

Tittel: **Minnebånd og minneknuter.** Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring

## Innholdsfortegnelse

Tittel: <b>Minnebånd og minneknuter</b> . Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring .....	1
Forord .....	5
Sammendrag .....	7
<b>Minnebånd og minneknuter</b> . Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring .....	9
<b>Kapittel 1: Introduksjon</b> .....	9
Studiens fokus og problemstillinger .....	10
Holocausterindring som en dimensjon ved jødisk identitet.....	11
Hvorfor barnebarnsgenerasjonen? .....	12
Barnebarna i et norsk-jødisk landskap .....	14
Antijødiske holdninger i det norske samfunnet .....	17
Etableringen av en jødisk minoritet i Norge.....	19
Holocaust i Norge .....	22
De jødiske samfunnene som minnefellesskap .....	27
Holocausterindring i de jødiske samfunnene i dag .....	29
Holocaust i den nasjonale minnekulturen .....	32
Avklaring med hensyn til betegnelsen «holocaust».....	41
<b>Kapittel 2: Teoretiske rammer</b> .....	42
Minnesbegrepet .....	43
Kulturelt minne, tradisjon, traume og fortidens agens .....	43
Minnefellesskap og minneknuter .....	47
Holocausterindring mellom det partikulære og det allmenngjørende .....	50
Minnesfortellinger, minnespoetikk og minnepraksiser .....	57
<b>Kapittel 3: Tidligere forskning</b> .....	61
Kort om traumeforskningen .....	62
Andre verdenskrig som familieminne .....	63
Generasjoner og minner: USA og Israel .....	64
Studier av etterkommergenerasjonene i europeiske land og Skandinavia .....	69
Forskning på historiebevissthet og jødisk identitet i en norsk kontekst .....	72
Dette prosjektets bidrag .....	75
<b>Kapittel 4: Metode</b> .....	78
Beskrivelse av deltakerne i prosjektet .....	78
Juridiske og etiske rammer for prosjektet .....	80
Intervjuene .....	82
Om å etablere kontakt med feltet .....	84
Minnevandringene.....	85

Bearbeidingen av feltmaterialet .....	88
Min posisjon underveis i feltarbeidet .....	90
Intervjuene og minnevandringene som arenaer for minne- og identitetsarbeid .....	92
Framstillingen av studien i avhandlingen.....	94
Avhandlingens organisering.....	97
<b>Kapittel 5: Nærhet til minnet om holocaust.....</b>	<b>100</b>
Andregenerasjonen og fortiden som nærvær .....	100
Historier innvevd i relasjoner.....	102
Om erfaringen med å bli innviet i minnets redsler .....	105
Å fortelle som en nærhetsskapende handling .....	114
Om retrospektivt relasjonelt arbeid.....	118
<i>Familien</i> mellom det kommunikative og det kulturelle minnet.....	122
<b>Kapittel 6: Om å stå på avstand fra minnet om holocaust.....</b>	<b>124</b>
Generasjonell avstand .....	126
Om å plassere seg inn i historisk tid.....	127
Om å nærme seg avstanden .....	135
Om å beskytte seg mot minnesuttrykk .....	141
Å plassere holocaust i jødisk sekulær historietid .....	146
Konklusjon .....	148
<b>Kapittel 7: Om møter med minnekultur.....</b>	<b>151</b>
Om skolen som kontekst.....	152
Publikum, elev og minoritet.....	153
Om å bli implisert i traumedramaet.....	157
Retten til å representere og til å fortelle .....	161
Cheider som en annen type ramme for minnemediering.....	166
Om hverdagens minnemøter i barnebarnas voksne liv .....	168
Konklusjon .....	173
<b>Kapittel 8: Barnebarnsgenerasjonens deltakelse i minnekultur .....</b>	<b>175</b>
Det familiære som inngangsport .....	176
Å markere alene.....	179
Avpolitiserende minnepraksiser?.....	183
Individualiserte minnepraksiser og individualisering av ofrene .....	186
Kontemplativ erindring innen sosiale rammer.....	189
Preferanse for grasrotprosjekter .....	192
Minnemarkering som hjemliggjøringspraksis .....	193
Motstand mot <i>for mye mening</i> ? .....	200

<b>Kapittel 9: Forpliktelser og tradering .....</b>	<b>203</b>
Ansvar for å ivareta livsmuligheter .....	204
Ansvar for å videreføre jødisk identitet .....	206
Ansvar for å erindre de døde .....	209
Utadrettet formidling, partikulært ansvar .....	214
Forpliktelser, overlevering og erfaring.....	219
Om å bli viktig i møte med overlevering .....	222
Foreldregenerasjonens rolle .....	225
Om å fortelle sine barn .....	226
Ansvarets bevegelige rammer .....	228
Konklusjon .....	231
<b>Kapittel 10: Konklusjon.....</b>	<b>233</b>
Litteraturliste.....	244
Vedlegg.....	276

## Forord

Det er mange som har bidratt til å gjøre dette doktorgradsprosjektet mulig. Ikke minst gjelder det deltakerne i studien. Jeg er svært takknemlig for at de har vært villige til å stille opp i prosjektet, og at de har fortalt så åpent om sitt liv med minnet om holocaust. En varm takk rettes til dem.

Dernest vil jeg takke min veileder ved Universitetet i Oslo, professor Anne Eriksen. Hennes tilbakemeldinger har hele tiden hjulpet meg videre i arbeidet. Veiledningen har vært støttende, og veiledningsøktene har vært oppløftende, interessante og lærerike. Det har betydd mye, ikke minst da samfunnet var nedstengt på grunn av covid-19-pandemien, og jeg arbeidet med prosjektet på hjemmekontor.

En stor takk retter jeg også til min biveileder og kollega ved Senter for studier av Holocaust og minoriteter, professor Claudia Lenz. Hennes entusiasme og interesse for prosjektet har vært svært oppmuntrende, og hennes tilbakemeldinger på utkast har hjulpet meg til å løfte blikket og se materialet i bredere perspektiver.

Jeg vil også takke de andre forskerne i prosjektet *Negotiating Jewish Identity* for gode, konstruktive innspill og spennende diskusjoner. Særlig prosjektleder Cora Alexa Døving har vært en støttespiller som har lest gjennom kapittelutkast og tekstutdrag og gitt nyttige innspill underveis i arbeidet. Også Vibeke K. Banik har bidratt med konstruktive og svært nyttige innspill på utdrag av avhandlingen. Jeg vil også takke Irene Levin for de rådene og den hjelpen hun ga meg tidlig i prosjektet. Dette har hatt stor betydning for hvordan prosjektet er blitt seende ut.

Annette Holmlung Storeide, forsker ved Falstad-senteret, fortjener også en stor takk for at hun påtok seg arbeidet med å lese gjennom avhandlingen tidligere i høst, og for at hun kom med så konstruktive og nyttige innspill.

I løpet av mitt arbeid med denne studien har jeg møtt stor velvilje fra mange hold, og dette har jeg absolutt verdsatt. Jeg vil rette en stor takk til representanter for Det Mosaiske Trossamfund som har vært så åpne for å snakke med meg om trossamfundets forvaltning av minnet om holocaust og deportasjonene. De har bidratt med informasjon som har vært sentral i forskningsprosjektet, og de har hjulpet meg i arbeidet med å tilnærme meg det feltet og problematikken jeg undersøker i studien. Jeg vil også takke de ansatte ved de jødiske museene i Oslo og Trondheim for at de gang på gang har tatt seg tid til å snakke med meg om museenes virksomhet, om norsk-jødisk minnekultur og ikke minst om sitt arbeid med snublesteinsprosjektet. Disse samtalene har vært til svært god hjelp i mitt arbeid med å kartlegge og forstå det norsk-jødiske minnelandskapet.

På Senter for studier av Holocaust og minoriteter har jeg delt kontor med Birgitte Prangerød Hanshuus, og i perioder også Sara Blikstad Nyegaard, Vidar Fagerheim Kalsås og Carl Emil Vogt. Det har vært godt å ha et så trivelig og varmt kontorfellesskap, og jeg retter en særlig takk til Birgitte for råd, hjelp og støtte gjennom disse årene.

Det hadde ikke vært mulig for meg å skrive denne avhandlingen uten min kjære Torkel og hans innsats på hjemmebane. Han har tatt svært mye ansvar for familielivet i en lengre periode nå, og det har jeg satt enormt stor pris på. Jeg vil også takke mine svigerforeldre, Gro

og Morten, og mine egne foreldre, Jon og Borghild, for at de har stilt opp så mye som de har gjort for oss, for at de har hjulpet til når barna har vært syke, og når jeg har måttet jobbe helger og ettermiddager. Sist, men ikke minst, vil jeg takke barna mine, Johannes og Torvald.

Oslo, oktober 2022

Marie Ebersson Degnæs

## Sammendrag

Hvordan opplever individer det å bli involvert i kollektive erindringsprosesser? I avhandlingen undersøker jeg hvordan minnet om holocaust har vært og er en del av livet til jøder i Norge som har en familiehistorie knyttet til holocaust. Jeg har særlig konsentrert meg om erfaringene til dem som har besteforeldre i overlevendegenerasjonen. I avhandlingen undersøker jeg barnebarnsgenerasjonens fortellinger om det å leve med holocaust som et familieminne og som et allment, offentlig minnesfenomen. Forskningsprosjektet bygger på semistrukturerte dybdeintervjuer med 13 norske jøder i barnebarnsgenerasjonen. Med seks av disse har jeg i tillegg besøkt ulike minnesteder og minnesmerker, og samtalene vi har hatt underveis, er en del av studiens materiale.

Studien går i dialog med noe av det teoretiske arbeidet som har foregått innen feltet minnestudier. Innen minneforskningen har spørsmålet om hvorvidt og hvordan kollektive minner virker identitetsskapende stått sentralt. Selv om holocaust utvilsomt kan forstås som et kollektivt, allment minne, kan det få identitetsrelevans på ulike måter for ulike grupper og individer. Barnebarna jeg presenterer i studien, har vokst opp i en tid der en rik og mangslungen minnekultur knyttet til holocaust er kommet til. I avhandlingen undersøker jeg hvordan barnebarnsgenerasjonen forteller om erfaringen av å bli innlemmet i og ta del i ulike minnefellesskap. Jeg undersøker hvordan de uttrykker og forhandler om sine minnebånd, sin relasjon til minnet om holocaust og til ulike minnefellesskap.

I sine refleksjoner og fortellinger veksler de mellom å uttrykke nærhet, en intim forbindelse til minnet, og å uttrykke en avstand til det. Familien – deltakernes egne familieband til de overlevende – men også 'familien' som kulturell formasjon, medierer en nærhet til minnet. Deltakerne uttrykker samtidig en opplevelse av avstand til minnet, og det går an å si at de også etablerer en historisk avstand til foregående generasjoners erfaringer. Denne historiseringen åpner opp for nye måter å nærme seg familieminnet på.

