var Gustafssons barndom grå och trist. Den skildras medryckande, även beskrivningen av ett par synnerligen obehagliga lärare är mycket övertygande. Mest sympatiska fann jag kapitlen om Gustafssons förste svärfar, numera avlidne överceremonimästaren Joen Lagerberg, om författarens far och om hans moster Svea. De är skrivna med inlevelse och ömhet och handlar om personer som Gustafsson förstod och tyckte om.

Ett minnespalats innehåller naturligtvis inte enbart beskrivande partier: Det vimlar av intressanta filosofiska, psykologiska och religiösa spekulationer. Gustafssons behandling av våldsproblematiken övertygar i stor utsträckning: Visst är det sant, att problemet Hitlertyskland inte kunnat lösas på fredlig väg. Ändå blev jag litet besviken på kapitlet med den teologisk-filosofiska rubriken: »Si Deus est, unde malum? Si Deus non est, unde bonum?« »Unde bonum?« behandlas egentligen inte särskilt ingående. Som motsats till onda människor som Hitler och andra diktatorer och massmördare ställer Gustafsson inte »goda« eller »rättfärdiga« människor utan »snälla och hyggliga« människor. Onskan framstår i grälla färger; »godheten« verkar litet blek och matt och ger därför knappast upphov till något »unde?«.

Författaren föreslår bl.a., att Churchill var lämpad som ledare i kampen mot Hitler för att han själv hade ett »mörkt stråk« i sin personlighet. Det är ju i och för sig tänkbart (även om väl alla har ett dylikt »stråk«; frågan är hur de använder det), men uppslaget behandlas inte närmare. Tyvärr tar kapitlet slut just när det börjar bli spännande, dvs. när Gustafsson kommer till »sprickan mellan filosofi och teologi«.

Eftersom Gustafsson är konvertit till judendomen läser man med särskilt stort intresse hans diskussion av judisk identitet och av förhållandet mellan judendomen och kristendomen. Gustafsson förklarar, att den judiska identiteten varken är etnografisk, språklig eller

organisatorisk; man kunde säga, att det rör sig om »en unik enhet av gemensam tro och gemensam historisk erfarenhet«.

Författaren menar, att judendomen och kristendomen utgör helt olika språkspel. Han ger en mycket intressant illustration av skillnaden. Det är tänkbart, säger han, att en människa efter ett långt liv konstaterar, att hon hela tiden *var* jude. Däremot är det svårt att förstå, under vilka omständigheter någon kunde säga, att han i själva verket hela tiden var kristen. Exemplet fångar säkert en väsentlig skillnad. Ändå tror jag, att Gustafsson i någon mån förklarar problemet. För judinnan eller juden i exemplet skulle den gemensamma tron och den gemensamma erfarenheten ha varit omedvetna under ett långt liv och plötsligt bli medvetna. Betyder det här en förändring i människans judiska identitet eller bara i hennes upplevelse av den? Inteheller tror jag, att alla som definierar sig som kristna menar antingen »Jag tror på alla dogmer« eller »Jag lever ett kristet liv«. Även här kan nog gemensamma traditioner, gruppstillhörighet och liknande spela en större roll än Gustafsson tycks mena.

Enklast, klarast och vackrast i boken är Gustafssons förklaring av hur han upplever sin egen judiska identitet - »Som en som hör hemma där han aldrig skall gå«. Orden syftar på en strof i Gunnar Mascoll Silfverstolpes dikt *Hemland*, en strof som börjar:

Hemland -
våldet lät mig förstå
att jag också hör hemma där
jag aldrig skall gå.

Gustafsson berättar även en »otäckt historia«, en »berättelse österifrån« om mötet och vänskapen med redaktören för en ungersk litterär tidskrift i slutet av sextioalet. Varje läsare som läst ett par spionhistorier vet naturligtvis genast hur det kommer att gå - naturligtvis arbetar den sympatiska ungerske redaktören för KGB ... Den häpnad och förfären Gustafsson upplevde inför upptäckten gör, att han kommer läsaren nära, mycket närmare än i de beska inläggen i den svenska kulturdebatten.

