



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Jødisk identitet

- Kollektive minner fra Makkabeeropprøret til Shoah

Kandidat nummer 8005

Veileder

Førsteamanuensis Lars Laird Iversen

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,
AVH5080: Masteroppgave i religionshistorie (60 ECTS), vår 2022

Antall ord: 34 302



Sammendrag

Gjennom to tusen år har jødene vært «de andre». Oppgavens problemstilling handler om hvordan denne annerledesgjøringen oppstod og utviklet seg fra romersk tid og frem til i dag, samt hvordan den har formet jødisk historie og identitet.

Ved hjelp av en komparativ hermeneutisk metode beskrives to minner om annerledesgjøring og disse minnenes betydning for jødisk identitet. Det *første* er minnet om Makkabeeroppøret som fant sted i Jerusalem i år 167 f.v.t. Det *andre* er minnet om jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig, Shoah. Mens Makkabeeroppøret representerer et skifte mot det religiøse, får vi en dreining mot det sekulære med vekt på historie etter 1945.

I beskrivelsen av disse minnene bruker jeg begrepene kulturelt og kommunikativt minne. Et kulturelt minne er et minne som viderefremmes bevisst i organiserte former gjennom muséer, ritualer og liknende. I motsetning til dette bærer kommunikative minner preg av en ofte uplanlagt, uorganisert og mer tilfeldig, hverdagslig kommunikasjon. I løpet av tre generasjoner tar kommunikasjonen gradvis en mer organisert form og vi kan se et begynnende kulturminne vokse ut av det kommunikative. Jeg beskriver dermed også overgangen mellom kommunikativt og kulturelt minne. Samtidig vil jeg vise hvordan slike traumatiske og sterke minner kan føre til skifte i kollektiv identitet hvor nye og andre identitetsmarkører får ny betydning.

Makkabeeroppøret og Shoah illustrerer to former for antisemittisme, henholdsvis hanukka-antisemittisme, som handler om retten til å praktisere sin religion og purim-antisemittisme, som handler om retten til å leve. Disse to formene avløser og forsterker hverandre gjennom tusen år.

Datamaterialet består av to sakprosa-bøker og to romaner, samt et utvalg akademiske analyser. Sakprosa-bøkene og romanene tar opp annerledeshet og identitet med utgangspunkt i personlige erfaringer. Analysene består i et teoretisk rammeverk som blant annet omhandler kollektive minner, bearbeidelse av kollektive traumer, forskjellige former for antisemittisme i tillegg til tolkninger av Makkabeerbøkene.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning	1
1.1	Metode og oppgavens struktur	5
1.2	Materiale	10
2	Totusen år med annerledesgjøring	13
2.1	Jødedom i tidlig kristen diskurs	16
2.2	Jødedom som religion	20
2.3	Jødedom, mer enn en religion	21
2.4	Jøde som rasekategori	23
2.5	Jøder som etnisk gruppe	25
3	Minner	25
3.1	Kollektive traumer	27
3.2	Kulturminneproduksjon	30
4	Makkabeeroppøret og historien om hanukka	31
4.1	Det historiske kildemateriale	34
4.2	Minnenes betydning og hva de kan fortelle oss	37
4.3	Hanukka-antisemittisme	46
5	Minnet om Shoah	51
5.1	Den systematiske forfølgelsen og folkemordet	53
5.2	Purim-antisemittisme	55
5.3	Tausheten i samfunnet	58
5.4	Formidlingen av minnene i de første tiårene	60
5.5	Dreining mot det sekulære	63
5.6	Tredje generasjon bryter tausheten	69
5.7	Om å finne mening, den kollektive arven og begynnende kulturminne	77
6	Oppsummering og konkluderende tanker	79
7	Litteratur	84

1 Innledning

Denne studien handler om kollektive minner, kommunikative og kulturelle, blant jøder. Studien beskriver og diskuterer ulikhetene mellom de to formene for minner samt overgangen fra det kommunikative til det kulturelle. Minnene jeg skal presentere handler om forfølgelser, overgrep og utenforskap – såkalte kollektive traumer - i jødisk historie. Mer konkret analyserer jeg *det kulturelle minnet om Makkabeeroppøret* i Jerusalem i år 167 før vår tidsregning (f.v.t.) og *det kommunikative minnet om jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig*. Jeg vil vise hvordan de kollektive traumene først overføres gjennom et kommunikativt minne, fra dem som er direkte berørt til de indirekte berørte i familie og fellesskap. Traumene bearbeides over tid og innlemmes og videreføres i et folks eller en gruppes historie som et kulturelt minne gjennom fortellinger, merkedager, høytider og ritualer. Det kulturelle minnet er dermed ikke, som det kommunikative, overført fra personer som selv har opplevd traumet. I denne prosessen gjøres fortellingene aktuelle, de tolkes og formes på ny i samspill med utfordringer man står overfor i sin samtid. Jeg vil vise hvordan kulturelle minner kan være del av bearbeidelsen av samtidige kollektive traumer og hvordan de kulturelle minnene kan hjelpe med å sette samtidige hendelser i en større historisk kontekst og på den måten spille en rolle i bearbeidelsen av kollektive traumer.

Formen de kulturelle minnene tar avhenger av situasjonen menneskene som overfører minnene mellom seg befinner seg i. Det kan være stor avstand mellom faktiske hendelser og fortellingene som formidles gjennom ritualer og høytider som ofte omgir de kulturelle minnene. Man kan bruke kulturelle minner til å ikke bare lære noe om en konkret hendelse i fortiden, men til å fortelle noe viktig om de menneskene som har og fortsetter å videreføre disse minnene. Samtidig som minnene også spiller en rolle i utformingen av egen identitet og verdier, som individer og som medlemmer av en sosial gruppe.

De to minnene som utgjør eksemplene i denne teksten, stammer fra hendelser som bidro til et skifte i den kollektive jødiske bevisstheten gjennom å tilføre nye jødiske identitetsmarkører og nye måter å være jøde på. Makkabeeroppøret representerer, som vi skal se, et skifte mot det religiøse, mens jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig representerer et skifte mot det sekulære. Dette kan forklares med at én reaksjon på et kollektiv traume er at den dimensjonen i den kollektive identiteten som er orientert mot fremtiden knuses og må

defineres på nytt. Den fremtiden kollektivet så for gruppen er ikke lenger mulig som følge av de voldssomme hendelsene. Det er ikke mulig å leve slik man levde tidligere eller formidle til sine barn det man selv lærte og levde på grunn av det dramatiske eller grusomme som har skjedd. Verdier, erfaringer og identitet settes på prøve. For å komme videre må både den individuelle og den kollektive identiteten redefineres. Man må finne en mening i traumet. I denne prosessen utvikles nye verdier og nye praksiser som integreres i det gamle ved hjelp av kulturelle minner. På den måten skapes en kontinuitet i den historien et folk forteller om seg selv samtidig som folket tilpasser seg en ny virkelighet.

Innsikten om og beskrivelsene av slike prosesser er relevante for å forstå norske jøder i dag. De vil også ha en verdi utover dette da de beskriver mer allmenne prosesser og generelle konsekvenser av annerledesgjøring. Jødiske erfaringer kan dermed være gyldige også for andre religiøse, etniske eller seksuelle minoriteter. Teksten beskriver minoritetsidentiteters sårbarhet i møte med majoriteten og hvordan minoritetens identitet hele tiden formes i et samspill med majoritetssamfunnet de lever i. Dette kan føre til spenningsforhold mellom et ønske om å bevare sin særegenhet og et ønske om å bli akseptert av storsamfunnet. En slik spenning kalles minoritetsstress. Å forstå slike prosesser og mekanismer er relevant i et samfunn med stadig flere minoritetsgrupper og mange personer med erfaring fra forfølgelser, undertrykking og overgrep.

For å plassere de to konkrete minnene i en større kontekst som handler om utenforskap og annerledesgjøring er det nødvendig å beskrive hvordan jødene ble «de andre» i et etter hvert kristendomsdominert Europa. Et eget kapittel vil derfor i grove trekk ta for seg samspillet mellom den jødiske minoriteten og den europeiske majoritetsbefolkningen, fra oldkirketiden gjennom middelalder, opplysningstid og frem til nyere tid.

Under arbeidet med denne historiske gjennomgangen ble det gradvis tydeligere for meg at den allmenne betegnelsen av jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig, *Holocaust*, på mange måter faller inn i mønstre som er preget av at den europeiske majoriteten definerer og kategoriserer jødene ut ifra sin egen virkelighet og forståelse av jødernes rolle og situasjon. Etter å ha fått større forståelse for folkemordet på jødene, jødernes situasjon i Europa gjennom tusen år, samt storsamfunnets reaksjon i etterkant av folkemordet, har jeg gradvis kommet frem til at jeg ikke lenger ønsker å bruke denne betegnelsen for å beskrive jødeforfølgelsene

før og under andre verdenskrig. Grunnen er at jeg ser dette begrepet som et eksempel på majoritetens forvrengte syn på jøder og deres religiøse praksis.

Begrepet holocaust ble gradvis tatt i bruk av akademikere fra 1960-tallet for å beskrive folkemordet på og forfølgelsene av jødene og ble tatt opp i allmennspråket gjennom den amerikanske tv-serien *Holocaust* (1978). Ordet holocaust er gresk og betyr *brennoffer*, eller *helt brent*. I antikkens greske tempelkulturer var et holocaust et offer til mørke makter. Et offer som i motsetning til andre ofre ikke måtte spises, men brennes til aske.

En grunn til å avvise begrepet er at det indirekte kan knytte jødene til hedenske skikker, men også at det kan representere en dehumanisering ved at jøder sammenliknes med dyr som ofres til mørke makter. Jødene var ikke dyr som kunne ofres, de var heller ikke majoritetens eiendom som kunne gis som et offer. De var mennesker som ble påført en katastrofe. For de jødiske samfunnene og for så å si alle jødiske familier var hendelsene rett før og under andre verdenskrig en total katastrofe. Det er slik mange jøder selv har valgt å betegne og beskrive det og det er slik jeg også vil beskrive det i denne teksten. Når jeg henviser til hendelsene som er mest kjent som Holocaust, vil jeg derfor bruke begrepet *Shoah*, som er hebraisk for *katastrofen*.

En annen ting som gradvis ble tydeligere, særlig i arbeidet med de to kollektive minnene, er viktigheten av å skille mellom to ulike former for antisemittisme, *purim-antisemittisme* og *hanukka-antisemittisme*. Dette er begreper jeg har lånt fra den amerikanske journalisten og forfatteren Bari Weiss (Weiss, 2021).

Purim og hanukka er navnet på to jødiske høytider. Purim er høytiden til minne om dronning Ester, som stanset et planlagt folkemord på jødene i det persiske riket i det femte århundre f.v.t. Hendelsene beskrives i Esters bok i Bibelen. De er ikke bekreftet gjennom moderne forskning, men har stor betydning i jødisk bevissthet fordi purim er en feiring av jøders overlevelse etter forsøk på utslettelse og handler om retten til å leve. Navnet purim betyr lodd på hebraisk og henspiller på at det ble trukket lodd om hvilken dag utryddelsen skulle finne sted (Esters bok 9,24).

Purim-antisemittisme beskriver en form for antisemittisme som har fysisk utslettelse av det jødiske folk som mål. Shoah er et eksempel på denne formen for antisemittisme. Purim-

antisemittisme beskriver dermed fysiske angrep og overgrep med det mål å utslette det jødiske folk. Det kulturelle minnet som videreføres gjennom høytiden purim spilte også en rolle i bearbeidelsen av minnene fra jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig.

Hanukka feires til minne om Makkabeeropprøret, et opprør mot styresmakter som ville utslette jødisk praksis. Hanukka betyr innvielse og henspiller på gjeninnvielsen av templet i Jerusalem etter at opprørerne hadde seiret. Dette er historiske hendelser. Hanukka-antisemittisme handler dermed om å utslette jødisk tro, kultur og religiøs praksis. Jødene skal forsvinne, ikke ved å bli drept, men ved å assimileres. Et eksempel på dette er tvangskonverteringen av de sefardiske jødene i Spania på 1400-tallet. En mer moderne form for hanukka-antisemittisme handler om at jøder selvassimilerer eller skjuler jødiske identitetsmarkører i møte med et samfunn som er mer eller mindre åpent skeptiske til jøder. Eksempler på dette skal jeg presentere senere i denne teksten.

Problemet med assimilering, påtvunget eller frivillig, er at det er alltid noen som vet, noen som husker eller noen som ikke vil eller kan glemme. Traumet etter Shoah førte til at mange ble tause og ikke ville være synlige, men for etterkommerne har dette stort sett ikke fungert. Det er vanskelig å glemme særlig når tausheten er forvirrende eller når man forstår at tausheten er urettferdig. Storsamfunnet burde i større grad behandlet jødernes lidelser som så spesielle som de var, tatt ansvar for det som skjedde eller for konsekvensene slik at de overlevende slapp skyld og skam. På tross av tausheten har etterkommerne måttet ta stilling til sin etniske tilhørighet, til seg selv og sin identitet. Dette skal vi se at de har gjort gjennom å grave frem både familiens og jødernes historie, og ikke minst historien om Shoah. I dette arbeidet har det vokst frem en ny, sekulær måte å være jøde på.

De to minnene som drøftes i denne teksten representerer dermed ikke bare to ulike former for kollektive minner, kommunikative og kulturelle. De er også eksempler på og vil være utgangspunkt for diskusjon rundt to former for antisemittisme og sammenhengen mellom de to. Ved å bruke disse begrepene og å tydeliggjøre denne distinksjonen ønsker jeg å gjøre det enklere å ha en samtale om ulike former for antisemittisme.

Siden slike minner som denne teksten handler om er en sentral del av en kollektiv jødisk identitet så handler denne teksten altså ikke bare om minner, men også om identitet. Jeg tar utgangspunkt i identitet som noe ikke-substansielt. Man er ikke født med en bestemt identitet,

den utvikles over tid både etter påvirkning fra omgivelsene og som resultat av egne valg. Den formes og skapes av både individuelle og kollektive minner og i samspill med andre. Relevant for å forstå kollektiv jødisk identitet er altså det å se på samspillet mellom den jødiske minoriteten og majoriteten i de hovedsakelig kristne europeiske samfunnene de siste to tusen årene. Innledningsvis vil jeg ha en kort gjennomgang av denne historien for å vise hvordan kollektive identiteter formes over tid og hvordan samtiden bidrar til å bestemme betydningen de kulturelle minnene får i den enkeltes og i kollektivets identitet. Sentrale spørsmål i teksten er på hvilken måte de jødiske erfaringene med antisemittisme og forfølgelse spiller inn i moderne jødisk identitet og på hvilken måte minnene om dette blir kommunisert.

1.1 Metode og oppgavens struktur

Dette er en komparativ case-studie som beskriver kollektive minner, kulturelle og kommunikative, samt overgangen fra kommunikativt til kulturelt minne. I beskrivelser av de to konkrete minnene tar jeg utgangspunkt i den tyske religionsviteren *Jan Assmanns* teorier om kollektive minner. Assmann bygger igjen sine teorier på arbeidet til den franske sosiologen *Maurice Halbwachs* (Assmann, 2010). Kapittel tre gir en generell beskrivelse av minner, kollektive minner og kulturminneproduksjon og utdyper Assmanns teorier om kollektivt minne. Det samme kapitlet beskriver kollektive traumer. Sentralt i denne delen av kapitlet er *Gilad Hirschberger*, israelsk professor i psykologi, sin beskrivelse av bearbeidelsesprosesser etter kollektive traumer. Hirschberger viser blant annet hvordan kollektive traumer påvirker hele folkegrupper, hvordan det tvinger frem en søken etter ny mening og endrer den kollektive identiteten (Hirschberger, 2018). Jeg vil også benytte den norsk-kurdiske professoren i kulturstudier *Haci Akman*, sine beskrivelser av hvordan minnet om jødernes opplevelser under andre verdenskrig videreføres og hva slags endringer opplevelsene har ført til i jødisk kultur som fortolkningsramme. Dette teoretiske rammeverket gir dermed et utgangspunkt for å forstå kollektive minner om annerledesgjøring og traumatiske hendelser, hvordan de kommuniseres, bearbeides og etter hvert blir en del av en bestemt kultur.

I **kapittel to** redegjør jeg for ulike definisjoner av jøder og jødedom, samt beskriver hvordan jødene ble «de andre» i et kristendomsdominert Europa samt jødernes forsøk på å unnsnippe majoritetens fordommer og karakterisering. Meningen er å gi bakgrunnskunnskap for diskusjonene i de påfølgende kapitlene, og for å plassere de to konkrete minnene i en større

kontekst. Meningen er å gi en forståelse for at vår samtids oppfatning av hva det innebærer å være jødisk ikke nødvendigvis er gitt. Det har forandret seg før, og kan forandre seg igjen.

Det finnes flere svar på spørsmålet om hvem som er jøde. Et svar kan være at en jøde er en person som praktiserer jødedom, altså et medlem av en religiøs gruppe. Et annet svar kan være at en jøde er en person som tar del i jødisk kultur og som plasserer og forstår seg selv i en større jødisk historisk kontekst uten å legge spesielt vekt på det religiøse utover at det er kultur. Et tredje mulig svar kan være at en jøde er en person som av storsamfunnet blir utpekt som jøde og som dermed blir tvunget av omstendighetene til å ta stilling til egen jødisk tilhørighet.

Ofte forstås jødedom som en religion og en jøde som en person som er tilhenger av og som praktiserer denne religionen. I dette kapitlet vil jeg få frem de ikke-religiøse aspektene ved jødisk kultur og historie. Ofte forstår vi andre kulturer ut ifra våre egne begreps- og forståelsesuniverser. I kristendommen, særlig i protestantisk form, forstås religion som personlig tro, noe man opplever, gjerne i form av en omvendelse eller skakende opplevelse, samt noe man bekjenner med ord. Det er først i senere tid, i det sekulære samfunn og i møte med andre religioner og kulturer, at mange kan presentere seg som kristne selv om de hverken tror på Gud, ber eller går til gudstjeneste. De er «kultur-kristne». Allikevel vil mange lett forstå «de andres» presentasjon av seg selv som tilhørende en kultur, som et uttrykk for religiøs tro, altså at de er mer religiøse og styrt av fler regler enn dem selv.

Den polsk-svenske professoren i religionsvitenskap *Julian Ilicki*, beskriver hvordan slike anakronismer, overføring av fenomener tilhørende én kultur eller tidsepoke til en annen hvor disse fenomenene ikke hører hjemme, ofte har ført til en mangelfull forståelse av jøder og jødedom (Ilicki, 1991). I det jødiske begreps- og forståelsesuniverset finnes to begreper som dekker de ikke-religiøse dimensjonene av jødedommen. *Am Israel* er betegnelsen på patriarken Jakobs etterkommere, det jødiske folk. Navnet stammer fra den bibelske historien om Jakob som kjempet med Gud og ble gitt navnet Israel som betyr «Han som har kjempet med/er reddet av Gud» (1. Mos. 32,38). *Eretz Israel* betyr landet Israel, eller landet som tilhører eller er lovet Israels etterkommere. Landet omfatter landområdene som er beskrevet i Bibelen, Judea og Samaria. På norsk er det vanlig å snakke om «staten Israel» for å skille landet fra folket. Den tredje dimensjonen Ilicki beskriver er *Torah Israel*, som betegner den

religiøse dimensjonen. Hellige tekster og religiøse ritualer tilhører denne dimensjonen. En jøde kan bekjenne seg til en eller flere av disse dimensjonene ved jødedom, for eksempel ved knytte seg til folket, men avvise staten og religionen; knytte seg til folket og religionen, men avvise staten eller knytte seg til folket og staten, men avvise religionen. Disse begrepene kan tydeliggjøre hvordan identitetsmarkører tilhørende de tre ulike dimensjonene vektlegges på forskjellige måter som følge av de to traumatiske hendelsene denne teksten handler om.

Selv om jeg også berører dimensjonene *Eretz Israel* og *Torah Israel* så vil jeg hovedsakelig forholde meg til dimensjonen *Am Israel*. Min forståelse av dette begrepet ligger nært det moderne etnisitetsbegrepet hvor en etnisk gruppe er én som har felles identitet i kraft av å ha felles opprinnelse og kulturell bakgrunn, og hvor denne bakgrunnen har stor betydning for egen identitet, selvoppfatning og selvpresentasjon. Jeg beskriver dermed en del jødiske identitetsmarkører som ikke er knyttet til religiøs praksis eller hvor religiøse praksiser som for eksempel høytidsfeiring og omskjæring, forklares som uttrykk for historie og kultur og ikke religiøs tro. Flere av disse markørene henger sammen med at jøder har blitt tvunget av omgivelsene til å være jøder i betydningen «de andre» eller fremmede, dem man kan anklage og forfølge og hvor motstanden mot denne situasjonen har bestått i å holde fast ved eller å oppgi tradisjonene uttrykt i disse tre dimensjonene.

I dag refererer man ofte til jøde som en som praktiserer jødedom og som gjerne er tilknyttet en jødisk menighet. Halakha, den jødiske religiøse loven, sier at man er jøde dersom man er født av en jødisk mor. Enkelte reformerte jødiske menigheter, for eksempel i USA og i Sverige, regner også dem som har en jødisk far, som jøder. Felles for disse forståelsene er at utgangspunktet er at personen det er snakk om skal leve et religiøst liv. For å bruke begrepene beskrevet av Julian Ilicki, dette er en definisjon som vektlegger dimensjonen *Torah Israel*. Samtidig må vi ha klart for oss at mange med glede lever jødisk uten å tro på Gud, noe som virker merkelig i kristendommen, særlig innenfor protestantismen. Begrepet religion er utviklet i en typisk vestlig kristen-protestantisk kontekst. Vår moderne forståelse av jødedom er dermed i stor grad formet gjennom det samme perspektivet. Det hører også med til historien at jøder, blant annet for å bli akseptert, har fremstilt jødedom «bare» som en religion for slik å passe inn i en vestlig forståelse av religiøs praksis. I følge den skotske forfatteren Ben. M. Freeman er dette spesielt typisk for amerikanske jøder som ønsket å unngå forfølgelse i et land som legger spesiell vekt på religiøs frihet (Freeman, 2021, s. 124). Som

jeg beskriver nærmere i kapittel tre så har også den jødiske opplysningsbevegelsen *haskala*, vært med å styrke oppfatningen av jødedom som religion og dermed en jøde som en tilhører eller utøver av denne religionen.

Å definere jødedom som en religion og jøder som tilhørere av denne religion er ikke nødvendigvis galt. For noen er det slik. Definisjonen blir allikevel for smal og rommer ikke alle aspekter av jødisk identitet. Perspektivet blir smalt europeisk og for preget av protestantisk kristendomsforståelse. Det fører til at dimensjoner som er sentrale for å forstå jødedom utelates. Begreper som for eksempel *sekulær jøde*, *jødisk ateist* og *ikke-praktiserende jøde* vil gi lite mening ut fra dette majoritetsperspektivet, mens de gir mening for mange jøder. De uttrykker det man vil si, nemlig at man er jøde gjennom å tilhøre en jødisk familie med historie og minner som deles av mange. At man ikke tror på Gud betyr ingenting for denne tilhørigheten, bare for måten man lever eller uttrykker den på. Ved bare å legge vekt på det religiøse kan man overse de ikke-religiøse dimensjonene av jødisk liv og kultur. Mange har påpekt at den religiøse dimensjonen for eksempel er for mye vektlagt i skolens religions- og livssynsundervisning slik at det er vanskelig for moderne jødiske barn å kjenne seg igjen i det som blir formidlet.

I kapitlene fire og fem beskriver jeg hvordan traumatiske hendelser som Makkabeeropprøret og Shoah kan bidra til endring av gruppers identitet gjennom å legge spesielt vekt på én av de tre dimensjonene ved det jødiske beskrevet av Ilicki ovenfor, og om dette tar form av *fortynnelse* eller *fortykkelse* av etnisk tilhørighet slik det beskrives av de to amerikanske sosiologene *Stephen Cornell* og *Douglas Hartmann* (Cornell & Hartmann, 2007). En tykk etnisk identitet er den hvor tilhørighet til egen etnisk gruppe organiserer en stor del av hverdagen og det sosiale livet for individet og for gruppen som helhet. En tynn etnisk identitet bidrar til lite organisering av det sosiale livet og påvirker ikke i like stor grad enkelthandlinger. Dette behøver ikke nødvendigvis å bety at den etniske identiteten er uten betydning for individene. Den kan bli uttrykt på ulike måter og for eksempel spille en rolle i våre verdigrunnlag og forståelse av oss selv, men tar ikke like stor plass i den daglige organiseringen av livet (Cornell & Hartmann, 2007, s. 77). Jeg tar altså utgangspunkt i Cornell og Hartmann sine generelle beskrivelser av prosesser som kan bidra til enten fortykkelse eller fortynnelse av den etniske identiteten og hva som kjennetegner en tynn etnisk identitet. Jeg vil se på hvilken rolle kollektive traumer spiller i slike fortynnings- og

fortykkelsesprosesser. For mer konkret om fortynnelse av jødisk identitet tar jeg, i tillegg til beskrivelser gjort i bøkene som utgjør kildematerialet for denne oppgaven, utgangspunkt i mer generelle beskrivelser og observasjoner av blant annet Jean-Paul Sartre (Sartre, 1963) og den amerikanske antropologen Barbara Myerhoff (Myerhoff, 1979) som begge beskriver fortynnelse av jødisk etnisk identitet gjennom assimilering som et resultat av forfølgelser og mer generelle antisemittiske holdninger i samfunnet. Fortynnelse av etnisk identitet blir i disse tilfellene en form for overlevelsesmekanisme.

Kapittel fire beskriver og drøfter det kulturelle minnet om Makkabeeroppøret i det andre århundre f.v.t. Fortellingen om makkabeerne er en levende del av det kollektive kulturelle jødiske minnet som videreformidles gjennom historier og ritualer knyttet til høytiden hanukka, men også gjennom at arrangementer for barn og unge ment for å styrke fellesskap og identitet knyttes til makkabeernavnet. Man kan for eksempel være med på en makkabeersommerleir, spille på et makkabeerfotballag og liknende.

Ved hjelp av det historiske kildemateriale, som hovedsakelig består av de to første Makkabeerbøkene som ble skrevet fra ca. 100 f.v.t. til 70 e.v.t., samt akademiske analyser av disse, viser jeg ved hjelp av bakgrunnsinformasjonen i kapittel to hvordan vi kan forstå jødisk erfaring med å være «de andre» gjennom nærmere totusen år som minoritet i et kristendomsdominert Europa. Jeg vil vise hvordan minnet om Makkabeeroppøret slik det videreføres gjennom hanukkafortellingen kan hjelpe oss å forstå en virkelighet som mange minoriteter står i og som handler om å oppleve å ikke bli fullt ut akseptert uten å måtte gi opp deler av egen identitet gjennom for eksempel å skjule eller oppgi ritualer, familiehistorie og liknende. Kapitlet forklarer og utdyper også fenomenet hanukka-antisemittisme. Eksempler på denne formen for antisemittisme er hentet fra de bøkene som utgjør datamateriale for denne oppgaven og som beskrives nærmere i siste del av dette kapitlet. I tillegg brukes teorier om antisemittisme fremmet av den franske filosofen *Jean Paul Sartre* (1963), den amerikanske journalisten *Bari Weiss* (2019), den amerikanske professoren i litteratur, *Dara Horn* (2021), den skotske forfatteren *Ben M. Freeman* (2021), samt den antropologiske studien *Number Our Days* (1979) utført av amerikanske Barbara Myerhoff.

Kapittel fem beskriver den kommunikative delen av minnet om Shoah. Her beskrives ved hjelp av de nevnte bøkene, skrevet av etterkommere av overlevende, hvordan minnet om

hendelsene har blitt kommunisert og traumet bearbeidet gjennom tre generasjoner. Kapitlet tydeliggjør viktigheten og relevansen av kulturelle minner i slike bearbeidelsesprosesser. Ved hjelp av dette minnet vil jeg også beskrive overgangen fra kommunikativt til kulturelt minne for deretter igjen bruke dette som et rammeverk for å forstå etableringen av det kulturelle minnet om Makkabeeropprøret. Minnet om Shoah befinner seg i overgangen mellom kommunikativt og kulturelt minne og er dermed også interessant nettopp med tanke på å forstå kulturminneproduksjon som fenomen.