Når deltakerne forteller om sine hverdagslige møter med minnekultur, monumenter, filmer om holocaust og annet, kommer det frem hvordan sosiale og symbolske bånd settes i spill i disse situasjonene. Særlig i det barnebarna forteller om at holocaust ble et tema i skolen, kommer det potensielt spenningsfylte ved å stå i mellom ulike minnefellesskap og identitetskonstellasjoner til syne. Å lære om holocaust har for dem ikke bare handlet om å lære om holocaust, men også om å bli bevisst på hvem de er, som jøder, som tilhørende en minoritet, i en bredere samfunnskontekst. I sitt voksne liv trekkes flere av deltakerne i studien mot individualiserte og lavmælte minnepraksiser som innebærer en konsentrasjon om ofrene, og om de døde være. Deltakernes minnepraksiser knytter seg ofte til det stedlige. I avhandlingen diskuterer jeg hvordan slike minnepraksiser – både det stedliggjørende ved dem og kontemplasjonen over ofrene – kan forstås.

Avhandlingen synliggjør hvorfor det kan være nyttig å skjelne mellom de sosiale rammene for overlevering og de sosiale rammene for identifikasjon. Det er ikke et en-til-en forhold mellom hvor og hvordan – på hvilke sosiale arenaer – deltakerne er blitt innlemmet i minnet om holocaust, og de formene for identifikasjon som deltakerne uttrykker i relasjon til minnet. I deltakernes dialoger skjer det hele tiden perspektivforskyvninger og vekslinger mellom ulike former for identifikasjon. Gjennomgående forbinder imidlertid barnebarna i denne studien 8

minnet om holocaust med et følt ansvar. I avhandlingen argumenterer jeg derfor for at deltakerne tar del i en tradisjoniseringsprosess. De er blitt innlemmet i, og tar del i en overlevering som de opplever at forplikter dem. Disse holocaustrelaterte forpliktelsene kan ha ulike sosiale rammer. Det ansvaret deltakerne uttrykker, kan ha betydning for hvordan de forholder seg til minnet, som jøder, som norske jøder, som norske samfunnsborgere, som tilhørende en familie som ble berørt av holocaust, og også som holocaustofrenes medmennesker mer generelt. Avhandlingen belyser med andre ord kompleksiteten i relasjonen mellom minnet om holocaust og jødisk identitet, og hvordan denne trer frem i en norsk-jødisk kontekst.



## Minnebånd og minneknuter. Barnebarnsgenerasjonens møter med holocausterindring

En del av meg synes det er litt rart. Men det er også litt sånn ubeskrivelig, da. Den nærheten, da. Så kjenner du det – selv om du ikke vil.

*Stefan – barnebarn av holocaustoverlevende*

### Kapittel 1: Introduksjon

Stefan forteller meg om dette mens vi sitter på en kafé i Trondheim sentrum, om sin opplevelse av å stå tett på holocaust som erfaring og minne. Vi er omgitt av barnefamilier og andre kafégjester som er på søndagstur i byen, folk som drikker kaffe, spiser og prater. Vi gjør også det. Stefan er barnebarn av jødiske holocaustoverlevende. Han har nettopp fortalt meg om sine besteforeldres opplevelser, om hvordan de overlevde folkemordet, og om hvem og hva de mistet. På denne måten har Stefan brakt en verden av erfaringer inn i samtalen, besteforeldrenes erfaringsverden. Stefans familiefortid er blitt gjort nærværende innimellom kaffeslurkene, kakebitene og hyggestøyen fra omgivelsene.

I studien jeg her skal presentere, har jeg møtt og snakket med jøder i Norge som tilhører barnebarnsgenerasjonen. Jeg har blant annet spurt om de kan fortelle meg om hva de vet om familiehistorien sin. Mange av dem jeg har truffet, kan fortelle dramatiske og skremmende historier om hva besteforeldre og andre slektninger har gjennomgått. Noen ganger har deres fortellerstemme vært preget av et hørbart følelsestrykk. I familiefortellingene finnes det punkter – scener – det kan gjøre vondt å fortelle om. Men ofte har barnebarna også fortalt om svært dramatiske hendelser i en saklig tone, de har redegjort for besteforeldrenes erfaringer som *historie*. Fortellerstemmen har noen ganger vitnet om at dette er beretninger barnebarna har vært fortrolige med gjennom mange år. Andre ganger har de fortalt på en mer prøvende måte, som om de har formet en historie der og da. De historiene jeg har fått høre, er ikke mer dramatiske enn historier jeg har lest eller sett på film. Likevel har det vært noe annet å få slike historier fortalt av et menneske som sitter rett overfor meg, i en hverdagslig setting.

Fortelleren er der. Fortellingen forbindes med en stemme, et ansikt og et liv.

Jøder i barnebarnsgenerasjonen vil ha vokst opp med minnet om holocaust som noe som på ulike måter er innvevd i det hverdagslige og nære. De kan potensielt ha hørt beretninger om holocaust ved bestemors kjøkkenbord. De kan ha vokst opp med fotografier av slektninger som ble deportert og drept, hengende på veggen hjemme. De vil imidlertid også ha møtt

minnet om holocaust i andre sammenhenger. De kan ha fått høre om holocaust i forbindelse med sammenkomster i et av de jødiske trossamfunnene, eller i forbindelse med at de har deltatt i trossamfunnenes opplæring av barn og unge. Mange vil ha møtt tematikken i den offentlige skolen. I likhet med alle andre vil de kunne komme over en bok om holocaust, oppdage en film om holocaust på en strømmetjeneste, gå forbi en snublestein på gata eller se en referanse til folkemordet dukke opp i Facebook-strømmen eller en debattspalte i avisene. Holocaust er et minnesfenomen som kan komme til å opptre i flere av de sosiale rommene barnebarna beveger seg i og mellom, i samtaler med venner, i medier, i utdanningssystemet, i synagoge- og organisasjonsliv og i byrommet. Kanskje deltar de i noen av de større, offentlige minnemarkeringene, for eksempel de som foregår på den internasjonale holocaustdagen den 27. januar. For mange jøder i Norge vil folkemordet være en del av deres familiehistorie, men de vil også forholde seg til holocaust som et allmenkulturelt minne. Også som allment minnesfenomen, er holocaust en del av deres livsverden. I denne avhandlingen undersøker jeg barnebarne fortellinger om det å leve med holocaust som et familieminne og som et allment, offentlig minnesfenomen.

### Studiens fokus og problemstillinger

For barnebarne generasjonen er holocaust åpenbart ikke selvopplevd. Stefan beskriver like fullt en opplevelse av nærhet til holocaust, av å trekke på noe, erfaringer, minner som han ikke selv har valgt. Selv om besteforeldregenerasjonens opplevelser ikke er hans, er de likevel innvevd i hans opplevelse av seg selv, av hvem han er. Hvordan har minnet om holocaust blitt en del av hans tilværelse på denne måten?

I denne studien følger jeg to spor. For det første er jeg interessert i *erfaringen* med å ta del i holocausterindring som et sosialt og kulturelt fenomen. Minnet om holocaust er kollektivt. Fortellinger, forestillinger og minnesobjekter blir til og sirkulerer både innad i grupper og mellom grupper. Noen uttrykk for holocausterindring, slik som *Anne Franks dagbok* (1947, på norsk 1952) eller filmen *Schindlers liste* (Spielberg, 1993), har et *globalt* nedslagsfelt. Minnet om holocaust knytter seg både til mindre, tettere sammenvevde fellesskap og til mer abstrakte, til dels grenseløse fellesskap. Hvordan opplever *individer* det å bli involvert i slike kollektive erindringsprosesser? Jeg er her interessert i erfaringen med å ta del i sosial erindring, i det en kan kalle barnebarne generasjonens *minneserfaringer* (Adjam, 2017; Olick, 2010). Hvordan uttrykker barnebarne generasjonen erfaringen med å bli involvert i minnet om noe som foregikk forut for deres eget liv?

For det andre tar jeg utgangspunkt i at slike erfaringer har en identitetsdimensjon. Å erindre handler også om å orientere seg *i og i forhold* til ulike grupper og fellesskap. I studien undersøker jeg hvordan jøder i barnebarnsgenerasjonen forteller om sine møter med holocausterindring. Disse møtene kan ha foregått i ulike situasjoner og på ulike sosiale arenaer. Deltakerne i studien kan ha fått historier fortalt i hjemmesfæren, i en familiekontekst, men de kan også ha blitt introdusert for kunnskap om holocaust andre steder, f.eks. i et klasserom. I alle tilfeller vil formidlingen ha innebåret sosial interaksjon. Kunnskap om holocaust, erfaringsnære fortellinger og vitnesbyrd om tapserfaringer er blitt overlevert innen rammen av sosiale relasjoner. Også i sitt voksne liv vil barnebarna beskjeftige seg med holocausterindring på ulike måter. De tar del i minnekulturen, kanskje aktivt og bevisst, kanskje fordi de ikke kan unngå det. Innen hvilke sosiale rammer markerer de minnet om holocaust i sitt voksne liv? Tar de del i markeringer som foregår innen rammene av de jødiske samfunnene i Norge, tar de del i lokale og nasjonale markeringer? Hvilke erfaringer knytter seg til det å ta del i og bli innlemmet i minnekultur som voksen?

Det barnebarna forteller om sine minneserfaringer, sier noe om innen hvilke sosiale rammer deres møter med minnet om holocaust har foregått og foregår. Når barnebarna forteller om sine erfaringer, uttrykker de samtidig noe om disse båndene. De bekrefter, etablerer og forhandler om forholdet mellom minne og tilhørighet. I barnebarnas fortellinger foregår det et minnes- og identitetsarbeid, en pågående dialog om relasjonen mellom dem selv og minnet. På hvilke måter er de minnebundne? Jeg har gått inn i mine møter med barnebarnsgenerasjonen med følgende spørsmål:

- Hvordan forteller de om erfaringer med å bli innlemmet i holocausterindring i ulike sosiale kontekster?
- Hvordan forteller de om erfaringer med å ta del i minnekultur i sitt voksne liv?
- Hvilke sosiale bånd uttrykker de gjennom sine beretninger?

### [Holocausterindring som en dimensjon ved jødisk identitet](#)

Dette doktorgradsprosjektet er en del av et større forskningsprosjekt om jødisk liv i Norge i dag. Prosjektet «Jødiske identiteter – valg og forhandlinger, praksiser og tradisjoner i samtidens Norge» har foregått ved Senter for studier av Holocaust og minoriteter i Oslo, hvor jeg også har hatt min arbeidsplass. Det har hatt til hensikt «å etablere ny kunnskap om kulturelle og sosiale praksiser blant jøder i samtidens Norge» (HL-senteret, 2017). I denne studien undersøker jeg erfaringer og praksiser som knytter seg til det å minnes holocaust.