Författaren känner stor samhörighet med Tyskland och tyskt kulturliv; han spekulerar över, att han kanske har en »tysk själ«, som Lars Andersson påstår. När han anländer till Berlin, »dör det djävla, falska och högfärdiga Stockholm bort«. Tja - tydligen kan man uppleva Berlin - och Stockholm - så också ... Skildringen av de tyska författare Gustafsson känner eller har känt är fängslande, särskilt hans tankar om omstridda personer, antingen de härstammar från det forna Västtyskland eller från det forna Östtyskland.

En bok att läsa, begrunda, beundra - och kanske bli förargad på. Alla fyra reaktioner torde vara avsedda av författaren.

Ulrika Lindblad

Anita Goldman

Orden som brändes. Stockholm: Natur och Kultur 1994. 235 s. ISBN 91-27-03989-7.

Anita Goldman, föfattarinnan till bl.a. *Den sista kvinnan från Ur* och *Våra bibliska mödrar* har utkommit med en roman om Bruria, Rabbi Chanantias dotter, Rabbi Meirs hustru, den enda lärda kvinna som omnämns i Talmud. Handlingen i *Orden som brändes* utspelas under tiden före, under och efter Bar Kochba-upproret. Titeln syftar på Rabbi Chanantias

martyrdöd: han brändes tillsammans med Skriften, med orden. Och det var just Skriften, orden, som utgjorde Brurias hela liv.

De flesta av personerna i *Orden som brändes* är historiska personligheter. Goldman baserar sin skildring av deras liv huvudsakligen på de uppgifter som ges i Talmud. Boken är skriven i jagform, men det är inte endast Brurias röst vi hör. Författarinnan låter människorne omkring Bruria, modern, system, som i Rom blir en kejsarsons älskarinna, brodern som efter upproret blir rövare och dödas av sina kamrater som han förrått, maken Rabbi Meir, älskaren Elisha, Abujas son, avfällingen, avbryta berättelsen, försvara sig, ge sin syn på saken. Brurias far, Rabbi Chanania, som kanske var den enda människa hon verkligen älskade, får vi däremot aldrig se annat än »utifrån«, genom de andra personernas ögon.

Brurias förtvivlan över att vara flicka och därför inte ha rätt att studera Läran, liksom hennes lycka då hon ändå får det skildras övertygande. Men i en del annat verkar hon och hennes upplevelser anakronistiska. Fick t.ex. lagarna för nidda verkligen en judisk flicka på den tiden att uppleva sin egen kropp som oren? Är inte förhållandet mellan Bruria och de manliga lärjungarna vid akademien snarast det förhållande som rådde mellan en yrkeskvinna och hennes manliga kolleger för c:a hundra år sedan?

Det mest fulländade i romanen är kanske skildringen av landet under det sista upprorets tid, den korta perioden av berusande segrar, då inte ens åtta legioner räckte till för att kuva Bar Kochbas armé, och den fruktansvärda förintelsen efteråt. Här varvas romanens berättelse med Midrash Rabbas tolkning av Klagovisorna.

Efter det upproret kuvats och romarna omöjliggjort varje form av religiöst liv, flyr Rabbi Meir i avsikt att bevara Läran. Bruria väljer att stanna hos sin far, som vägrar lämna landet. Det är efter hans död som hon räddas från total utblotning av Elisha, avfällingen, den forne rabbinen som en gång var makens vän. Nu inleder hon även en förbindelse med honom. Slutligen överger alltså även Bruria Läran, liksom system, liksom brodern, liksom Elisha själv, fast på annat sätt, av andra skäl. Elisha lockades av Roms rikedom och makt, system använde sin skönhet för att överleva i en ond tid, brodern var kanske född till äventyrare. Bruria sökte först räddningen undan sväldöden, för sig och för den lilla flicka hon tagit hand om, sedan den kärlek hon inte fått uppleva i sitt äktenskap. Det val hon träffar nu förbereddes av de långa diskussionerna mellan henne, Rabbi Meir och Elisha, diskussioner under vilka Elisha försöker övertyga de andra om, att framtiden och makten tillhör Rom, att Skriftens regler hindrar människan från att leva. Bruria kan dock inte leva med vad hon gjort, till skillnad från system och Elisha kan hon inte acceptera romarnas värld. Då hon dessutom förstår, att det, som för henne är kärlek, för Elisha bara är en lustupplevelse bland många, dränker hon sig. Kanske är Elishas tolkning av hennes död riktig: hennes själ tillhörde fadern (och faderns värld), fastän hon gav Elisha sin kropp ... Eller: hon fann sin kropp men förlorade sin själ.