Mer generelt viser eksemplene i kapitlene fire og fem erfaring med å tilhøre en minoritet i en majoritetskultur som enten er fiendtlig innstilt til minoriteten eller som anser minoritetens kultur som underlegen. Dette er en virkelighet jøder har erfart og levd i mer enn to tusen år. Disse kapitlene viser også hvordan «idéen jøde», som Sartre kaller det, påvirker og former den jødiske identiteten. Det er ikke nødvendigvis slik at omverdenen slutter å se dem som jøder selv om de selv slutter å oppføre seg som jøder «han er og blir jøde i de andres øyne, uansett hva han gjør.» (Sartre, 1963, s. 50). Sartre beskriver i *Tanker om jødespørsmålet* (1945, på norsk 1963) hvordan antisemittiske holdninger kan komme som et sjokk på etterkommere av dem som har latt seg assimilere inn i storsamfunnet. De har i liten grad vært bevisst eller reflektert over at de er jødiske eller annerledes på noen måte. Når de på ett eller annet tidspunkt – «en dag lærer sannheten å kjenne» - møter antisemittiske holdninger, er de helt uforberedte. De blir definert som jøder uten å vite hva det vil si – «andre har visst noe om dem som de selv har vært uvitende om» - samtidig som de blir tvunget til å ta stilling til hva denne jødiskheten betyr. (Sartre, 1963, s. 49-50). De moderne og til dels mer private fortellingene til Elisabeth Åsbrink, Irene Levin, Phillipe Sands og Joanna Rubin Dranger, som drøftes i disse kapitlene, kan bidra til å illustrere og styrke Sartres poeng.

1.2 Materiale

Ved hjelp en hermeneutisk tilnærming og det teoretiske rammeverket tolker jeg fire tekster som har kommet ut de senere årene og som beskriver det kommunikative minnet om Shoah og særlig videreføring av minnene på tvers av generasjoner. Bøkene gir også en rekke eksempler på de to formene for antisemittisme, purim- og hanukka-. Tekstene tilhører forskjellige sjangre – det er to sakprosabøker og to romaner - alle med utgangspunkt i personlige minner og erfaringer. Disse vil levendegjøre den teoretiske tilnærmingen og gi

eksempler på hvordan minner videreføres og bearbeides. I tillegg komplementerer jeg med egne opplevelser som del av tredje generasjons overlevende etter Shoah. Mange refleksjoner i denne teksten er også resultat av samtaler om materialet med andre- og tredjegerasjons overlevende i mine omgivelser. Som en del av prosessen har jeg i tillegg besøkt muséer og minnesmerker, blant annet Israels offisielle minnesmerke over folkemordet og jødeforfølgelsene, *Yad Vashem*, i Jerusalem.

De fire bøkene som utgjør datamateriale i kapittel tre og fire beskriver personlige familiehistorier om å vokse opp i skyggen av folkemordet. De illustrerer det kommunikative minnet og særlig det som kommuniseres gjennom taushet. På hver sin måte forteller de om prosessene med å bearbeide traumene slik det er beskrevet hos Hirschberger, samtidig som de beskriver erfaringer med å bli utpekt som jøde og møtt med fordommer, men også erfaringer med å forstå og ta vare på sin jødiske historie og identitet.

Datamateriale består av *Vi snakket ikke om Holocaust – Mor, jeg og tausheten* (2020), skrevet av den norske sosiologen Irene Levin som er andregenerasjons overlevende etter folkemordet. Dette er sakprosa med utgangspunkt i forfatterens egne erfaringer og morens etterlatte notater. Boken beskriver den delen av det kommunikative minnet om folkemordet som fant sted under og rett etter andre verdenskrig og vil brukes til å trekke frem eksempler på hvordan hendelsene ble kommunisert mellom første- og andregenerasjon overlevende i møte med et storsamfunn hvor det ikke er stort rom for å snakke om jødernes krigsopplevelser. Levin tar for seg temaet taushet og hva som kommuniseres gjennom taushet eller med få ord.

Den andre boken *Forlattheten* (2020) er skrevet av den svenske forfatteren Elisabeth Åsbrink. Den presenteres som en slektsroman basert på forfatterens egen familiehistorie. På morssiden er hun etterkommer av sefardiske jøder som flyktet til Saloniki (nå Thessaloniki) i det osmanske riket under fordrivelsen av de spanske jødene på slutten av 1400-tallet. Familien flyktet videre til England på begynnelsen av 1900-tallet da situasjonen for jødene igjen ble vanskeligere da det osmanske imperiet gikk i oppløsning. Faren til Åsbrink er ungarsk jøde som kom til Sverige som politisk flyktning i 1956. Som barn opplevde han sult og dysenteri i den jødiske ghettoen i Budapest. Han så faren og farmoren bli ført bort og plassert på et tog til tilintetgjørelsen. Åsbrinks bok handler om å vokse opp med traumatiserte foreldre. Hun beskriver hvordan slike minner går i arv, og hvordan hun selv tar oppgjør med den nedarvede

frykten og bearbeider eldgamle, nedarvede traumer. Åsbrinks historie er et eksempel på assimilering som strategi i møte med hat og fordommer. Hos Åsbrink er det sorgen og sinnet over overgrep jødene har blitt utsatt for som er sentralt, samt fornektelse av egen jødisk tilhørighet. Boken kan dermed også hjelpe oss å forstå enkelte mekanismer som kan ligge bak det Cornell og Hartmann beskriver som fortynnelse av etnisk identitet og den smerten som kan følge av slike prosesser.

Boken *East West Street* (2016. På norsk *Tilbake til Lemberg*, 2018) er skrevet av den britiske juristen og sakprosaforfatteren Phillippe Sands. Også han er etterkommer av overlevende etter jødeutryddelsen. I boken får vi høre livshistorien til Sands morfar, samt historiene til de to juristene Rafael Lemkin og Hersch Lauterpacht. Alle tre med tilknytning til det som nå er byen Lviv, vest i Ukraina. Lemkin og Lauterpacht er jurister som er kjent som viktige aktører innenfor utviklingen av internasjonal folkerett etter andre verdenskrig. Lemkin var med å utarbeide FNs folkemordskonvensjon og står bak det juridiske begrepet *genocide* (folkemord). Et ord som er satt sammen av det greske ordet *genos*, som betyr folk, og det latinske ordet for drap, *cide* og handler om overgrep mot og utryddelse av folkegrupper. Lauterpacht står bak det juridiske begrepet *forbrytelser mot menneskeheten* som handler om overgrep mot sivilbefolkningen uavhengig av om handlingene er i strid med lovgivningen i det landet der overgrepene blir begått. Begge begrepene er ment å bidra til å gjøre det mulig å dømme og straffe personer for handlinger utført i krig og å beskytte sivile mot overgrep fra myndigheter.

Sands er spesialist i folkerett, et fagfelt som Lemkin og Lauterpacht bidro til å utvikle blant annet gjennom å være involvert i Nürnbergprosessen, rettsoppjøret mot nazistene etter andre verdenskrig. Jeg vil bruke Sands bok til å illustrere hvordan folkemordet ble kommunisert mellom første- og tredjegenasjons overlevende. Boken vil også bli brukt til å beskrive overgangen mellom det kommunikative og det kulturelle minnet og den kollektive bearbeidelsesprosessen. Sands viser gjennom historiene til Lemkin og Lauterpacht hvilken påvirkning jødisk erfaring under andre verdenskrig har hatt i utvikling av internasjonal rett og utviklingen av verdier som kommer til uttrykk i FNs arbeid og i internasjonale menneskerettskonvensjoner. Sands reflekterer rundt verdier som har blitt viktige som følge av traumet og hvilken rolle traumet spiller for etterkommernes selvforståelse og verdier. Dette kan hjelpe oss med å vurdere hvilken betydning dette minnet vil få for fremtiden, og hvilken form det endelig kulturelle minnet vil ta når det kommunikative minnet fra hendelsen er borte.

Sands beskriver i tillegg arbeidet med å finne på svar på hva som skjedde med familiemedlemmer som ikke overlevde. Dette gjør også den svenske tegneserieskaperen Joanna Rubin Dranger som er forfatter av den tegnede dokumentarromanen *Husk oss til livet* (2022), som er den fjerde teksten jeg skal bruke. Dette er en bok som beskriver jakten på skjebnen til familiemedlemmer som forsvant under jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig. Rubin er selv tredjegerasjons overlevende etter folkemordet.

Levin beskriver den tause kommunikasjonen mellom første og andre generasjon, mens Sands fokuserer på kommunikasjonen mellom første og tredje generasjon og Åsbrink den mellom andre og tredjegerasjon. Dranger beskriver søken etter svar på hva som skjedde med familiemedlemmer og behovet for å løfte de anonyme ofrene inn i historien gjennom blant annet å navngi dem. De fire forfatterne beskriver dermed ulike måter å bearbeide det kollektive traumet på.

De fire bøkene kan fortelle oss noe om det kommunikative minnet og bearbeidelsesprosesser etter kollektive traumer. De forteller oss også noe hanukka-antisemittismen, som er et tema i kapittel fire. Bøkene beskriver strategier for å passe inn og å fremstå som mest mulig lik majoriteten enten gjennom å fornekte sin jødiskhet eller ved å holde den skjult eller nedtone den. Datamaterialet er med og viser at purim-antisemittismen som jødene ble utsatt for før og under andre verdenskrig, ble avløst av en hanukka-antisemittisme som ikke alltid blir like mye omtalt og tatt oppgjør med som den mer tydelige purim-antisemittismen.

2 Totusen år med annerledesgjøring

For å gi en større forståelse av den annerledesgjøringen jøder har blitt utsatt for, samt samspillet mellom den jødiske minoriteten og den kristne majoriteten trekkes det i dette kapitlet noen lange linjer som viser samhandlingen mellom jødisk og kristen kultur siden oldkirken og frem til moderne tid. Kristendommen oppsto innenfor jødedommen og har mye av sin forståelse og sine begreper fra den i tillegg til hellige skrifter. De første kristne, også kalt nasareere etter Nasaret, byen Jesus var fra, oppfattet seg som og ble sett på som jøder. Begrepet kristendom ble først brukt av biskop Ignatius av Antiokia omkring 110 e.v.t. Ordet kommer fra gresk. Nasareerne eller Jesustilhengerne trodde at Jesus var Messias, frelseren

som jødene ventet på. Christos på gresk betyr det samme som Messias på hebraisk, nemlig «den salvede». Gjennom Jesus Kristus er Guds løfter i Bibelen blitt virkeliggjort, derfor blir Bibelen i kristendommen Det gamle testamentet, altså den gamle pakten mellom Gud og jødene, mens historien om Jesus er Det nye testamentet, den nye pakten mellom Gud og alle mennesker. Til sammen utgjør de to den kristne Bibelen.

Allerede i Det nye testamentet beskrives det motsetninger mellom jøder generelt og de Jesus-troende. Paulus understreker at kristne ikke lenger er bundet av Moseloven, de behøver ikke omskjæres eller følge spisereglene (Kol. 2, 11-12 og Gal. 5,2), men som kristen *må* man ikke slutte å være jøde. Etter hvert utviklet kristen tro og identitet seg som en motpol til jødedom hvor jødene er dem som *ikke* vil ta imot Guds frelse. Dette fikk betydning for forståelsen av hva jødedom og en jøde var. Man kan si at «den prinsipielle antisemittismen oppsto med kristendommen». Å benekte at Jesus er Messias «gjorde det gamle gudsfolket til løgnere». Etter hvert legges det vekt på at også var «kristus-mordere» (Eriksen, Harket, Lorentz, 2009).

Mange har argumentert for at *jøde* er en kategori som er skapt i en kristen majoritetskontekst. Jødene ble «de andre» etter hvert som kristendommen dominerte Europa. Blant dem som har diskutert sammenhengen mellom den kristne majoritetskulturen og «idéen jøde» er Sartre når han beskriver forskjellen mellom å bli vurdert med utgangspunkt i egne handlinger, som de fleste blir, for eksempel at man er hederlig, arbeidsom, morsom og liknende, mens jøder har et bestemt *vesen* som er felles for alle handlinger. En jøde «tenker som en jøde, sover, drikker, spiser som en jøde, er hederlig eller uhederlig på jødisk vis» (Sartre, 1963, s. 49). Å bli karakterisert som «jøden» påvirker den enkelte negativt. Man blir selvbevisst og urolig, opptatt av at man ikke er «normal». Sartre sine tanker tydeliggjør hvordan både majoritetsbefolkningen og minoriteten blir begrenset av slik tenkning. Han viser at ideen «jøde» forfølger jødene og at forsøk på å unnsnippe denne idéen er vanskelig.

Poenget er at «jøden» er skapt av ikke-jøder, de kristne og antisemittene. De har bestemte forestillinger om hvordan jøder er. Dette dreier seg både om indre og ytre egenskaper, både om hvordan de «er» og hvordan de ser ut, og er ikke resultat av personlige erfaringer. Det er, som Sartre sier «ikke erfaringene som skaper jødebegrepet, det er tvert imot jødebegrepet som farger erfaringen.» (Sartre 1963, s. 9). «Er hun så lys!» utbrøt en gammel nazist da hun så meg som liten. Da hun hørte at det var kommet et jødisk barn inn i familien hadde hun ventet

seg noe helt annet enn dette barnet som kunne gå for å være et hvilket som helst norsk barn. Erfaringen brøt med det hun «visste» om hvordan jøder ser ut.

De menneskene som er blitt identifisert som jøder har ikke selv kontrollert diskursen knyttet til ordet mesteparten av de siste tusen årene. Cynthia M. Baker, forfatter og professor i religionsvitenskap, skriver at «there is a striking paucity of *Jew* as a self-designation from the second century CE to the cusp of modern era» (Baker, 2017, s. 3). Ordet forekommer ikke i bønnebøkene *siddur* eller *machzor* og veldig sjelden i Bibeltolkninger som *midrasher* og *Talmud*. Vanligere selvidentifiserende termer har vært *yisrael* eller *b'nei yisrael*, sønn/sønner av Israel. Termer som nå bare brukes liturgisk. Ordet *jøde* har hovedsakelig blitt brukt som en ikke-selvdefinerende terminologi, altså for å beskrive og definere «de andre» i negativ forstand (Baker, 2017, s. 3). Det er dermed først nylig at jøder selv bruker ordet *jøde* for å beskrive seg selv. Da muligens i et forsøk på å redefinere seg selv og merkelappen man har blitt påsatt. Altså for å ta tilbake definisjonsmakten på egne premisser.

Sartres analyse viser hvordan forsøk på å unnsnippe fordommene i noen tilfeller kan forklares som årsaker til fortynnelse av etnisk identitet eller tilhørighet. Men i neste omgang kan en slik fortynnelse forsterke fordommene. Ved å være som alle andre, å ikke leve «som jøde», er man falsk, man fremstår som noen annen enn den man er og er dermed ikke til å stole på. Når fortynnelsen, eller assimileringen, viser seg å ikke være tilstrekkelig for å unnsnippe annerledesgjøringen kan dette igjen bidra til en fortykkelse av den etniske tilhørigheten, men da gjerne med vektleggelse av andre eller nye identitetsmarkører. Dette beskrives nærmere særlig i kapittel fem. Dette kapitlet inneholder dermed bakgrunnskunnskap som er relevant for å forstå den større konteksten rundt de to spesifikke hendelsene jeg diskuterer i kapittel fire og fem. Elementer fra dette kapitlet trekkes inn i analysen av de kollektive minnene fra de to hendelsene som omtales i disse kapitlene.

Som nevnt illustrerer kapittel fire og fem to ulike former for antisemittisme. Antisemittisme, altså jødehat eller fiendtlig innstilling til jøder og jødedom, har fulgt jøder gjennom hele den kristne sivilisasjonen og blir ofte omtalt som den eldste formen for gruppehat. Som dette kapitlet viser så kan antisemittisme ta mange former. Felles er at de består av ulike konspirasjonsteorier om hvem jødene er og deres agenda i samfunnet. Den består ikke av én enkel filosofi eller ett sett med idéer, men kan ta flere former og har endret seg over tid. Vi

trenger bare ta et raskt blikk på europeisk historie gjennom nærmere tusen år for å forstå at antisemittisme i en eller annen form er noe jøder har måttet forholde seg til overalt hvor de har levd. Den er et aspekt ved den jødiske erfaringen som har og i stor grad fortsatt gjør det, preget og formet jødisk identitet. Som kapittel fire og fem illustrerer forteller både kulturelle og kommunikative minner om erfaringer med antisemittisme og annerledesgjøring. Erfaring med å være «de andre» og å bli utsatt for «idéen jøde» er dermed en del av en felles jødisk identitet og erfaring. Gjennomgangen i dette kapitlet viser spenningsfeltet som i stor grad har bidratt i formingen av jødisk identitet og som også er en del av det kollektive jødiske minnet. De to kollektive minnene som er tema i de påfølgende kapitlene, forteller hver sin historie om slik annerledesgjøring. I dette kapitlet presenteres ulike idéer som er blitt fremmet om jøder i det europeiske majoritetssamfunnet, konsekvenser disse idéene har hatt for europeiske jøder og deres motreaksjon.

2.1 Jødedom i tidlig kristen diskurs

At jødedom er et produkt av kristen diskurs, er et av den amerikanske religionshistorikeren Daniel Boyarins hovedpoenger i boken *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion* (2018) hvor han beskriver jødedom som en projisering av og en tolkningsramme for hvordan tidlige kristne forholdt seg til Guds ord og verden. Beskrivelsene hadde lite å gjøre med «ekte jøder», men skulle allikevel komme til å få konsekvenser for jødene i lang tid fremover. Ignatius, biskop av Antiokia og en av kirkefedrene, tar i begynnelsen av det andre århundre de første skritt mot å definere jødene som «de andre» for så å definere kristendom i lys av «disse andre» (Boyarin, 2018, s. 117-118), blant annet, som nevnt, ved å gi dem som trodde på Jesus et nytt navn, de kristne. Ignatius kritikk handlet først og fremst om kritikk av de jøde kristne og ikke om jøder generelt, selv om hans utsagn senere har blitt tatt til inntekt å gjelde alle jøder. I et brev til menigheten i Magnesia skriver Ignatius:

«Be not deceived by *heterodoxiai* nor by old fables, which are useless. For if we continue to live until now according to *Ioudaismos*, we confess that we have not received grace. [Μὴ πλανᾶσθε ταῖς ἑτεροδοξίαις μηδὲ μυθεύμασιν τοῖς παλαιοῖς ἀνωφελέσιν οὖσιν· εἰ γὰρ μέχρι νῦν κατὰ Ἰουδαϊσμὸν ζῶμεν, ὁμολογοῦμεν χάριν μὴ εἰληφέναι] (Magnesians 8:1)» (Boyarin, 2018, s. 114).

For Paulus er det en motsetning mellom *evangeliet* (budskapet om Jesus) og *nomos* (Moseloven). For Ignatius er motsetningen mellom *evangeliet* og *skriften*, altså Bibelen, det som for kristne etter hvert ble Det gamle testamentet, og det skriftet kristne forholdt seg til på Ignatius sin tid. De som holder på skriften, altså det gamle, motsetter seg det nye, evangeliet. «Those who observe the Sabbath are implicated as ones who deny the Lord's death as well» (Boyarin, 2018, s. 117). Forskjellen mellom Paulus og Ignatius er at for Paulus kan man være praktiserende jøde og Jesustroende, hos Ignatius er ikke dette mulig. Dem Ignatius omtaler som *Ioudaismos*, som har blitt oversatt til jøder, er mennesker som vi i dag vil kalle jødekristerne. *Ioudaismos* er som Boyarin beskriver det «the product of overvaluing of Scripture against the claims of the gospel» (Boyarin, 2018, s. 118). Ignatius skrev «It is perverse to talk of Jesus Christ and to Judaize» (Boyarin, 2018, s. 112). Etter hvert blir Ignatius sine argumenter om Jesus sin rolle i forhold til skriften tatt til inntekt for å beskrive kjennetegn ved alle jøder. De kristne så etter hvert på jødene som mordere – de hadde drept Jesus, og som blinde eller løgnere – de ser ikke Guds budskap klart og vil ikke anerkjenne at Jesus er Messias. Derfor har Gud straffet dem. Jødene var bundet til ett folk og til én kultur, mens alle kunne bli kristne. Å være jøde innebar å måtte ha en bestemt, eksotisk kulturell identitet, mens det å være kristen kunne forenes med mange forskjellige identiteter (Eriksen, Harket, Lorentz, 2009).

Boyarin beskriver hvordan majoriteten lager en idé om jøder som, jødene er nødt til å forholde seg til fordi de blir behandlet med utgangspunkt i de kristnes forestillinger om dem som igjen har opphav i tidlig kristen forståelse av Jesus sin natur og rolle med utgangspunkt i tekstene som etter hvert ble Det gamle testamentet i den kristne Bibelen. De kristne, etter hvert majoriteten, bruker idéen jøde/sine forestillinger om jøder, for å definere seg selv først og fremst, ikke fordi de er spesielt opptatt av å få et riktig bilde av hva en jøde er.

Mens Sartre snakker mer allment om hvordan «jøden» skapes av antisemittene, så viser Boyarin og Baker til konkrete historiske og religionshistoriske hendelser for å vise det samme. De beskriver det Sartre kaller for essensialisering ved at det å være jøde innebærer at man er på en spesiell måte. Siden det er de kristne og majoriteten som har makten er det dem som bestemmer hva det er å være jøde. De har ikke vært interessert i å høre hva jødene selv mener, og hvordan de vil beskrive seg selv, sin kultur og sin religion. Boyarins eksempel viser blant annet at en teologisk diskusjonen om en liten gruppe jødekristerne rolle i tidlig kristen

tid, etter hvert skulle definere en stor gruppe mennesker og skape en polarisering og et fiendebilde som skulle komme til å få langtrekkende konsekvenser. Et resultat av motsetninger og hat er at jødene i Europa har blitt tvunget til å holde sammen og til å identifisere seg som et folk. Theodor Herzl, grunnlegger av den moderne sionismen, uttrykte det slik mer enn halvannet årtusen senere «We are one people, our enemy has made us one» (Herzl, 2010, opprinnelig utgitt 1896, s. 25)

Med kristendommen kom etter hvert ikke bare en ny religion, men også en helt ny form for religion og for hvordan menneskene forholdt seg til det religiøse. Tilbedelsen av de gamle gudene i det greske og det romerske verdensbildet var i større grad knyttet til hvor man kom fra og til etnisitet, i motsetningen til kristendommen som hevder å være et budskap for alle mennesker og hvor den enkeltes tro vektlegges over gruppens praksis. På trehundretallet, da kristendommen fikk status som statsreligion i Romerriket, utviklet det seg som resultat av dette en ny måte å kategorisere mennesker på, fra vekt på etnisk tilhørighet til vekt på hva de tror eller hvilken religion de tilhører. Boyarin beskriver dette skiftet på denne måten:

«The fullest expression of this conceptual shift may be located in the heresiology of Epiphanius (fl. early fifth century). For him, not only ‘Hellenism’ and ‘Judaism’ but also ‘Scythianism’ and even ‘Barbarianism’ are no longer the names of peoples with their places and doings but of ‘heresies’- that is, institutions other than orthodox Christianity within/outside of Christianity» (Boyarin, 2018, s. 120).

Majoriteten var nå kristne og bygget sin identitet rundt egen tro. For å definere seg selv som noe er det ofte viktig å definere seg selv som noe man ikke er. I lys av dette blir jødedom i kristen diskurs definert først og fremst som en tro, eller det vi nå kaller religion. Jødene blir «de andre», de som ikke ser klart, tolker skriftene feil og misforstår Guds budskap. De som har en annen religion.

Til tross for at jødene i lys av denne kristne diskursen blir definert som tilhørere av en tro, skal det imidlertid gå lang tid, noe jeg vil komme tilbake til, før jøder selv definerer jødedom som en religion. I jødiske skrifter fra antikken finner vi bare det greske ordet *ioudaismos*, som gjerne blir oversatt til ordet jødedom, i to sammenhenger, nemlig i første og andre Makkabeerbok og hos Paulus. I begge tilfellene må det forstås som å «gjøre jødiske ting», å oppføre seg som, eller å imitere, en judeer (altså en person fra Judea). Ordet brukes som et

verb, ikke som en betegnelse på judeernes religion. I de kristne evangeliene har dette ordet blitt oversatt til *jødedom*. Ordet *ioudaios*, som bør forstås som judeer har blitt oversatt til ordet *jøde*. Resultatet blir en form for anakronisme. Beskrivelser av egenskaper og ikke minst ansvaret for handlinger utført av en gruppe blir tillagt en annen gruppe i en annen kultur og i en annen tid. På en måte kan man si at kristendommen skapte jødedommen som en religion eller forstått bare som religion, og samtidig gjorde jødene til «de andre» i negativ forstand. Det er derimot først på 17- og 1800-tallet at jøder selv beskriver jødedom som en religion. Før dette finner vi altså kun jødedom beskrevet som en religion eller en tro i kristne diskurser og da for å beskrive det kristendommen ikke er.

I denne diskursen blir jødedommen til kristendommens mørke dobbeltgjenger. Noe kristendommen og de kristne kunnes se seg selv i lys av og definere seg selv ut ifra. Jødene er de som tolket skriftene feil, de som ikke forstår Guds budskap. En dualisme som fortsetter og forsterkes gjennom middelalderen. Kirkekunst fra denne perioden gir flere visuelle eksempler. Fremstillingen av de to kvinneskikkelsene *Synagoga* og *Ecclesia*, som representerer henholdsvis jødedommen og kristendommen, finner vi igjen i flere kirker og katedraler fra denne tidsepoken. *Synagoga* har bind for øynene, noen ganger en slange rundt hodet, som gjør at hun ikke kan se. Nakken er bøyd og hodet vendt nedover. Hun er overvunnet av *Ecclesia* som står med rak rygg, blikket vendt fremover og en krone på hodet. *Synagoga* sin krone ligger foran henne, hun er knust og nedkjempet. En av de kanskje mest kjente versjonene av disse to kan vi finne på utsiden av den franske katedralen Notre Dame som ble bygget på 1200-tallet. I lys av debatten om kristen ortodoksi blir det skapt en idé om jøder og jødedom. Jødene blir i denne konteksten det som er feil, «de andre», de som ikke ser klart og som avviser sannheten.

Gjennom middelalderen og helt frem til moderne tid lever europeiske jøder i egne samfunn, adskilt fra den kristne majoriteten og med begrensede rettigheter. De deltok ikke i det akademiske livet som var knyttet til utforskning av kristendommen og i den grad de beskrev hverandre var det med utgangspunkt i stereotyper koblet til hellige skrifter, ikke til sosiale og historiske realiteter. (Eriksen, Harket, Lorentz, 2009, s. 46). Idéene om jøder og jødedom blir ikke undersøkt, utviklet eller utfordret. Forsøk fra jøder selv på å ta del i denne diskursen skjer først på 1800-tallet. Da var store deler av kristendommen reformert og nye idealer om religionens plass i samfunnet var vokst frem som følge av opplysningstiden.

2.2 Jødedom som religion

I opplysningstiden på 1700-tallet blir vitenskap, fornuft, rasjonalitet og fremskritt nye idealer. Da oppstår også en jødisk opplysningsbevegelse, haskala. Navnet stammer fra det hebraiske ordet for utdanning. Sentrale tenkere innenfor haskalabevegelsen arbeidet for at jøder også skulle ta del i de nye vitenskapelige fremskrittene, noe som blant annet innebar en form for sekularisering, i hvert fall en form for privatisering av religiøs tro både ved at man ikke offentlig skulle vise sin tro og at man ikke nødvendigvis behøvde å oppgi sin tro i møte med moderne vitenskap, for eksempel at man innenfor den egne sfæren religion godt kan holde verden for skapt og Gud for en som griper inn i historien, så lenge man ikke blandet slikt inn i vitenskap og politikk. En av dem som argumenterte for å klassifisere jødedom som en religion ut fra denne typen idealer, altså som noe privat som ikke nødvendigvis skulle prege hele livet, var den tyske filosofen Moses Mendelssohn (1729-86). Han var selv en from og praktiserende jøde som la vekt på at det finnes en felles menneskenatur. Vi er først og fremst like, derfor må vi tolerere hverandre og leve sammen i fred og med respekt. Jøder behøver ikke oppgi sin tro for å kunne ta del i samfunnet, men de bør leve moderne – gå moderne kledd, snakke tysk, studere ved verdslige universiteter og liknende. På denne måten skulle jødedom og jøder forstås ut fra et vestlig forståelses- og begrepsunivers preget av protestantisk kristendom. Jødedom forstått på denne måten legger vekt på tro på Gud mer enn en synlig praksis, slik man gjorde i protestantisk kristendom. Mendelssohn anses å være den som står bak den moderne tanken om jødedom som religion og som Batnitzky skriver «is rightfully considered the founder of modern Jewish thought» (Batnizky, 2011, s. 13).