Holocaust kan ikke uten videre forstås som et *jødisk* minne, det forvaltes av et spekter av institusjoner og aktører, både jødiske og ikke-jødiske (Døving & Moe, 2014, s. 24–25). Det er likevel rimelig å si at minnet om holocaust har en identitetsdimensjon for mange jøder. I en større statistisk undersøkelse blant jødiske europeere svarer 78 prosent at det å minnes holocaust, «Remembering the Holocaust», er svært viktig for deres identitet som jøde (DellaPergola & Staetsky, 2021, s. 26–27). Til sammenligning svarer 52 prosent at det å delta i jødiske høytider sammen med familien er tilsvarende viktig (2021, s. 26–27). I statistiske undersøkelser blant jødiske amerikanere og israelere finner en samme tendens, selv om den er mindre markant. Henholdsvis 65 prosent av israelske jøder og 73 prosent av amerikanske svarer bekreftende på at det å minnes holocaust er «essential to what being Jewish means to them» (Cooperman & Alper, 2021, s. 64; Cooperman & Sahgal, 2016, s. 62).

Forskerne bak den europeiske studien, Sergio DellaPergola og Daniel L. Staetsky, foreslår at det å minnes holocaust kan forstås som en motivasjon for å opprettholde jødisk identitet (DellaPergola & Staetsky, 2021, s. 26–35). Mange jøder i Europa vil ha holocaust som en del av sin familie- og slektshistorie. Når europeiske jøder blir bedt om å svare på hva som er utgangspunktet for at de regner seg som jøder, svarer mange etnisitet, foreldre («parentage») eller oppdragelse. Identitet blir i en eller annen forstand knyttet til familietilhørighet eller genealogi, det DellaPergola og Staetsky kaller «ancestry-based definitions» (DellaPergola & Staetsky, 2021, s. 21–26). Det å minnes holocaust kan for mange være en side ved det å orientere seg i sine genealogiske røtter, eller ganske enkelt ved å leve med en jødisk familietilknytning. Jøder i Europa vil dessuten i mange tilfeller leve i land og på et kontinent hvor folkemordet foregikk, i samfunn der majoritetsbefolkningen var involvert i folkemordprosessen. Det gjelder også for jøder i Norge.

### Hvorfor barnebarnsgenerasjonen?

Hvorfor undersøker jeg så nettopp *barnebarns* erfaring med å ta del i holocausterindring? For *barna* av overlevendegenerasjonen vil holocaust som regel ha vært en del av deres nære fortid. I mange tilfeller vil holocaust ha hatt åpenbare implikasjoner for deres eget liv. Holocaust endret betingelsene for jødisk liv i Europa. Folkemordet og masseemigrasjonen i årene etterpå førte til at grunnlaget for den østjødiske jiddisch-kulturen ble borte. Det førte til store demografiske forskyvninger i den jødiske befolkningen i verden generelt. I 1939 levde et flertall av jødene i verden i Europa, i 1945 utgjorde den europeisk-jødiske befolkningen bare 35 prosent av verdens jødiske befolkning. Mange overlevende jøder fra Øst-Europa søkte seg i etterkrigsårene til Israel og i noen grad til vesteuropeiske land og til Nord-Amerika og

Australia Amerika (DellaPergola & Staetsky, 2020, s. 10–16). Noen kom også til Norge og ble en del av de norsk-jødiske samfunnene her (Corell, 2000).

Barna av de overlevende vil derfor i mange tilfeller ha vokst opp i en tilværelse som var svært annerledes enn den deres foreldre vokste opp i. Mange jøder fra europeisk-jødiske familier vil ha vokst opp i et annet land enn foreldrene fordi foreldrene flyktet eller emigrerte etter krigen. Norsk-jødiske barn av overlevendegenerasjonen kan ha blitt født i en flyktningetilværelse i Sverige. I likhet med mange europeiske jøder i denne generasjonen kan de ha vokst opp uten tanter, onkler, kusiner og fettere, for ikke å si besteforeldre, mennesker som kunne og skulle vært en del av deres slektsnettverk, men som ble drept.

Barna av de som opplevde og overlevde folkemordet, har i alle tilfelle levd tett på den generasjonen som ble tydelig merket av holocaust, de vokste opp blant voksne som i mange tilfeller hadde tapt mange og mye: slektninger, venner, hjem, hjemsted og eiendeler. Berit Reisel forteller i boka *Hvor ble det av alt sammen?* om hennes og morens jevnlige besøk til Tilbakeføringskontoret, om morens søken etter eiendelene som myndighetene tok under krigen (2021, s. 21). Jøder i Norge som ble født og vokste opp her i etterkrigstiden, vokste opp i jødiske fellesskap hvor svært mange var blitt drept. Mona Levin (2016), som selv ble fraktet til Sverige av moren i 1942, beskriver etterkrigstilstanden slik: «Alle hadde mistet noen, og noen hadde mistet alle» (s. 222).

Etter som tiden går og nye generasjoner kommer til, må kunnskap om fortiden få et tydelig uttrykk dersom den skal kunne videreføres (J. Assmann, 1995). Opplevelser og minner må anta en form, erfaringer må artikuleres som fortellinger eller noe annet som kan gis varighet, som kan videreføres. Barnebarnsgenerasjonen står i en mellomposisjon her. De vil ha en særlig familieforbindelse til overlevendegenerasjonen, de vil som regel ha kjent noen av dem som opplevde holocaust, personlig, og samtidig er ikke holocaust lenger i samme grad *nær* fortid.

Barnebarnsgenerasjonen har dessuten i en annen grad enn foreldrene vokst opp i en verden der det har utviklet seg en ganske omfattende og mangslungen minnekultur knyttet til holocaust, en allmenn bevissthet om folkemordet. Om de ikke har fått historier fortalt i familien, kan de ikke ha unngått å møte holocaust som et allment minnesfenomen. De kan ha lest Anne Franks dagbok, de kan ha sett filmer som har et globalt nedslagsfelt, slik som Steven Spielbergs *Schindlers liste* (1993) eller Roman Polanskis *Pianisten* (2002). De kan ha reist på skoletur til Auschwitz. Som turister kan de ha besøkt eller kommet over et av de

mange minnesmerkene over holocaust som finnes i Europa i dag. De har vokst opp i en verden der holocaust er en sentral referanse for et bredere fellesskap enn det familiære.

Barnebarnsgenerasjonen i Norge lever dessuten nå i en tid hvor den offentlige bevisstheten om at holocaust forgikk i Norge, er økende. Kunnskapen om prosessen som ledet frem til deportasjonene av jødene fra Norge, har i løpet av de siste 25 årene blitt institusjonalisert i ulike museer. En rekke minnesmerker og minnesteder er blitt etablert på norsk jord, og disse har som regel en tydelig stedlig kobling til det som skjedde med jødene i Norge.

Historieforskning, politiske prosesser, journalistisk arbeid og andre minnesinitiativer har bidratt til å sette søkelyset på det som ofte kalles «det norske bidraget» til holocaust.

Mange i barnebarnsgenerasjonen har selv barn, eller de er i ferd med å etablere familie. De er altså i en situasjon hvor det langt på vei er opp til dem hva de skal videreføre til nye generasjoner, og hvordan. Som voksne er barnebarna selv deltakere i erindringsprosesser på ulike arenaer. De kan potensielt ta aktivt del i minnepraksiser som allerede foregår, eller de kan forme sine egne. De spiller og vil i økende grad komme til å spille en nøkkelrolle når det gjelder å finne ut hvordan holocausterindring skal inngå i jødiske identitetsformasjoner og praksiser i framtiden.

Minnet om holocaust angår derfor barnebarnsgenerasjonens forhold til ulike fellesskap. De er potensielt «minnebundne» på mer enn én måte. Hvordan kommer dette til uttrykk i deres fortellinger om sitt liv med minnet om holocaust? Hvilke sosiale og symbolske bånd uttrykker de, forhandler de om, *arbeider de med* når de forteller om det å bli involvert i og ta del i holocausterindring?

### [Barnebarna i et norsk-jødisk landskap](#)

Barnebarna som denne avhandlingen handler om, har det til felles at de har en jødisk familietilhørighet, og at de bor i Norge. De er alle *selvidentifiserende* jøder, det vil si at jeg har lagt deres egen identitetsoppfatning til grunn. Ikke alle barnebarn av jøder som overlevde holocaust, vil regne seg som jøder. Det er ikke alltid at jødisk identitet er blitt videreført til nye generasjoner. Denne studien dreier seg om de som identifiserer seg som jøder. Å være jøde kan imidlertid bety ulike ting for ulike mennesker. Jøder er en del av et norsk, nasjonalt mangfold, men en kan også snakke om et mangfold innad i minoriteten (Døving, 2022b; Thorleifsson, 2022). Deltakerne vil kunne plassere seg ulike steder i det norsk-jødiske landskapet. Jeg skal her forsøke å tegne konturene av dette.

Jøder regnes i dag som en av fem *nasjonale* minoritet i Norge.<sup>1</sup> Denne statusen gis til minoritetsgrupper som har en langvarig tilknytning til landet (Regjeringen, 2022). Det innebærer en anerkjennelse av jødisk identitet både som noe egenartet og som noe som er forankret i det nasjonale. De to offisielle trossamfunnene befinner seg i Oslo og Trondheim, hvorav Det Mosaiske Trossamfund (heretter DMT) i Oslo er det største. Både DMT og Det Jødiske Samfunn i Trondheim (heretter DJS) kan føres tilbake til en tidlig fase i norsk-jødisk historie. De representerer en institusjonell kontinuitet fra den tidlige fasen i etableringen av et norsk-jødisk fellesskap og fram til i dag.

Trossamfunnene er formelt sett ortodokse. De legger en ortodoks definisjon av det jødiske til grunn. Ifølge rabbinsk lov, hallakka, er alle som er født av en jødisk mor, jøder. Jødisk identitet er med andre ord gitt med fødselen. I dag åpner noen retninger av jødedom for at barn av jødiske fedre kan regnes som jøder, men i ortodoksien er materielinearitet norm. Det er likevel mulig å konvertere til ortodoks jødedom (Groth, 2019, s. 26–27).

Ifølge religionsstatistikken til Statistisk sentralbyrå var det i 2021 registrert 761 medlemmer av de norsk-jødiske trossamfunnene (Østhus et al., 2021). Men det finnes også jøder i Norge som ikke er tilknyttet disse. Den ortodokse bevegelsen Chabad Lubavitch er også etablert i Oslo med en rabbiner og et eget forsamlingshus, men dette er ikke registrert som et trossamfunn. Norge har også en rabbinerutdannet kvinne som tilhører retningen Jewish Renewal, men hun leder ikke i dag noen aktiv forsamling (se Groth, 2019, s. 218–219). Jøder som er tilknyttet andre retninger, reformjødedom eller konservativ jødedom, vil ikke synes i den norske tros- og livssynsstatistikken. Også jøder som ikke har noen religiøs tilhørighet, vil falle utenom. DellaPergola og Staetsky anslår i en rapport fra 2020 at Norges jødiske befolkning, «Core Jewish Population», er på rundt 1300 (s. 69). Dette er det tallet som gjerne oppgis også i andre sammenhenger. Det er mulig å diskutere også dette tallet. Religionsviter Tyson Herberger argumenterer for at en sannsynligvis finner jøder blant innvandrere fra ulike europeiske land og fra USA og Israel (Herberger, 2018). Disse vil ikke komme til syne som jøder i noen statistikk. Jøder i Norge er likevel utvilsomt fåtallige.