Orden som brändes är en välskriven och fängslande roman - men en romna, inte en historisk berättelse. Utgående från levnadsöden som omnämns i Talmud har Anita Goldman skapat sina egna romanfigurer, försökt föreställa sig, hur hon själv skulle ha upplevt deras värld.

Ulrika Lindblad

Tomas Böhm

Inte som vi! Psykologiska aspekter på främlingsfientlighet och rasism. Natur och Kultur 1993, 204 s.

Rasism kan studeras från olika synvinklar. En av de mer fruktbara är att se på rasismen sociologiskt eller politiskt, dvs. utgående från i vilka samhällsförhållanden som rasismen föds och frodas, vilka intressen den tjänar och i vilka samhällsklasser den får fotfäste. Ett annat sätt att närma sig denna problematik är psykologiskt, dvs. man ställer sig frågan vad som sker i en individ då han (det är oftast en han) blir rasistisk och vad som ligger till grund för en sådan utveckling.

Tomas Böhms bok är - som titeln säger - ett försök att förklara rasismens fenomen psykologiskt. Böhm är psykiater och psykolog. Han är dessutom jude bosatt i Sverige, ett faktum som märks i den framträdande plats han ger åt just antisemitismen.

Nyckeln till Böhms psykologiska förklaring till rasismen ligger i två begrepp hos Melanie Klein: den schizo-paranoida respektive den depressiva positionen. Den schizo-paranoida positionen genomgår mänskan under sina fyra första månader. Utmärkande för den är att tillvaron spjälks upp i en god och en ond del. Till den andra personen, »objektet«, förläggs det onda hos en själv, medan det goda hos den andre läggs till det goda hos en själv. Vid sex månaders ålder går barnet över i nästa position, den depressiva, i vilken det förmår att inse att samma person kan ha både positiva och negativa sidor.

Enligt Böhm är det utmärkande för en rasist att han mentalt är kvar i en schizo-paranoid position. Världen är svartvit, jag och min grupp utgör det goda, medan »dom andra« representerar ondskan. Samtidigt upplever han en paranoid rädsla för att detta projicerade onda skall slå tillbaka på honom själv. Därför måste detta onda, som är utanför en själv, förstöras, raderas ut i den stora reningsprocessen. Gatorna skall rensas från judar, utlänningar, homosexuella. Man eftersträvar ett fosterland som är »rent«.

Detta är i korthet den psykologiska mekanism som fungerar hos rasisten, eller det Böhm kallar det inre trycket. Det yttre trycket igen utgör de yttre faktorer som utlöser denna inre position. Det yttre trycket kommer framför allt i form av massfenomen, t.ex. gruppträck, genialt utnyttjat av bl.a. nazisterna med sina massmöten.

Böhm diskuterar också motståndstrategier. På det individuella planet handlar det om att ge varje barn en kärleksfull uppväxtmiljö, så att det inte utvecklar självförakt som det behöver projicera på andra. På det samhälleliga planet är det demokrati, jämlikhet och kultur som är de viktigaste spärrarna mot att leva ut primitiva känslor. I dagens ekonomiska och politiska läge i Sverige och Finland står det ganska illa till med alla: demokratin ersätts av marknadskrafternas diktatur, den sociala jämlikheten urholkas och kultur brukar vara det första man sparar på i knappa tider.

Böhm behandlar antisemitismen i en speciell del. Varför har just judarna så ofta blivit utsatta för rasisternas förakt och förföljelser? På den frågan finns naturligtvis ett historiskt svar. Judarna har ofta varit den enda betydande minoriteten i ett land, eller en passlig syndabock och dessutom har vi den religiöst motiverade antisemitismen (judarna som gudsmördare). Allt detta har lett till att det finns en historia för rasisten. Det hör liksom till att hata judar, även om man aldrig sett en.

Till denna historiska förklaring lägger Böhm en psykologisk. Den schizo-paranoida positionen kännetecknas ju av en oförmåga att hålla samman fenomen och en benägenhet att splittra upp verkligheten i svart och vitt, klart åtskilda delar. Många judar har återigen haft en blandad identitet, svensk och jude t.ex., viket redan i sig är ett hot för dem som ser

allting som ett antingen - eller. Överhuvudtaget menar Böhm att vi borde använda mera av dessa s.k. bindstrecksbenedämningar som svensk-jude, svensk-vallon, finsk-svensk osv.