Mendelssohn ble aktiv i haskalabevegelsen i Berlin. Målet for bevegelsen var både å reformere jødisk tenking og å arbeide for sivile og politiske rettigheter for jøder. Mendelssohn la vekt på likeverd mellom mennesker knyttet til deres natur. Forskjeller knyttet til religion burde ikke ha konsekvenser for individenes rettigheter i samfunnet. Han argumenterte for at jødisk lov først og fremst er en religiøs lov som ikke krever noe av ikke-jøder, ikke en politisk slik datidens oppfatning var. På denne måten vil Mendelssohn skille jødisk religion fra jødisk politikk, på lik linje med opplysningstidens idealer om skille mellom religion og politikk generelt. I og med at jødedom ofte ble forstått som en politisk enhet og altså dermed jøder som ute etter politisk makt, ble jøder oppfattet som en trussel mot staten. Ved å fremstille jødedom som apolitisk og jøder som medlemmer av en religion, ville Mendelssohn

muliggjøre full integrering av jøder i samfunnet. Jødisk religion handler først og fremst om å følge et sett med levereregler, regler som ikke er til hinder for å leve som andre borgere ute i samfunnet. Jødisk religion er ikke til hinder for progressive ideer om fornuft. Jødedom gjør ikke krav på en evig og universell sannhet, den krever ingen bestemt tro av noen og den krever ingen handlinger fra ikke-jøder. Jødedommen er for jøder, den krever ikke omvendelse og står ikke i konflikt med resten av samfunnet eller med opplysningstidens idealer.

Forståelsen av jødedom som religion har altså sammenheng med fremveksten av det moderne i Vest-Europa med vekt på fornuft, fremskritt og frihet. Mens noen avviste religion som overtro, så var det mer utbredt på 1700-tallet å gjøre religion til noe privat, noe som ikke hadde eller som ikke burde ha, innflytelse på samfunn og politikk. Borgerlige rettigheter skulle man ha i kraft av å være menneske og ikke fordi man tilhørte en spesiell religion eller folkegruppe. Dette fikk gjennomslag utover på 1800-tallet i de fleste vest-europeiske land, mens de øst-europeiske jødene i det russiske og i det osmanske imperiet ble definert som jøder også politisk helt frem til begynnelsen av 1900-tallet. Det betød at de ikke kunne bosette seg hvor de ville, at mange yrker var stengt for dem, at de ikke kunne studere, ikke inneha embeter og hadde begrenset rettsvern.

2.3 Jødedom, mer enn en religion

I Sentral- og Vest-Europa får jøder sivile rettigheter i årene mellom omtrent 1790 og 1870, slik målet til blant annet Mendelssohn og haskalabevegelsen var. Dette førte til at jøder ble stadig mer integrert og assimilert i storsamfunnet samtidig som det også ble vekket motreaksjoner som økende antisemittisme i det europeiske samfunnet. Dette blir sentralt etter hvert som grunnlaget for nasjonalstaten i stadig større grad beskrives som felles opprinnelse, språk, kultur og tro. Som jeg allerede har vært inne på representerte den moderne antisemittismen en endring i fremstillingen av den jødiske trusselen mot samfunnet, samtidig representerte den også en kontinuitet med den tidligere antisemittismen som i større grad bar preg av religiøs forfølgelse. Jøden passet ikke inn i det kristne Europa i antikken og middelalderen. Da var begrunnelsen religiøs. Jødene hadde drept Jesus og de løy om ham. Jødene ble anklaget for å drive med barbariske skikker som ofring av barn og for å vekke Guds vrede i form av pest og annen ulykke. I det moderne Europa er det fortsatt en «feil» med jødene at de ikke er kristne, men samtidig utvikles det jødehat basert på «vitenskap» knyttet

til raseteorier og «bevis» for at etnisk rene nasjonalstater er de beste. Jødene ble fremstilt som makt- og pengegriske, usolidariske og som en trussel mot staten. Jøder er rotløse og passer derfor ikke inn i nasjonalstaten. De er ortodokse og gammeldagse og står dermed i veien for fremskrittet. Samtidig er de alt for moderne. Deres frigjorthet og kapitalisme truer det tradisjonelle europeiske livet. Jødene er altså både for gammeldagse og for moderne. De er generelt frastøtende – enten fordi de er rike eller fordi de er fattige, enten fordi de er som «oss» eller fordi de ikke er som «oss» (Eriksen, Harket, Lorentz, 2009).

I møtet med slikt tankegods argumenterte jødiske samfunnsdebattanter som Theodor Herzl (1860 – 1904) og Ahad Ha'am (1856 – 1927) for at det hadde vært en feil å fremstille jødedom som religion. Det hadde ikke frigjort jødene og gitt dem likeverd slik man hadde tenkt. Erfaringen hadde vist at storsamfunnet uansett ikke ville akseptere jødene. Det beste ville vært om jødene ble en nasjon og fikk sitt eget land. Med dette utgangspunktet vokste sionismen frem og med det i stor grad også en ikke-religiøs identitetsmarkør for jøder. Landet, *Eretz Israel*, får ny relevans. Igjen kan vi se hvordan forsøkene på å unnsnippe fordommer og undertrykkelse bidrar til å bestemme retningen på utviklingen i jødisk historie og kultur.

Argumentene til Herzl og Ha'am er noe ulike. For Herzl handlet det om å opprette en stat der jøder kunne leve i frihet og unnsnippe antisemittisme. Han var ikke særlig opptatt av det religiøse aspektet, men av jødernes politiske og samfunnsmessige stilling. For Ha'am handlet det om en stat hvor jødedommen kunne blomstre og utvikle seg, altså i større grad et spirituelt prosjekt. Flere av Herzl's argumenter var fremmet tidligere av jødiske tenkere som tyske Moses Hess og ukrainske Leon Pinsker. Kritikken handlet om at idéen om jødedom som en religion ikke hadde frigjort jødene, det hadde istedenfor fratatt jødene en dimensjon av deres identitet ved å redusere jødedom til bare en religion. Årsaken til antisemittisme ble forstått som at jødedom og jødene sto i veien for andre nasjonale prosjekter, det vil si at deres tilstedeværelse hindret en etnisk og kulturelt enhetlig stat. Dersom jødene formet en nasjon på lik linje med andre nasjoner, ville antisemittisme forsvinne ble det sagt. Det er med andre ord antisemittisme som gjør sionisme nødvendig. Erfaringen hadde vist at jødene aldri ville bli fullt ut akseptert på linje med andre europeere uansett hvor mye de ble assimilert.

Det ble Herzl sin versjon av sionismen som etter hvert skulle få gjennomslag. Herzl vokste opp i en assimilert jødisk familie i Budapest. Han jobbet som journalist og dekket i 1894 rettsaken mot Alfred Dreyfus som ble dømt for forræderi. Mistanken mot ham var åpenbart knyttet til at han var jøde. Rettsaken førte til sterke antisemittiske strømninger i Frankrike. For eksempel var det demonstranter som skrek «Død over jødene» i gatene i Paris etter at dommen falt. For Herzl viste rettsaken en gang for alle at assimilering er umulig. Dreyfus-saken «gjorde meg til sionist» (Batnitzky, 2011, s. 152).

I 1896 ga han ut pamfletten *Der Judenstaat* hvor han beskriver jødernes håpløse situasjon i Europa. Det er ingenting jødene kan gjøre for å få slutt på antisemittismen i Europa, derfor er løsningen å samles som en nasjon og opprette en egen jødisk stat. Han skriver: «they (jødene) are in a condition of more or less severe stress... they need above all things a gestor» (Herzl, 2010, s. 79). I diaspora er jødene forsvarsløse, de trenger noen som kan arbeide for deres sak, en gestor, og en egen stat er den beste løsningen på den situasjonen de er i. Herzl beskriver en slik jødisk stat som moderne og sekulær - «we shall keep our priests within the confines of our temples» (Herzl, 2010, s. 87). «We shall introduce the seven-hour day as an experiment for the good of humanity, so we shall proceed in everything else in the same humane spirit, making of the new land a land of experiment and a model State» (Herzl, 2010, s. 93). For Herzl er jødedom mer enn en religion, det er en kultur og jødene er et folk. I samtidens nasjonalisme er folk og stat nært knyttet sammen. Nasjonalstaten omfatter et folk og et folk har rett på en stat. Og siden det å være jøde først og fremst handler om å tilhøre et folk så følger det at jødene også bør ha en egen stat.

2.4 Jøde som rasekategori

Den antisemittiske propagandaen under Nazi-Tyskland spilte på datidens raseteorier og jøder ble plassert i dette tankesettet som medlemmer av en rase med en viss type karaktertrekk. Jødene var av natur feige og upålitelige. Det var umulig for jøder å være «ekte» tyskere og blanding av jødisk og tysk «blod» ville i det lange løp ødelegge tyskere og Tyskland. Slike raseteorier stengte mulighetene for full aksept og likestilling som jøde siden man ikke kan konvertere fra en rase til en annen slik man kan forlate jødisk religion til fordel for kristendommen. Jødene ville aldri kunne bli fullt ut assimilert og integrert i storsamfunnet og de ble fremstilt som en trussel mot nasjonalstatens enhet. Det var ikke lenger bare deres

religion og levemåte som fremsto som en trussel, det var deres blod og essensen i hvem de var som sto i veien for at jødene kunne bli likeverdige europeiske borgere. Nå ble det operert med en bredere definisjon av en jøde enn det som var vanlig tidligere. Begreper som halvjøder og kvartjøder ble innført med bakgrunn i teorier om rasers forskjellige blod. I jødedom og kristendom er man enten jøde eller ikke, avhengig av om man har en jødisk mor eller av hva man tror. Denne type raseteorier spilte også en rolle under forfølgelsene av de sefardiske jødene i Spania på 1400-tallet. Dette er et tema i Elisabeth Åsbrinks roman *Forlattheten* (2021), en av bøkene jeg har plukket ut som datamateriale for denne oppgaven.

Den norske historikeren Synne Corell, som skriver om den norske jødeforfølgelsen under andre verdenskrig (Corell, 2021), beskriver hvordan arbeidet med å definere hvem som var jøde og kategorien «jøde» i dette forfølgelsesapparatet gradvis ble utviklet og utvidet. Arbeidet aktiverte i stor grad folks forestillinger om jøder og mer generelt om «raser». Plutselig måtte embets- og tjenestemenn ta stilling til hva en jøde var, noe som skapte en forestilling om jøder som en ensartet og homogen gruppe. Hun beskriver at definisjonene har fortsatt å virke i ettertid og også nå bidrar til majoritetens oppfatninger av hvem og hva jødene er. For eksempel kan man fortsatt høre folk snakke om personer som halve eller kvarte jøder.

På bakgrunn av nazismens brede definisjoner og anerkjennelsen av at såkalte halvjøder og kvartjøder også kan være mål for antisemittisme og ha behov for beskyttelse har israelske myndigheter også valgt å forholde seg til denne bredere definisjonen. Det betyr at alle som har en jødisk besteforelder regnes som jøder og har rett til israelsk statsborgerskap ifølge den israelske *Loven om retur* fra 1950. Vi kan med andre ord si at nazismen bidro til å utvide forståelsen av hvem som er jøde og at det kan ha bidratt til at flere som faller inn i denne kategorien har blitt seg selv mer bevisst på sin egen jødiske tilknytning. Noe som igjen illustrerer Sartre sitt poeng om at «jøden» skapt av majoritetssamfunnet. «En jøde er en jøde fordi han eller hun lever i et samfunn som holder dem for jøder» (Sartre, 1963, s. 44). Nazismen og moderne antisemittisme handler altså ikke om forfølgelse og fordømmer bare basert på praktisering av jødisk religion. Den omfatter alle som kan anses å tilhøre det jødiske folk gjennom slektskap, eller gjennom etnisitet som det som oftest omtales som i dag.

2.5 Jøder som etnisk gruppe

En etnisk gruppe er en gruppe av mennesker som har eller mener å ha, felles opprinnelse, fysiske likheter, skikker og minner. Dette de har felles er viktig for den enkeltes identitet. Haci Akman, professor i kulturvitenskap ved universitetet i Bergen, deler etnisk identitet inn i tre ulike dimensjoner. Den ene dimensjonen er nåtidsorientert og handler om å se seg selv som medlem av en spesifikk gruppe. Den andre er fremtidsorientert og kan ha en mer politisk eller religiøs karakter, for eksempel arbeid for et eget land eller for religiøs anerkjennelse. Den siste dimensjonen er orientert mot fortiden og handler om historie, opphav og felles opplevelser (Akman, 2006). En etnisk gruppe er dermed en gruppe som har en form for kollektiv identitet knyttet til ideer om et felles opphav, erfaringer med felles situasjon og drømmer om felles mål. Eller, sagt enklere, etniske grupper er grupper som deler en felles historie om hvor de kommer fra, hvem de er og hvor de er på vei. Det kan være en historie de forteller selv, fra generasjon til generasjon, og en historie storsamfunnet forteller om dem. Etnisitet er med andre ord ikke først og fremst en biologisk kategori, men noe som er sosialt konstruert over tid. Når det gjelder jøder så kan man basert på dette argumentere for at nazismen og Shoah kan ha styrket opplevelsen av jøde som en etnisk kategori. De tre generasjonene som deler det kommunikative minnet om folkemordet blir bundet sammen gjennom dette felles minnet selv om mange andre jødiske identitetsmarkører er borte.

3 Minner

Minner eller hukommelse er en av flere kognitive eller forstandsmessige funksjoner hos mennesket. Hukommelsen kan trenes opp og brukes mer eller mindre aktivt på samme måte som konsentrasjon, problemløsning og språk, eksempler på andre kognitive funksjoner. Man kan skade eller miste hukommelsen, men man kan også bevisst eller ubevisst, bruke den til å skape samhold, forståelse og kontinuitet.

Hukommelsen gjør oss i stand til å lagre og å gjenkalle erfaringer, kunnskaper og ferdigheter. Ofte skilles det mellom eksplisitt og implisitt hukommelse der den eksplisitte omfatter minner, ferdigheter og strategier som bevisst kan gjøres rede for mens den implisitte hukommelsen viser seg i ubevisst atferd som er vanskelig å gjøre rede for eller forklare.

Både individuelle minner i form av erindring av egenopplevde hendelser og kollektive minner er med og former den enkeltes identitet og verdigrunnlag. Minner hjelper oss med å forme en bevissthet om oss selv, en identitet. Mennesker som er knyttet sammen for eksempel gjennom familie, del av en etnisk gruppe eller av en nasjon, vil både bevisst og ubevisst overføre erfaringer og kunnskap til hverandre. Dette kalles kollektive minner. Disse hjelper oss å se og forstå oss selv i en større sammenheng og er relevante blant annet for hva vi baserer våre tanker, handlinger og valg på. Minner i form av traumer som ikke er bearbeidet, kan ubevisst overføres til barn og barnebarn eller til andre nære. Ben M. Freeman diskuterer intergenerasjonelle traumer hos jøder og henviser blant annet til en studie som beskriver genetisk forandringer som følge av traumer hos overlevende etter jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig. Et traume påvirker altså ikke bare den som blir utsatt for det direkte, men også kommende generasjoner (Freeman, 2021, s. 12). Om traumer hos jøder skriver Freeman:

«Antisemitism has left genetic, as well as psychological scars that impact all Jews who share ancestry, and recognizing that is vital to understanding their lived experience»
(Freeman, 2021, s. 19).

De kollektive minnene deles ofte inn i kommunikative og kulturelle minner. *Kommunikative minner* består av ting og hendelser som er kommunisert til oss fra mennesker som selv har opplevd den aktuelle hendelsen som minnet bygger på. Ifølge den tyske professoren i religion og kulturvitenskap Jan Assmann, overlever det kommunikative minnet i omtrent åtti til hundre år, det vil si over tre til fire generasjoner (Assmann, 2010). Disse minnene lever og overføres i hverdagslig kommunikasjon og fellesskap. *De kulturelle minnene* har et tidsspenn på opp mot tre tusen år. Slike minner er institusjonalisert gjennom muséer, biblioteker, arkiver, monumenter og lignende og er knyttet til fysiske og materielle ting. Dette er minner som deles av mange mennesker uavhengig av personlig fellesskap, og er en del av en kollektiv kulturell identitet i tillegg til den enkeltes personlige identitet. Minnet om Makkabeeroppøret er eksempel på et kulturelt minne, mens minnet om folkemordet på jødene før og under andre verdenskrig, Shoah, er eksempel på et kommunikativt minne.

I beskrivelsene av minnene om Makkabeeroppøret og Shoah i de påfølgende kapitlene skal jeg, i likhet med Assmann, ta utgangspunkt i begrepet kommunikativt minne slik det er

utviklet og beskrevet av den franske filosofen og sosiologen Maurice Halbwachs. Han omtaler denne formen for minne som resultat av uorganisert, ofte uplanlagt, hverdagslig og spontan, kommunikasjon mellom medlemmer av en gruppe. Gjennom denne kommunikasjonen utvikler den enkelte minner som ikke er selvopplevd, men sosialt formidlet på en måte som gjør dem til ens egne. Noe én har opplevd blir på denne måten felles minner som i neste omgang bidrar til å knytte individene sammen.

I følge Halbwachs er erindringer meningsløse uten en sosial sammenheng. Vi husker eller minnes som medlemmer av en sosial gruppe samtidig som minnene fremstår for den enkelte som egne. Dette forklarer han med at ethvert individ er medlem av flere sosiale grupper slik at det totale erindringsregisteret eller de samlede minnene hos den enkelte, vil gjenspeile denne personens mangfoldige tilhørigheter og gjennom det fremstå som egne. Slik er det også for personer som deler et kommunikativt minne om Shoah. De er knyttet sammen gjennom en felles erfaring av å være etterkommere av overlevende og gjennom det deler de et kollektivt traume knyttet til det å bli definert som jøde. Det er dermed ikke bare religiøse eller praktiserende jøder som påvirkes av dette minnet. Det deles også av mange som er assimilert eller har en såkalt tynn jødisk identitet.

Det er likheter mellom Halbwachs teorier og ideene til den franske sosiologen Emile Durkheim. Han viser hvordan felles opplevelser knytter mennesker sammen. Minner, egne og overførte, bidrar til selvbevissthet, verdigrunnlag og identitet samtidig som de kobler oss til ett eller flere fellesskap. Durkheim var opptatt av hvordan felles ritualer skaper gruppetilhørighet, mens Halbwachs legger vekt på hvordan menneskers sosiale liv mer generelt etablerer det kollektive minnet som knytter den enkelte til gruppen (Assmann & Czaplicka, 1995 og Nilsen, 2014, s. 441). Den tyske sosiologen Max Weber er inne på noe lignende når han beskriver sosiale eller etniske grupper som mennesker som deler kulturelle likheter basert på felles minner om for eksempel migrasjon (Weber 1968, s. 389).

3.1 Kollektive traumer

Både det kulturelle minnet om Makkabeeroppøret og det kommunikative minnet fra Shoah stammer fra et kollektivt traume. Den israelske professoren i politisk psykologi Gilad Hirschberger beskriver hvordan slike traumer knuser et samfunn og tar bort det som gir mening og verdi (Hirschberger, 2018). Et slikt traume er en katastrofal eller kataklysmisk

hendelse som ødelegger det som holder et samfunn sammen. Kollektive traumer er dermed også en form for menings- og verdikrise som resulterer i at ens verdi- og eksistensgrunnlag rives bort, både individuelt og kollektivt. Hirschberger viser at ofre for kollektive traumer kan ha behov for å innlemme traumet i et system som gir mening. Traumet bidrar til å omskape den kollektive identiteten som går på tvers av generasjoner. Det kan bidra til økt samhold mellom de overlevende og deres etterkommere, noe som igjen kan bidra til å gi mening og et ønske om å se fremover. Man kan tenke seg at opplevelsen av å ha gått gjennom lignende traumatiske hendelser kan bidra til økt identifisering med hverandre og at det kan styrke båndene innad i gruppen. Dette faller inn under Max Weber sin beskrivelse av etnisitetskategorien som en ikke bare biologisk kategori, men som grupper som identifiserer seg med hverandre gjennom felles minner, særlig om forfølgelser og migrasjon. Bearbeidelse av traumet og søken etter mening henger dermed sammen. Dette kan forklare hvorfor nye identitetsmarkører ser ut til å oppstå som konsekvens av slike traumer, slik jeg vil vise er tilfelle etter hendelsene rundt Makkabeeroppøret og etter Shoah.

Kollektive traumer er altså en psykologisk reaksjon på en traumatisk hendelse som påvirker et helt samfunn. Ifølge Hirschberger innebærer det en pågående rekonstruksjon av hendelsene i et forsøk på å finne mening. Den rumensk-amerikanske filosofen og Shoahoverlevende, Elie Wiesel, har beskrevet det slik:

«Hva gjør vi med våre minner? Vi må gjøre noe med dem eller så knuser de oss. De som døde som ukjente må ikke bli husket som anonyme. Vår kollektive hukommelse må redde fremtidens generasjoner fra anonymiteten» (McAfee Brown, 1995, s, 35).

For Wiesel finnes en form for mening i å menneskeliggjøre ofrene og bruke deres og sin egen skjebne til å være budbringer om hvilken ondskap menneskene er i stand til å utføre. «La oss fortelle beretningene slik at vi kan huske hvor sårbart menneske er når det står overfor et overveldende onde» sier han (McAfee Brown, 1995, s, 58).

Hendelsen huskes av og påvirker individer i gruppen selv om de befinner seg langt fra hendelsene både når det gjelder tid og sted. Ofre for kollektive traumer ønsker å innlemme traumet i et system som gir mening. En slik søken etter mening kan pågå over tid og videreføres til nye generasjoner som også vil ha et behov for å finne ny mening og å få en forståelse av det traumet som ikke nødvendigvis direkte berørte dem selv. Etterkommerne er i

stedet indirekte berørt ved at foregående generasjoners erfaringer er blitt del av en felles, kollektiv identitet. Irmay Schweiger, professor i Asia- og Midtøstenstudier ved Stockholm universitet, forklarer dette nærmere. Hun beskriver på hvilken måte et kollektivt traume ødelegger en gruppes felles identitet. Først og fremst blir de direkte involverte påvirket. Deretter innlemmes andre involverte ved å delta i prosesser som gjenskaper minnene til de direkte berørte. Dette kan for eksempel innebære å skrive tekster, opprette monumenter og å definere ritualer. Hendelsene blir dermed innlemmet i det kommunikative minnet til de involverte (Schweiger, 2015). Schweiger utdyper dermed Hirschberger ved å legge vekt på hvordan minnene brukes til å tolke og forstå aktuelle problemstillinger en gruppe står overfor i sin egen samtid. Det kommunikative minnet legger på denne måten grunnlaget for det som etter hvert blir et kulturelt minne.

Over tid blir det kollektive traumat et viktig punkt eller episenter for den kollektive identiteten som individene i gruppen forstår sin sosiale virkelighet gjennom. Den sentrale betydningen av traumat etter Shoah presenteres i Haci Akman, professor i kulturvitenskap ved Universitetet i Bergen, sin beskrivelse av jødiske museer (Akman, 2006). Jødiske museer mange steder i verden legger vekt på å vise hvordan dette traumat er helt sentralt i jødernes kollektive identitet. Sorgen og sjokket over Shoah har forplantet seg videre til etterkommere av ofre og overlevende og blitt en sentral del av moderne jødernes opplevelse av seg selv og sin historie. På samme måte som Wiesel vitner muséene om hva menneskelig ondskap er i stand til å forårsake «Minnene skal ... først og fremst sikre at erindringens flamme ikke dør ut ved å skape en følelse av ansvar hos kommende generasjoner, og sikre fremtiden ved å få hver og en av oss til å føle et personlig ansvar» (Akman, 2006).

Tidsrammen for det kommunikative minnet er som sagt mellom åtti og hundre år. Dersom hendelsen skal huskes også av dem som befinner seg lenger borte i tid og sted, må den også bli en del av det kulturelle minnet. Ved innlemming i det kulturelle minnet ses hendelsen i større grad i lys av den aktuelle samtidens problemstillingen og bidrar på den måten også til å gi mening som oppleves aktuell for de som tidsmessig befinner seg langt borte. Som jeg vil vise er dette sentralt for det kulturelle minnet om Makkabeeroppøret. Hendelsene to hundre år tidligere settes inn i og gis mening i samtidige forhold. Å finne mening i traumat er nødvendig for at det kollektive skal komme seg videre. Meningen og lærdommen som hentes

fra traumet videreføres som kulturelle minner og traumet blir på den måten en del av den kollektive identiteten.

Cherie Brown, grunnlegger av *National Coalition Building Institute* (NCBI), en organisasjon som blant annet arbeider med bearbeidelse av kollektive traumer hos jøder, beskriver hvordan hun som barn opplevde og internaliserte disse kollektive minnene og viser hvordan hendelser som har berørt mennesker i andre tider kan bli til en del av virkeligheten til dem som får slike minner kommunisert gjennom ritualer og fortellinger:

«As a young girl, I sat in synagogue between my parents every Yom Kippur afternoon, glued to my seat as I listened to the readings from the Martyrology service, the recitation of the pious and the saintly Jews who died at the hands of their persecutors. With every graphic reading reminding the congregants of all the suffering that had been inflicted upon Jews, including young children, throughout history, I became increasingly convinced that, as a Jewish child, I was not safe, indeed would never be safe» (Brown, 1995).

3.2 Kulturminneproduksjon

Det er en vesensforskjell mellom de kulturelle minnene knyttet til feiringen av sabbaten og av årlige høytider som for eksempel hanukka, og minnene om folkemordet før og under andre verdenskrig. Minnene om Shoah lever som et kommunikativt minne siden man fortsatt har tilgang til personer som opplevde katastrofen, enten direkte eller gjennom personlige minner. Samtidig så begynner disse minnene å fremstå og organiseres som et kulturelt minne, for eksempel gjennom minnesmarkeringer for deportasjonen av norske jøder 26. november, nedleggelse og pussing av snublesteiner og lignende, fordi det blir stadig færre som har personlige minner om det som skjedde. Personer som nå er i tretti- og førtiårsalderen er den siste generasjonen med direkte tilknytning til de overlevende og altså de siste som kan si noe basert på egen erfaring om hvordan Shoah preget de direkte berørte. Den moderne litteraturen om temaet er nåtidens kulturminneproduksjon og derfor interessant ikke bare med tanke på å forstå virkningen av Shoah på moderne jødisk identitet, men også for å forstå mer generelt hvordan kulturminner blir til. Å gå dypere inn i litterære tekster som fokuserer på Shoah og ettervirkningene kan, i tillegg til å hjelpe oss å forstå de kommunikative minnene, gi en

tolkningsramme for å forstå de kommunikative minnene om hendelsene som er beskrevet i Makkabeerbøkene og prosessen rundt innlemmelsen av dette minnet i det kulturelle jødiske minnet. Begge minner har opphav i et kollektivt traume. Kapittel fire og fem vil dermed også beskrive virkningen slike traumer har på kollektive identiteter.

De to kollektive minnene illustrerer, som nevnt innledningsvis, også to ulike former for antisemittisme, *hanukka-antisemittisme*, som handler om assimilering, og *purim-antisemittisme*, som handler om fysisk utryddelse. Disse begrepene er forklart i innledningskapitlet og vil utdypes nærmere i de to neste kapitlene. I tillegg til å beskrive to hendelser av stor betydning i jødisk historie, beskriver disse kapitlene dermed også to ulike former for kollektive minner samt hva som kjennetegner disse to formene for antisemittisme. Kapitlet avsluttes med en diskusjon rundt hvorfor det er viktig å se hva som kjennetegner dem og på hvilken måte de to henger sammen.

4 Makkabeeropprøret og historien om hanukka

På trehundretallet f.v.t. okkuperte Alexander den store, konge i Makedonia 336 – 323 f.v.t. store landområder både østover og sørover. Også Judea, judafoket eller jødernes hjemland, ble okkupert. Alexander var sterkt inspirert av klassisk gresk kultur. Som ung hadde han for eksempel hatt filosofen Aristoteles som lærer. Men han lot seg også inspirere av en østlig forståelse av herskeren som guddommelig. Etableringen av Alexanders store rike la grunnlag for en epoke som omtales som hellenisme, en epoke nettopp preget av en blanding av gresk og østlig kultur slik Alexander selv representerte. Denne tidsepoken etterfulgte den klassiske greske og ble igjen etterfulgt av den romerske epoken fra ca. år 30 e.v.t.

Etter Alexanders død ble de okkuperte områdene delt mellom generalene hans. En av dem, Selevkos I, tok herredømme over områdene i øst, Babylonia og Syria. Dette ble etter hvert kjent som Selevkidriket. Judea lå i den perioden som er aktuell her, under selevkidenes kontroll og herskeren Antiokus IV Epifanes, etterkommer av Selevkos I. Antiokus drev etter hvert en hensynsløs helleniseringsprosess overfor jødene. Dette førte i 167 f.v.t. til det såkalte

Makkabeeroppøret i Jerusalem. Disse hendelsene la grunnlaget for Makkabeerbøkene og høytiden hanukka.