En kan snakke om et bredt spekter av måter å forstå og leve det jødiske på, både i og utenfor trossamfunnene. Selv om både DMT Oslo og DJS Trondheim er ortodokse, ivaretar de mer enn bare tradisjonelle religiøse oppgaver. I tilknytning til DMTs synagoge ligger et samfunnshus hvor det foregår ulike typer sosiale og kulturelle aktiviteter. Her finner en også

---

<sup>1</sup> De øvrige er kvener/norskfinner, skogfinner, romer og romanifolk/tatere.

en barnehage, og like ved ligger et jødisk bo- og seniorsenter. DJS i Trondheim er også et sosialt og kulturelt sentrum for Trondheims-jødene. Trossamfunnet har kuttet ned på den religiøse aktiviteten og antallet gudstjenester (Banik & Høeg, 2022, s. 163–167). Men synagogebygget er et samlingspunkt for andre sosiale og kulturelle aktiviteter. I bygningen ligger også Jødisk museum Trondheim, og Jødisk Kulturfestival i Trondheim arrangeres her.

Både DMT og DJS gir rom for ulike måter å ta del i et jødisk fellesskap på. Det er stor variasjon blant medlemmene i trossamfunnene når det gjelder religiøs praksis og trosoppfatninger. Trossamfunnene har en pragmatisk tilnærming til medlemmenes religionsutøvelse, og samtidig aksepterer et flertall av medlemmene at trossamfunnene forblir ortodokse selv om deres egne oppfatninger og praksiser er mer i tråd med andre retninger innen jødedom. Vibeke K. Banik (2022) har gjennomført en survey-undersøkelse blant DMTs medlemmer og finner at ikke alle som slutter opp om trossamfunnet, regner seg som religiøse (s. 182). Ida Marie Høeg (2022) finner samme tendens i sin studie av jødisk identitet og praksis blant medlemmene av DJS Trondheim. Hun hevder at Kulturfestivalen er en av de aktivitetene som samler flest av forsamlingens medlemmer (s. 209). Mange av dem jeg presenterer i avhandlingen, er medlem av et av trossamfunnene, men det er ikke gitt at de oppfatter religion som sentralt for sitt liv som jøder. Enkelte av dem jeg har intervjuet, kunne i mange tilfeller ha havnet i kategorien *sekulær jøde* selv om de tar aktiv del i trossamfunnene. De identifiserer seg ikke som religiøs på noen måte, deltar ikke i rituell praksis og markerer heller ikke jødiske høytider og helligdager.

Trossamfunnene er i alle tilfelle ikke de eneste tilgjengelige rammene for jødisk identitet og praksis. Forsker i NJI-prosjektet, Cathrine Thorleifsson, (2022) har undersøkt hvordan unge voksne jøder former og uttrykker sin identitet innen transnasjonale rammer. En god del jøder i Norge har en israelsk familieforbindelse. I tillegg organiserer DMT og andre internasjonale foreninger turer for unge voksne jøder til Israel. For mange vil Israel og erfaringer fra besøk i Israel være en referanse i deres egen forståelse av hva det vil si å være jøde. Også kontakt med jødiske fellesskap i ulike deler av Europa, Skandinavia eller USA gir jødisk tilhørighet en bred horisont. Jødisk identitet kan være forankret i en norsk kontekst og samtidig forbundet med transnasjonale bånd (Thorleifsson, 2022).

Familien har også tradisjonelt vært en viktig ramme for religiøst liv i jødedommen. Ifølge Høeg og Banik (2022) har trossamfunnene fått økt betydning for markeringen av religiøse høytider. Familien er blitt en mindre sentral arena for religionsutøvelse (s. 159).

Historiebevissthet, både mer generelt og knyttet til holocaust spesielt, kan forstås som en



dimensjon ved jødisk identitet. Familien kan være en sentral ramme for innlemmelsen i jødisk historie mer generelt og jødisk familiehistorie mer spesielt. Mange jødiske familier i Norge vil ha holocaust, folkemordet, som en del av sin historie. En del av dem som regner seg som jøder i Norge i dag, vil kunne spore sin slektshistorie tilbake til slutten av 1800-tallet, da jøder fra bosettingsområdet i Tsar-riket begynte å komme til Norge (se Gjernes, 2002). Herberger (2018) peker på at flere i denne gruppen har en markert norsk-jødisk identitet. De uttrykker tilhørighet til et fellesskap som har norsk-jødiske røtter (s. 37–38). Blant informantene i Høegs studie forekommer betegnelsen «gamlejødene» (s. 211). Like fullt preger innvandring også i dag den jødiske minoriteten, og mange jøder i Norge vil ha familie- og slektsforgreininger til ulike land (Banik, 2022, s. 173; Høeg, 2022, s. 207). Deres familiefortellinger er ikke nødvendigvis knyttet til norsk-jødisk historie. De kan like fullt oppleve at de er knyttet til norsk-jødisk historie som jøder i Norge i dag. Det vil være en variasjon når det gjelder i hvilken grad jøder i Norge identifiserer seg med et norsk-jødisk, historisk fellesskap.

Jeg har forsøkt å fange opp noe av kompleksiteten i den norsk-jødiske befolkningen når jeg har rekruttert deltakere til prosjektet. Flertallet er tilknyttet et av trossamfunnene i Oslo eller Trondheim, men en del av informantene står utenfor trossamfunnene, og noen bor heller ikke i disse byene. Enkelte av deltakerne i studien har selv konvertert, eller de er barn av mødre som har konvertert. De har likevel en familiekobling til minnet om holocaust gjennom farslinjen. Det kan variere hvorvidt deltakerne har en familiekobling til *norsk-jødisk* historie. De fleste har minst en besteforelder som opplevde holocaust her. Generelt framstår like fullt familie- og slektsnettverkene til dem jeg presenterer her, som ganske transnasjonale. Mange refererer til grandtanter og grandonkler som bor i Israel, i USA eller i et annet nordisk eller europeiske land. Flere har besteforeldre som lever eller har levd i et annet land enn Norge. Om en sporer slektshistorien bakover i tid, har den i mange tilfeller vært preget av migrasjon, flukt og forflytninger. Barnebarna er forankret i en norsk kontekst, men familiefortellingene handler også om det etnologen Susanne Nylund Skog (2012) kaller «de rörliga rötterna» (s. 59).

### [Antijødiske holdninger i det norske samfunnet](#)

Som jeg vil vise i neste delkapittel, har antijødiske holdninger vært med på å sette noen rammer for jødisk liv i Norge historisk. Også i det norske samfunnet i dag vil norske jøder kunne støte på antisemittisme og fiendtlige holdninger. Siden 2012 har Senter for studier av Holocaust og minoriteter (heretter HL-senteret) kartlagt den norske befolkningens syn på

jøder, i tre større kvantitative undersøkelser. De første to ble publisert i henholdsvis 2012 og i 2017, og den siste publiseres i 2022. I undersøkelsesrapporten fra 2017 fastslår forskergruppen at andelen i befolkningen med «utpregede fordommer mot jøder» har gått ned fra 12,1 i 2012, til 8,3 prosent i 2017 (Hoffmann & Moe, 2017, s. 7; Moe, 2012). I undersøkelsen som publiseres i 2022, har det skjedd en liten økning av andel respondenter som uttrykker en klar fordomsfull holdning – fra 8,3 prosent i 2017 til 9,3 i 2022 (Moe, desember 2022). Både i undersøkelsen fra 2017 og i den nyeste fremkommer det at flere norske jøder oppfatter at negative holdninger til jøder er blitt mer utbredt de siste fem årene (Hoffmann & Moe, 2017, s. 67; Moe, 2022). Det er altså en viss forskjell på hvilke tendenser som registreres i undersøkelsene, og det fordomstrykket mange norske jøder opplever.

Holdningsundersøkelsene har også undersøkt hvordan befolkningen stiller seg til vold mot jøder. I 2006 avfyrtes flere skudd mot synagogen i Oslo. Den norske islamisten Arfan Bhatti ble dømt i saken, men uten at skuddene ble definert som terror. Ingen kom til skade, men dette satte åpenbart et støkk i mange – både jøder og ikke-jøder. Synagogen og samfunnshuset i Oslo er i dag under politibeskyttelse. Det er også et visst sikkerhetsopplegg rundt synagogen i Trondheim. I offentlige diskusjoner om hva som truer jøder i Europa, løftes i mange tilfeller muslimers antisemittisme frem som et problem. I holdningsundersøkelsene fra 2017 og i den som publiseres i 2022, har man både undersøkt muslimers holdninger til jøder og jøders holdninger til muslimer. Undersøkelsesrapportene viser at negative stereotypiske oppfatninger om jøder er mer utbredte blant muslimske nordmenn enn i befolkningen generelt. Samtidig er det få i den muslimske delen av utvalget som uttrykker motvilje mot å få jødiske naboer eller venner. Blant de jødiske respondentene er negative holdninger til muslimer samlet sett mindre utbredt enn i befolkningen generelt (Hoffmann & Moe, 2017, s. 7–9, 63–65; Moe, 2022). I 2017 fant forskerne at 12 prosent i befolkningen generelt og 20 prosent av de muslimske respondentene mente at vold mot jøder kunne forsvares når en tenkte på «hvordan Israel behandler palestinerne» (Hoffmann & Moe, 2017, s. 11). I undersøkelsen som publiseres i 2022, registreres en nedgang på dette punktet. 10 prosent i befolkningen generelt og 17 prosent av de muslimske respondentene støtter her den samme påstanden (Moe, 2022). At Israel kan bli et sentreringspunkt for antijødiske holdninger, kommer likevel til syne i holdningsundersøkelsene (Harket, 2009a, s. 579). Når norske jøder selv forteller om å ha blitt utsatt for trusler og aggresjon, har isreal-palestina-konflikten i mange tilfeller vært en utløsende faktor (Døving & Moe, 2014, s. 95).

Norske jøder manøvrerer altså i et samfunn der antisemittisme forekommer. De jødiske samfunnene har svart på denne utfordringen blant annet ved å arbeide for å øke den allmenne bevisstheten om jødisk liv i Norge, ikke minst gjennom prosjektet *Jødiske veivisere* der unge voksne jøder reiser rundt på landets skoler for å fortelle om hva det vil si for dem å leve som jøder i Norge i dag. Offisielle representanter for den jødiske minoriteten i Norge har også aktivt arbeidet for å bygge ned motsetningsforholdet mellom jøder og muslimer i en norsk kontekst (Døving, 2022a). Det er like fullt en side ved den samfunnskonteksten norske jøder i barnebarngenerasjonen lever i. De kan oppleve diskriminering, antijødiske holdninger og i verste fall vold – fordi de er jøder.