En liten invändning måste jag få komma med til Böhms behandling av antisemitismen. Som ett exempel på underliggande »mild antisemitism« ger han följande uttalande av en programledare i radio:

Vi hörde bandet Klezematics, som spelade klezmermusik. Det är ett slags jiddischmusik och musiken var en blandning av traditionella melodier, som kallas något som jag inte förstår, men det kanske inte är så viktigt. Låt oss nu lugna ner oss genom att gå i kyrkan.

Böhm medger själv att han kan verka överkänslig, men menar ändå att i detta finns åtminstone en benägenhet til antisemitism. Tyvärr bidrar Böhm här till att ge mig intrycket att det finns vissa judar som lyssnar med förstoringsglas i örat för att få fast folk för att de är antisemiter. Åtminstone kommer jag att tuga om muren om judendomen när jag nästa gång träffar en judisk psykolog.

»Inte som vi!« är välskriven och engagerad. Författaren har därtill använt metoden att ta med några intervjuer i framställningen, två med anonyma personer som bägge jobbar med ungdomar (både invandrare och främlingsfientliga) och en med kollegan Ludvig Igra.

Till sist en liten pärla. Vet ni vad den totala anala rättvisan är? »Ingen är annorlunda, alla ser likadana ut där bak, det kommer samma sak ur alla.« Tillvaron är i alla fall rättvis i en ändå.

Svante Lundgren

Mirjam Sterner Carlberg

Gemenskap och överlevnad, om den judiska gruppen i Borås och dess historia. XVIII & 284 s. Göteborg, 1994, illustrerad. Pris kr.150,-.

Efter 1945 och efter resningen i Ungern i 1956 bosatte sig många judiska invandrare i Borås. Om dem handlar avhandlingen, vilken lades fram vid sociala institutionen på Göteborgs universitet. Mirjam Sterner Carlberg är svenska och arbetade 1953/66 som kurator bland sina trosfränder i Borås. Nästan alla hade varit i nazisternas kz. Polen, Ungern, Rumänien och Tjeckoslovakien var länderna från vilka de kommit, varvid Polen svarade för ca. 75%.

Antalet fel är mycket stort, emellertid är det mest »skönhetsfel«. Jag tar här blott upp allvarliga misstag:

Sida	fel	rätt
50	»»Exil« refererar till et liv utanför hemlandet, oavsett om det är ett frivilligt val eller påtvingad tillvaro.«	Nej, exil är: »Förvisning eller landsflykt«.
55	»(I Japan) låter man ännu göra efterforskningar beträffande tillämpade makare arvsanlag«. (Efter Hiroshima och Nagasaki).	Samma sak gäller ashkenasim i bl.a. Israel på grund av Tay-Sachs-sjukdomen.
57	»Fångenskapen i Babylonien, då den s.k. babylonska Talmud skapades.«	Nej, fångenskapen i Babylonien ägde rum 597-538 f.Kr., men den s.k. babylonska Talmuden skapades först flera århundraden senare!
58	Alexandria nämns som en tidig diasporaförsamling.	Men Elefantine, den allra första kända diasporaförsamling, nämns inte.
58	Ön Djerba ges i stället som exempel på en tidig diaspora.	Men att judar bosatte sig där ca. 500 före den allmänna tideräkningen, är rena legenden, utan hållbara bevis!
127	»Nahum Sokolow 1860-1937«.	Att han efter det andra världskriget skulle ha varit aktiv sionist är således omöjligt.
130	»Den judiska kalendern styrs av månåret.«	Nej, den följer både månen och solen. Den kristna gregorianska kalendern följer enbart solen och den muslimska endast månen.
150	År 1775 fick judar bosätta sig i Stockholm, Göteborg, Norrköping och Marstrand.	År 1775 fick judar även bosätta sig i Marstrand. <i>Inte</i> dessförinnan!
160	Müssener (1990).	Denna bok eller artikel saknas i litteraturlistan.
272	Under ashkenasisk hänvisas till sefardisk.	Men detta ord saknas i ordförklaringarna.