Oppøret var resultat av en langvarig kultur- og verdikonflikt mellom det hellenistiske og det jødiske. Jødene var blitt tvunget til å tilbe greske guder, samtidig som det var forbudt å tenne sabbatslys, studere Torah og å omskjære guttebarn. Også tempelet i Jerusalem, sentrum for den jødiske kultpraksisen og ansett som den største helligdommen og sentrum for datidens jødiske religiøse praksis, var «okkupert» gjennom å ha blitt omgjort til tempel for den greske guden Zevs. Flere tusen jøder ble drept fordi de ikke fulgte påleggene fra de selevkidiske okkupantene. Dette beskrives i Første og Andre Makkabeerbok.

Her fortelles det om en eldre prest, Mattathias, som sammen med sønnene gjorde motstand mot den hellenistiske okkupasjonsmakten. Familien og deres etterkommere er også kjent som den hasmoneiske slekten. Etter hvert sluttet flere seg til motstandskampen. Da Mattathias døde ble sønnen Juda leder. Han fikk tilnavnet Juda Makkabeer, Tilnavnet Makkabeer betyr hammer, dette fikk han fordi han var en aggressiv kriger som «hamret» ned motstanderne. De som kjempet sammen med Juda Makkabeer ble kalt makkabeere. Under Juda sin ledelse overvant de okkupantenes hær og tok tilbake tempelet i Jerusalem.

Da tempelet skulle gjeninnvies ved å tenne menoraen, den hellige syvarmede lysestaken, oppdaget de at de bare hadde olje nok for én dag. Slik hellig olje tok det åtte dager å produsere, men på mirakuløst vis brant oljen de hadde i åtte dager. Dette kalles oljeunderet og er bakgrunnen for at hanukka feires i åtte dager i tillegg til at selve innvielsen tok åtte dager. Høytidens navn betyr innvielse på hebraisk og henspiller på gjeninnvielsen av tempelet. Under feiringen tennes et nytt lys i en åttearmet lysestake, hver dag slik at første dag tennes ett lys, andre dag to lys osv. Staken kalles en hanukkia og mange jødiske familier har slike stående fremme hele året samtidig som de fleste synagoger har en hanukkia på fremtredende plass. Menoraen er et symbol på Guds tilstedeværelse og på jødedom. Etter 1948 er den også det offisielle symbolet til staten Israel. Under høytiden leses det fra Makkabeerbøkene og synges sanger som forteller historien om hanukka og spises mat laget i olje, som berlinerboller og potetpannekaker. Man spiller om sjokoladepenger med en dreidel, en firesidet snurrebass med hebraiske bokstaver. Bokstavene kan leses som setningen «et stort under skjedde her/der». Dreidelspillet skal minne om hvordan jødene måtte finne måter å lese

Torah i hemmelighet. Ifølge tradisjonen lekte jødene med snurrebasser mens de samtidig samtalte om Torah.

Hanukka er, sammen med purim, en mindre fest, det vil si at budene for helligdager ikke skal holdes slik som på de store høytidene som for eksempel sabbat og pesach. De store høytidene har bibelsk opprinnelse, mens de to små har oppstått i jødisk tradisjon. Det har ført til at de lettere kan feires også av ikke-religiøse eller av dem som ikke praktiserer spisereglene og andre bønne- og renhetsregler. Høytiden markerer friheten til å praktisere jødedom i åpenhet og hanukkiaen med de tente lysene plasseres i vinduet, slik at alle kan se at her bor en jødisk familie. Høytidens innhold dreier seg særlig om praktisering av jødedom som del av jødisk identitet. Konflikten som beskrives i Makkabeerbøkene representerer som sagt, en endring eller en ny dimensjon i selvoppfattet jødisk identitet ved at man går fra å legge vekt på at man er et folk med et bestemt etnisk opphav, til å legge vekt på felles levemåte og praksis i form av høytidsfeiring og omskjæring. Omskjæring av guttebarn er pålagt i Torah eller Moseloven og viser til pakten Gud inngikk med Abraham (1. Mos. 17, 9-14). Slik omskjæring ble praktisert også før Makkabeeroppøret, men fikk økt betydning og ble i større grad oppfattet som et absolutt krav for jøder i etterkant av oppøret (Spann, 2011). Minnene og historiene om hendelsene i Jerusalem i år 167 f.v.t. førte altså til en redefinisjon av jødedom og jødisk identitet. Selv om «jøde/judeer» beholdt sin etniske betydning også i den hasmoneiske perioden, fra omtrent år 140 til 37 f.v.t., så kom felles ritualer og levemåte, noe man valgte å vedkjenne seg åpent, til å spille en større rolle og bli viktige identitetsmarkører. Det var denne nye hasmoneiske definisjonen av jødedom som gjorde det mulig for den jødisk-romerske historikeren Josefus Flavius (37 – 100 e.v.t), som selv tilhørte den hasmoneiske slekten, å uttale at Moseloven ikke bare er grunnlaget for en nasjon, men også for et valg om en form for levemåte og et verdigrunnlag (Nongbri, 2005, s. 109).

Før jeg diskuterer betydningen dette kulturelle minnet har for moderne jødisk identitet og hvorfor nettopp dette minnet har blitt videreført og aktualisert gjennom tusen år vil jeg se på hva Makkabeerbøkene forteller, samt hva vi vet om de faktiske hendelsene som fant sted i Jerusalem for tusentohundre år siden. På den måten viser jeg også at slike kulturelle minner ikke nødvendigvis forteller noe historisk korrekt. De endrer seg over tid og gis mening utfra aktuelle samfunnsmessige problemstillinger gruppen som det kulturelle minnet tilhører står

overfor i sin samtid. De kulturelle minnene har altså en annen funksjon enn å gi en historisk korrekt beskrivelse av tidligere hendelser.

4.1 Det historiske kildemateriale

Makkabeeroppøret er ett av flere jødiske opprør mot fremmed styre. Navnet stammer fra opprørslederen Juda makkabeeren. Resultatet av dette oppøret ble etableringen av en jødisk stat. Denne besto til romernes erobring av området i 64-63 f.v.t. Dette ble etterfulgt av et opprør som fant sted i 66-73 e.v.t. som endte med at romerne jevnet tempelet i Jerusalem med jorden. Jødene ble etter hvert fordrevet fra Jerusalem og mange flyktet fra landet. Det romerske herredømmet er innledningen til den jødiske diasporaen eller «spredningen» i andre nasjoner, først i Romerriket, etter hvert i hele Europa.

Historien som videreformidles i hannukkafeiringen baserer seg som sagt på Makkabeerbøkene. Dette er fire bøker skrevet på hebraisk og gresk av forskjellige forfattere fra ca. 100 f.v.t. til 70 e.v.t. Bøkene fikk navn etter opprøreren Juda Makkabeeren. Bøkene er ikke en del av Bibelen, men historiene er godt kjent og populære fortsatt, særlig blant barn. Blant nåtidens forskere er det stort sett enighet om at de to første bøkene, de som omhandler oppøret, kan anses som historisk korrekt kildemateriale (Rian, 2010). I bøkene fremstilles opprørerne som helter og som Guds redskaper til å befri jødene fra undertrykkelse. Forfatteren «vil vise hvordan troskap mot Moseloven krones med seier» (Rian, 2010, s. xxi). Jødene må be og holde Moseloven for å være sterke. Det oppfordres også til å feire hanukka. I tillegg nevnes oppøret av historikeren Josefus. Han er den første som forteller at man tente lys til minne om oppøret. Senere oppstår legenden om oljeunderet, om oljen som brant i åtte dager.

Den eller de som skrev disse fortellingene opplevde altså ikke selv hendelsene, og det kommunikative minnet var på denne tiden heller ikke lenger levende. Forfatteren kan ikke ha kjent eller snakket med noen som deltok i eller opplevde oppøret i Jerusalem. Professor i religionshistorie ved MF – Vitenskapelige høyskole, Brent Nongbri, argumenter for at fortellingens vekt på viktigheten av å opprettholde jødisk tro og praksis av jødedom samt på hellenisering som en ytre fiende, er et retorisk grep for å sikre seg selv, altså den eller de som skriver fortellingen, makt. Bøkene bærer preg av en ensidig fremstilling, forfatteren fremstår verken som nøytral eller uten agenda. Makkabeerbøkene ble med andre ord skrevet for å lage

historie, ikke for å rapportere faktiske historiske hendelser (Nongbri, 2005, s. 87, 106, 107 og 112). Flere har knyttet vekten på lystenning med den samtidige, altså perioden rett før ødeleggelsen av tempelet i 70 e.v.t., politiske situasjonen (Schauss, 1962).

Forfatteren tar utgangspunkt i faktiske hendelser og utvikler disse til en historie om en overmakt som truet jødisk religiøs praksis og om et folk som samlet stod opp mot en felles ytre trussel. Han benytter seg av grep som virker samlende og som i større grad enn tidligere legger vekt på religiøs praksis og levesett som jødiske identitetsmarkører. Bøkene forteller oss mer om den perioden de ble skrevet i enn om konfliktene som fant sted to hundre år tidligere. Minnene fra Makkabeeroprøret ble videreført, men som mange andre minner settes de inn i en sammenheng og tolkes utfra forhold i egen samtid preget av uenighet og maktkamp i det jødiske samfunnet i og rundt Jerusalem. Historien om makkabeerne brukes som ledd i denne kampen. Mye tyder på at det handler om å bidra til å øke status og makt til den etter hvert herskende hasmoneiske familien, mer enn å forhindre hellenisering av jødisk religion (Nongbri, 2005, s 103).

Seth Schwartz, amerikansk professor i klassisk jødisk historie, skriver at eliten i Jerusalem i det andre århundre f.v.t. var mer påvirket av hellenistisk kultur enn landeiere i de mer rurale områdene. Landeierne kan dermed ha fryktet for egen politisk og sivil posisjon. Schwartz skriver at det kan se ut som om Tobiadfamilien, en konkurrent til den hasmoneiske familien, som støttet hellenisering av jødedom og av Jerusalem utnyttet uroligheter og splittelser i Jerusalem for å heve sin egen sosiale status (Seth Schwartz, 1993). Det er nærliggende å tenke at uroligheter, kulturkonflikter og splittelser ledet til flere maktkamper i årene før det som i ettertid har blitt kjent som Makkabeeroprøret, som etter hvert eskalerte til borgerkrigsliknende tilstander før den hellenistiske overmakten grep inn.

Et annet element som gir støtte til teorien om at konflikten i større grad var mellom jøder fra ulike samfunnslag enn mellom jøder og grekere, er det faktum at grekerne generelt ikke krevde at undersåttene levde som herskerne. Under Alexander den store, på 300-tallet f.v.t., ble som sagt gresk kultur spredt over store områder fra Middelhavet til India. Dette er starten på det som omtales som hellenismen, en epoke preget av sammensmeltning av orientalske og vestlige elementer, men hvor gresk kultur dominerer. Folk fortsatte imidlertid stort sett å praktisere sin egen kultur selv om de var under gresk styre. Blant eliten ble det derimot ofte

sett på som en fordel å tilegne seg den greske kulturen. Den greske og de lokale kulturene formet på denne måten nye synteser hvor elementer fra begge kulturer levde side om side. Slik var det også i Jerusalem. Initiativ til hellenistiske reformer innenfor utdannelse og politikk kom dermed innenfra, ikke i form av tvang eller utenfra.

Makkabeerbøkene forteller altså egentlig om en verdikonflikt i det jødiske samfunnet og ikke om en kamp mot en ytre fiende. Det var ikke grekerne som tok initiativ til hellenisering av jødedommen, men jøder. Og det skjedde delvis som ledd i en maktkamp. Reformene i Jerusalem ble initiert av blant annet Jason, yppersteprest i tempelet i Jerusalem og medlem av Tobiadfamilien (2. Makk 4:7-17). Den andre Makkabeerboken fremstiller dette som et angrep på jødedommen og som noe som møtte store protester. Det er imidlertid mye som tyder på at endringene også ble ønsket velkommen av mange. Den amerikanske professoren i jødiske studier, Lester Grabbes analyse (Grabbe, 2002) viser hvordan man kan lese mellom linjene og dermed få et klarere bilde av hendelsesforløpet. Grabbe understreker at Makkabeerbøkene presenterer én side av saken i en verdikonflikt som sto mellom tradisjonelle jødiske verdier og det som den gang var moderne og globale verdier preget av gresk kultur. De som motsatte seg moderniseringen er de samme som forteller historien. Da passer det å la motpartens handlinger og intensjoner bli svartmalt og demonisert. Dersom forfatteren ønsket å legitimere og styrke sin makt, vil det være et godt retorisk grep å fortelle en historie om en kamp mellom et samlet jødisk folk mot en felles ytre fiende, i dette tilfelle grekerne. Budskapet er at det samholdet som var nødvendig og som fungerte den gang, trenger vi også nå, to hundre år senere. Ved å holde sammen og leve som ett folk minsker man faren for fremtidige konflikter og maktkamper, noe som igjen styrker muligheten for å overleve som ett folk uavhengig av skiftende ytre politiske forhold. Ved å etablere et kulturelt minne som vektlegger nettopp ritualer, praksis og levemåte skapes nye identitetsmarkører, nye måter å være jøde på, noe som igjen styrker samholdet innad i gruppen. Makkabeerhistoriens advarsel mot assimilering og fremstilling av den overlegne kulturen som en som aldri fullt ut vil akseptere jødene, men som heller kan vende seg mot dem når som helst, skaper et insentiv i befolkningen om å bidra til å opprettholde og styrke sitt eget fellesskap.

I følge Grabbe var frykten at innslagene av gresk kultur i Jasons reformer, konkret i form av opprettelsen av et gymnasium i Jerusalem, skulle virke distraherende på prestene og kultpraksisen i tempelet. For oss kan et slikt gymnasium virke harmløst, men dette var en

sentral institusjon i den hellenistiske kulturen. Gymnasier fungerte som arenaer for trening, utdanning, sosialisering og ikke minst som en integrering inn i det sosiale livet preget av det greske mer enn av det jødiske. For unge gutter og menn var gymnasiene en helt nødvendig inngangsport til samfunnet. Diverse idrettskonkurranser ble arrangert på gymnasier over hele det hellenistiske riket. Praksisen ble ansett som hellig og konkurranser ble arrangert til ære for gudene. Disse er inspirasjon for de moderne olympiske lekene.

Jasons reformer møtte imidlertid lite motbør i begynnelsen. De ble tvert om ønsket velkommen av mange, særlig blant de øvre sosiale lagene i Jerusalem. Grabbe antyder at gnisningene som oppstod kan ses på som en konflikt mellom eliten i Jerusalem og folk fra mer rurale områder eller fra lavere klasser. Jasons reformer forstyrret ikke ordenen i tempelet, men hadde å gjøre med det sekulære livet. Målet var på ingen måte å reformere den religiøse praksisen, men å tilpasse seg en større global kulturell kontekst. Konflikten var dermed i større grad politisk og kulturell, ikke religiøs. Reformene hadde sannsynligvis flere tilhengere enn det historien som fortelles i etterkant antyder.

Deltagelse i aktivitetene og utdanningen ved gymnasiet var som sagt en inngangsport for å bli akseptert i det hellenistiske samfunnet. Et samfunn mange av de unge guttene i Jerusalem så opp til og ønsket å bli inkludert i. I de atletiske konkurransene var deltakerne nakne. Det var dermed ikke mulig å skjule at en var omskåret, noe som ikke var vanlig i den greske kulturen og heller ikke akseptert i disse konkurransene. Ønsket om å bli inkludert og akseptert førte til at mange unge menn gjennomførte en kirurgisk reversering av omskjæringen, et inngrep som var både smertefull og potensielt dødelig (1. Makk 1:14-15a). De valgte en form for selvassimilering gjennom å fjerne en sentral jødisk identitetsmarkør, for å bli godtatt og inkludert av majoritetssamfunnet. En slik form for selvvalgt assimilering, eller fortynnelse av etnisk eller religiøs identitet, er en parallell til hanukka-antisemittismen. Mens denne vil tvinge jøder til å skjule seg, velger disse å skjule seg frivillig for å bli akseptert og inkludert.

4.2 Minnenes betydning og hva de kan fortelle oss

Det kulturelle minnet om Makkabeeroppøret er fjernt fra de faktiske hendelsene i Jerusalem for tusentohundre år siden. Kulturelle minners primære funksjon er som nevnt nettopp ikke å gjengi historiske hendelser korrekt, men de kan fortelle oss noe om folks reaksjoner og mestringsstrategier i møte med faktiske hendelser. Minnene forteller noe viktig med

utgangspunkt i noe som har skjedd eller kan ha skjedd, for lenge siden. Poenget er ikke å fortelle noe sant om fortiden, men å bruke historiske og felles erfaringer til å møte utfordringer i nåtiden. Minner om fortiden kan på samme måte som litteratur og annen kunst, si noe sant om menneskelige forhold på tvers av tid og rom uten å være sant i konkret betydning. Hvilke minner som er verdt å huskes og hvordan minnene huskes bestemmes i stor grad av nåtiden.

Litteratur og annen kunst basert på faktiske hendelser har flere funksjoner. I motsetning til faglige historiske tekster som nøytralt skal gjengi historiske hendelser og analysere dem, så skal kunsten møte noen emosjonelle behov samtidig som den sier noe om situasjonen her og nå selv om det er fortiden som beskrives. Litteratur er kunst. Kunst gjør ting evige og aktuelle ved å sette konkrete hendelser inn i en felles menneskelig sammenheng. Vi kan relatere til den, kjenne oss igjen i den, forstå og hente styrke fra den. Amerikanske Dara Horn, professor i litteratur, beskriver plassen disse historiene har i det kollektive jødiske minnet og hvordan individene opplever seg selv som en del av en større pågående historie. «The Hebrew Bible was never discussed in historical context because we were the historical context» skriver hun innledningsvis i boken *People Love Dead Jews* (Horn, 2021). Fortellingen i Bibelen er noe som skjer her og nå, med oss, ikke bare noe som skjedde den gang. Dette tydeliggjøres under sedermåltidet som innleder pesachfeiringen:

«Vi var slaver for Farao i Egypt, men Herren, vår Gud, førte oss ut derfra med sterk hånd og med utstrakt arm» (Haggadah, 1995, s. 7).

Fortellingen om makkabeerne har og har hatt en slik funksjon for jøder. Denne og mange andre historier om forfølgelse og forsøk på utslettelse og assimilering, har blitt videreført i den kollektive jødiske bevisstheten. Narrativer om «oss» og «dem» og om å gjøre motstand i møte med et krav fra storsamfunnet om assimilering for å bli akseptert, er gjenkjennelig og har vært aktuell gjennom tusen år med europeisk historie. Kampen for å få lov til å definere seg selv på egne premisser gjelder også i dag.

Historien, og dermed det kulturelle minnet, forteller at makkabeerne sto opp mot assimilering, påtvunget og selvvalgt. Begrepet hanukka-antisemittisme henger som sagt sammen med krav om assimilering og praksis med selvassimilering. Begge deler handler om å bli godtatt av majoritetssamfunnet, av «de andre». Samtidig har det kulturelle minnet om

Makkabeeroppøret gitt jøder opp gjennom historien styrke og inspirasjon til å holde på sin levemåte og sin egenart i møte med et storsamfunn som enten har hatt et uttalt krav om å ikke skille seg ut eller som har vært mer ondsinnet.

Historien som fortelles og som videreføres gjennom hanukkafeiringen og i Makkabeerbøkene er en historie om en kulturkonflikt, hvor en minoritetskultur er truet av en majoritetskultur. Historien om de unge guttene som valgte å kirurgisk reversere omskjæringen kan for eksempel fortelle oss noe elementært om hvordan fordommer fungerer og hvordan de oppleves av dem som blir utsatt for dem. Fordommer involverer ikke nødvendigvis intoleranse og forfølgelser, hvert fall ikke i første omgang. Antisemittisme er ikke nødvendigvis synonymt med overgrep og vold. I denne historien kan det se ut som om jødene er dem som velger bort sine tradisjoner og levemåter. Ikke fordi de frykter forfølgelser, men fordi de ønsker å bli inkludert i et storsamfunn med en annen kultur enn deres egen. I et samfunn som idealiserer og favoriserer en majoritetskultur kan minoritetene påføres en form for internalisert skam. Deres egen kultur og deres egne identitetsmarkører står i opposisjon til majoritetskulturen. For å bli akseptert må man dermed skjule eller gå bort fra det som binder en til ens egen etniske eller religiøse gruppe, til egen historie og kultur.

Man kan selvfølgelig argumentere for at slik selvassimilering eller fortynnelse av egen gruppetilhørighet er et valg den enkelte bør være fri til å ta. Men, som den skotske forfatteren Ben M. Freeman påpeker, må vi for å forstå disse assimileringssprosessene ta i betraktning skjevheten i relasjonen mellom jødisk og hellenistisk kultur i hanukkahistorien, og skjevheten mellom moderne europeisk majoritetskultur og jødisk minoritetskultur. Det er en ubalanse som påvirker den enkeltes identitet og forholdet til egen gruppe, og gjør valget mindre fritt (Freeman, 2021, s. 112). Slik settes den enkeltes valg inn i en større sammenheng og er med å forklare hvorfor fortynnelse av etnisk og religiøs identitet skjer.

På den annen side forteller minnet om makkabeernes opprør at assimilering ikke beskytter mot antisemittisme. Det er ikke nødvendig å bli assimilert for å bli akseptert. Det forteller også at slik assimilering ikke nødvendigvis beskytter mot antisemittisme.

Makkabeerfortellingen beskriver og advarer mot det jøder har erfart gjennom to tusen år som minoritet i Europa. Uansett hvor mye de tilpasset seg har de aldri blitt fullt ut godtatt, heller ikke om de gav opp det som gjør dem jødiske.

Makkabeerbøkene starter ikke med beskrivelser av forbud, forfølgelser og overgrep, men med ønske om å høre til og bli inkludert. Som vist i kapittel to har jøder også i nyere tid forsøkt å finne strategier for nettopp dette. Moses Mendelssohn og haskalabevegelsen på 1700- og 1800-tallet sin løsning var å presentere jødedom bare som en religion og ellers tilpasse seg datidens opplysningsidealer. På den måten ville de formidle at «vi» er akkurat som «dere», det vil si at vi lever som alle andre og praktiserer vår tro privat og usynlig. Hvis jødedom bare er en religion så blir det også lettere å forlate den ved å konvertere, noe som ikke er mulig hvis det å være jøde handler om etnisk opprinnelse eller en form for «natur». Slik ville haskalabevegelsen bekjempe antisemittismen i samfunnet og bli inkludert som likeverdige borgere og mennesker. Jøder fikk etter hvert borgerrettigheter og ble i større grad inkludert i denne perioden, men antisemittismen forsvant ikke. Den tok nye former og definisjonen av «jøde» ble etter hvert utvidet til ikke lenger bare å handle om religion. Det var for eksempel ikke lenger nok å konvertere til kristendommen eller å leve fullstendig areligiøst og «moderne» Man var de andre allikevel, slik for eksempel Sartre beskriver og slik antisemittismen utviklet seg under nazismen. Bare litt over hundre år etter haskalabevegelsen sine mål om borgerrettigheter for jøder ble innfridd ble seks millioner jøder drept i historiens mest omfattende folkemord. Til syvende og sist hjalp det ikke å assimilere seg, på samme måte som de hellenistiske reformene ikke forhindret angrepet på jødene i Jerusalem og på tempelet. Historien om hanukka er dermed relevant og gjenkjennelig på tvers av tid og rom. Den forteller jødene at de aldri må glemme at de er jøder, for det vil alltid komme noen utenfra og minne dem på det. Hanukkafortellingen oppfordrer til å ikke assimilere seg, men i stedet styrke fellesskapet gjennom fortellinger og praksis. Man behøver ikke være religiøs for å gjøre dette. De siste femti til seksti årene har vi sett en sekularisering også av jødisk praksis for eksempel gjennom at de mindre religiøse høytidene som purim og hanukka er blitt viktigere enn før, og at det religiøse ved overgangsriter som omskjæring, bar/bat mitzva og bryllup nedtones. Historie, praksis og fellesskap er viktig. Å huske hvem man er representerer trygghet. En av informantene til Barbara Myerhoff sier det slik:

«In America we mustn't forget ourselves. We mustn't forget we are Jews because sooner or later someone will come along and remind us. Even though we sit here today in friendship with the Gentiles, we remember there are those who want to destroy us» (Myerhoff, 1979, s. 95).

Theodor Herzl sier det samme i sin argumentasjon for sionismen og opprettelsen av en jødisk stat:

«They will not leave us in peace. For a little period they manage to tolerate us, and then their hostility breaks out again and again» (Herzl, 2010, s. 25).

Det å alltid være mentalt forberedt på at man kan bli anklaget, angrepet og forfulgt fordi man er jøde knytter Jean Paul Sartre i sitt essay *Tanker om jødespørsmålet* fra 1945 til majoritetsbefolkningens «idé om et metafysisk prinsipp som driver han (jøden) til å gjøre det onde ved enhver anledning ... det er en essens (i jøden), en substansiell form som jøden ikke kan endre, hva enn han gjør» (Sartre, 1963, s. 25). Antisemitter behøver ikke ha erfaringer med jøder og deres eventuelle onde handlinger, det er tvert om fordømmene om jøder som gjør at de tolker handlinger på en spesiell måte. Forestillingen om jøden farger erfaringen, ikke omvendt. For å slippe unna dette essensielt jødiske, tyr man til det Sartre betegner som «fluktkanaler» som for eksempel å holde det skjult at man er jøde, velge å ikke videreføre jødiske tradisjoner til sine barn eller å ikke fortelle dem at de er jøder (Sartre, 1963, s. 49-50). Dette fører i neste omgang til at «jøden» nå blir ansett som falsk eller inautentisk og ikke til å stole på (Sartre, 1963, s. 61-62). Resultatet av hanukka-antisemittismen er en form for internalisert skam som kommer av at mange velger å skjule deler av sin jødiske identitet. Strategien med å nedtone jødisk tilhørighet kan også ses på som en del av det kommunikative minnet om jødeutryddelsen under andre verdenskrig, noe jeg etter hvert vil komme tilbake til og beskrive nærmere.

Sartres beskrivelser av fluktkanaler er det som nå omtales som minoritetsstress. Amerikanske Ilan H. Meyer, psykiatrisk epidemiolog, professor og seniorforsker i offentlig politikk, beskriver i en artikkel minoritetsstress hos LHBTQ+ personer (Meyer, 2003). Når man lever i et samfunn hvor den gruppen man tilhører anses som mindreverdige eller farlige, utvikler man forskjellige typer stress i form av psykiske og fysiske lidelser som for eksempel angst, depresjon, rusmiddelavhengighet og høyt blodtrykk. På mange måter kan minoritetsstress hos gruppen Meyer beskriver sammenlignes med minoritetsstress hos jøder. De er begge «usynlige» minoriteter i et fiendtlig miljø. I motsetning til en person som er svart eller brun i huden så kan både jøder og LHBTQ+ personer skjule det som skiller dem fra majoriteten. Meyer beskriver hvordan stigma og fordommer rettet mot minoriteter skaper en form for

internalisert skam og at medlemmene av den aktuelle minoritetsgruppen etter hvert vil vurdere seg selv og sin egen verdi som lavere.

I hanukkahistorien blir yppersteprest Jason fremstilt som ond og ugudelig. Fra et fjernt og nøytralt ståsted virker det usannsynlig at Jason hadde onde hensikter. Han fremstår heller som en leder med en fremtidsplan for Jerusalem og dets innbyggere. Mye tyder på at han ønsket tilpasning inn i en større sammenheng og så på det som en fordel å tilpasse seg sin moderne hellenistiske samtid som i liten grad var preget av jødedom. Han så en fremtid for Jerusalem etter modell av de greske bystatene. Fremstillingen i Makkabeerbøkene av Jason som den onde representerer en tanke om assimilering eller fortynnelse av den jødiske identiteten som noe som ikke fører noe godt med seg. At man i stedet bør søke trygghet gjennom å styrke jødisk identitet og felleskap. Det er først og fremst samhandling innad og motstand utad som kan sikre at det jødiske fellesskapet overlever. Minoritetsfellesskapet beskytter individet bedre enn innlemmelse i majoriteten. Man vil alltid være annerledes, uansett. Jason fremstilles som ond fordi han ikke ser dette eller fordi han tror han kan bekjempe en slik mekanisme gjennom å slutte seg til majoritetskulturen.