### [Etableringen av en jødisk minoritet i Norge](#)

Det kan være vanskelig å få tak på den norsk-jødiske minneskonteksten uten å kjenne til noen hovedtrekk ved jødernes historie i Norge. Referanser til denne historien har vært til stede i mine møter og samtaler med barnebarna. Disse møtene har dessuten foregått i en periode hvor holocausterindring har vært til forhandling i norsk offentlighet. Når jeg har gjort ordet «minneknuter» til en del av avhandlingens tittel, er det fordi ordet «knute» antyder en bredde i hva et minne kan representere for et fellesskap. Det kan knyte noe sammen eller knyte noe fast, men også skape «knuter på tråden». Ordet antyder både sammenbindinger og mulige komplikasjoner. For jøder i Norge og for Norge som nasjon går det an å si at holocaust er en slik minneknute (se også Rothberg, 2010 og kap. 2). Det knytter seg spenninger, men også fellesskap, solidaritet og forpliktelser til erindringen om folkemordet. Jeg skal her forsøke å gi en oversikt over noe av det historiske bakteppet, følge noen av trådene i «knuten» tilbake i tid. Videre i dette kapittelet skal jeg kort redegjøre for følgende:

- etableringen av jødiske fellesskap i Norge
- holocaust i Norge
- de jødiske samfunnene som minnefellesskap etter krigen og folkemordet
- holocausterindring i en bredere norsk kontekst fra 1945 og fram til i dag

De norsk-jødiske fellesskapene som ble etablert i Norge rundt år 1900, besto i all hovedsak av askenasiske jøder fra bosettingsområdet i det russiske Tsar-riket. De første jødiske innvandrerne praktiserte en tradisjonell form for jødedom, og må kunne oppfattes som en kulturelt og religiøst sett forholdsvis homogen gruppe.

Før den øst-jødiske innvandringen til Norge tok til på slutten av 1800-tallet, fantes det ikke noe etablert jødisk fellesskap her. Noe av bakgrunnen for dette var at jøder i en periode ikke

hadde adgang til landet. Da Norges grunnlov ble forfattet og vedtatt i 1814, fastslo den at «Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget» (Norges grunnlov, 1814, §2). Selv om formuleringen indikerer at bestemmelsen var en fortsettelse av tidligere dansk-norsk lovgivning, innebar den reelt sett at det ble vanskeligere for bekjennende jøder å komme inn i landet. Loven var begrunnet med antisemittiske stereotyper som sirkulerte i samtidens Europa. Paragrafen bygget på en oppfatning om at jøder var illojale, separatistiske som borgere og en «stat i staten» (Harket, 2014, s. 386–387). Norge gikk i en annen retning enn flere andre europeiske land, hvor jødene på denne tiden ble tilkjent flere statsborgerlige rettigheter (Banik, 2017, s. 113–114).

I 1851 ble paragrafen opphevet etter en lang politisk kamp der blant andre dikteren Henrik Wergeland sto på barrikadene. Det var først etter dette at jøder hadde lov til å etablere seg i Norge. Fra da av hadde jøder de samme rettighetene som såkalte dissenter, religiøse grupper som befant seg utenfor den norske evangelisk-lutherske kirke (Banik, 2017, s. 115–116). Enkelte jøder kom til Norge de første tiårene etter at paragrafen ble opphevet. Fra omtrent 1880-årene begynte imidlertid antallet jødiske innvandrere å øke. Utover i første del av 1900-tallet vokste antallet, og i 1930 registrerte Norges folketelling 1359 jøder bosatt i Norge (Gjernes, 2002, s. 25–32, s. 45–47, s. 61–63).

Innvandringen til Norge i denne perioden må ses i sammenheng med en større migrasjonsbølge fra Øst-Europa. Vanskelige økonomiske og sosiale forhold og antisemittisk lovgivning og i en del tilfeller voldelige pogromer, bidro til at mange jøder i denne delen av Europa flyttet på seg. De jødene som kom til Norge, kom med andre ord fra en krevende situasjon, og de hadde i mange tilfeller forflyttet seg flere ganger. En del av dem som endte opp i Norge, kom via Sverige, og ikke alle hadde Norge som endelig mål. En del reiste videre, enten tilbake til Sverige eller til USA. Familie- og slektsnettverk spilte en sentral rolle i denne tidlige innvandringsfasen (Gjernes, 2002, s. 88–109; Reitan, 2005, s. 15–16).

De jødiske innvandrerne bosatte seg særlig i Oslo og Trondheim. I disse byene ble jødiske forsamlinger og organisasjoner ganske tidlig etablert. Styret i Det Mosaiske Trossamfund (DMT) i Oslo ble fastsatt i 1892. Flere andre jødiske menigheter kom til i denne perioden, men de fleste av dem varte ikke særlig lenge. DMT Oslo har imidlertid nå eksistert i 130 år, og representerer i så måte en institusjonell kontinuitet i norsk-jødisk historie. Synagogen i Bergstien i Oslo ble innviet i 1920. Også det som i dag heter Det jødiske samfunn i Trondheim (DJS), kan spore sin historie tilbake til den tidlige innvandringsfasen. I 1905 ble Det mosaiske trossamfund i Trondheim etablert. Her ble synagogen innviet i 1925.

Trondheimssynagogen brukes fremdeles, og Det jødiske museum i Trondheim ligger i dag i samme bygning som synagogen (Bruland, 2010; Jødisk museum Trondheim, u.d.; Mendelsohn, 2019; Reitan, 2005).

Historiker Marta Gjernes (2002) kaller jødernes integrasjonsstrategi for «forsiktig integrasjon» (s. 258). Jødene i Norge søkte integrasjon gjennom sosial framgang og gjennom å søke mot borgerlige verdier, samtidig som de ivaretok jødisk tilhørighet og tradisjon. Ikke å stikke seg frem og ikke å ligge samfunnet til last var måter å unngå å nære latente fordommer og antisemittisme på (Gjernes, 2002, s. 258–259). Banik og sosiolog Irene Levin (2010) argumenterer for at man dessuten kan snakke om en «sterk norm om integrering» blant jøder både i mellom- og etterkrigstiden (s. 187–188). I mellomkrigstiden kom dette til uttrykk på flere måter. Å gå på ski- og fottur ble en vanlig aktivitet. Flere endret også etternavnene sine slik at de skulle få en mer norsk klang. Det ble regnet som positivt å snakke flytende norsk (Banik, 2016; Banik & Levin, 2010).

Norske jøder levde i kontakt med de ikke-jødiske omgivelsene. Et flertall av jødene i Norge drev butikkvirksomheter av ulike slag, og deres kundegrunnlag var hovedsakelig ikke-jøder. Jødiske kvinner deltok i arbeidsliv i samme grad som kvinner i majoritetsbefolkningen, og jødiske barn og unge gikk i de offentlige skolene. Ekteskap mellom jøder og ikke-jøder forekom også (Banik, 2015, 2016, s. 155). Like fullt var de jødiske samfunnene i Norge forholdsvis tett sammenvevde fellesskap. Sosiale bånd innad i gruppen var en støttestruktur (Gjernes, 2002, s. 258–259).

Banik (2016) viser hvordan det i mellomkrigstiden foregikk en forhandling blant jøder i Norge om hva det skulle innebære å være jøde i en norsk kontekst. I jødiske tidsskrifter og i jødisk organisasjonsliv uttryktes en bekymring for at de yngre generasjonene skulle bli for assimilert. De yngre generasjonene viste begrenset interesse for det religiøse liv.

Mellomkrigstiden ble en fase hvor jøder i Norge, særlig de yngre generasjonene, søkte nye rammer for det jødiske. Sionismen åpnet for en mindre religiøst betont tilnærming til det jødiske. Selv om få jøder i Norge besluttet å utvandre til Palestina, ble en jødisk stat og nasjon, Israel, oppfattet som en fornyelse av jødisk liv og kultur, og som et slags åndelig sentrum for den jødiske diasporaen. Organisasjonen Israelittisk Ungdomsforening ble en viktig arena for etableringen av nye rammer for jødisk tilhørighet. Denne organisasjonen ble startet av jøder som stort sett hadde vokst opp i Skandinavia, og som ikke selv hadde bakgrunn fra shtetl-tilværelsen. Organisasjonen ble et sosialt møtepunkt som samtidig formidlet jødisk kultur og kulturuttrykk gjennom foredrag, debatter og kulturarrangementer,

blant annet teateroppsetninger på jiddisk. Organisasjonen bidro til å etablere en moderne jødisk identitet gjennom å orientere seg mot et bredt jødisk fellesskap som eksisterte på tvers av land og stater. Yngre generasjoner jøder søkte med andre ord tilknytning til et bredere jødisk transnasjonalt fellesskap samtidig som de søkte tilhørighet til det lokale norske samfunnet (Banik, 2016, se særlig s. 161–171).

Det er liten tvil om at jødene i tiden fram til andre verdenskrig, ikke minst i mellomkrigstiden, også måtte forholde seg til antijødiske holdninger og antisemittiske forestillinger.

Antisemittismen i Norge var mindre aggressiv enn i en del andre europeiske land i denne fasen (Lorenz, 2011, s. 36). Historiker Kjetil Braut Simonsen (2020b) fastslår at en ideologisk antisemittisme var «relativt marginal» i Norge før krigen, men at «en underskog av negative forestillinger og stereotypier om jødene og det jødiske» var utbredt (s. 31). I mellomkrigstiden sirkulerte særlig konspiratoriske forestillinger om jøder, og disse kom også til uttrykk i norske aviser med ulik politisk orientering (Bjørndal-Lien, 2015; Simonsen, 2020b, s. 32f). Jøder ble ikke utsatt for noen systematisk diskriminering fra statlige institusjoner. De jødiske trossamfunnene ble regnet som dissenteresamfunn, og på slutten av 1800-tallet ble dissenteres rettigheter stadig utvidet. Samtidig representerte jødene i Norge noe nytt, en ikke-kristen innvandrerguppe. I 1929 fikk Norge en slaktelov som gjorde jødisk rituell slakting forbudt. Den forutgående debatten om denne loven var preget av antisemittiske holdninger (Snildal, 2014, Banik, 2017, s. 120–122). I mellomkrigstiden var innvandringspolitikken preget av skepsis mot «uønskede folkegrupper», og dette rammet også jøder i Norge. I 1930-årene, etter at nasjonalsosialistene overtok makten i Tyskland, var hverken den politiske eller byråkratiske viljen til å gi jødiske flyktninger fra Europa opphold stor. Den norske organisasjonen Nansenhjelpen bidro imidlertid til at noen flyktninger fikk opphold i Norge. I 1940, da Norge ble invadert og okkupert av Tyskland, var omtrent 400 jødiske flyktninger fra Tyskland, Østerrike og Tsjekkoslovakia bosatt her (Banik, 2017, s. 115–120; se også Johansen, 1984).