En korrekturläsare hade lätt kunnat rätta ovanstående fel. De har ju lyckligtvis litet att göra med judarna i Borås! Om dem får vi en bra uppfattning. Det var deras traditioner, både reli-

giösa och kulturella, som starkt bidrog till att ett judiskt liv på nytt växte upp efter katastrofen. Bidragande orsaker var boråsbornas tolerans och längre fram tysk Wiedergutmachung.

Men den viktigaste orsaken till att dessa judar blev så väl mottagna - inte blott i Borås! - var Tysklands nederlag och kännedom om judarnas lidanden.

Vi som kom hit mellan 1933 och 1943 fick ett mycket sämre mottagande! År 1943 blev vändpunkten, då fick de danska judarna fly. Och ännu större blev chocken när massmedierna rapporterade från Auschwitz och de andra nazistiska helveten! Mirjam Sterner Carlberg har åstadkommit en bestående insats som forskare, men främst som människovän! Boken bygger på hennes egna intervjuer och samtal. Bland annat behandlas även katolska antijudiska fördomar återgivna av de intervjuade och situationen i DP-lägren i Tyskland. Borås var attraktivt: Här fanns arbete även för oskolade, hem och allt annat. Vi får även veta hur man gifte sig och om det var med judiska partner eller ickejudar.

Snart fick man en synagoga, en religionsskola och en rabbin som även verkade i religionsskolan. Och hur kunde allt detta skapas? Den judiska traditionen var livskraftig som så ofta förr vid våra och våra fäders vandringar!

Avhandlingen är illustrerad med foton av livet i Borås. Vi får också fyra sidor med förklarade ord, en litteraturlista på ca. 150 titlar samt en summary på engelska.

Och nu ett skutt till Jerusalem: Där träffade jag för några år sedan en grupp traditionella engelskspråkiga familjer. Deras mohel (omskärare), en trevlig ung man från USA och far till nio barn, blev mycket glad när det visade sig att jag var från Sverige! Han var nämligen född i Borås, vilket han emellertid lämnat som spädbarn och aldrig återsett. När jag återvänt skickade jag honom skrifter om hemstaden.

Theodor Katz

Alex Weingrod

The Saint of Beersheba, SUNY Series in Anthropology and Judaic Studies, SUNY Press, Albany 1990, 148 sider.

Et fænomen af central betydning i nordafrikansk jødisk kultur gennem århundrederne har været »dyrkelse« af helligmænd (tsadikim), afholdelse af hillulot, dvs. fejringer på årsdagen for tsadik'ens død, og valfart til de afdøde helligmænds grave. Der er visse ligheder mellem dette og østeuropæiske hasidiske jøders forhold til deres tsadikim; også her finder vi valfart til helligmandens grav, men der er også store forskelle. Efter immigrationen til Israel genopstod disse fejringer og valfarter og udviklede sig til et massefænomen. I de første vanskelig ca. 10 år efter immigrationen fejredes hilulot i mindre kredse af nordafrikanske jøder fra bestemte egne til ære for deres traditionelle tsadik (et fænomen, der stadig findes), men derefter udviklede det sig således, at fænomenet fik særlige israelske træk.¹ I dag fremstår der tre hovedtyper: 1) Valfart til grave for lokale israelske helligmænd, der »adopteredes« af nordafrikanske jøder, mest bekendt Shimon bar Yohai i Meron. 2) Valfart til grave for tunesiske eller marokkanske helligmænd, der immigrerede

¹ Anmelderen har givet en oversigt over de forskellige typer af denne form for valfart i tidsskriftet Religion, 1993 nr. 2, s. 10-19, med yderligere noter i nr. 3.

sammen med deres menigheder og døde i Israel. 3) Valfart til steder i Israel, hvor helligmænd, der både levede og døde i Nordafrika, men om hvem det nu tros, at deres sjæle er »immigreret« hertil, har fundet deres endelige hvilested. Det mest slående herpå er Rabbi Moshe u-David, en forlængst afdød marokkansk tsadik, der i drømme åbenbarede sig for en marokkansk-jødisk indbygger i Tsefat og afslørede, at hans sjæl nu favde fundet sin endelige bolig her.