På mange måter minner Jason sin tankegang om den vi så hos tenkere som Moses Mendelssohn og Theodor Herzl i kapittel to, grunnleggerne av henholdsvis haskala og sionismen. Konteksten er en annen, men målet er det samme, nemlig å tilpasse jødene til et større samfunn hvor man aksepterte undertrykkelse av det jødiske i håp om å bli akseptert som likemenn. På 1800-tallet tilpasset mange jøder seg opplysningstidens idealer. Mange var selvfølgelig enig i disse idealene, de avviste religion og gamle skikker av overbevisning, ikke som taktikk. Andre privatiserte sin jødiske tro og praksis etter en kristenprotestantisk modell. Håpet var at dette ville gi frihet, like rettigheter og likeverd. Når dette etter hvert viste seg å ikke være nok for å få slutt på antisemittisme, utviklet man sionismen. Den uttrykte en tro på eller et håp om å bli respektert og likestilt dersom man fremstod som et folk eller en nasjon, en nasjonalstat på linje med andre nasjonalstater i stedet for å være en egen gruppe med «rare» skikker. Å ha en nasjonal historie og nasjonale egenarter, også i form av «rare» skikker, er mer akseptert i moderne tid, enn historie og skikker knyttet til en gruppe. Ved å bli en nasjon kan dagens jøder, som makkabeerne, samles og stå imot ødeleggende krefter. Det kulturelle minnet om makkabeerne forteller at jødene overlevde ved å samles i felles levemåte og praksiser. I Herzl sin samtid kan de overleve ved å samles som borgere i en nasjon.

«I believe that a wondrous generation of Jews will spring into existence. The Maccabeans will rise again» (Herzl, 2010, s. 99).

Når sionismen etter hvert blir realisert ved opprettelsen av staten Israel i 1948 opplever jødene at deres stat behandles annerledes enn andre nasjonalstater. Israel kritiseres og anklages og staten beskrives som illegitim. Kritik av Israel er selvsagt nødvendig og legitimt. Det er når kritikken tar form av essensialisering, det vil si når kritikverdige politikk fremstilles som uttrykk for noe typisk jødisk eller når jøder uansett hvor de bor, pålegges ansvar for israelsk politikk ved at det kreves at de skal ta avstand fra den. Vibeke Moe, forsker ved HI-senteret uttaler seg om slik antisemittisk Israelkritikk i et intervju i *Vårt Land* i 2022. Hun beskriver at Israel blir fremstilt som en «slags kollektiv jøde og at det er det jødiske ved staten som gjør at noe negativt skjer» (Nilsen, 2022). I den samme artikkelen uttaler Johannes Due Enstad, forsker ved Institutt for Samfunnsforskning, at konfliktene mellom Israel og Palestina fungerer mer som et påskudd for antisemittisme, enn som selve kilden. Den israelske forfatteren og journalisten Ari Shavit beskriver en slik form for essensialisering og sammenblanding mellom israelsk politikk og jøder generelt. I boken *My promised land* (2018) gjenspeiler han samtaler han har hatt med jødiske studenter i USA. De forteller om manglende forståelse for sine opplevelser som jødisk minoritet. «Israel bashing is the cause de jour. Comparing Israel to apartheid South Africa is the norm. Zionism is defined as racist colonialism» (Shavit, 2018, s. 400). En annen forteller: «It's so sad, on this progressive campus, that there is no room for our story, our truth, our feelings» (Shavit, 2018, side 401).

Erfaringer med selvassimilering eller fortykning av identitet er et tema i flere av bøkene jeg har valgt som datamateriale for denne teksten. Irene Levin beskriver hvordan hun i oppveksten lærte å nedtone sin jødiske identitet utenfor hjemmet og om at foreldrene var opptatt av å hjelpe henne å ikke skille seg ut. «Å bli som de andre var kanskje det som skulle til for å lykkes» skriver hun (Levin, 2020, s. 165). Levin sin familie var langt fra de eneste som valgte denne strategien. Et eksempel er de norskjødiske etterkrigsbarna som, i likhet med Levin, fikk typisk norske navn. I min jødiske familie og blant deres jødiske venner fikk alle barna i denne generasjonen typisk norske navn. I den grad de ble oppkalt etter sine olde- og besteforeldre var det hvis navnet var «norsk» eller også ble brukt av nordmenn. En kvinne jeg kjente, som mistet hele familien under Shoah, fortalte at hun skulle ønske hun kunne oppkalle

datteren, som ble født på slutten av 1940-tallet, etter moren. Frykt stoppet henne, navnet var for jødisk. Barnet fikk derfor en fornorsket variant av sin mormors navn.

Strategien med å velge ikke-jødiske navn er ikke unik for Norge eller for etterkrigstiden. For eksempel var anglifisering av navn vanlig blant jødiske immigranter til Amerika på slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet (Horn, 2021, s. 88-103). Navneendringen var ikke påtvunget, men valgt fordi de det gjaldt hadde erfart at livet er enklere og mulighetene flere for den som har et ikke-jødisk navn. Elisabet Åsbrink beskriver noe lignende når hun skriver at familienavnet kan røpe opphavet og at moren derfor endrer det. «Hemmeligheten ligger i navnet ditt» skriver hun «fortell aldri» (Åsbrink 2020, s. 156).

Dara Horn beskriver en slik navneskikk som et uttrykk for det som alltid er jødernes største frykt, at det nye samfunnet ikke vil akseptere dem (Horn, 2021, s.100). Navneskifte beskrives for øvrig også i Bibelen. Josef, den første israelitten i Egypt, fikk det egyptiske navnet Safenat-Panea av Farao (1.Mos. 41,45) som et tegn på aksept. I Pentateuken, «den femfoldige boken», en samling av de fem Mosebøkene med kommentarer fra lærde, understrekes det i en kommentar til teksten at viktigheten i navnebytte ligger i at det hjelper å skjule Josefs egentlige identitet

«The importance of the change of name in the story lies in the fact that it helps to conceal the identity of Joseph when his brethren come to Egypt» (Pentateuch & Haftorahs, 5753-1993, s. 158).

Hovedpersonen i Esters bok, den jødiske jenta Hadassah, som blir dronning i det persiske imperiet tar navnet Ester. Et navn avledet fra den persiske gudinnen for krig og kjærlighet Ishtar, for å skjule sin jødiske identitet. I likhet med de unge guttene i Jerusalem som vi kan lese om i den første Makkabeerboken har jøder til alle tider valgt bort jødiske identitetsmarkører for å lettere bli akseptert og inkludert i storsamfunnet. Det kulturelle minnet som videreføres gjennom hannukkafeiringen har sannsynligvis gitt gjenkjennelse for jøder i tiden som har gått fra opprøret i Jerusalem og frem til i dag. Å være en minoritet og å tilhøre det som av majoriteten blir sett på som en underlegen kultur, er som den historiske gjennomgangen i kapittel to beskriver en levd jødisk virkelighet. Vi trenger bare se til vår egen etterkrigstid for å finne eksempler på slik fortynnelse av den jødiske identiteten.

Praksisen med navnebytte går også motsatt vei. Det har vært vanlig å gi jøder jødiske navn for å gjøre dem lettere gjenkjennelig. For eksempel ble tyske jøder under det nazistiske regimet gitt navnene *Israel* og *Sara* ved siden av sitt eget navn. Ingjerd Veiden Brakstad skriver «Å gi jødar som ikkje kunne identifiseras gjennom namnet, eit nytt, typisk jødisk namn kan knytast til den antisemittiske oppfatninga om at alle jødar er essensielt jødiske og aldri kan bli norske, tyske, svenske osv.» (Brakstad, 2021, s. 95).

Horn, som skriver førti år etter Myerhoff, og som er født omtrent rundt den tiden Myerhoff sine beskrivelser stammer fra, beskriver sin egen generasjon som en generasjon jøder som frem til nå ikke fullt ut har forstått antisemittisme. De har levd et beskyttet liv og blitt fortalt at de har like muligheter som andre amerikanere. Møter med antisemittisme, som for eksempel angrepet på Tree of Life synagogen i Pittsburgh i 2018 hvor elleve mennesker ble drept, kommer derfor som et sjokk på mange jøder av hennes generasjon. De vokste opp i en tid hvor Det hvite hus arrangerte offentlige hanukkafester og jødene fremstod som en del av fellesskapet. «The ancient hatred was a memory, words on page», skriver hun (Horn, 2021, s. 51). Noe endret seg derimot gradvis fra 2000-tallet. Igjen ble det nødvendig med vakter og sperringer utenfor synagogene. Barna mine trengte ingen forklaring på hvorfor angrepet på Tree of Life synagogen skjedde, skriver Horn. De visste hvorfor:

«Some people hate Jews. It's like the Passover story, they told me. And the Hanukkah story. And the Purim story. And the Babylonians. And the Romans» (Horn, 2021, s. 49).

Barna koblet med en gang sin hverdag til disse kulturelle minnene. De trengte ingen utdypende forklaring. Myerhoff sin informant, som sa at før eller siden vil noen minne oss på at vi er jøder og dermed «de andre», skulle vise seg å få rett. «De» er «våre» venner nå, men det kan fort snu. Derfor er lærdommen i de kollektive minnene viktig. Minnene gir styrke til å takle det som ugjenkallelig vil komme, de kan hentes frem når det blir nødvendig, plassere hendelser i en større kontekst og gi en forklaring på det som skjer her og nå. Om antisemittismen som ble stadig mer synlig og som kom nærmere i takt med utviklingen av sosiale medier skriver Horn: «To young Jews this was confusing. To old Jews it must have felt familiar; a memory passed down and echoed in the holy books» (Horn, 2021, s. 51). De kulturelle minnene setter de samtidige utfordringene inn i en sammenheng og forklarer det som skjer her og nå.

4.3 Hanukka-antisemittisme

Historien om hanukka handler om kamp mot assimilering, både påtvunget og selvvalgt, og om det gale i å endre egen identitet for å passe inn eller å bli akseptert. Hanukka-antisemittisme handler om det samme, men med utgangspunkt i majoriteten eller den som hevder en slik form for rasisme. I motsetning til purim-antisemittismen ønsker ikke hanukka-antisemitter å utrydde eller å angripe jøder. De ønsker et samfunn hvor folk ikke stikker seg ut, et samfunn hvor det sies direkte eller er mer underforstått at man skal være som folk flest. Man kan gjerne tilhøre en minoritet eller ha overbevisninger som krever at man lever på bestemte måter, men religionsutøvelse og tilsvarende praksiser bør man drive med privat og uten å kreve at det legges til rette for eller tas hensyn til, et mindretall. Slike mekanismer fører til at mange jøder selvassimilerer gjennom å skjule seg, helt eller delvis, for å bli akseptert som fullverdige medlemmer av storsamfunnet.

Det var ikke forbudt i etterkrigstidens Norge å praktisere jødedom eller å være jøde. Men det var heller ikke et stort rom for det jødiske og for den jødiske erfaringen. Slik Ingjerd Veiden Brakstad beskriver i boken *Etter folkemordet 1945-* (2021). «Den norske pressa hadde over lengre tid mint den norske befolkninga på at jødar ikkje høyrde hjemme i Noreg, at ingen kunne være jøde og norsk» (Brakstad, 2021, s. 34). Indirekte ble det fortalt at man måtte velge, jøde eller norsk. De fleste norske jødene valgte å fortynne sin jødiske identitet eller å assimileres med bakgrunn i opplevelsene fra andre verdenskrig. Man orket ikke lenger å holde fast i tradisjonen, prisen for å leve jødisk var for høy for mange. Man ønsket i tillegg å beskytte egne barn fra det man selv hadde opplevd. Særlig vanskelig var det at storsamfunnet i liten grad var i stand til å lytte og ta innover seg jødernes spesielle og ekstreme erfaringer. Slik frykt beskrives, som jeg vil utdype nedenfor, av både Åsbrink og Levin.

Handlemåter eller strategier som i utgangspunktet er ment som fornuftige, nemlig å beskytte barna, fører i neste omgang til fortielse og skam. Ved å skjule seg signaliserer man både til seg selv og til andre at «det jødiske» er mindreverdige. Det er ikke noe å glede seg over eller å være stolt av. Smerten er heller ikke noe man deler. Jødernes lidelse var ikke del av nordmenns lidelser. Jødisk liv var ikke del av det norske. Dette ble indirekte kommunisert i rettsoppgjøret og i mottaksapparatet for tilbakevendende nordmenn etter krigen, samt i fremstillingene av krigen i Norge i historieverk, lærebøker og liknende og mer generelt i forståelsen av Norge som et enhetlig land med små eller ingen forskjeller. For eksempel har to av de norske jødene

som overlevde Auschwitz, Julius Paltiel og Samuel Steinmann, fortalt at de ved hjemkomsten i 1945 ble avvist av Røde Kors sitt mottakssenter med beskjeden «vi har ikke noe med dere å gjøre» (Brakstad, 2021, s. 49).

Brakstad bruker begrepet hverdagsantisemittisme for å beskrive det jeg kaller hanukka-antisemittisme. «Den (hverdagsantisemittismen) kom til uttrykk både før, under og etter krigsåra, målboren av ikkje-jødiske nordmenn – inkludert folk som var motstandarar av tysk okkupasjon og Nasjonal Samling» og «antisemittismen var eit alltid tilstedeværende fenomen og kunne vekkes til live når som helst og hvor som helst» (Brakstad, 2021, s. 92 og 93). Det viser hvordan de to formene for antisemittisme, hanukka- og purim-, går hånd i hånd og kan forsterke hverandre. Ved å utelate de jødiske erfaringene fra krigsfortellingene signaliserte man også at jødene var mindre viktige. «De» var ikke en del av «oss». Levin skriver at for hennes mor «kom det snikende en tro om at hennes erfaringer handlet om noe uverdigg, nærmest skammelig» (Levin, 2020, s. 134).

Resultatet av hanukka-antisemittismens krav om ikke å skille seg ut, er følelse av mindreverd og skam. Ben M. Freeman beskriver denne skammen som en opplevelse av falsk inkludering og trygghet og som en visshet om at isolasjon kan være en konsekvens av å avsløre ens «sanne identitet» (Freeman, 2021, s. 3). Den amerikanske forfatteren Bari Weiss beskriver at hun i større eller mindre grad ser uttrykk for slikt i nesten alle jødiske miljøer hun oppsøker:

«They tend to wait until late in the evening, after the crowd has thinned out or after they've had a few glasses of wine, to make their confession. But the confession is always the same: I'm in the closet. It is not their sexuality or their gender expression they are closeting. It is their Jewishness and their Zionism» (Weiss, 2021 s. 87).

Mens purim-antisemittismen fører til frykt for vold, så fører hanukka-antisemittismen mer til en frykt for ekskludering i form av moralsk fordømmelse og bakvaskelse fra mennesker man grunnleggende identifiserer seg med som borgere av samme lokalsamfunn og samme land. Den jødiske minoriteten blir dermed stående i et spenningsforhold. På den ene siden er stolthet og glede over det jødiske og en følelse av forpliktelse til å opprettholde og videreføre jødisk praksis, og på den andre siden et ønske om å bli inkludert og akseptert på lik linje med andre. Vissheten om at det første kan forhindre det siste, skaper konflikt og gjør valg om hvordan man skal leve og hvordan man skal oppdra sine barn, vanskeligere.

Hanukkafortellingen gir gjenklang til dette spenningsforholdet og gir styrke til å stå i en slik dualitet.

Som Freeman beskriver så er hanukka-antisemittisme vanskeligere å møte. Purim-antisemittisme, som nynazisme, er på én måte enklere å forholde seg til fordi man vet hva de vil ha, nemlig fravær av jøder eller døde jøder. Det er vanskeligere med antydninger om jøders vesen eller spesielle økonomiske og politiske interesser eller med dem som forsvarer fordommene sine med opplyst tenking (Freeman, 2021, s. 93). Debatten om omskjæring av guttebarn, som med jevne mellomrom dukker opp her i Norge, er et eksempel på en debatt som på mange måter bærer preg av å stemple en jødisk tradisjon som gammeldags og lite forenelig med liberale verdier. Det hevdes blant annet at omskjæring strider mot barnets rett til religionsfrihet og barns rett til å bestemme over egen kropp. Nettavisen Subjekt skrev tidligere i 2022 at «Å skjære med skalpell i spedbarns peniser bare for å blidgjøre konservative religiøse burde bli betydelig mer skambelagt» (Subjekt, 2022). Mats Liland, styreleder i *Stopp omskjæring* og Geir Kjell Andersland, barnerettsjurist, skriver i *Aftenposten* at «alle barn har individuelle rettigheter» og «at en aldersgrense sikrer barns religionsfrihet» (Liland & Andersland, 2018). Jødene er gammeldagse ved at de påtvinger sine barn en religion. De skal først få bestemme om de vil være jøder når de er samtykkekompetente. Argumentene bærer preg av manglende evne, eller vilje, til å se dette fra jødene perspektiv. Omskjæring blir fremstilt som noe bare konservative religiøse holder på med og helsemessige komplikasjoner overdrives når det konkluderes med at «omskjæring er helseskadelig», slik Liland sier i et intervju med avisen *Utrop* (Castello, 2019). Det blir kommunisert at omskjæring ikke er viktig eller nødvendig for «oss», det er dermed unødvendig at «dere» omskjærer barna deres.

Selv for sekulære jøder er omskjæringen viktig, et siste tegn på hvor man kommer fra, hvem man tilhører. Omskjæringen representerer på denne måten det jødiske folks kamp for overlevelse og blir et minne om overlevelse og videreføring av kultur og ritualer i møte med forsøk på assimilering og utryddelse av jødisk religion. De kulturelle minnene videreføres gjennom ritualet og gjennom den synlige identitetsmarkøren som følger av en omskjæring. Omskjæring blir en markør som viser til kontrasten mellom en som tilhører det jødiske folk og en som ikke gjør det og gjerne en stolthet over denne tilhørigheten som man ønsker å gi videre til sine barn.

Hver generasjon jøder har møtt en eller annen form for antisemittisme. Den tar nye former, tilpasset sin samtid, men et fellestrekk ved disse formene er at jøder tillegges motiver og væremåter knyttet til sitt opphav som igjen fører til hat og mistro. Frykten for å ikke bli akseptert av dem man ønsker aksept fra er også den samme. I vår tid er det ikke gymnasiene som er inngangsporten til den kulturelle eliten, men generelt å vise seg som progressiv ved blant annet å fordømme omskjæring av guttebarn, sionismen og Israel. Assimilering og fortynnelse av egen gruppetilhørighet trenger ikke nødvendigvis være negativt. Det er naturlig at en minoritet tilpasser seg og finner måter å bli akseptert i samfunnene de lever i. Alle som tilhører en minoritet behøver heller ikke være spesielt opptatt av det å være annerledes eller man kan være uenig i det gruppen står for og velge å leve på en annen måte og «skjult» som resultat av et bevisst og ønsket valg. Det som er problematisk er når slikt skjer som resultat av ytre press og styrt av frykt, skam og underlegenhet. Når man skjuler seg i frykt for å bli avslørt og dermed miste den plass man har i samfunnet.

Hanukka handler om å være modig og å ikke føle skyld, skam eller frykt for å vise jødiskhet. Nettopp derfor plasseres hanukkiaen med de tente lysene i vinduet, slik at den er synlig for alle. På den måten viser man at her bor en jødisk familie. Her aksepteres ikke premisset om at jøder må assimileres for å være en del av storsamfunnet. For mange unge jøder i dag er det viktig å velge annerledes enn den selvassimileringen mange av deres besteforeldre og foreldre valgte i større eller mindre grad etter andre verdenskrig. Det var ikke resultat av at det var forbudt å praktisere jødedom, men heller om at mange ikke lenger orket å leve jødisk, og at de ville beskytte sine barn. De hadde betalt en høy pris for å være annerledes, nå ville de bare se fremover. Som jeg kommer til å vise nærmere nedenfor så beskriver både Irene Levin, Elisabeth Åsbrink og Barbara Myerhoff dette.

De som er unge og unge voksne nå kan sees på som en generasjon av moderne makkabeere. De har arvet traume og minner om forfølgelser, pogromer og folkemord. De har foreldre som ble oppdratt av overlevende etter et folkemord og som har lært at det beste er å nedtone det jødiske så mye som mulig ved for eksempel å holde det innenfor husets fire vegger. På samme måte som dem som levde etter Makkabeeroppøret er de blitt tvunget av omstendighetene til å redefinere hva det vil si å være jødisk.

Barbara Myerhoff beskriver dette fra foreldregenerasjonens perspektiv. Hos henne er det den eldre generasjonen som forklarer hvorfor de ønsket at barna skulle bli assimilert. De ønsket ikke at barna skulle oppleve det samme som de selv hadde gjort da de vokste opp i de øst-europeiske shetlene. De beskriver sorg over å ikke fritt kunne videreføre sin jødiske kultur, samtidig som de uttrykker stolthet over barna som på mange måter har foretatt en klassereise og er velintegrerte i det amerikanske samfunnet (Myerhoff, 1979, s.106). Myerhoff, som selv hadde besteforeldre som emigrerte fra shetler i Øst-Europa til Amerika, beskriver den samme opplevelsen, men fra tredjegerasjonens perspektiv, og hvordan dette førte til en ambivalens i forhold til egen jødisk identitet både hos henne selv og hos andre fra samme generasjon. De var stolte av å være jøde og de kjempet mot antisemittisme samtidig som de hadde en svært uklar oppfattelse av jødisk historie, religion og levemåte (Myerhoff, 1979, s. 11). Foreldrene og besteforeldrenes assimilering av barna førte på den ene siden til at disse stort sett klarte seg bra og ble aksepterte og velintegrerte medlemmer av det amerikanske samfunnet, men de satt også igjen med en opplevelse av å ha mistet noe. Det illustrerer kjernen i hanukka-antisemittismen. Man får aksept i bytte mot å gi slipp på egne identitetsmarkører.

Slike selvassimileringsstrategier er i større grad mulig i nyere tid med større mobilitet generelt. Mange jødiske immigranter til USA på 18- og 1900-tallet kom fra Russland hvor jøder var underlagt strenge regler om hvor de skulle bo, hva de skulle gjøre og liknende. Myerhoff forteller hvordan jødisk identitet og jødisk liv ble noe de for første gang kunne velge bort når de kom til sitt nye hjemland (Myerhoff, 1979, s. 97). Det ga frihet og trygghet, men samtidig bar mange på sorg over det man hadde valgt bort og de neste generasjonene kunne bli rotløse gjennom å bli fratatt muligheten til å bli ordentlig kjent med foreldrenes kultur og familiehistorie.

Historien har også vist at den formen for assimilering som følger av hanukka-antisemittisme ikke nødvendigvis beskytter jødene over tid. Folkemordet under andre verdenskrig, som er tema for neste kapittel, er et brutalt eksempel på det. Ofrene for folkemordet var ikke bare praktiserende jøder. Mange av dem som ble definert som jøder av det nazistiske regimet, så ikke en gang på seg selv som jøder. Noen hadde ikke hatt kontakt med jødedom i sitt eget liv, andre hadde valgt å leve sekulært og uavhengig av foreldrenes opprinnelse, andre igjen hadde konvertert til kristendom. De hadde selv valgt assimilering, eller de hadde foreldre eller besteforeldre som hadde valgt det. Neste kapittel vil tydeliggjøre likhetene mellom de to

historiene som fortelles gjennom hanukka- og purimfeiringen, samt sammenhengen mellom de to fenomenene hanukka- og purim-antisemittisme.

Historien som fortelles i forbindelse med hanukka handler om å vise mot og om å reise seg igjen etter et traume og om å kjempe for å være seg selv. Det er nettopp det etterkrigstidens jødiske samfunn har måttet gjøre. De har måttet finne nye strategier i møte med de kreftene som ville utrydde dem, de måtte finne en ny mening og redefinere jødisk identitet, akkurat slik makkabeerne omdefinerte hva det betyr å være jødisk. For de overlevende og deres barn, var løsningen å leve i taushet eller skjult, ofte uten å ta et oppgjør med skam og følelse av underlegenhet. Ben M. Freeman problematiserer i boken *Jewish Pride* (2021) en nedarvet skam over å være jødisk. Han siterer den britiske rabbineren Lord Sacks som sa: «At some stage, Jews stopped defining themselves by the reflection they saw in the eyes of God and started defining themselves by the reflection they saw in the eyes of their Gentile neighbours» (Freeman, 2021, s.10). Freeman sier at målet med boken er å styrke jødernes stolthet over egen identitet og bidra til at jøder begynner å se seg selv gjennom egne øyne og ikke lar seg definere av andre.

Elisabeth Åsbrink sin historie, som presenteres nærmere nedenfor, illustrerer også assimilering som konsekvens av hat og fordommer hos de andre og egen skam. Reell frykt gjør det viktig å fremstå så lik majoriteten som mulig. Muligheten for å bli avslørt er alltid til stede derfor må man være forberedt på å forsvinne – gjennom å skjule seg eller å flykte. Hun forteller om moren, Sally, som alltid er klar til flukt, ved at passet ligger lett tilgjengelig sammen med en sum med penger (Åsbrink, 2020, s. 205), og som i mellomtiden beskytter seg gjennom å være taus. Denne tausheten gjør at Åsbrink etter hvert selv må lete opp familiens historie og prøve å forstå hvem hun er i lys av alt det som ikke blir sagt.

5 Minnet om Shoah

Shoah, mer kjent som Holocaust, er den hebraiske betegnelsen på folkemordet utført av nazistene før og under andre verdenskrig hvor mer en seks millioner europeiske jøder ble drept. Shoah betyr katastrofen på hebraisk, mens Holocaust er et gresk ord som betyr brennoffer.

I likhet med minnet om Makkabeeropprøret er minnet om Shoah et kollektivt minne i jødisk bevissthet. De to skiller seg imidlertid ved at minnet om Shoah fortsatt er et kommunikativt minne, det vil si at det handler om enkeltpersoners erfaringer om hendelser som har berørt en folkegruppe og som kommuniseres uorganisert, hverdagslig og privat. Dette i motsetning til de kulturelle minnene som overføres i fellesskapet gjennom ritualer, høytider og institusjoner som muséer, skoler og lignende. Denne forskjellen kan forklares ved at kommunikative minner er knyttet til hendelser i nær fortid i motsetning til de kulturelle minnene.

De kulturelle minnene blir i større grad videreført gjennom bevisste handlinger, som ritualer, høytider og historiefortelling. Det er ofte knyttet glede, samhold og stolthet til slike minner. De kommunikative minnene derimot, er mer komplekse og inneholder i større grad ambivalente følelser i form av konflikt mellom ønsket om å glemme fortiden og å fokusere på fremtiden samtidig som det å glemme ikke er mulig. Det kan også være vanskelig å finne ord eller man kan ha angst for å bryte sammen hvis man snakker. Unge voksne jøder i dag, er den siste generasjonen med direkte tilknytning til de overlevende og dermed de siste som kan si noe basert på egen erfaring om hvordan Shoah formet de direkte berørte og til en viss grad dem selv. De siste tjue årene har det kommet stadig mer litteratur som beskriver personlige erfaringer med å vokse opp i skyggen av folkemordet. Slike tekster styrker det kommunikative minnet gjennom å dele den spesielle erfaringen det er å ha levd nær mennesker som overlevde og som ikke ville eller ikke kunne snakke åpent, men som formidlet erfaringer, angst og skam i det hverdagslige – ofte gjennom ting som *ikke* ble sagt eller gjort. Dette er også viktige erfaringer ved et kollektivt traume.

Den moderne Shoahlitteraturen kan betegnes som fremtidens kulturminneproduksjon og er derfor interessant ikke bare med tanke på å forstå virkningen av Shoah på moderne jødisk identitet, men også for å forstå hvordan kulturminner blir til. Å gå dypere inn i disse litterære tekstene kan, i tillegg til å hjelpe oss å forstå de kommunikative minnene etter Shoah, gi en tolkningsramme for å prøve å forstå de kommunikative minnene om hendelsene som er beskrevet i Makkabeerbøkene og prosessen rundt innlemmelsen av dette minnet i det kulturelle jødiske minnet.

De som tar del i et kommunikativt minne kan være direkte eller indirekte berørt av den aktuelle hendelsen. Minnet har, som jeg beskrev innledningsvis i dette kapitlet, et tidsspenn

på omtrent åtti til hundre år eller tre/fire generasjoner. Etter dette går det enten over til å bli et kulturelt minne, som kan ha et tidsspenn på opp mot tre tusen år, eller det forsvinner ut av historien. Det er nå rundt nitti år siden starten på den systematiske forfølgelsen som endte i folkemordet Shoah. Minnet begynner i stadig større grad å ta den mer organiserte formen som kjennetegner de kulturelle minnene, for eksempel markeringene av den internasjonale minnedagen for ofrene for Holocaust 27. januar og av 26. november, dagen da skipet Donau forlot Oslo i 1942 med 529 jøder på vei til Auschwitz. Det befinner seg dermed i en overgangsfase mellom kommunikativt og kulturelt minne. En stor del av dette kapitlet er viet til beskrivelse av hvordan dette minnet har blitt og blir kommunisert fra de direkte til de indirekte berørte og mellom de indirekte berørte, det vil si den kommunikative delen av dette minnet.