### Holocaust i Norge

Holocaust er en sentral hendelse i norsk-jødisk historie. Folkemordet er også en del av historien om relasjonene mellom jøder og ikke-jøder i Norge. Historiker Bjarte Bruland (2017) anslår at det bodde omkring 2100 jøder i Norge i 1940. Til sammen ble 776 av disse menneskene deportert fra Norge i løpet av okkupasjonen. De fleste av disse ble fraktet med to skipstransporter, en som gikk høsten 1942, og en som gikk vinteren 1943. Den største aksjonen mot jøder i Norge ble iverksatt 26. november 1942. Da ble 529 mennesker fra østlandsområdet sendt med lasteskipet Donau til havnebyen Stettin for deretter å bli fraktet

videre med tog til Auschwitz. Ved ankomst ble alle kvinner og barn samt menn som ble regnet som arbeidsdyktige, drept umiddelbart i gasskammer. 158 jøder fra andre deler av Norge, hovedsakelig fra Trøndelag, ble fraktet ut av landet med skipet *Gotenland* den 25. februar 1943. Også blant dem som ble sendt med denne transporten, ble alle kvinner og barn og eldre og syke menndrept umiddelbart. En del norske jøder ble deportert også i andre skipstransporter. Noen ble henrettet i Norge eller drept mens de satt i fangenskap i Norge. Noen ble også drept under flukt (se Bruland, 2017, s. 20–37, s. 206–392).

Bruland mener å finne at 38 av de som ble deportert, overlevde. Han anslår dessuten at 1216 flyktet til Sverige i perioden 9. april 1940 til 8. mai 1945 på grunn av antijødiske tiltak (2017, s. 365, se tabell s. 472–473). Omkring 69 jødiske menn ble holdt igjen i Norge, hovedsakelig fordi de var gift med ikke-jødiske kvinner. De fleste av disse satt på Berg fangeleir fram til krigens slutt (Mendelsohn, 2019, s. 627). Jødene i Norge ble altså ikke utslettet.

Forsøket på å utslette jødisk liv i Norge var en del av en genocidal politikk som omfattet store deler av Europa. Historiker Donal Bloxham (2009/2011) hevder at mellom 5,1 og 6,2 millioner jøder ble drept i holocaust (s. 1–2). Tysklands nasjonalsosialistiske regime var den sentrale pådriveren for folkemordet. Innen det nasjonalsosialistiske maktapparatet ble utslettelse forstått som «den endelige løsningen» på det man oppfattet som «det jødiske problemet». Denne fiendtligheten mot jødene hang sammen med raseideologien, oppfatningen om at jødene representerte noe urent og parasittisk. Men ikke minst hang den sammen med at jødene ble betraktet som en skjult overmakt, et verdensomspennende konspiratorisk fellesskap (Bloxham, 2009, s. 140–141).

Denne forestillingen har en forhistorie i Europa. Tendensen til å tillegge jøder kollektiv skyld for det som går galt i samfunnet kan spores tilbake til middelalderens Europa, til et kristent, antijødisk forestillingsrepertoar (T. B. Eriksen, 2009, s. 69–87). I mellomkrigstiden nådde den antisemittiske konspirasjonstenkning nye høyder i anklageskriftet *Sions vises protokoller*. Skriftet ble lest av millioner av europeere. Historiker Håkon Harket skriver *Sions vises* appellerte til dem som hadde «antisemittismens overtro på jødisk allmakt» (s. 362) Når nasjonalsosialistene i Tyskland presenterte jødene som den skjulte makten som sto bak alt som ble oppfattet som en trussel mot tyske interesser, trakk de på et allerede eksisterende tilfang av antijødiske og konspiratoriske ideer (Bloxham, 2009, s. 140–141). Dette gjorde det mulig å framstille massedrapene på jøder som en form for selvforsvar (Cohn, 1967; Harket, 2009b, s. 376–377)

Selv om et tysk nasjonalsosialistisk regime planla og initierte folkemordet, må dette likevel forstås som en transnasjonal hendelse, eller et hendelseskompleks. «Though the primary agent of the genocide was Germany, the Holocaust was a multinational, multistate phenomenon», skriver Bloxham, (2011, s. 2). De fleste europeiske stater mistet deler av sin jødiske befolkning. Selv om Tyskland var en imperial makt, en okkupasjonsmakt, ble ikke det nasjonalstatlige apparatet som eksisterte før okkupasjonene, borte. Nasjonalstatlige organer ble en del av det lokale, politiske apparatet som de tyske makthaverne forholdt seg til og tok i bruk (Bloxham, 2011, s. 8–9). Bloxham (2011) understreker at tilintetgjørelsespolitikken hele tiden var i utvikling:

Despite the categorical quality of its name, the final solution was not a matter of pure ideology transformed, unmediated, into action. It was an evolving policy that, like any other policy, adapted to circumstance, inopportune, and opportune, at both the tactical and strategic levels. New and more radical variants of the policy were layered on pre-existing designs, but did not always entirely supplant them, and never supplanted them immediately. The evolution of the policy never stopped. (s. 8)

Det genocidale prosjektet utfoldet seg med andre ord etter hvert som det ble implementert i ulike deler av det tyskokkuperte Europa og blant Tysklands allierte. Når Bloxham understreker det prosessuelle ved «den endelige løsning», antyder han samtidig at lokale aktører og institusjoner var med på å utvikle og tillempe folkemordspolitikken lokalt.

Nyere historisk forskning på holocaust i Norge har fulgt dette sporet og blant annet undersøkt det norske styringsapparatets delaktighet i folkemordet på jødene i Norge. Den historiske rammen for forsøket på å tilintetgjøre jødene i Norge var at Norge var okkupert, et såkalt tysk Reichskommissariat. Myndighetsorganer i Norge var underlagt den tyske okkupasjonsmakten. I 1942 ble Vidkun Quisling, lederen for det norske nasjonalsosialistiske partiet Nasjonal Samling (NS), innsatt som ministerpresident. Landet fikk norsk kollaborasjonsregjering. Det fantes et tysk sikkerhetspoliti i Norge, og Bruland (2017) mener dette må ha vært «motoren» i radikaliseringsprosessen av politikken overfor jødene (s. 657). Imidlertid hevder han at norske aktører og organisasjoner bidro i denne prosessen: «så vel okkupasjonsmakten som Quisling-regimet arbeidet iherdig mot det mål som etter hvert ble tydelig høsten 1942: Jødene skulle skaffes av veien» (2017, s. 657; se også Simonsen, 2022). Historiker Synne Corell (2021) har undersøkt den økonomiske likvidasjonen av jødene eiendom. Hun fastslår følgende: «'avviklingen' av jødisk liv i Norge var et resultat av politiske valg foretatt både på tysk og norsk side» (s. 14). Tilintetgjørelsen framstår heller ikke i hennes fremstilling som et rent tysk importprosjekt.



Norsk politi spilte utvilsomt en nøkkelrolle i gjennomføringen av de antijødiske tiltakene. I januar 1942 ble jøder i Norge pålagt å møte opp hos den politimyndighet som hadde utstedt deres legitimasjonskort, for å få en J stemplet i kortene. Politimyndighetene ble altså brukt i arbeidet for å opprette et register over jøder i Norge, noe som ble utgangspunktet for senere tiltak. Det var i hovedsak også norske politifolk som kom til å arrestere jødene i Norge. Noen av disse tilhørte det nazifiserte statspolitiet, men også det vanlige ordenspolitiet og lokale lensmenn ble involvert (se Bruland, 2017, s. 179–392).

Også andre sivile nordmenn ble involvert i antijødiske tiltak, f.eks. taxisjåførene som kjørte de arresterte kvinnene og barna til Akershus-kaia der Donau ventet. Corell (2021) skriver følgende om den økonomiske siden av forfølgelsene:

Store deler av samfunnet ble trukket inn. Den økonomiske forfølgelsen involverte likningsmyndigheter, kommunale kontorer, banker, forsikringsselskaper, gårdsbestyrere, auksjonshus, transportbyråer, skadedyrfirmaer og flere med dem. Også enkeltpersoner ble delaktige i prosessen som kjøpere av jødernes gods, som naboer, arbeidstakere eller kunder i virksomheter som var eid av jøder. (s. 14)

Norske jøders møter med destruksjonssystemet var derfor ikke bare møter med tyske myndighetspersoner og autoriteter, men i mange tilfeller møter med andre nordmenn. Da jødene kom tilbake til Norge etter krigen, kunne de bli konfrontert med dette, at naboer og andre var i besittelse av deres eiendeler. De kom til å møte norske byråkrater og et byråkratisk system som i mange tilfeller ikke var villig eller i stand til å hjelpe dem til å få bosteder, eiendom og annet tilbake. Holocaust angikk og kom til å angå forholdet mellom norske jøder og den norske stat samt mellom jøder og ikke-jøder i Norge.

Det betyr ikke at de norske jødene ikke også opplevde at ikke-jøder bisto dem da de antijødiske tiltakene i Norge ble radikalisert. Bruland (2017) gir eksempler på at både politifolk og andre som var involvert i de antijødiske tiltakene, gikk ut med varsler om de forestående arrestasjonene. I tiden like før arrestasjonene søkte en del norske jøder beskyttelse på sykehus. Her kunne personalet forhindre at de ble arrestert for en stund med henvisning til at de var innlagt. Dette kunne gi folk tid til å organisere flukt (Bruland, 2017, s. 316–317, 402–406, 417–425). Som Bruland (2017) viser, flyktet mange jøder til Sverige, særlig i månedene november og desember 1942. De norsk-jødiske flyktingene fikk hjelp i denne prosessen av motstandsnettverk de kom i kontakt med. Et av disse nettverkene ble kalt Carl Fredriksens transport. Dette klarte å frakte jøder og andre flyktinger over grensen til Sverige i lastebiler og var avgjørende for at såpass mange jøder ble reddet. Jødene måtte som regel betale for den hjelpen de fikk av loser og andre i fluktnettverket (Bruland, 2017, s. 472–473,

440-447). Det har de siste årene foregått en debatt i norsk offentlighet om betydningen av disse betalingene (Michelet, 2018; Tangestuen et al., 2020).

Flere av de norske jødene i overlevendegenerasjonen har fortalt sin historie om hva som hendte dem under holocaust, i bøker og i ulike vitnesbyrdsprosjekter. Det disse beretningene utvilsomt belyser, er de sosiale båndene som formet de norske jødernes erfaringer og perspektiver på det som foregikk med dem. Både i vitnesbyrdene og i forskningen på disse kommer det ikke minst frem hvordan familiebånd fikk betydning for hvordan de norske jødene forholdt seg til de antijødiske tiltakene. Herman Sachnowitz, som overlevde Auschwitz, forteller at én av mennene i familien *alltid* var arrestert i perioden fram til aksjonen mot jødene. Familien fikk tydelig beskjed om at én ville bli skutt dersom de andre flyktet (Sachnowitz & Jacoby, 1976, s. 8). Familiebånd ble et våpen i regimets destruksjonspolitik. Den norsk-jødiske historieskriveren Oskar Mendelsohn (2019) beskriver dilemmaet for dem som vurderte å flykte, slik: «Hvordan ville det gå resten av familien når det ble oppdaget at enkelte familiemedlemmer var forsvunnet?» (s. 651). Irene Levin (2016) har diskutert kvinnenens situasjon da mennene ble arrestert. Når brødre, fedre, ektemenn og sønner var arrestert, søkte mange av kvinnene å hjelpe mennene gjennom å levere klær og matpakker og opprettholde kontakten med dem. Likevel var det flere kvinner som organiserte flukt når de mottok varsel om en forestående arrestasjon (Levin, 2016, s. 42–48). Men ikke alle hadde et kontaktnettverk som kunne hjelpe dem med dette. Av kvinnene og barna som ble deportert til Auschwitz, overlevde ingen, og de har derfor ikke kunnet fortelle sine historier (Lothe, 2013, s. 11).