Alex Weingrod, professor i antropologi ved universitetet i Beersheva har nu offentliggjort sine undersøgelser (baseret på feltarbejde) af valfart til Hayim Huri's (Chayim Chouri) grav på Beersheva's begravningsplads, og den årlige hilulah dér. Hayim Huri blev født på Jerba i Tunesien i 1889. Allerede som ung blev han bekendt som en fremstående ekspert i den normative tradition og som en dygtig prædikant, og han blev en populær skikkelse: »Det var nok at skrive ordene \square Rabbi'en er her \square på synagogens indgang, så kom alle for at byde ham velkommen« som en informant udtrykte det (s. 6). Senere blev han overrabbiner i Gabes, hvor han forblev indtil han, som en af de sidste af de jødiske samfund, immigrerede til Israel i 1955, hvor han slog sig ned i Beersheba. Beretninger om undere, øvet af ham, kendes ikke fra hans levetid, men efter hans død og efter at hans hilulah var indstiftet og blevet populær, fremkom sådanne. Der berettes f.eks. om, hvordan han på mirakuløs vis reddede medlemmer af sit samfund fra tyskerne under krigen (s. 21; 41). På årsdagen for hans død i 1957 arrangerede hans efterkommere den første hilulah på begravningspladsen i Beersheba, og det følgende år appelerede de til andre tunesiske jøder om at deltage; ca. 1000 mødte op. I dag er der, på det tidspunkt af dagen, hvor der er flest tilstede, omkring 25.000 deltagere, men nu er tunesierne i mindretal, da marokkanske jøder har antaget Hayim Huri som også deres tsadik (s. 18f; 33). Mange kommer hertil langvejs fra. Nogle af deltagerne er orthodoxe (datiyim), de fleste dog traditionelle (mesoratim) sefardeske jøder. Der er klart overtal af kvinder (s. 39; 79f).

Kap. 2 i Weingrods bog, »Text«, beskriver hilulah-dagens forløb (s. 23-46). På Sabbaten forud er gudstjenesten i den synagoge, der bærer Hayim Huri's navn udvidet med særlige salmer og en mindetale, men den afgørende, folkelige del foregår ved graven på Beersheba's kommunale begravningsplads, hvor Hayim Huri's grav ligger midt blandt de øvrige grave, med meget lidt plads omkring til de mange deltagere, der da også fordeler sig mellem de øvrige grave på denne dag, der har karakter af fest. Tidligt om morgenen, mens der endnu kun er et mindre antal deltagere, har fejringen endnu en vis organiseret karakter: En af Hayim Huri's sønner udtaler velsignelser for dem, der kommer hen til ham. Kvinder og mænd kan endnu holdes adskilt. Og man begynder at tænde lys på et dertil indrettet sted ved graven. Man beder, og mange placerer deres hænder på graven. Mange af dem har medbragt div. fødevarer samt flasker med olie og vellugtende vand, som de placerer direkte på graven. Det antages, at der herved suger helbredende kraft til sig. Maden indtages bagefter, deles ud til andre deltagere eller tages med hjem til styrkelse og helbredelse, og væskerne har samme effekt, når man smører sig med dem (s. 25f). Og det er det afgørende i forholdet til tsadiken: »These beliefs center upon the *zaddik* and his power. The pilgrims believe that the rabbi, now dead, possesses magical or mystical powers and that taking part in the pilgrimage and prayer at his grave is both rewarding in itself and may also have certain beneficial consequences« (s. 39f). Sygdom og barnløshed er de ting, man oftest søger tsadikens hjælp imod. At Hayim Huri har denne kraft forkyndes gennem de efterhånden mange mirakelberetninger, der viderefortælles mundtligt, men for nogles vedkommende dog er samlet i bøger.

Senere på dagen øges mængden af mennesker, pladsen omkring graven bliver for lille, og adskillelsen af mænd og kvinder falder til jorden. Folk befinder blandt de øvrige grave og nogle bruger endog gravene som bord, mens de indtager deres måltid. Mange griller kebab og lign. og megen arak og brandy uddeles og indtages. Der synges sange af tunesisk og marokkansk oprindelse på judeo-arabisk og mange kvinder danser (rikudey beten, »mave dans«). »What prevails is a sense of release, of having besome unfettered, indeed of joy: this is the source of excitement that mounts during the afternoon as the crowd itself grows larger in size. There is no hard and fast rules, except for the prescription to »behave happily« on this day that memorializes the *zaddik*. Joy and spontaneity are the correct terms as well as the appropriate ways to behave« (s. 55). Tuneserne er dog ikke begejstrede for mange af de ting, marokkanerne tillader sig. Brugen af grave som spisebord og specielt dansen kritiseres. Også en gruppe af både tunesiske og marokkanske rabbinere har forsøgt at få en dæmper lagt på fejringen, men forgæves (s. 64-65).