Innledningsvis i dette kapitlet vil jeg i grove trekk redegjøre for opptakten til og gjennomføringen av folkemordet. Deretter vil jeg ved hjelp av datamaterialet mitt, som hovedsakelig består av bøkene *Forlattheten* (Åsbrink, 2021), *Vi snakket ikke om Holocaust – Mor, jeg og tausheten* (Levin, 2020) og *East West Street* (Sands, 2016), samt delvis av tegneserieromanen *Husk oss til livet* (Dranger, 2022), beskrive hvordan minner om Shoah har blitt videreført fra de direkte berørte av folkemordet til de to kommende generasjonene. Bøkene er skrevet av enten andre- eller tredjegerasjons overlevende etter folkemordet. Ved hjelp av disse vil jeg også beskrive noen betydninger folkemordet kan ha hatt for den kollektive jødiske identiteten og prosessen med å bearbeide traumet gjennom tre generasjoner. Her tar jeg utgangspunkt i den israelske professoren i psykologi, Gilad Hirschberger, sine beskrivelser av bearbeidelsesprosesser som følge av kollektive traumer.

5.1 Den systematiske forfølgelsen og folkemordet

Shoah er altså én betegnelse på nazistenes folkemord på mer enn seks millioner jøder før og under andre verdenskrig. Folkemordet er preget av gjennomtenkt og systematisk jødehat og struktur som involverte også sivile, ikke bare nazister. Det gjaldt både i Tyskland og i de okkuperte områdene, også Norge. Folkemordet er også preget av en sterk sammenheng mellom utryddelse av jøder og tilegnelse av deres verdier.

Før andre verdenskrig bodde det om lag ti millioner jøder i Europa, mer enn halvparten av den jødiske befolkningen ble dermed utslettet og så å si alle jødiske familier ble på en eller annen

måtte berørt. I Norge ble omtrent halvparten av den jødiske befolkningen myrdet. De systematiske forfølgelsene som kulminerte i det som skulle bli historiens mest omfattende folkemord begynte i Tyskland allerede tidlig på 1930-tallet.

Adolf Hitler, leder i det tyske partiet NSDAP (Det nasjonalsosialistiske tyske arbeiderparti), kom til makten i Tyskland i 1933. Fra da av styrte han landet som et nasjonalsosialistisk diktatur. NSDAP sin ideologi bestod av radikal antisemittisme, nasjonalisme, samt motstand mot kommunisme. Allerede fra maktovertagelsen innførte partiet lover som innskrenket jødernes rettigheter. Jødene ble diskriminert sosialt, politisk og økonomisk. Hitlers retorikk var sterkt preget av antisemittiske holdninger. Under et fengselsopphold i 1924 skrev han boken *Mein Kampf*, hvor han la frem en plan for å forvandle Tyskland til en nasjon forbeholdt den «ariske rasen». Han var også sterkt inspirert av datidens raseideologier som tilla de ulike «menneskerasene» uforanderlige egenskaper. Ut ifra dette verdenssynet er det dermed ikke nok å utslette jødisk kultur og religion ved å assimilere jødene. Jødernes «grunnleggende natur» gjør dem til en trussel, dermed må også jødene utslettes fysisk.

For jødene forverret forholdene seg gradvis i årene etter Hitlers maktovertagelse.

Nürnberglovene, som blant annet slo fast at kun personer med tysk blod kunne være tyske borgere ble, vedtatt i 1935. De tyske jødene ble dermed statsløse. Ekteskap og seksuelle forbindelser mellom jøder og «arier» ble også forbudt. Flere jødiske bedrifter og forretninger måtte stenge på grunn av antisemittiske tiltak og arbeidsmuligheter ble begrenset. Med lovene kom også en tydelig og utvidet definisjon av hvem som regnes som jøde.

Angrepet i Berlin den 9. og 10. november 1938, hvor jøder og jødisk eiendom ble utsatt for en rekke voldelige angrep, også kjent som Krystallnatten eller Novemberpogromen, markerer starten på den systematiske forfølgelsen av jødene som etter hvert utviklet seg til Shoah. Nittien jøder ble drept i angrepet og mer enn syv tusen forretninger, hjem og synagoger ble ødelagt.

Da Tyskland invaderer Polen 1. september 1939 erklærer Frankrike og Storbritannia krig mot Tyskland. Dette markerer starten på andre verdenskrig. Det tyske propagandaapparatet sprer konspirasjonsteorier om at jødene er ansvarlig for krigen også i okkuperte områder. Det blir blant annet hevdet at kommunismen er en jødisk konspirasjon og at kommunismen tjener jødiske interesser. Nazismen fremstilles som nødvendig for å forhindre en akutt

samfunnstrussel som jødene er årsaken til. Ved invasjonen bodde rundt tre millioner jøder i Polen. Behovet for å finne en løsning på det tyske «jødeproblemet» ble dermed enda større. Jødene ble merket med gule stjerner og tvunget inn i avskjermede ghettoer med minimal tilgang på mat og med dårlige sanitære forhold. Strategien ble senere brukt også i andre tyskokkuperte områder i Øst-Europa.

Debatten om en «endelig løsning» på «jødeproblemet» settes for alvor på dagsorden i 1941 og på Wannsee konferansen i Berlin i januar 1942 utarbeides en plan for effektivisering av «den endelige løsningen». Altså en plan for å utsette hele Europas jødiske befolkning.

Massehenrettelse var lite effektivt, gitt det store antallet jøder i Europa. Slike metoder utgjorde også en psykisk belastning for de som utførte dem. Forslaget om dødsleirer og massedrap ved hjelp av gass legges frem. Den effektive drapsmetoden gjorde at stadig flere nå kunne deporteres til tillintetgjørelsesleirene og de øst-europeiske ghettoene ble gradvis tømt. Jødene i de tyskokkuperte landene Vest-Europa ble ved hjelp av lokale myndigheter kartlagt, registrert og til slutt arrestert og deportert til tyske konsentrasjonsleire.

Forfølgelsen av jødene i Norge var like systematisk. Det startet rett etter okkupasjonen med forsøk på å merke jødiske forretninger og inndragning av arbeidstillatelser. Jødene måtte levere inn sine radioer i mai 1940, ett år før resten av befolkningen, og menighetene måtte sende inn lister over medlemmer til myndighetene. Høsten 1941 ble jødiske menn i Nord-Norge arrestert. I januar 1942 ble alle jøder registrert. De måtte blant annet fylle ut et skjema hvor de måtte oppgi økonomiske forhold. I mars 1942 ble «jødeparagrafen» fra 1814 gjeninnført, den som sa at jøder skulle utelukkes fra Norge. I oktober 1942 ble resten av de mannlige jødene arrestert, i november kvinner og barn. Den første deportasjonen av norske jøder skjedde 26. november 1942. All jødisk eiendom ble konfiskert. Totalt ble 773 norske jøder deportert, de fleste til Auschwitz. Bare 38 overlevde. De drepte utgjorde omtrent halve Norges jødiske befolkning som var på 2.100 personer i 1940. Resten flyktet fra Norge, de fleste til Sverige.

5.2 Purim-antisemittisme

Kapittel fire beskrev fenomenet hanukka-antisemittisme. Ovenfor er det mest omfattende eksempelet på purim-antisemittisme beskrevet. Begrepet har opphav i den jødiske høytiden purim, som feires til minne om hendelsene beskrevet i Esters bok. Purim er en høytid som er

knyttet til høylytt fest og glede, på mange måter minner festen om et karneval. Deltagerne kler seg ut, det fremføres skuespill basert på Esters bok. Mat, godteri og alkohol serveres i store mengder. Boken, som er en del av Bibelen, forteller historien om den foreldreløse jødiske jenta Hadassah, som når hun gifter seg med perserkongen Ahasverus, som regjerte fra 486 til 465 f.v.t., og blir dronning i det persiske riket, tar navnet Ester for å skjule sin jødiske identitet. Kongens rådgiver, Haman, planlegger folkemord på de persiske jødene, som Ester ved hjelp av sin onkel Mordekai forhindrer ved å appellere til sin ektefelle om å stanse Hamans planer.

I motsetning til historien som fortelles i Makkabeerbøkene handler ikke Esters bok om angrep på jødisk levemåte og religiøse praksiser, men om angrep på jøders liv. Der hanukka handler om jødernes rett til å utøve og å praktisere jødisk religion, handler purim om jødernes rett til å leve. Purim er en feiring av livet. Begrepet purim-antisemittisme beskriver dermed angrep på eller et ønske om å utslette og å drepe jøder. En beskrivelse som kjennetegner nazistenes intensjon bak folkemordet, hvor målet var fysisk utslettelse av hele Europas jødiske befolkning.

Sammenligninger mellom Shoah og det kulturelle minnet som videreføres gjennom purimfeiringen ble trukket frem allerede på 1940-tallet. Et eksempel er pamfletten *Purim Portfolio* (Greenstein, 1946), utgitt av *Zionist Organization of America*. Her legges det vekt på at høytiden handler om å feire at man har overlevd grusomheter og forfølgelser. Haman blir omtalt som en antikkens prototyp av Hitler. Purimfeiringen i 1946, altså den første etter krigens slutt, kan gi en mulighet til å for en liten stund å snu sorg over de drepte til glede over de overlevende, sies det. Esters bok og purimfeiringen minner om at det jødiske folk har opplevd forsøk på utslettelse før og overlevd. Shoah er ikke slutten, det jødiske folk vil overleve dette også. Igjen kan vi se betydningen et kulturelt minne kan ha i en samtidig kontekst og hvordan mennesker kan hente styrke til å se fremover, trøst og kunnskap fra disse minnene.

Shoah og hendelsene som beskrives i Esters bok er langt fra historiens eneste eksempler på purim-antisemittisme. Fordrivelsene og angrepene på de sefardiske jødene i Spania på 1400-tallet og en rekke pogromer rettet mot askenasiske jøder i Det russiske imperiet på 1800-tallet er to andre eksempler. Mange av dem som opplevde det nazistiske folkemordet, hadde rømt

fra forfølgelse i øst. Jøder som overlevde Shoah og deres etterkommere besitter dermed både kulturelle og kommunikative minner om purim-antisemittisme.

Selv om Esters bok anses å være en skjønnlitterær tekst, sannsynligvis skrevet i det fjerde århundre f.v.t., så forteller den allikevel noe grunnleggende om de persiske jødernes situasjon i denne tidsepoken. Historien forteller dermed noe sant. Også her levde jødene i en utsatt posisjon, de var «de andre». Uten denne annerledesgjøringen ville ikke kongens rådgiver Haman kunnet legge en plan om et folkemord på jødene. På samme måte ville ikke Shoah vært mulig å utføre uten at jødene allerede var «de andre». I forrige kapittel trakk jeg frem navnebytte som en strategi jøder ofte har brukt i møte hanukka-antisemittisme. Dette beskrives også i Esters bok. Mordekai råder Hadassah til å ta et ikke-jødisk navn og å ikke fortelle noen at hun er jøde. Den første formen for antisemittisme vi møter i historien er dermed hanukka-antisemittisme. Mordekai vet at livet som jøde er vanskelig og at Ester kan unngå problemer ved å skjule sin identitet. Fortellingene og minnene om hanukka, purim og Shoah forteller oss dermed ikke bare noe isolert sett om henholdsvis purim- og hanukka-antisemittisme, de forteller også noe om sammenhengen mellom de to. Hanukka-antisemittismen kommer forut for og er en forutsetning for, purim-antisemittismen. Hanukkafortellingen inneholder også elementer av purim-antisemittisme, mange jøder ble drept for å nekte å gå bort fra de jødiske skikkene. Dette kapitlet vil vise at ekstreme tilfeller av purim-antisemittisme kan forsterke hanukka-antisemittismen. Den ene muliggjør og forsterker den andre og det er nødvendig å ta et oppgjør med begge. Antisemittisme er mer enn den nazistiske antisemittismen, eller purim-antisemittisme. Ben M. Freeman mener at vestlige samfunn feiler i sine oppgjør med antisemittismen fordi de ikke forstår den. I følge ham handler det om at majoriteten bruker konseptet eller idéen jøde for å definere seg selv (Freeman, 2021, s. 86). Noe i tråd med mine beskrivelser om jødedommens rolle hos kristne tenkere i oldkirketiden som er beskrevet nærmere i kapittel to.

I den vestlige verden i dag er det en sterk bevissthet om purim-antisemittismen.

Jødeforfølgelsene før og under andre verdenskrig er for eksempel en av få historiske hendelser som nevnes eksplisitt som kompetansemål i skolens læreplaner fra 2020. I 2001 ble det opprettet et eget senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, HL-senteret. Dette er bra, men hendelsene under andre verdenskrig kaster fortsatt skygger over vår forståelse av

hva antisemittisme er og hvordan den arter seg. Ved i stor grad å legge vekt på det historiske og det voldelige, blir det vanskeligere å se og ta et oppgjør med den mer «stille» hanukka-antisemittismen som vi har sett noen ganger kan ta form av å være et opplyst oppgjør med tilbakeliggende religiøse forestillinger og praksiser. På denne måten kan vi overse eller ikke anse for viktig, det som kan forberede og legge til rette for vold og angrep som for eksempel latterliggjøring av spiseregler, beskrivelse av omskjæring av guttebarn som ekstremt voldelig eller antydninger om at jøder utøver skjult økonomisk og politisk makt. Dette problematiseres også av den amerikanske forfatteren Bari Weiss som stiller spørsmålet: «Is the anti-semitism that forces us to designate ourselves publicly with Jewish stars different from the anti-semitism that insist we must not?». Hun forklarer at «They may seem wildly different at first glance, but they are mirror images of the same derangement. And each one reaches the same conclusion, perhaps slightly at different speeds: Eliminate the Jew» (Weiss, 2019, s. 84 og 85). Hvis vi ikke gjenkjenner hanukka-antisemittismen blir det også vanskeligere å se at det er nettopp hanukka-antisemittismen som muliggjør purim-antisemittismen, vi må derfor lære å kjenne den igjen. Hanukka-antisemittismen ligger der latent og kan brukes som et verktøy som ledd i maktkamper og til å avlede oppmerksomheten bort fra reelle årsaker til samfunnsproblemer, slik Adolf Hitler og nazistene gjorde før og under andre verdenskrig.

5.3 Tausheten i samfunnet

Tiårene etter folkemordet var preget av taushet, både i storsamfunnet og i de jødiske samfunnene. Fokuset var rettet mot fremtiden, ikke på helbredelse, bearbeidelse og forsoning. Både jøder og storsamfunn hadde vansker med å ta innover seg de faktiske hendelsene.

Den norske historikeren Ingjerd Veiden Brakstad beskriver tausheten i etterkrigsårene (Brakstad, 2021). Hun skriver at overlevende jøder raskt oppdaget at det ikke var rom for å snakke om sine krigsopplevelser. De få som overlevde oppholdet i tilintetgjørelsesleirene opplevde å ikke bli trodd når de fortalte. I stedet prøvde utenforstående å rasjonalisere med ofrene. Det kan forklares med at de fleste manglet referanserammer for å forstå hva som ble beskrevet. Et fenomen som den tyske filosofen Hannah Arendt betegnet som *sheer happenings*, eller *frittstående hendelser* (Arendt, 1968). Erfaringene og det de overlevende beskrev var utenfor enhver fatteevne. Det er vanskelig å finne ord i vårt daglige språk til å

beskrive slike hendelser. Hendelsene var med andre ord utenfor enhver forestillingsevne, dermed ble det nærmest umulig for den som lyttet å tro på og å forstå hva som ble beskrevet.

På samme måte som i det norske rettsoppgjøret hadde stemmene til de overlevende ingen selvsagt plass i Nürnbergprosessen, de alliertes rettsaker mot tyske nazistiske ledere. Disse ble dømt for *forbrytelser mot menneskeheten*, for utryddelse av sivilbefolkningen generelt i forbindelse med angrepskrig, og ikke for *folkemord* mot jøder, noe som innebar at de bare ble dømt for handlinger begått etter krigsutbruddet i 1939. De konkrete handlingene rettet mot og den systematiske planleggingen om å utrydde de europeiske jødene uavhengig av selve krigen, var dermed utelatt fra dommen (Sands, 2016, s. 334-338). Det var først under rettsaken mot den tyske SS-offiseren Adolf Eichmann, som fant sted i Israel i 1961, at ofrenes stemme kom klart og tydelig frem. Eichmann, som rømte til Argentina i 1946 og dermed ikke ble stilt for retten i Nürnberg, ble kidnappet av israelsk etterretningstjeneste, Mossad, i mai 1960 og siktet for blant annet *krigsforbrytelser*, *forbrytelser mot menneskeheten* og *forbrytelser mot det jødiske folk*. Pressedekningen var enorm og rettsaken ble TV-sendt i en rekke land verden over. Den første rettsaken noensinne til å bli filmet og sendt på TV. Det var med dette at verden for første gang begynte å forstå omfanget av tragedien og å ta innover seg det særegne ved jødernes opplevelser under andre verdenskrig. Rettsaken åpnet dermed et rom i samfunnet hvor det i noe større grad var mulig å snakke om hva som hadde skjedd.

Rettsaken mot Eichmann spilte en viktig rolle i å løfte frem og å se purim-antisemittismen på sitt verste. I de seksti årene som har gått siden Eichmann ble dømt til døden og hengt i Jerusalem har det blitt opprettet utallige muséer, minnesmerker, minneseremonier og ritualer. Mange på initiativ fra jøder selv, for å vise omverden denne formen for antisemittisme. På den måten har også storsamfunnet blitt innlemmet i det kommunikative minnet jødene bar på etter folkemordet. I 1999 bevilget Stortinget 450 millioner kroner til erstatning for eiendom og formuer som ble fratatt norske jøder under krigen. Noe av pengene ble brukt til å opprette HL-senteret. Først i 2012 kom den offentlige unnskyldningen for nordmenns deltakelse i folkemordet fra daværende statsminister Jens Stoltenberg og politidirektør Odd Reidar Humlegårds unnskyldning på vegne av norsk politi for deres medvirkning i arrestasjonene og deportasjonene av norske jøder sytti år tidligere. Det tok dermed lang tid før storsamfunnet anerkjente folkemordet fullt ut og de norske jødernes krigsopplevelser fikk plass i den norske krigshistorien.

5.4 *Formidlingen av minnene i de første tiårene*

Tausheten i jødiske familier og blant etterkommerne skulle komme til å fortsette i lang tid. Tegneserieskaperen Joanna Rubin Dranger gjengir en samtale med en venninne:

«This is what happens now...the first generation were quiet, the second generation felt they couldn't ask, and now the third generation tries to find out what happened...»
(Dranger, 2022, s. 150).

Sitatet oppsummerer reaksjonen til de overlevende og deres etterkommere. Beskrivelsen kjennetegner i grove trekk bearbeidelsesprosessen gjennom tre generasjoner slik den beskrives av Hirschberger. Den første generasjonen var taus og fokuserte på fremtiden, den andre generasjonen lærte av sine foreldre at dette snakkes ikke om.

Tausheten hos første generasjon kan, som sagt, ses på som en form for overlevelsesmekanisme og et ønske om å beskytte neste generasjon. I artikkelen *Taushetens tale* (2001) beskriver Irene Levin tausheten som en måte å slippe å ta innover seg sorgen over venner og familie som ikke hadde klart å flykte. Blant de jødiske flyktningene i Sverige i årene 1942-45 oppstod det en taushet knyttet til hver enkeltes historie. Alle var redde og alle savnet familiemedlemmer og venner. Samtalen flyktningene imellom handlet derfor stort sett om det daglige livet med arbeid og fritid. Ingen visste på den tiden nøyaktig hva som hadde skjedd med dem som ikke hadde klart å flykte. Mange fryktet det verste, men ingen ville spekulere. Ved å sette ord på situasjonen ville den blitt mer virkelig og for noen umulig å leve med. Man var taus for å beskytte seg selv og andre.

En annen forklaring på tausheten er de overlevendes frykt for at kritikk av nordmenns deltagelse, både i antisemittismen før krigen og hjelpen til den praktiske gjennomføringen av folkemordet, skulle gjøre det vanskeligere å bli akseptert i det norske samfunnet etter 1945. De hadde erfart at det kunne være farlig å skille seg ut og å være annerledes. Nå ble det viktig å beskytte og å spare neste generasjon for de samme lidelsene de selv hadde opplevd. Å bli integrert og å fremstå som mest mulig lik majoriteten ble en måte å oppnå dette på. Levin beskriver hvordan foreldrene oppfordret henne til å gå på søndagsskole slik de andre barna i nabolaget gjorde (Levin, 2020, s. 165-166). Også Åsbrink beskriver hvordan man i arbeidet med å være som alle andre, gjorde slikt som den dominerende kristne befolkningen. Hun

beskriver sin egen dåp i Den svenske kirken ikke som en troshandling, men som «en skinmanøver og et beskyttelsestiltak» (Åsbrink, 2020, s.161).

Levin understreker at selv om dette kan se ut som en assimilering, var det ikke slik. De jødiske skikkene ble beholdt, men nedtonet ved at man ikke snakket om eller viste det for omverdenen. Levin beskriver dermed en fortynnelse og privatisering av den jødiske identiteten. Hverdagslivet utad var stort sett som hos andre nordmenn. Det viktige var å fremstå som alle andre, å ikke skille seg ut. Den akutte faren var riktignok over. Det var ikke lenger grunn til å frykte for livet, men frykten for å ikke bli akseptert var fortsatt til stede.

Levins fortelling illustrerer hvordan samfunnets manglende oppgjør med purim-antisemittismen bidro til å forsterke hanukka-antisemittismen. Purim-antisemittismen som jødene hadde blitt utsatt for under andre verdenskrig ble på mange måter avløst av en form for ubevisst hanukka-antisemittisme og bevisst jødisk taushet. Krigen var over og dermed også den akutte faren for voldelige angrep. Lovene som diskriminerte jødene var opphevet. Men det var vanskelig å få tilbake eiendeler som var inndratt i krigsårene og det var som sagt, lite rom for jødernes krigserfaring. Prisen for å bli akseptert virket å være å oppgi store deler av sin jødiske identitet og å tie om egne krigsopplevelser og tap. En del av det kommunikative minnet etter Shoah handler på mange måter om slike strategier for selvassimilering og fortynnelse av den jødiske identiteten, om å nedtone egen jødiskhet og om skam som følge av internaliserte fordommer.

Fokus hos de to første generasjonene var ikke på å bearbeide det som hadde skjedd gjennom å sette ord på det, søke informasjon og forklaringer, men på å overleve ved å gjøre seg selv og barna mindre utsatt. Selv om dette ikke nødvendigvis trengte å bety en total assimilering ved å legge bort alt jødisk, så er det allikevel tydelig at opplevelsene for mange førte til en fortynnelse av den jødiske identiteten i form av tap av storfamilie, historie, ritualer og sammenheng. Bare det å miste konkrete minner i form av gjenstander, brev, notater, bøker og fotografier, slik de fleste gjorde, gjorde det vanskeligere å huske og å formidle til sine barn og barnebarn selv når man gjerne ville.

Til tross for tausheten og ønsket om å se fremover er det allikevel ikke slik at minnene ikke ble videreført. Taushet betyr ikke nødvendigvis fravær av kommunikasjon. Levin beskriver folkemordet som alltid tilstedeværende i det norsk-jødiske samfunnet. Hun forteller at det

aldri var et øyeblikk hvor hun ble fortalt om Shoah i en sammenhengende historie.

Referansene kom i stedet i form av enkelte ord og setninger her og der. På den måten var minnene til stede uten at grusomhetene trengte å utdypes eller bli presisert i detalj. Slik ble barna innlemmet i den kollektive sorgen. Levin beskriver det som om det alltid lå en parallell historie om folkemordet som et bakteppe, side om side med hverdagslivet, som noe som kom til uttrykk indirekte gjennom små kommentarer eller anekdoter, aldri som en hel historie og bare som noe som kunne forstås av de «innvidde» (Levin, 2020, s. 172).

Folkemordet ble heller ikke snakket mye om i min familie. Det ble nevnt i korte trekk slik Levin beskriver, aldri i detalj. Navnene til dem som ble borte ble aldri nevnt for oss barn. Det var heller ingen bilder eller liknende å forholde seg til. Det var først som voksen jeg fikk vite at min farmor hadde hatt søskenbarn, onkler og tanter. Sands forteller det samme. Han visste ikke som barn at bestefaren hadde hatt en stor familie. Sands forteller om forsøk på å snakke med bestefaren om det som hadde skjedd:

«C'est compliqué, c'est le passé, pas important. That was all he said: it's complicated, it's the past, not important. Best not to pry, I understood, a protective instinct. Of his parents and a brother and two sisters, there reigned a complete and impenetrable silence» (Sands, 2016, s. 5).

I likhet med Sands sin bestefar snakket ikke min farmor om livet før og under krigen. Det er allikevel ingen tvil om at det preget henne og at hun hadde behov for å formidle. Ved én eneste anledning, tidlig på åttitallet, fortalte hun hva som skjedde mandag 26. oktober 1942, dagen da hennes far og de andre norsk-jødiske mennene ble arrestert. Dette gjorde hun ikke direkte, men gjennom å lese opp en tekst hun hadde skrevet mange år senere. Verken jeg, som da var ganske liten, eller mine foreldre hadde hørt historien før og det ble heller aldri nevnt senere. Arrestasjonen av sin mor, min oldemor, som ble deportert til Auschwitz i februar 1943, nevnte hun aldri. Vi fant derimot arrestasjons- og avhørsrapporten, skrevet av norsk politi, blant min farmors papirer etter hennes død.

Åsbrink beskriver en noe annen form for taushet og kommunikasjon enn Levin og Sands. I hennes barndomshjem var ordet *jøde* forbudt og moren ville ikke ha noe med jøder å gjøre. Ordet ble forbundet med skam og frykt. Hun ble instruert av moren til å aldri si ordet høyt (Åsbrink, 2020, s. 156). Hennes foreldres erfaringer med frykt, forlatthet og deres ulike

overlevelsesstrategier «rant ufiltrert og lettantennelig ned i deres eneste barn» (Åsbrink, 2020, s. 118). Hun skriver at «Jeg var et barn med begrenset kunnskap om verden, som alle barn, men dette visste jeg: i ordet jøde lå det et mørke, en piggråd omgitt av bevæpnede vakter, der rådet natt og dødelig tåke, en massegrav, et panikkhamrende hjerte, kaldsvette og impulsen til å flykte» (Åsbrink, 2020, s. 209).

Levins beskrivelse av kommunikasjonen mellom foreldre og barn minner om sorg mens den hos Åsbrink i større grad tar form av frykt og sinne. Hun beskriver den som «et redselens morsealfabet» (Åsbrink, 2020, s. 157) uten rom for å snakke om jødiske erfaringer fra 1930- og 1940-tallet. Der det jødiske hos Levin blir privatisert og holdt innenfor hjemmets fire vegger, er det hos Åsbrink bare indirekte til stede gjennom noe som ikke en gang kan henvises til. Det jødiske forbindes bare med frykt, taushet og forbudte ord, men hun forstår allikevel at det forbudte ordet *jøde* har noe med henne selv å gjøre. Hun forstår at hun selv er jøde «gjennom det som ikke blir sagt, gjennom en tilfeldig setning, et blikk, en advarsel og en uro» (Åsbrink, 2020, s. 209). Som barn ble hun tvunget til å holde på hemmeligheten og til å spille et spill, slik at ingen skal forstå. Bak tausheten ligger en frykt for å «bli identifisert, adskilt, avgrenset, avvist og for å bli ført til en oppsamlingsplass» (Åsbrink, 2020, s. 160). I motsetning til Levin sin historie hvor det jødiske praktiseres og opprettholdes i stillhet, blir det jødiske i Åsbrink sin fortelling helt fortrenget. Det er noe som er forbundet med så mye smerte at de voksne i familien ikke orker å forholde seg til det. I begge tilfeller handler det om strategier for å unngå å bli pekt ut som annerledes.

5.5 Dreining mot det sekulære

Eksemplene fra Åsbrink og Levin viser at Shoah representerer en endring i hvordan mange overlevende forholdt seg til religion. Enten ved å nedtone forholdet til jødisk religion eller ved å ta til seg elementer fra kristen religion, eller en kombinasjon av disse. Som jeg vil beskrive nærmere i dette avsnittet, kunne det også bety et brudd med alle religiøse tradisjoner og et sekulært liv. Det kan forklares som en konsekvens av hanukka-antisemittismen i etterkrigsårene, som en konsekvens av en eksistensiell eller teologisk krise hvor man følte skyld for å ha overlevd, ikke fant mening med tilværelsen eller ikke kunne akseptere eksistensen av Gud i en så ond verden. Det at samfunnet og nordmenn flest i økende grad er preget av sekularisering, har selvsagt også betydning.