Litteraturhistoriker Zoë Vania Waxman (2008) har påpekt hvordan tilintetgjørelsespolitikken var innrettet mot å ramme jødiske familier og familierelasjoner. Jøder som levde under holocaust, var utsatt for «a Nazi regime ruthlessly committed to destroying the Jewish family» (Waxman, 2008, s. 141). I formidling om holocaust i Norge fremheves i en del tilfeller dette, at 230 familier fra Norge ble totalt utslettet (NOU 1997: 22, s. 15). Massedrapene betydde i mange tilfeller at den viktigste sosiale enheten for reproduksjon av jødisk liv og identitet ble ødelagt. Familien har med andre ord vært én sosial ramme for erfaringen med folkemordet.

Det betyr ikke at det har vært den eneste. Alle ofrene, både de som overlevde, og de som ikke gjorde det, ble dratt ut av en normal livssammenheng da de ble arrestert – eller da de flyktet. Historiker Øivind Kopperud har sammen med Irene Levin (2010) vist hvordan de norske jødernes identifikasjon med Norge, et norsk nasjonalt fellesskap, kommer til syne i vitnesbyrdene (s. 297–300). Samuel Steinmann, som overlevde Auschwitz og dødsmarsjene,

forteller at han ble arrestert hos en kamerat som han hadde fått bo hos, ettersom familiehjemmet var konfiskert. Da han kom tilbake til Oslo i 1945, førte gjensynet med kameratgjengen til den første forløsende gråten på tre år (Lothe, 2006, s. 123–145). Arrestasjonene og deportasjonene innebar at han ble revet løs fra et jevnaldrendefellesskap. Å komme tilbake til dette fellesskapet innebar å komme tilbake til sitt gamle jeg.

### De jødiske samfunnene som minnefellesskap

De jødiske forsamlingene ble gjenetablert i Norge i løpet av kort tid etter krigen, og de begynte tidlig å markere minnet om dem som ble deportert og drept. Allerede i juli 1945 vedtok menigheten i Trondheim å reise et minnesmerke over de jødiske ofrene. Denne ble avduket i 1947. I Oslo ble en bauta hvor navnet på alle de jødiske ofrene sto skrevet inn, avduket i 1948. Begge disse minnesmonumentene er plassert på de jødiske gravlundene i henholdsvis Oslo og Trondheim (Mendelsohn, 2019, s. 679, s. 683–684, s. 691–692). De døde ble også minnet innen tradisjonelle jødiske rituelle rammer. En kjente ikke til dødsdatoen til alle dem som ble deportert og drept. Den norsk-jødiske filologen og historieskriveren Oskar Mendelsohn (2019, oppr. 1986) beskriver hvordan samfunnene ivaretok tradisjonen for å avsi de sørgendes bønn, kaddish, på årsdagen for en nær slektnings dødsdag, *jahrzeit*. Det ble fastsatt en slik felles årsdag for de døde fra Trondheim og nordre deler av Norge den 26. *adar rishon*, en måned i den jødiske kalenderen. Dette er nær den 3. mars, som var da de ankom Auschwitz. I Oslo-synagogen ble etter hvert sabbaten før *hanukka* fastsatt som *jahrzeit* for de døde. Mendelsohn oppgir i sitt verk fra 1986 at det ble en tradisjon at sørge- og minnebønnen, kaddish, også framsies ved monumentet på gravlunden dagen etter denne sabbaten (Mendelsohn, 1986, s. 271, 282, 2019, s. 685, 692; Nygård-Wahl, 2018, s. 40-45). Alle disse minne- og sorgpraksisene opprettholdes fremdeles (Nygård-Wahl, 2018, s. 40-45).

I Mendelsohns framstilling framstår etableringen av minnesmerker og minnedager som integrert i menighetenes gjenreisningsarbeid (se Mendelsohn, 2019, kap. XXII). Mendelsohn påbegynte sitt bokverk *Jødernes historie i Norge* i 1949 etter avtale med DMT Oslo. Å skrive en historisk redegjørelse for jødernes historie i Norge var et oppdrag som hadde en tydelig kollektiv dimensjon (se Hoffmann, 2013; Søybye, 2019). Slike minnetiltak kan forstås som ledd i re-konsolideringen av de jødiske fellesskapene og av en norsk-jødisk identitet. Men det var åpenbart også motivert av et ønske om å minnes de som ble drept, og det som hadde vært før krigen. Minnepraksisene Mendelsohn beskriver, og som hans eget historieskrivningsprosjekt uttrykker, ligner i noen grad på praksiser som oppsto i andre deler av den jødiske verden på samme tid, ikke minst blant jøder som hadde tilknytning til

destruerte jødiske småsamfunn i Europa. Mendelsohns bokprosjekt har visse fellestrekk med såkalte Jiskor-bøker til minne om jødiske fellesskap i Europa, men med den forskjellen at han skriver om et fellesskap som overlevde (Baumel, 1995, s. 150–160; Waxman, 2008, s. 99). Samtidig ligner særlig reisningen av de to minnesbautaene på andre minnesmerker som ble oppført rundt omkring i Norge like etter krigen til minne om «våre falne».

Kanskje kan man forstå disse tidlige minnepraksisene som en del av det sosiale restaureringsarbeidet som foregikk blant jøder i Norge i etterkrigstiden. Historiker Ingjerd Veiden Brakstad (2021) påpeker at etterkrigstiden også var en *etterfolkemordstid* (s. 10–11). Hun skriver:

Eit folkemord er eit totalt angrep på heile livet til eit menneske: på materielle verdiar (ting, pengar) og immaterielle verdiar (kultur, språk, tradisjonar), på kropp og identitet, fortid, notid og framtid. (2021, s. 18)

Holocaust rammet jødene i Norge på en mer total måte enn krigen hadde rammet nordmenn og Norge som fellesskap. Jødene hadde blitt forsøkt tilintetgjort som individer, som samfunnsborgere, som gruppe, som folk. Utgangspunktet for norsk-jødisk minnekultur er derfor noe som kan forstås som et sosialt traume. Sosiologen Kai T. Erikson (1976) beskriver dette som «a blow to the tissues of social life that damages the bonds linking people together and impairs the prevailing sense of communality» (s. 302). Det gir mening å si at jødiske fellesskap i Norge var blitt utsatt for et slikt slag eller sjokk. De jødiske fellesskapene i Norge var forholdsvis tett sammenvevd sosialt. Samfunnene hadde etablert seg i Norge i løpet av en periode på 60 år. Mange av dem som hadde en tilknytning til disse, kjente hverandre eller hadde en slektsforbindelse med hverandre. Alle som hadde tilknytning til et jødisk nettverk i Norge, hadde mistet deler av det. I 1946 var 559 mosaiske trosbekjennere registrert i Norge, sammenliknet med 1359 i 1930 (Mendelsohn, 2019, s. 894). Antallet økte i løpet av 1950- og 60-årene, men det sier likevel noe om hvordan situasjonen var for de jødiske fellesskapene etter krigen. De hadde lidd store tap.

Selv om minnepraksiser oppsto tidlig blant jøder i Norge, betyr ikke det at man i de jødiske samfunnene i Norge tematiserte holocaust og holocausterfaringene en hel del. Irene Levin (2001, 2020) undersøker taushet som sosial respons og strategi i den norsk-jødiske overlevendegenerasjonen. Holocausterfaringene var sannsynligvis til stede i de jødiske samfunnene på måter som kan være vanskelig å beskrive. Hvordan minnet om holocaust har vært til stede og påvirket norske jøders identitetsorientering i etterkrigstiden, er et stort spørsmål. Sannsynligvis har holocausterfaringene vært noe av bakteppe for at norske jøder

sluttet så tydelig opp om opprettelsen av Israel i etterkrigstiden. Banik (2009) finner at opprettelsen av en jødisk stat ga jøder en ny og verdiggjørende fortelling å knytte jødisk identitet til. Den israelske staten var en kilde til stolthet og opplevdes som et motsvar til antisemittiske stereotyper. Israel ble dessuten oppfattet som et potensielt tilfluktssted for jøder dersom nye forfølgelser skulle oppstå (se særlig Banik, 2009, s. 260–263). Samtidig har det utvilsomt vært et sentralt prosjekt for jøder i Norge å artikulere og opprettholde en tydelig nasjonalt forankret jødisk identitet, en norsk-jødisk identitet.

Det finnes ellers ikke noen historisk gjennomgang av hvordan og i hvilken grad overlevendegenerasjonens erfaringer er blitt formidlet innad i de jødiske samfunnene i perioden fra 1945 fram til 2000-tallet. F.eks. er det et spørsmål når disse temaene ble en del av opplæringsarbeidet overfor barn og unge. Jeg går likevel ut ifra at en kan snakke om en bevegelse fra mer implisitte erindringsformer til en mer eksplisitt tematisering av holocausterfaringene.

#### [Holocausterindring i de jødiske samfunnene i dag](#)

Det å forvalte historien, minnet om jødisk liv i Norge, framstår i dag som et sentralt og eksplisitt prosjekt for de jødiske samfunnene i Norge. I DMT Oslo er i dag opplæring om norsk-jødisk historie og holocaust en del av samfunnets undervisningstilbud overfor barn og unge. Når barna er ferdige med den religiøse grunnopplæringen i *cheider*, tilbys et år hvor undervisningen dreier seg om de norske jødernes historie og om holocaust som en del av denne historien. I følge DMTs rabbiner er det stor interesse for disse temaene blant både trossamfunnets ungdommer og foreldrene deres (personlig kommunikasjon, se note 2). Ungdommene som deltar i denne undervisningen, spiller også en rolle i forbindelse med den offentlige markeringen av den internasjonale holocaustdagen den 27. januar. Under seremonien leser de unge opp navnene på noen av de jødiske ofrene, og en liten kortbiografi om dem.