Centralt i bogen er kapitlet »Process« (s. 69-91), der indeholder kritik af den tidligere forsknings forsøg på at interpretare disse hilulot og Weingrods egen analyse. Pioneren på området, *I. Ben Ami*, så disse hilulot slet og ret som en fortsættelse af »a powerfull North African Jewish folk tradition«. Pilgrimmene er imidlertid i stor udstrækning yngre personer, som højst har en vag erindring om Tunesien eller Marokko (s. 74f). *Sh. Deshen* tolkede fænomenets popularitet i lyset af sækulariseringstendensen blandt yngre sefardim: De lever uden de traditionelle ritualer i dagligdagen, og deltagelsen i hilulot bliver for dem en mulighed for at udtrykke deres nye religiøse identitet som traditionelle (mesoratim), dvs. som mennesker, der i gængs forstand er religiøse og som holder fast ved visse traditionelle religiøse affærdsformer (Sabbat, festerne), men ikke i dagligdagen og ikke fuldt ud på Sabbat og fest. Det kritiseres, fordi Deshens iagttagelser stammer fra yngre mænds affærd under fejringerne, mens flertallet af deltagere i hilulot er kvinder. (s. 73-77). Også andre forklaringsmodeller tages op til kritisk revision.

Weingrod selv finder, at deltagelse i disse former for pilgrimsfærd og hilulot har en række funktioner. Dels er der tale om et sted, hvor slægtninge, venner og bekendte med en oprindelse i det samme område atter mødes, relationerne bekræftes og videreføres og nye venskaber stiftes. Det er umiddelbart iagttageligt ved alle disse hilulot. Dels har de en særlig betydning for kvinder. Deres adfærd her er klart forskellig fra den, der forventes af dem i dagligdagen. Der er dog if. Weingrod ikke tale om en katharsisk funktion, der lader dem vende tilbage til deres dagligdags roller »in a healthier frame of mind«. Tværtimod vil resultatet snarere være at forøge den dagligdags konflikt mellem kønnene p.gr.a. kvindens tilbagetrukne rolle (s. 79-81). Den afgørende funktion er imidlertid, at disse begivenheder har karakter af »a ceremony of ethnic renewal« (s. 81). Deres popularitet viser, at Israel, der i årene efter de store indvandringer af sefardiske jøder stræbte efter at være den store smeltedigel, hvor en ny national, israelsk, »enhedsidentitet« dannedes, har udviklet sig til at være et etnisk pluralistisk samfund. Han opfatter tunesiske og marokkanske immigranter og immigranternes deltagelse i disse begivenheder som symbolsk selvdefinition, en afgrænsning sig som en særlig gruppe i forhold til andre israelere, idet de offentligt fejrer *deres* festdag for *deres* rabbi, og gør det på *deres* betingelser (s. 83). Mere tilspidset kan han også hævde: »This is a cry against the Israeli establishment, and what is more, an announcement that these former newcomers have now arrived and that they, too are proper Israelis« (s. 85).

Selv om det er klart, at disse former for valfart og hilulot er tegn på eller udslag af den større etniske selvbevidsthed, er dette formodentlig en overtilspidsning. Som alle de tre overfor opstillede typer viser, er det klart, at ud over at udtrykke og styrke den etniske

bevidsthed har disse lejlighed en integrerende funktion i Israel. Det er ikke fejringer for tsadikim, der forblev i diasporaen, helligstedet findes i det hellige lands jord. Ser vi på andre hilulot, hvor der f.eks. holdes offentlige taler, tyder intet på, at de har protestkarakter. Snarere er de netop udtryk for det etnisk pluralistiske Israel: det er tydeligvis såvel en israelsk som en etnisk (marokkansk, tunesisk) bevidsthed, der kommer til udtryk i dem - uden brod mod andre grupper. Men trods denne kritik er Weingrods bog et væsentligt bidrag med nyt empirisk materiale og en række fine iagttagelser til studiet af disse former for valfart, der har opnået så stor en popularitet.

Peter Paludan