Levins mor, Fanny, fortsatte å praktisere jødiske skikker, men religionen fikk en annen og mindre plass enn tidligere og forholdet til Gud endret seg. Levin forteller om da Fanny sluttet å overholde de jødiske spisereglene, koscher. I oktober 1943 hørte hun en tale på radio som fikk henne til å ane konturene av skjebnen til de deporterte jødene. «(Talen) kom til å bety et skille». I notatene sine skriver hun, uten å spesifisere nærmere, «Gud hadde noe annet å gjøre i denne tiden» (Levin, 2020, s. 122). Også den rumenskfødte jødiske forfatteren Elie Wiesel beskriver umuligheten av å forholde seg til Gud og egen tro på samme måte som før. I boken *Natten* (2006), først utgitt i 1960, beskriver han hva han tenkte den dagen han som femtenåring ankom Auschwitz og så jødiske barn bli kastet i flammene og brent levende:

«For the first time, I felt anger rising within me. Why should I sanctify His name? The Almighty, the eternal and terrible Master of the Universe, chose to be silent. What was there to thank Him for? » (Wiesel, 2006, s. 33).

Det samme er tema i skuespillet *The Trial of God* (1979), også skrevet av Wiesel. Settingen finner sted etter en pogrom i den ukrainske landsbyen Shamgorod under purim i 1647. Da tre omreisende skuespillere ankommer landsbyen for å fremføre et purimspill insisterer den ene av de to eneste overlevende jødene i landsbyen på at skuespillerne istedenfor fremfører en rettsak hvor Gud anklages for å ha brutt pakt med det jødiske folk, selv tar han rollen som aktor. Den fiktive historien er inspirert av en hendelse Wiesel forteller han var vitne til i Auswitch, hvor en gruppe rabbinere, jødiske lærde, gjennomfører en rettsak etter tradisjonell rabbinisk lov hvor Gud blir anklaget og dømt for *forbrytelser mot skaperverket og menneskeheten*. Det finnes ingen dokumenter eller andre historiske bevis på at hendelsen i Auswitch faktisk fant sted, allikevel beskriver historien resonnementer som må ha utspilt seg i både Fannys og i mange andres bevissthet. Det kan forklare en endring i den jødiske kollektive identiteten mot det mer sekulære som på sikt betyr at andre identitetsmarkører enn de som tilhører den religiøse sfæren blir viktigere, det Haci Akman beskriver som en snuoperasjon i kollektiv jødisk identitet forårsaket av sorg og smerte hvor litteratur og annen populærkultur for mange blir en viktigere identitetsmarkør enn det religiøse (Akman, 2006). Allikevel var det ikke slik at alle jøder var dypt religiøse før krigen, det fantes mange sekulære jøder også da.

Mange brydde seg ikke så mye om det jødiske mer enn at de eventuelt ville skjule seg. De var ikke troende, noen var gift med ikke-jøder eller levde uten kontakt med andre jøder. De hadde kanskje levd i ganske sekulære familier også før krigen og det jødiske var på en måte påtvunget dem av samfunnet, slik Sartre beskriver, eller det var kun forbundet med høytider. Min farmor for eksempel, var det man kaller en *yom kippur-jøde*. Hun gikk i synagogen en gang i året på høytiden yom kippur, forsoningsdagen, den helligste og mest alvorstunge av de jødiske høytidene. For religiøse jøder er yom kippur en bots- og fastedag som avslutter en tidagers periode med bot som innledes med rosh hashana, den jødiske nyttårsfeiringen. For min farmor handlet yom kippur mest om å møte venninner og gamle kjente i synagogen og få seg en hyggelig prat om løst og fast. Vi kan sammenligne yom kippur jøder med majoritetsnormmenn som går i kirken på julaften for å komme i stemning eller som gifter seg eller døper barna sine i kirken fordi det er en hyggelig tradisjon.

Selv om religionen aldri var viktig for min farmor betød allikevel folkemordet et brudd med et felleskap hun hadde vært en del av. I likhet med flere andre jøder på den tiden holdt hun sine egne barn utenfor det jødiske menighetsmiljøet. De ble ikke omskåret eller tatt med i andre jødiske skikker og som nevnt fikk de typisk norske navn, men de ble heller ikke døpt og selv hadde hun giftet seg borgerlig. Dette var spesielt i Norge på førti og femtitallet, de skilte seg dermed ut gjennom et fravær av religiøse skikker, tradisjoner og overgangsriter. Det å leve uten å forholde seg til religion, heller ikke som tradisjon, var annerledes, men annerledes på en positiv måte. Det var noe modig og fritttenkende over slik praksis. Mange av de overlevende jødene etter andre verdenskrig var en generasjon unge som på mange måter var alene, siden store deler av familie og vennekrets var drept. De hadde levd som flyktninger i flere år og hadde opplevd traumer og brudd i egen historie. De manglet den sosiale kontrollen som kan følge med foreldre, storfamilie og det å tilhøre en større gruppe eller et miljø, noe som på mange måter også kan være positivt og frigjørende. På én måte var min farmor fri, men ikke fri nok til å «være jøde» utad og overfor sine barn og sin inngiftede familie. Hun skjulte det aldri aktivt, men hun fortalte heller ikke mye om livet før krigen, om sin familie, deres skjebne og liknende. Hun gjorde som sagt ikke noe jødisk bortsett fra å gå til synagogen på yom kippur, ha en mezusa, som velsigner hjemmet, hengene på dørkarmen og å bruke et og annet jiddisk ord her og der. Hun fortalte heller ikke sine barn at de var jøder ut fra jødisk tradisjon. Det var noe min far ble fortalt av sin fetter da han ble voksen. Men meg fortalte hun at jeg var jødisk da jeg var i elleve/tolvårs-alderen og ba meg om å ikke glemme det. Jeg

visste ikke hva det innebar, annet enn at det var noe man ikke bør snakke for høyt om og at det var noe som kunne føre til problemer.

Vi kan også se spor av slik fritenking og brudd med gamle tradisjoner i nyere israelsk navnetradisjon. Mange unge som emigrerte til Israel som følge av jødeforfølgelser manglet også på godt og ondt, den sosiale kontrollen en storfamilie gir. De var tilhengere av den moderne sionismen, en sekulær bevegelse og de gikk gjennom et brudd med det gamle og tradisjonelle. Mange ga barna navn som kunne knyttes til Eretz Israel, altså til landet, til geografi og natur. Eksempler på slike navn er *Yuval* (elv), *Ilan* (tre), *Nofar* (vannlilje), *Arieh* (løve) og liknende. Professor Aron Demsky, som blant annet leder et prosjekt for studier av jødiske navn, uttalte i en avisartikkel at: «People are looking for new names, new forms, not part of a long tradition. I take that as a reflection of vitality. Israel is the place where you have the creative spirit reflected in the names» (Hallé, 2007). Den israelske journalisten og forfatteren Ari Shavit skriver noe lignende om de første innvandringsbølgene av jødiske flyktninger til det som skulle bli Israel. Det at de stod alene, at det var liten kontroll og sosial regulering som en storfamilie gir, gjorde dem kreative og villige til å ta sjanser (Shavit, 2018, s. 25-49).

Også Akman trekker frem religion som noe som i etterkrigstiden har fått mindre betydning som en selvidentifiserende markør for jødiskhet, i stedet har jødisk historie og litteratur fått større betydning. Han henviser blant annet til en undersøkelse om religiøs aktivitet blant jøder i Storbritannia som «fant at stadig flere jøder dropper synagogen og helligidagene til fordel for jødiske bokmesser, filmmesser og jødiske muséer» (Akman, 2006).

Eksemplet med de nye navnetrendene illustrerer Hirschbergers beskrivelser av bearbeidelsesprosessen etter kollektive traumer. Søken etter mening etter kollektive katastrofer pågår gjerne like lenge som det kommunikative minnet er levende. I tillegg til å sørge over at det som en gang var er borte så formes en ny kollektiv identitet hvor traumet innlemmes. For mange ble det for eksempel vanskelig å forene traumet med troen på Gud som beskytter av det jødiske folk. Når det gamle er borte og tradisjonsrekker er brutt initieres en søken etter ny mening og en ny fremtidsversjon og nye identitetsmarkører oppstår som for eksempel valg av navn på barna. Både påtvungne og valgte brudd med det gamle og tradisjonelle i kombinasjon med det å stå alene, åpnet nye muligheter og nye veier. Vi er på

flere måter vitne til en prosess som likner den som fant sted etter Makkabeeroppøret hvor det å vise sin jødiskhet og holde sammen som gruppe, ble viktig. En viktig forskjell er at det som skjedde i Jerusalem i det andre århundre før vår tidsregning førte til en *fortykkelse* av jødisk identitet og økt vektleggelse av den religiøse dimensjonen, mens Shoah førte til en *fortynnelse* ved at tradisjon og religiøsitet fikk mindre plass. En mulig forklaring på denne forskjellen kan være at etter Makkabeeroppøret, og særlig i fortellingene om det, fremsto jødene som de seirende, mens det ikke var tilfelle etter Shoah.

En annen konsekvens av et slikt kollektivt traume er den fragmenterte familiehistorien som etterkommerne får overlevert. De kan ikke som andre fortelle om og omgås slektninger og familievenner. De har ofte heller ikke minner i form av gjenstander eller bilder – «the absence of photographs was another memory» (Sands, 2016, s. 3). Det bidrar til at de skiller seg ut fra majoriteten og gjør dem annerledes. Mange av slektningene er borte og *kan* ikke fortelle. Andre er til stede, men *vil* ikke eller *orker* ikke fortelle. Personer som tilhører grupper som ikke bærer slike traumer, får i større grad overlevert en sammenhengende historie om seg selv, sin familie og samfunnet de tilhører. Andre tilhører et kollektiv som er knust og har ikke tryggheten det innebærer å tilhøre en storfamilie. I tillegg er de familiemedlemmene som har overlevd tause – både fordi de ikke orker å fortelle og fordi de vil beskytte sine barn. Elisabeth Åsbrink beskriver en episode på barneskolen hvor de snakket om slekt og familier. Hun hadde problemer med å forstå ordene som blir brukt:

«Søskenbarn. Tremenning. Hun synes de (ordene) var veldig vakre, skinnende på en gåtefull måte. Hun ser for seg Aladdins hule åpne seg som i eventyrbøkene, overfylt med søskenbarn, diamanter, tremenninger og rubiner. Til sammen utstråler de et gnistrende lys så blendende sterkt at alt forblir uoppnåelig» (Åsbrink, 2020, s. 155).

Det oppstår etter hvert et ønske hos denne generasjonen om å forstå seg selv i en større sammenheng gjennom å søke kunnskap både om katastrofen generelt og om familien. På den måten ønsker de å finne en trygghet og tilhørighet som tausheten ikke har gitt dem og mange ønsker å bryte skammen og de ambivalente følelsene som er knyttet til egen familiehistorie og gruppeidentitet.

Hos de førstegenerasjons overlevende var det ikke rom til å bearbeide traumene som knyttes direkte til det å være jødisk. Det oppstod dermed et ønske om at neste generasjon, altså etterkrigs generasjonen, fremstår så lite jødiske som mulig og mest mulig lik majoritetsbefolkningen, i Myerhoff sin undersøkelse som mest mulig amerikansk. Sånn kunne de beskyttes mot fremtidige overgrep. Vi kan altså se en fortynnelse av den jødiske identiteten som en reaksjon på folkemordet og andre forfølgelser som de øst-europeiske pogromene. Myerhoff beskriver en forvirring rundt egen jødisk identitet hos etterkommerne. De vet at de har en jødisk bakgrunn, men vet ikke hvordan de skal «være jøder» eller ta del i det etniske fellesskapet. Hun forteller fra egen barndom: «I wasn't sure what being a Jew meant. When I was a child our family had avoided the words *Jew* and *Yid*. We were confused and embarrassed by our background. In public we lowered our voices when referring to 'our people' or 'one of us'». Hun beskriver «a strong if ambivalent identity as Jews. This identity took the form of fierce pride.... but did not result in any of us developing a clear conception of how to live in terms of our ethnic membership» (Myerhoff, 1979, s.11). De blir nødt til å definere for seg selv hva det vil si å ha en jødisk tilknytning og hvilken betydning det skal ha for dem personlig. Dette kan igjen føre til en fortykkelse av den jødiske identiteten eller det kan føre til en større bevissthet rundt egen tynn jødisk identitet.

Vissheten om at de samme antisemittiske kreftene fortsatt finnes i samfunnet og storsamfunnets manglende evne til å ta et oppgjør med disse, skapte en ambivalens rundt det å lære barna om sin jødiske familiehistorie. De voksne har lært og erfart at man som jødisk kan møte fiendtlige holdninger og har over tid lært å tåle og å håndtere det. Det vanskelige er å formidle dette til barna og samtidig la dem få ta del i jødiske historie og praksis i tillegg til å få være stolte over sitt jødiske opphav, sin familiehistorie og kulturarv. Hvordan kan man forberede barn på at de kan bli møtt med hat og fordommer uten å skape forvirring og usikkerhet rundt egen etniske identitet? Hvordan kan man forberede barn på den ondskapen som eksisterer? Jeg kjente selv et øyeblikks panikk da min elleve år gamle sønn fornøyd fortalte meg at han hadde fortalt klassen sin at han er jødisk. Jeg *vil ikke* fortelle ham at han må holde sin egen familiefortelling skjult og jeg *er* glad for at han kan uttrykke stolthet og nysgjerrighet over egen jødisk tilhørighet. Allikevel er frykten der. Jeg gjør mitt beste for å ikke vise den og å ikke overføre den til ham, men det vil alltid ligge en ambivalens der, en forestilling om at det er best å være taus, tross alt. Vi vil jo at barna våre skal ha tilhørighet til familiens historie og være stolte av den de er, samtidig vil vi gjøre det vi kan for at barna er

trygge og ikke blir utsatt for hat og fordommer. Det er ikke alltid lett å finne en balanse mellom de to. Konflikten beskrives på denne måten av Leora Batnitzky:

«How do a Jewish parent crush his child's innocence with the knowledge that his uncle or grandfather was denied life because of his Jewishness? And how dare he not burden him with this knowledge? The conflict is inescapable» (Batnitzky, 2011, s. 93).

Når en møter taushet fra de som kunne fortalt, eller sannheten kommer i bruddstykker må man da selv forsøke å sette dette sammen til en sammenhengende historie. Blant etterkommere etter Shoahoverlevende kommer dette arbeidet med å rekonstruere hendelsene og å sette sammen bruddstykkene tydeligst frem hos tredje generasjonen.

5.6 Tredje generasjon bryter tausheten

Som vi har sett er taushet en vanlig strategi for de direkte berørte av Shoah. Denne tausheten har gode begrunnelser og er lett å forstå, men den har skapt vanskeligheter for neste generasjon. Alle de fire forfatterne som har blitt presentert med sine personlige erfaringer i denne oppgaven, beskriver slike vanskeligheter. Levin og Åsbrink, og til dels Dranger beskriver kommunikasjonen mellom første og annen generasjon, mens Phillippe Sands presenterer den tause kommunikasjonen mellom første- og tredjegerasjon, mellom ham selv og morfaren. Han kobler innledningsvis sine erfaringer til psykoanalytisk kunnskap

«What haunts us are not the dead, but the gaps left within us by the secrets of others, the psychoanalyst Nicolas Abraham wrote of the relationship between a grandchild and a grandparent» (Sands, 2016, prolog xxv).

og poengterer at ingen blir født som blanke ark, men inn i en sammenheng og med en historie, som igjen former vår identitet og legger grunnlag for blant annet våre verdier og våre valg. Han gjør et poeng ut av å forklare og beskrive konsekvenser, både for enkeltindividene og for samfunnet som helhet, av jødisk erfaring under andre verdenskrig. Mer konkret kobler han disse erfaringene til opprettelsen av FN og av menneskerettskonvensjonene og verdigrunnet om menneskets ukrenkelighet og verdighet.

Som en del av tredjegerasjonen kan jeg relatere til Sands sine beskrivelser av kommunikasjonen mellom besteforelder og barnebarn. Våre besteforeldres opplevelser og

sorg ble ikke snakket om, men den ble kommunisert gjennom handlingsmønstre og enkelthendelser som der og da var forvirrende eller som vi ikke nødvendigvis reflekterte over. En venninne, som også er tredjegerasjons overlevende fortalte at hennes mormor elsket å ha barnebarna på besøk og at hun alltid lagde mat til dem, men hun spiste ikke selv. Hun satt aldri ned og slappet av eller nøt et måltid. Jeg var selv mye sammen med denne mormoren som barn og ungdom og når jeg tenker tilbake kjenner jeg igjen barnebarnets beskrivelse. Vi som da var barn, tenkte ikke på «rare» handlingsmønstre som noe unormalt eller som noe som var et resultat av traumer, men mer som særtrekk ved akkurat denne personen. Det er først i ettertid vi kan se det i sammenheng med de traumatiske opplevelsene hun hadde som ung.

En opplevelse fra min egen barndom som beskriver denne formen for kommunikasjon er fra en feire i Danmark med min farmor i 1989. Vi hadde leid et sommerhus, i huset ved siden av ferierte en tysk familie med barn som var like gamle som meg. Som barn flest lekte jeg med andre barn uten å tenke over hvor de kom fra. En dag tok jeg med disse barna inn i hagen vår. Min forvirring var stor da farmoren min reagerte med frykt. Hun ville ikke at vi skulle ha noe å gjøre med den tyske familien i huset ved siden av. Hva var det med disse barna som gjorde henne så redd? Hvorfor ville hun ikke at jeg skulle leke med dem? Reaksjonen var uforståelig og irrasjonell. Det er først som voksen jeg kan forstå sorgen og frykten jeg så den gangen.

Minnene om Shoah ble overført til oss på denne måten, usammenhengende og uplanlagt gjennom små drypp av uforklarlige handlingsmønstre og reaksjoner. Det er først som godt voksne at vi begynte å forstå hva som lå bak. Rent saklig visste vi selvsagt at våre oldeforeldre var blitt myrdet av nazistene og at våre besteforeldre hadde vært flyktninger, men vi visste ikke noe om den bunnløse sorgen, fortvilelsen og frykten. Vi visste heller ikke at de hadde hatt en barndom og ungdom preget av skam og underlegenhetsfølelse i møte med samtidens antisemittisme. Det kom av og til til overflaten i form av korte historier eller «rare» handlinger. En eldre dame fortalte min mor om sitt barnebarn som begeistret hadde fortalt sin mormor «Jeg er så stolt av å være jøde!». Damen legger til «Tenk å være stolt av det!».

Også Åsbrink forteller om irrasjonelle reaksjoner, handlingsmønstre og taushet. Om sin fars skriver hun:

«Min fars taushet er full av nederlag. Den gir husly til det som ikke lenger finnes, madrassen som må bæres på ryggen en juninatt fordi bevæpnede menn har befalt ham

å forlate hjemmet sitt da han er åtte år gammel, en uavlatelig venting på en far som er tvunget til å slave for den ungarske armeen og lyden av nålen som føres gjennom stoffet i guttens jakke, like ovenfor hjertet, da den gule stjernen sys fast. Min fars taushet inneholder timene da han sto oppstilt på gårdsplassen til politistasjonen og ventet på å bli tvunget inn på et tog» (Åsbrink, 2020, s. 209).

Taushet er ikke det samme som fravær av kommunikasjon. Noe blir sagt, men det er forvirrende og vanskelig å forstå. Noe kan man sette inn i en meningsfull sammenheng der og da, mens andre ting trenger ekstra kunnskap og mulighet til å snakke om eller formidle egne erfaringer. Åsbrink og Sands sine bøker handler i stor grad om nettopp å forstå hva som ligger bak tausheten, om å ta et oppgjør med den og å rekonstruere hendelsene og det som gikk tapt. Rekonstruksjon er viktig også for å ta et oppgjør med egne irrasjonelle handlinger og frykt. Cherie Brown som arbeider med bearbeidelse av kollektive traumer hos jøder beskriver både angstsymptomer, søvnproblemer og fysiske plager som konsekvens av ubearbeidede kollektive traumer. De fleste av hennes klienter er født etter 1945 og har ikke selv satt sine egne plager i sammenheng med Shoah. «The need for Jews to heal these internalized recordings of terror so that they will not pass them on to the next generation should be a central priority» skriver hun (Brown, 1995). Et eksempel på en slik internalisering av hendelser som ikke er selvopplevde, men som har blitt overført gjennom et kommunikativt minne kan illustreres med en personlig historie min mor har fortalt. Min stefar hadde besøk av en tysk kollega. Mine to søstre og jeg ble bedt om å hilse på denne mannen som ble presentert som en politiker fra Tyskland, hvorpå vi alle tre umiddelbart tok hendene bak på ryggen og sa «Vi hilser ikke på dem som drepte jødene!». Selv om vi aldri var blitt fortalt direkte noe om at tyskere generelt var ansvarlige for det som hadde skjedd med deler av familien, så hadde vi snappet opp nok til å kunne vise solidaritet og tilhørighet på vår måte.

Vi kan se i ettertid, slik Sands skriver om, hvordan det uformidlede har formet våre verdier og livsvalg. Som unge og voksne har vi søkt kunnskap om det som lå bak frykten og sorgen vi var vitne til som barn, for å forstå oss selv, våre foreldre og våre besteforeldre bedre. En slik form for rekonstruksjon, også i samfunnet rundt oss gjennom ny forskning og debatt samt politisk og moralsk oppgjør med Shoah, blir en del av den kollektive bearbeidelsesprosessen. Forskningen, bøkene, ritualene og fortellingene som springer ut av det kommunikative minnet legger grunnlaget for det kulturelle minnet. Og mens det kommunikative minnet først og

fremst skal lindre og hele, så har det kulturelle minnet som mål å gi fremtidige generasjoner strategier for å forhindre at noe lignende skjer igjen.

Åsbrink forteller om øyeblikket da hun forstår hva som lå bak foreldrenes taushet og forholdsregler. Hun leser en bok om andre verdenskrig og alle forsvarsverk raser når hun forstår hva jødene har blitt utsatt for. Hun bryter sammen, river av seg korset som frem til da har hengt i et kjede rundt halsen, ikke som et tegn på personlig kristen tro, men som en amulett som har som funksjon å beskytte og å skjule det egentlige opphavet, og «sverger en ed på at løgnen, hemmeligheten og fornektelsen må opphøre» (Åsbrink, 2020, s. 210). Hun, på samme måte som Sands og Dranger, starter arbeidet med egen familiehistorie. De rekonstruerer hendelser gjennom å kontakte personer som fortsatt lever, oppsøke arkiver, lese brev og liknende. De finner slektninger de aldri har hørt om eller ikke har visst navnet på. De får mer kunnskap om familiemedlemmers skjebner.

Åsbrink forteller om en reise til den greske byen Thessaloniki hvor hennes morfar vokste opp. En by som lenge hadde en stor jødisk befolkning. Hun gir byen navnet *Glemselens hovedstad* fordi nesten alle spor etter jødene som en gang bodde her og som var med på å forme denne byen i århundrer er borte. Spor etter det jødiske livet som en gang ble levd her er i dag bare synlig for dem som vet hvor man skal lete. Byen, som frem til 1923 het Saloniki og tilhørte Det osmanske riket frem til den ble overtatt av Hellas i 1913, var lenge under muslimsk kontroll. Allikevel var lørdag den vanlige hviledagen og byen holdt stengt under den jødiske sabbaten. Også kristne og muslimer avsto fra arbeid denne dagen (Åsbrink, 2020, s. 187). Ved inngangen til 1900-tallet inneholdt byen minst tretti synagoger. Da Hellas overtok økte antisemittismen gradvis, frem til den kulminerte under andre verdenskrig og hele den jødiske befolkningen ble deportert til tyske tillintetgjørelsesleire i 1943.

Nå er nesten alle spor etter jødene borte, bevisst forsøkt utslettet fra historien. Gravstenene i marmor fra den jødiske kirkegården, som ble opprettet på 1400-tallet da de første sefardiske jødene bosatte seg der etter å ha blitt fordrevet fra Spania, ble av nazistene solgt til lokalbefolkningen og brukt som byggemateriale i kirker, steinmurer, torg og fortau på ulike andre offentlige steder rundt om i byen. På denne måten skulle byens jødiske historie utslettes. Åsbrink går på jakt etter de gamle gravsteinene og finner marmorsteiner med nedslitte hebraiske skrifttegn over hele byen. Hun kaller seg «krigeren av tapte minner»

(Åsbrink, 2020, s. 167) og sverger på å ikke videreføre tausheten og glemselen. Gjennom å løfte frem det glemte, og det tapte på denne måten blir det lettere å forstå foreldrene og sin egen barndom og å bearbeide traumene.

Sands foretar en lignende reise. Hans bestefar, Leon, hadde «låst den første halvdel av livet sitt inn i en krypt» (Sands, 2016, prolog xxv). En reise til den ukrainske byen Lviv i 2014, for å holde et foredrag ved det juridiske fakultetet ved byens universitet, blir et vendepunkt og starten på en søken etter å forstå og å rekonstruere denne delen av bestefarens liv. Leon ble født i Lviv og bodde der frem til få år før krigen. Sands historie er også en historie om verdier som får ny og økt betydning som følge av katastrofen og om hvordan et helt nytt juridisk system vokser frem som følge av jødiske erfaringer under andre verdenskrig.

Inn i Sands historie om sin familie flettes de to jødiske juristene Raphael Lemkin (1900-1959) og Hersch Lauterpacht (1897-1960), som studerte ved Universitet i Lviv sitt juridiske fakultet med få års mellomrom. Til tross for at de begge skulle komme til å spille en avgjørende betydning innen internasjonal folkerett, var det ingen ved fakultetet som snakket om dem da Sands var på besøk. Det var ingen minnetavler eller liknende ved universitetet som de begge hadde vært tilknyttet, for eksempel. Deres tilknytning til byen ser ut til å være glemte. En av studentene som har hørt på Sands forelesning forklarer i ettertid hvorfor det er slik.

«No one in the city knew or cared about Lauterpacht or Lemkin because they were Jews. They were tainted by their identities. Whether a Pole or a Jew, this was not a matter to be spoken of openly» (Sands, 2016, prolog xxx).

Både Lemkin og Lauterpacht har hatt stor betydning for Nürnbergsaken, rettsoppgjøret etter andre verdenskrig, og særlig i etterkrigstidens utviklingen av folkeretten gjennom de to begrepene de formulerte, henholdsvis *genocide* eller *folkemord* og *forbrytelser mot menneskeheten*. Før andre verdenskrig hadde stater suverenitet over egne borgere og det fantes ikke et juridisk system som beskyttet borgerne mot overgrep fra staten. Andre verdenskrig gjorde at man så behovet for et slikt system, noe som er blant årsakene til opprettelsen av FN den 24. oktober 1945.

I likhet med Thessaloniki var Lviv, hvor Sands reise begynner, en gang en by sterkt preget av jødisk liv og kultur. Før andre verdenskrig utgjorde jøder en tredjedel av byens befolkning på

om lag 450 000 innbyggere. Bare tusen av dem overlevde, Sands bestefar Leon var en av dem. I et forsøk på å beskrive hvordan de tause minnene han har fått overlevert har formet og påvirket ham, skriver Sands at det kanskje ikke er tilfeldig at han har endt opp som menneskerettsjurist og dermed med å jobbe direkte med å forsvare de verdiene som er så sterkt knyttet sammen med hans egen familiehistorie. Sands personlige historie og bok illustrerer Gilad Hirschbergers beskrivelse av kollektive traumer og etterkommernes reaksjon på dem. Traumer må bearbeides hvis man skal klare å leve med dem. Arbeidet med dette foregår gjennom flere generasjoner og en del av bearbeidingen handler om å skape eller finne en form for mening i det meningsløse. Slik mening kan skapes gjennom å søke kunnskap, forsøke å forstå både det som skjedde og dem som er direkte berørt, samt om å bruke kunnskap og forståelse til noe godt slik for eksempel Sands har gjort i sitt arbeid med internasjonal rett. Minnene implementeres på denne måten i egen identitet og bidrar til å forme en visjon om en fremtid uten den form for krenkelse og overgrep som forfedrene har vært utsatt for. I Sands tilfelle handler det om å kjempe for at stater aksepterer at alle mennesker har ukrenkelige rettigheter og at disse ikke kan eller skal innskrenkes med utgangspunkt i noens opphav, religion og liknende. Han kobler dette arbeidet til jødiske erfaringer under nazismen og særlig til juristene Lauterpacht og Lemkin, som begge bodde og studerte i Lviv slik bestefaren Leon også hadde gjort. Både Lauterpacht og Lemkin mistet sine familier i Shoah. Deres arbeid er eksempler på hvordan personlige erfaringer ble brukt og kan brukes, for å bekjempe overgrep.

I boken *An International Bill of the Rights of Man* (1945) argumenterer Lauterpacht for viktigheten av universelle menneskerettigheter og dermed begrense stater deres fulle suverenitet over egne borgere. En stat kan ikke vedta lover som fratrar statens borgere deres menneskeverd og rettigheter som mennesker, slik det skjedde i Nazi-Tyskland.

Menneskerettserklæringen som ble vedtatt av FN i desember 1948, er direkte inspirert av Lauterpachts bok.

I motsetning til Sands beskriver Åsbrink offerets skam og hvordan denne skammen over å være jødisk og dermed utsatt, videreføres gjennom generasjoner. Det er en skam det ikke snakkes om, men som allikevel blir altoverskyggende. Den kommuniseres fra én generasjon til den neste gjennom det som kan fremstå som irrasjonelle handlinger, frykt og taushet. For Åsbrink blir åpenhet en måte å stikke hull på skammen. Hennes bok er en bok om sinne, et

sinne over alle overgrepene som er blitt påført jødene. Hun vil søke kunnskap om familien og om jødisk historie. Hun vil skrive om dette for å forstå sine foreldre og seg selv, for å bli kvitt sinne og skam og for å kunne gå videre.

Vi kan kanskje kalle Åsbrink og Sands for moderne makkabeere, som sloss for retten til å være annerledes. De bruker ikke et slikt begrep om seg selv, men Åsbrink omtaler seg selv som en kriger, krigeren av tapte minner. Hun beskriver seg selv som en person med et knust hjerte, med et hjerte som rommer alle lidelsene som er påført jødene. «Hvert svartskriblet, hatefulle ord ... hver klynge av skolejenter som snur ryggen til (den jødiske jenta) det umåtelige antallet ganger ordet jøde er blitt holdt hemmelig ... hver kropp som brennes levende på bålet ... alt rommes i et knust hjerte» (Åsbrink, 2020, s. 295).

Hun kriger for å ta tilbake en jødisk identitet, en identitet som *både* er frarøvet og påtvunget henne. Frarøvet gjennom morens taushet og frykt og farens sorg, og påtvunget gjennom at samfunnet ikke ville la hennes foreldre glemme at de er jøder. Foreldrenes svar på dette var å oppgi det jødiske, både historien og praksis. Dette var en assimilering Åsbrink selv etter hvert nekter å godta. Som en makkabeer tar hun tilbake og redefinerer hva det vil si å være jødisk. Når Åsbrink åpent fremstår som jøde, så er det ikke det religiøse som er det sentrale. Å være jøde handler ikke om å tro på Gud og å følge tradisjonelle skikker og ritualer, men å kjenne til og være stolt av sin historie.

Begrepene til den svenske religionsviteren Julian Ilicki som er presentert innledningsvis, kan hjelpe med å tydeliggjøre en slik dreining mot det sekulære. Vektleggelsen av *Am Israel*, altså den dimensjonen som beskriver det jødiske folk er mest fremtredende som identitetsmarkør i de fire bøkene. Levin beskriver som en direkte konsekvens av Shoah en nedtoning og en privatisering av det som hører til *Torah Israel*, hos de andre er dette aspektet fraværende. Det at flere ser ut til å identifisere seg selv som jødisk gjennom dimensjonen *Am Israel* kan muligens ha sammenheng med forfølgelsesens sekulære karakter. Forfølgelsene og nazismens definisjon av jøder bygget i stor grad på datidens raseideologier. Det var det jødiske folket uavhengig av enkeltpersoners tro, som skulle utslettes. Kristne som hadde jødiske røtter eller jøder som var del av kristne familier gjennom ekteskap, skulle ikke spares.

Den tredje dimensjonen hos Ilicki, *Eretz Israel*, altså landet, blir ikke trukket frem som en særlig identitetsmarkør i noen av bøkene eller som noe som forfatterne har noen særlig

tilknytning til. Allikevel er det udiskutabelt at landet, eller staten Israel, har fått en ny betydning som følge av folkemordet. Staten ble opprettet i 1948, etter en avstemming i FN. Ved opprettelsen av staten hadde det bodd jøder i området i lang tid. Som følge av sionistbevegelsen og etter hvert også nazistisk forfølgelse, hadde europeiske jøder emigrert siden slutten av 1800-tallet til det som da het Palestina. Ønsket om en moderne jødisk stat i Palestina oppstod altså ikke som følge av Shoah, men var heller et svar på antisemittismen generelt i Europa. Shoah bidro til at staten ble opprettet, men er ikke den eneste årsaken (Edelheit, 2000).

Fra 1933, året Hitler kom til makten i Tyskland, økte antallet jøder som flyttet fra Europa til Palestina betraktelig. Den stadig vanskeligere situasjonen for jøder først i Tyskland og deretter i resten av Europa, førte til at sionismen ble akseptert av flere. Den amerikanske historieprofessoren Abraham J. Edelheit beskriver at sionismen i løpet av relativt kort tid gikk fra å være en perifer politisk sak i jødiske miljøer til å bli flyttet inn i episenteret for jødisk politikk og diplomati. Hos Barbara Myerhoffs informanter spiller Israel en stor rolle. De bidrar til oppbygging av staten Israel gjennom å samle inn penger til sionistiske bevegelser. Begrunnelsen deres er at Israel er en «sikkerhetsventil» i tilfelle USA heller ikke er trygt lenger. Selv om de lever et godt liv i Amerika så har de erfart hva det vil si å bli kategorisert som «de andre» slik de også blir her. De vet hva konsekvensene av dette har vært tidligere (Myerhoff, 1979, s. 97). Derfor er det godt å vite at det finnes et sted jøder kan reise til og være trygge hvis eller når nye bølger av purim-antisemittisme oppstår i samfunnet.

Sionismen og tanken om masseemigrasjon av jøder til Palestina eller *Eretz Israel*, kalt *aliyah*, eksisterte før de systematiske jødeforfølgelsene og folkemordet under andre verdenskrig, men nazismen bidro til å virkeliggjøre og forskynde målet om en jødisk stat i Midtøsten. Edelheit beskriver at særlig mange øst-europeiske jøder som hadde overlevd folkemordet jobbet politisk i de første etterkrigsårene for at så mange som mulig kunne emigrere til Palestina. Målet blir beskrevet som en egen jødisk stat, bygget på sosialistiske prinsipper, med en felles jødisk kultur og hebraisk som felles språk. På den måten skulle jøder få et eget hjem hvor de kunne være trygge. Som nevnt i kapittel to, var det på begynnelsen av 1900-tallet særlig to retninger innenfor sionismen som blir representert av henholdsvis Theodor Herzl og Ahad Ha'am. Herzl argumenterte for nødvendigheten av et trygt hjemland for jødene og for en stat bygget på sosialistiske prinsipper, mens Ha'am så for seg et spiritueelt prosjekt for

videreutvikling av religiøst jødisk liv. Det var altså Herzl sin versjon av sionismen som fikk gjennomslag og dermed at den religiøse dimensjonen og religion som jødisk identitetsmarkør, ble av mindre betydning.

Eretz Israel, som i nærmere to tusen år bare hadde eksistert som en idé og et fjernt minne i den kollektive jødiske bevisstheten, ble virkeliggjort med staten Israels opprettelse i 1948. Vi kan dermed si at en konsekvens av folkemordet er at dimensjonene folket eller *Am Israel* og landet eller *Eretz Israel*, har styrket sin betydning som jødisk identitetsmarkør, mens troen eller religionen, *Torah Israel*, selv om denne dimensjonen selvfølgelig fortsatt er viktig for mange, blir av mindre betydning. Resultatet av Shoah blir dermed det motsatte av konsekvensen av Makkabeeroprøret.

5.7 Om å finne mening, den kollektive arven og begynnende kulturminne

Som vi har sett har det å søke kunnskap og å ville forstå sine foreldre og besteforeldre vært viktig i etterkommernes bearbeidelse av familiens og gruppens traumer. Dette har ført til både stolthet over sitt opphav og jødedom med vekt på det sekulære. Hanukka, en såkalt mindre fest som har sitt opphav i tradisjonen og ikke i Bibelen, er blitt viktigere for denne generasjonen enn den var for de foregående og det begynnende kulturelle minnet om Shoah er også i mindre grad sentrert rundt det religiøse. I stedet for å legge vekt på forholdet til Gud og den religiøse tradisjonen, kobles det kulturelle minnet med allmenne verdier som menneskeverd, menneskerettigheter og demokrati.

Innledningsvis skrev jeg at minnet om Shoah befinner seg i en overgangsfase ved at det begynner å ta form av et kulturelt minne. Den kulturelle delen av minnet formidles gjennom muséer, slik Haci Akman beskriver, gjennom undervisningsinstitusjoner og gjennom ulike markeringer. Den mest utbredte markeringen er Den internasjonale Holocaustdagen 27. januar. Minnedagen ble opprettet av FN i 2005 og er til minne om frigjøringen av konsentrasjonsleiren Auschwitz-Birkenau den 27. januar 1945. Dagen markeres i de fleste land i den vestlige verden, også i Norge.

I tillegg har mange europeiske land egne nasjonale markeringer knyttet til lokale hendelser. I Norge markeres 26. november, som er datoen for den første deportasjonen av de norske

jødene i 1942. Dagen markeres med opplesning av navnene på de drepte og med vedlikehold av snublesteinene, små minnesmerker plassert i fortauet utenfor husene der ofrene bodde. Slike snublesteiner finnes etter hvert over hele Europa og er laget av den tyske kunstneren Günter Demnig. Prosjektet har navnet «Et menneske er ikke glemt, før dets navn er glemt», et sitat hentet fra Talmud, jødedommens viktigste skrifter utenom Bibelen. Navnet er knyttet til jødisk tradisjon hvor det sies at et menneske dør to ganger. Den første er når hjertet slutter å slå og kroppen dør. Den andre er når et menneskes navn sies eller tenkes for siste gang og forsvinner ut av historien og ut av denne verdenen. Målet med kunstprosjektet er å sikre at ofrene for Shoah ikke forsvinner fra historien og dør for andre gang.

I Israel og i jødiske samfunn over hele verden markeres *Yom Hashoah*, katastrofens dag, til minne om ofrene for Shoah. Dagen ble innført i 1953. Den skiller seg fra Den internasjonale Holocaustdagen ved at den er rettet mot jøder og har et mer religiøst preg, for eksempel ved at den markeres i synagogen, mens 27. januar har et offisielt preg og er for alle borgere. Dagen markeres den 27. dagen i måneden nisan i den hebraiske kalenderen, i månedsskiftet april/mai i den vestlige kalenderen. I Israel er dagen en nasjonal helligdag. Alle underholdningssteder er stengt. Om morgenen lyder en sirene over hele landet og alt og alle stopper opp i to minutters stillhet.

I de fleste europeiske land finnes muséer som beskriver landets jødiske historie og hva som skjedde med landets jøder under andre verdenskrig. I Norge er Jødisk museum også et møtested hvor det formidles historie og kultur og hvor man møtes til felles aktiviteter for eksempel knyttet til hanukka og ivaretagelse av snublesteiner. På Herzl-fjellet eller Minnefjellet utenfor Jerusalem ligger minnesenteret *Yad Vashem*, Israels offisielle minnesmerke for ofrene for nazismen. Senteret, som årlig har rundt en million besøkende, er viet til dokumentering, forskning og undervisning om folkemordet. Her flettes minnene om Shoah inn i en historie om tilblivelsen av staten Israel. På denne måten formidles ikke bare en mørk historie om forfølgelser og folkemord, men også en historie om en ny begynnelse og en ny fremtid.

6 Oppsummering og konkluderende tanker

I denne oppgaven har jeg villet vise hvordan jødisk identitet har blitt formet gjennom kriser, eksemplifisert med to historiske hendelser, samt en generell antisemittisme i Europa. Først i form av kristendommens beskrivelse av jøder som mordere og løgnere, senere i form av raseteorier hvor «jøden» fremstår som mindreverdige med nedarvede dårlige egenskaper. Antisemittismen skapte en idé om «jøden» som gjennom en form for essensialisering ble tillagt enkelte, særlig negative, egenskaper og personlighetstrekk. Jøder er mordere, løgnere, pengegriske, upålitelige, for gammeldagse og tradisjonelle og samtidig rotløse og for moderne, i følge denne tenkningen.

Datamaterialet har vist og levendegjort beskrivelsen av det spenningsforholdet mange minoriteter lever i, mellom å ville bevare sin egenart og å ville bli akseptert. En situasjon som ofte omtales som minoritetsstress. I tillegg til å vise og forklare jødiske erfaringer kan denne teksten dermed gi kunnskap som er relevant for å forstå også andre minoriteter. Fortellingene til etterkommerne av Shoahoverlevende har gitt innblikk i hvordan enkeltmennesker påvirkes og formes av nedarvede traumer som ikke har fått rom til å bearbeides. Det viser viktigheten av å inkludere minoritetenes traumer i nasjonens felles historie, slik man først de siste tiårene har gjort med de norske jødene sine særegne krigsopplevelser. Det viser hvor viktig forsoningsarbeid er for at minoriteter skal slippe å føle skyld og skam og for å minske avstanden mellom «oss» og «dem» også for kommende generasjoner. Norge og andre vestlige samfunn tar nå tydelige oppgjør med purim-antisemittismen. I denne teksten har jeg argumentert for at det er minst like viktig å ta kampen mot den mindre synlige hanukka-antisemittismen.

Ved å beskrive og analysere det kulturelle minnet om Makkabeeroppøret har jeg villet vise hvordan et slikt kulturelt minne har gitt etterkommerne mestringsstrategier i møte med fordommer og utestengelse. Kulturelle minner kan spille en rolle i styrking av fellesskap og i å forklare samtidige utfordringer ved å sette dem i en større kontekst og på den måten gi en forklaring på hva som skjer her og nå. Jeg har beskrevet hvordan minnet om Shoah, i motsetning til minnet om Makkabeeroppøret, har vært formidlet uorganisert og taust, mens det i senere tid også har fått den mer strukturerte formen som kjennetegner de kulturelle minnene. Minnet om Shoah har jeg beskrevet som en bearbeidelsesprosess over tre

generasjoner, med utgangspunkt i personlig minnelitteratur og egne erfaringer. Samtidig har jeg beskrevet den begynnende overgangen til et kulturelt minne, som foregår i vår tid.

Jeg har vist hvordan og hvorfor kollektive traumer gjerne fører med seg et skifte i den kollektive identiteten og til at nye identitetsmarkører oppstår som følge av at traumet må innlemmes i historien folket forteller om seg selv. Jeg har brukt begrepene *Torah Israel*, *Am Israel* og *Eretz Israel* for å tydeliggjøre de ulike dimensjonene i den kollektive jødiske identiteten og for å tydeligere vise dette kollektive skiftet. Makkabeernes opprør førte til en økt vektleggelse av, og at nye identitetsmarkører knyttet til dimensjonen *Torah Israel* oppstod, altså en dreining mot det religiøse. Shoah førte til økt vektleggelse av dimensjonen *Am Israel*, samtidig som *Eretz Israel* fikk en helt ny plass og betydning som følge av opprettelsen av staten Israel og flere migrasjonsbølger til den nye jødiske staten. Det skjer altså en dreining fra det religiøse mot det sekulære etter 1945. Eksemplene jeg har trukket frem har vist at det som en konsekvens av Shoah har oppstått nye måter å være jøde på. Man kan som Elisabeth Åsbrink, som forteller en historie om assimilering, for eksempel bare knytte seg til dimensjonen *Am*, eller som Irene Levin beskriver kan dimensjonen *Torah* få en mindre plass. Den religiøse identiteten fortynnes ved at det religiøse tar mindre plass i hverdagslivet eller nedtones. Man kan knytte seg til *Am* og *Eretz* samtidig som man avviser *Torah*, eller man kan knytte seg til *Am* og *Torah*, eller bare *Torah*, og avvise *Eretz*.

Der hendelsen rundt Makkabeeroppøret førte til en vektleggelse av levemåte og praksis som jødisk identitetsmarkør, førte Shoah til en økt vektleggelse av historie, etnisitet og familiær tilknytning. De nye identitetsmarkørene har sammenheng med forfølgelsene og angrepenes karakter. Makkabeeroppøret førte til en fortykkelse av den religiøse identiteten ved at praksis og levemåte kom til å spille en større rolle i den daglige organiseringen av livet. Hanukka, høytiden til minne om Makkabeeroppøret, er knyttet til den religiøse dimensjonen og til praktisering av jødisk religion. Ritualene som viderefører minnet om Shoah er hovedsakelig sekulære. For mange etterkommere handler det om å befinne seg i en felles situasjon hvor bearbeidelse av og oppgjør med et kollektivt traume er det som tar stor plass. Denne byrden er like tung for både religiøse, sekulære og assimilerte jøder, for denne gangen var det ikke bare religionen som ble angrepet. Det var det jødiske folk som ble angrepet og forsøkt utslettet. Jøder slik de ble forstått ut fra datidens forestillinger om ulike raser, samt eldgamle

forestillinger om jøder skapt i kristendommens begynnelse og formet gjennom Europas middelalder.

Nazismen førte til en endring og en tydeliggjøring av hvem som er jøde. Mange, som under andre omstendigheter og i en annen tid, ikke ville blitt definert som jøder ble nå utpekt som jøder og dermed som en trussel for et rent folk og et stabilt samfunn. Det har bidratt til å styrke den jødiske tilknytningen også hos ikke-religiøse og ikke-praktiserende jøder og har ført til flere måter å være jøde på. Det nye med den nazistiske antisemittismen var at også de sekulære ble angrepet, dermed oppstår det en forpliktelse for etterkommerne til å holde fast ved det jødiske selv om tro og religiøs praksis er borte eller har blitt valgt bort. For mange styrkes den jødiske tilknytningen gjennom de ikke-religiøse dimensjonene *Am* og *Eretz*.

Etterkommere kan altså, i tillegg til ytre press, oppleve et press innenfra, både positivt og negativt, til å fortsette å opprettholde en jødisk identitet, dette til tross for at det religiøse aspektet ikke er viktig eller eventuelt helt fraværende. Et slik press kan ha utgangspunkt i familiehistorie, sorg og skyldfølelse, eller medfølelse. En kollektiv sorg over Shoah-ofrene kan oppleves som en forpliktelse for den enkelte til å holde fast ved en jødisk identitet. Denne identiteten må redefineres i lys av de dramatiske hendelsene og etter tre generasjoner med taushet. Med utgangspunkt i min egen historie, som jeg har fortalt deler av i denne teksten, som tredje generasjons overlevende fra en familie hvor religion aldri var viktig, hverken før eller etter Shoah, er jeg usikker på om jeg i det hele tatt ville hatt en bevissthet omkring egen jødisk tilknytning om det ikke var for folkemordet. Det kollektive traumet gjør at jeg kan relatere til andre som også tar del i det kommunikative minnet om Shoah. Vi deler en særegen erfaring, uavhengig av tro og religiøs praksis.

Minnet om Shoah er fortsatt relativt nytt. Vi kan enda ikke si med sikkerhet hva de langsiktige konsekvensene vil være for den kollektive identiteten. Jeg har beskrevet hvordan andre og særlig tredje generasjonen etter Shoah knyttes sammen gjennom felles nedarvede traumer. Men hva med deres eller våre etterkommere, de som ikke kan ta del i dette kommunikative minnet gjennom personlig kontakt med og kjennskap til overlevende? De vil ikke ha den samme nærheten til katastrofen. Vil *de* fortsatt ha en bevissthet rundt sin jødiske tilknytning dersom alt det religiøse er borte? Kan jøder fortsette å være jøder uten dimensjonen *Torah*? I så fall hvordan? De jødiske samfunnene i Europa er små og gjerne knyttet til menigheter. De

store synlige jødiske samfunnene, som i Thessaloniki, i Lviv og mange andre europeiske byer, er borte. Ari Shavit reflekterer rundt fremtiden til sekulær og liberal jødedom utenfor Israel:

«More and more of the affiliated Jews are Orthodox or ultra-Orthodox or just old. Most secular young Jews have less interest in Israel or organized religion than their parents have. They are drifting away from the center of gravity of Jewish identity; they are disappearing into the non-Jewish space» (Shavit, 2018, s. 418).

I Israel er det mulig å opprettholde og videreføre en sekulær jødisk identitet fordi man er omgitt av jødisk kultur og historie og ikke behøver å måtte oppsøke det religiøse for å "vite" hvem man er. Det er også tydelig at det er mange måter å leve som jøde. På Østlandet, hvor flesteparten av norske jøder bor, finnes én synagoge og den er ortodoks. For sekulære jøder, som ønsker å opprettholde en tilknytning til det jødiske, kan det oppleves fremmed å skulle forholde seg til en ortodoks menighet. Som Shavit beskriver så er det ikke så lett for mange, særlig unge, å finne seg til rette i et mer tradisjonelt menighetsmiljø eller å være opptatt av Israel.

I denne oppgaven har jeg beskrevet hvordan Theodor Herzl fremstilte jødene som ett folk fordi deres fiender har gjort dem til ett, og hvordan Jean Paul Sarte la vekt på at det jødene har til felles er en lik situasjon i form av annerledesgjøringen og gjennom forfølgelser. Jødene har blitt samlet til ett folk av ytre omstendigheter. Shavit spekulerer i hva som etter hvert vil skje med den kollektive jødiske identiteten i Vesten etter oppgjørene med purim-antisemittismen:

«With no Holocaust and no pogroms and no overt anti-Semitism, these Islands (Storbritannia) kill us softly. Enlightened Europe also kills us softly, as does democratic America. Benign Western civilization destroys non-Orthodox Judaism» (Shavit, 2018, s. 418)

Om jøder som folk skriver han: «We... are always restless, for we live between great fires. We thrive between calamities» (Shavit, 2018, s. 416). Hvis Shavit har rett i at katastrofer får jødisk liv til å blomstre og jøder til å holde sammen, hva vil da skje når minnet om Shoah, den største av katastrofene, blir fjernt? Når det religiøse har fått mindre plass og det kommunikative minnet om Shoah ikke lenger eksisterer. Hva vil skje når etterkommerne ikke lenger føler den samme personlige forpliktelsen til å holde på det jødiske fordi de ikke lenger

har noen personlig tilknytning til ofrene eller til de overlevende? Vil jødisk liv kunne blomstre og utvikle seg også utenfor menighetene og synagogene, eller vil de som nå knytter seg til jødedommen gjennom dimensjonen *Am* gradvis bli helt assimilert? Hva vil skje når krisen bare er et kulturelt minne som kan være vanskeligere å forstå og å identifisere seg med når tilgangen på tidsvitner ikke lenger er den samme? De nye praksisene som oppstod etter Makkabeeroppøret, ble videreført gjennom synagoger og menigheter. Det var felles levemåte og religiøs praksis som gjorde det mulig å knyttes sammen som et folk i diaspora. Hvordan videreføring av minner og utvikling av fellesskap kommer til å skje i et moderne sekulært og individfokuset samfunn vil bli spennende å se. Det kan være at Ari Shavit sin pessimisme blir gjort til skamme.

7 Litteratur

- Akman, H. (2006). Komplekse jødiske identiteter. *Tidsskrift for kulturforskning*, 5(3), 53-65
- Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace & World
- Assmann, J. (2010) Communicative and Cultural Memory. I A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 109-118). Tyskland: De Gruyter
- Baker, C. M. (2017). *Jew* (1. utg.). New Brunswick: Rutgers University Press
- Batnitzky, L. (2011) *How Judaism Became a Religion* (1. Utg.). New Jersey: Princeton University Press
- Boyarin, D. (2018). *Judaism: The Genealogy of a Modern Notion*. New Jersey and London: Rutgers University Press
- Brakstad, I. V. (2021). *Etter folkemordet 1945-* (1. utg.). Norge: Det Norske Samlaget
- Brown, C. (1995). Beyond Internalized Anti-semitism: Healing the Collective Scars of the Past. *Tikkun* 10(2):44
- Castello, C. (2019, 3. januar). Vi må se omskjæring utifra et helseperspektiv. *Utrop*
- Corell, S. (2021). *Likvidasjonen* (1. Utg.). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag
- Cornell, S. & Hartmann, D. (2007) *Ethnicity and Race – Making Identities in a Changing World* (2. Utg). London: Sage Publications
- Dranger, J. R. (2022). *Husk oss til livet* (1.utg.). Oslo: Spartacus Forlag
- Edelheit, A. J. (2000). The Holocaust and the Rise of Israel: A Reassessment Reassessed. *Jewish Political Studies Review*. 11(1), s. 97-112
- Eriksen, T.B., Harket, H., Lorentz, E. (2009). *Jødehat: Antisemittismens historie fra antikken til i dag*. Oslo: Cappelen Damm
- Freeman, B. M. (2021). *Jewish Pride – Rebuilding a People* (1. Utg.). London: No Pasaran Media
- Grabbe, L. (2002). The Hellenistic City of Jerusalem. I Bartlett J. R. (Red.), *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*, (s. 6-21). London: Routledge
- Greenstein, J. (1946). *Purim Portfolio*. New York: Zionist Organization of America
- Haggadah*, (1995). Det Mosaiske Troessamfunn i København.
- Hallé, C. (2007, 23. februar). Nofar, So Good. *Haaretz*
- Herzl, T. (2010). *The Jewish State*. London: Penguin Books
- Hirschberger, G. (2018). Collective Trauma and the Social Construction of Meaning. *Frontiers in Psychology*. (10. Aug. 2018) <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01441>

- Horn, D. (2021). *People love dead Jews*. New York: W. W. Norton & Company
- Ilicki, J. (1991). Sekulär judisk identitet – eksemplet yngre polska judar i Sverige. I Nyström, K. (Red.), *Judarna i det svenska samhället* (s. 33-50). Malmö: Lund University Press
- Levin, I. (2001). Taushetens tale. *Nytt norsk tidsskrift*. nr. 4. s. 371-382.
- Levin, I. (2020). *Vi snakket ikke om Holocaust – Mor, jeg og tausheten*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS
- Liland, M. & Andersland, G. K. (2018, 26. juli). Omskjæring av gutter er alvorlig. *Aftenposten*
- McAfee Brown, R. (1983). *Elie Wiesel, Messenger to all Humanity*. Indiana: Notre Dame University Press
- Meyer, I. H. (2003). Prejudice, Social Stress, and Mental Health in Lesbian, Gay, and Bisexual Populations: Conceptual Issues and Research Evidence. *Psychological Bulletin*, 129(5): 674-697
- Myerhoff, B. (1979). *Number Our Days*. New York: Meridian
- Nilsen, R. E. (2022, 5. mai). Tilfeller av antisemittisme på eit 'historisk høgt' nivå. *Vårt Land*
- Nongbri, B. (2005). The Motivations of the Maccabees and Judean Rhetoric of Ancestral Traditions. I Bakhos, C. (Red.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context* (s. 85-112). Leiden, Boston: Brill
- Pentateuch & Haftorahs* (2. Utg.), (5753-1993). Hertz, J. H. (Red.). London: Soncino Press
- Rian, D. (2010). Innledende essay og introduksjoner. *Gammeltestamentlige apokryfer*. Verdens hellige skrifter. Oslo: Bokklubben.
- Sands, P. (2016). *East West Street* (1. utg.). London: Weidenfeld & Nicolson
- Sartre, J. P. (1963). *Tanker om jødespørsmålet* (1. utg.). Oslo: J. W Cappelens forlag
- Schauss, H. (1996). *The Jewish Festivals*. New York: Schocken Books
- Shavit, A. (2018). *My Promised Land – The Triumph and Tragedy of Israel* (3. utg). USA: Spiegel & Grau
- Schwartz, S. (1993). A Note on the Social Type and Political Ideology of the Hasmonean Family. *Journal of Biblical Literature* 112(2), s. 305-317
- Schweiger, I. (2015). From Representing Trauma to Traumatized Representation: Experiential and Reflective Modes of Narrating the Past. *Frontiers of Literary Studies in China*. 9(3), s. 345–368
- Smith, M. (1996). *Studies in the Cult of Yahweh*. Leiden, New York, Köln: Brill

- Spann, K. (2011). The Meaning of Circumcision for Strangers in Rabbinic Literature. I Eckhardt B. (Red.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba* (s. 225-242). Brill
- Subjekt (2022, 1. april). På høy tid å forby rituell omskjæring av guttebarn.
- Weber, M. (1968). *Economy and Society*. Roth, G. & Wittich, C. (Red.). Berkeley: University of California Press
- Weiss, B. (2021). *How to fight anti-semitism*. UK: Penguin Random House
- Wiesel, E. (2006). *Night*. New York: Hill and Wang
- Wiesel, E. (1979). *The Trial of God*. New York: Random House Inc.
- Åsbrink, E. (2021). *Forlattheten*. Oslo: H. Aschehoug & Co