Eldre ungdommer i menigheten kan også ta del i et opplegg som kalles «Våre spor». I dette organiserer ungdommene selv turer til henholdsvis Øst-Europa, Spania og Israel. Hensikten er å utforske jødisk historie i disse ulike geografiske og kulturelle kontekstene. I forbindelse med turene til Øst-Europa besøker de unge også tidligere konsentrasjonsleirer, men å lære om holocaust er ikke det primære formålet med disse turene. Noen av de barnebarna jeg presenterer i denne studien, deltok i trossamfunnets opplæringstilbud på 1990-tallet. Disse forteller at de har deltatt i turer som har historieformidling som formål. Blant annet har de besøkt ulike minnesteder, både Yad Vashem i Israel og ulike minnesteder i Europa. Noen

forteller at de har vært med på turer til den grenseovergangen hvor Carl Fredriksens transport sørget for at jøder kom seg over til Sverige under krigen. Formidling om jødisk historie generelt og norsk-jødisk historie spesielt er en del av trossamfunnets virksomhet. I tillegg viderefører samfunnet tradisjonen med å markere minnedagen for de døde og avholde en seremoni ved minnesbautaen dagen etter. Rabbineren understreker at minnedagen må forstås som hele menighetens minnedag, at også de som ikke har en historie relatert til det norske holocaust, inkluderes i den. På slutten av 1990-tallet ble nye navn lagt til på minnesbautaene, navn på jøder som ikke ble deportert fra Norge, men som noen av menighetens medlemmer har en tilknytning til. Det er snakk om foreldre og slektninger av noen av de jødene som kom til Norge like etter krigen, og som ble en del av menigheten.<sup>2</sup>

DMT sørget også for å opprette Jødisk Museum Oslo med penger trossamfunnet hadde mottatt som kompensasjon fra den norske stat for manglende tilbakeføring av jøders eiendom i årene like etter krigen. Dette museet, som åpnet i 2008, ligger i lokalene til det som tidligere var en synagoge, i Calmeyers gate 15 i Oslo. I museet finner man en utstilling om norske jøders deltakelse i sport og idrett, *Heia Jødene!* En finner også utstillingen *Det jødiske året* her, som handler om de religiøse høytidene. I 2012 ble en utstilling om de norske jødernes holocausterfaringer åpnet, «*Husk oss til livet*» – *Jødiske skjebner 1940–1945*. I 2010 ble den tyske kunstneren Gunter Demnigs prosjekt *Stolpersteine* introdusert i Norge av Jødisk Museum Oslo, og her har det fått navnet *snublesteiner*. Demnigs prosjekt er å legge ned en messingplate for hvert offer for den tyske nasjonalsosialismen. Messingplatene legges som regel ned på den adressen der hvor offeret bodde da vedkommende ble arrestert, og på platene står offerets navn, fødselsdato og dødsdato. Det er ifølge nettsiden [snublestein.no](http://snublestein.no) i dag lagt ned 757 snublesteiner i Norge. I løpet av høsten 2022 har nær sagt alle de norske jødene som ble drept, fått en snublestein lagt ned for seg. Museet i Oslo har en aktiv venneforening som bidrar i vedlikeholdet av disse steinene. Denne foreningen består av både jøder og ikke-jøder. Jødisk museum er en egen organisasjon, men DMT nedsetter museets styre (Groth, 2019; Jødisk Museum i Oslo, u.å-a,-b,-c & -d; Lenz & Degnæs, 2021).

I Det jødiske samfunnet i Trondheim er opplæringstilbudet overfor barn og unge mindre omfattende ettersom det er færre barn i forsamlingen. Også i Trondheims-samfunnet er imidlertid det å forvalte Trondheims-samfunnets historie et tydelig prosjekt. Det jødiske museet i Trondheim ligger i samme bygning som synagogen. I det kombinerte museums- og

---

<sup>2</sup> Opplysninger er innhentet i samtale med ulike representanter for Det Mosaiske Trossamfund, deriblant rabbineren Joav Melchior, men de er også innhentet i samtaler med informantene i barnebarnsgenerasjonen.

synagogebygget finnes en permanent utstilling i kjelleren som dreier seg om Trondheimsjødenes historie, *Fra shtetl til stiftstad*. I byggets første etasje finner en utstillingen *Hjemme. Borte. Holocaust i Trondheim*. Her formidles historier om 16 personer fra Trondheim og nordre deler av Norge som ble ofre for folkemordet. Utstillingen består av fotografier, utdrag fra brev eller dagbøker og kortbiografier. I rommet finner en også en vegg hvor navnet på de jødene fra Trondheim og det nordenfjelske som ble drept, står skrevet. Utstillingsrommet er med andre ord også et minnerom. Rommet inneholder også en rad med kleshengere samlet fra de ulike jødiskeide klesmanifakturer som lenge eksisterte i Trondheim. *Hjemme. Borte.*-utstillingen ble lansert i 2019. Den avløste den tidligere holocaust-utstillingen som ble åpnet allerede i 1997. Den tidligere utstillingen konsentrerte seg om beretningene til to Trondheimsjøder, Julius Paltiel, som overlevde leirene, og skolejenta Cissi Klein, som ble arrestert på skolen, deportert og drept (Jødisk museum Trondheim, u.å.-a,-b,-c; Reitan, 2015, s. 176–179).

I Trondheim arrangeres det årlig også en jødisk kulturfestival. Her står klezmer-konserter, teateroppsetninger, debatter og en byvandring i det jødiske Trondheim på programmet. Festivalen formidler og forvalter jødisk kulturarv og lokal jødisk historie (Jødisk kulturfestival Trondheim, u.å.). Museene både i Oslo og Trondheim og festivalen driver åpenbart med utadrettet formidlingsvirksomhet. Likevel indikerer disse kulturinstitusjonene at det sosiale og kulturelle minnet om jødisk liv i Norge gjennom en 120-årsperiode, er et av sporene som norsk-jødiske identitetsprosjekter kan bevege seg i. Å fortelle et bredere publikum om norsk-jødisk historie kan i seg selv forstås som et norsk-jødisk identitetsprosjekt. Det innebærer at en plasserer seg inn i et bredere nasjonalt fellesskap, samtidig som en setter ord på og bekrefter noe av sin egenart (Lenz & Degnæs, 2021, 2022).

Museene, kulturfestivalen, snublesteinsprosjektet, men også bøker, teateroppsetninger, filmer og dokumentarer er med på å gjøre norsk-jødisk historie allment kjent i Norge. Norsk-jødisk historie kan i økende grad sies å inngå i en historiebevissthet som har lokale og nasjonale rammer. Et trekk ved mange av de minnesinitiativene og minnepraksisene som har oppstått i Norge de siste årene, er at jøder og ikke-jøder kan delta i dem på lik linje. Grensene mellom den jødiske minoriteten som minnefellesskap og et nasjonalt minnefellesskap er på noen måter blitt mindre tydelige. Samtidig har den offentlige samtalen om krigen, om holocaust som en del av den norske krigshistorien, nettopp satt søkelys på noe spenningsfullt, smertepunktene i relasjonen mellom jøder og ikke-jøder i Norge.

## Holocaust i den nasjonale minnekulturen

Spørsmålet om hvorvidt de norske jødene erfaringer ble anerkjent av storsamfunnet og av majoritetsbefolkningen i årene etter krigen, har blitt satt tydelig på agendaen de siste 30 årene. Minnet om holocaust inngår i dag i en allmenn minnekultur knyttet til krigen i Norge. Dette er ikke noe helt nytt, men rammene for å minnes det som skjedde med jødene under krigen, har endret seg siden 1945. Kulturhistoriker Anne Eriksen (1995) skriver at krigshistorien, i tillegg til å innbefatte sakkunnskapen om krigen, kan forstås som «et nettverk av forestillinger og symboler som har vært levende i norsk kultur i hele etterkrigstiden» (s. 9). Et visst fortellingsmønster har dominert i framstillinger av krigen i Norge, i både faghistoriske og mer populariserende framstillinger. Allerede under okkupasjon ble dette etablert til dels som resultat av den antityske, illegale propagandaen. I dette som kan forstås som en patriotisk grunnfortelling, ble et skarpt skille mellom gode nordmenn på den ene siden og tyske okkuperanter på den andre tydelige etablert (se også Lagrou, 1999). Til fiendesiden hørte også medlemmer av Nasjonal samling, Quisling og hans kollaborasjonsregime. Ellers ble nordmenn flest i stor grad assosiert med motstandssiden. Selv om forholdsvis få aktivt tok del i motstandshandlinger, ble diskrete og symbolske motstandsyttringer regnet som tilstrekkelig for å havne på den rette siden (Eriksen, 1995, s. 73–83). Kulturhistoriker Line Esborg (1995) har i sin hovedoppgave vist hvordan dette fortellingsmønsteret gjenfinnes i nordmenns personlige fortellinger om minner fra krigsårene.

Innen denne fortellingstradisjonen spilte likevel de som aktivt tok del i motstandsbevegelsen, en sentral rolle. Motstandshistorier har vært et populært tema for bøker, TV-serier og filmer, og denne populariteten har holdt seg til langt utpå 2010-tallet. I disse moralsk sett ganske entydige fortellingene har ikke gråsonesituasjoner havnet i fokus. Sivile nordmenns interaksjon med representanter for okkupasjonsmakten har ikke vært et sentralt tema. De norske jødene erfaringer lot seg heller ikke uten videre innpasse i dette fortellingsmønsteret. Jødene ble arrestert fordi de var jøder, ikke fordi de drev med motstandsvirksomhet. At nordmenn spilte en nøkkelrolle i arrestasjonene av jøder og i andre ledd av tilintetgjørelsesprosessen, går også på akkord med det moralsk entydige fortellingsmønsteret (Banik, 2009, s. 84–110).

Det synes likevel i dag å være enighet blant historikere om at massedrapene på jøder generelt, og deportasjonene av jøder fra Norge spesielt, ble oppfattet som betydningsfullt i norsk offentlighet like etter krigen. De jødene som ble drept, ble inkludert i kategorien «våre falne», som også er tittelen på et firebindsverk som ble utgitt mellom 1949 og 1951 (Brakstad, 2006,



s. 77–82). I disse bøkene finner en navnet på alle nordmenn som ble drept i kampen mot den tyske okkupasjonsmakten, og en liten kortbiografi om dem. Også sivile som ble drept i bombeangrep eller på andre måter, er inkludert i dette verket (Pedersen et al., 1949). «Våre falne» kan forstå som uttrykk for en offentlig sorg, og de norsk-jødiske ofrene ble innlemmet i denne. Rundt omkring i landet, i lokalmiljøer, på skoler, ble det tidlig oppført monumenter eller minnetavler der «våre falne» fra lokalmiljøet ble navngitt. Norsk-jødiske ofre navngis også på slike minnetavler.

Brakstad (2006) hevder at de jødiske ofrene fikk betydning i gjenreisningen av det nasjonale selvbildet etter krigen. Å uttrykke avsky for antisemittisme og sympati med jødene ble måter å framvise hvem det norske «vi» var, til forskjell fra den tyske, nazistiske okkupasjonsmakten (2006, s. 75–92). Historiker Jon Reitan (2015) fastslår at jødeforfølgelsene ble «et normativt redskap i den kollektive gjenreisningen av ‘merkevaren’ Norge etter krigen; et land definert av solidaritet, samhold og demokratiske verdier» (s. 160). I offentligheten ble motstandsbevegelsens vilje til å hjelpe jødiske flyktninger særlig fremhevet. Det norske ble definert i motsetning til den nasjonalsosialistiske antijødiske ideologien, og antisemittisme og antijødiske holdninger ble dermed også definert som noe *unorsk* (Reitan, 2015, s. 99–161).

Historiker Kjetil Braut Simonsen (2020a) viser at en også diskuterte betydningen av antisemittisme som et *norsk* fenomen i offentligheten i årene etter krigen. Faghistorikere tok ikke opp spørsmålet om hvordan norske institusjoner og grupper bidro til å gjøre deportasjonene mulig, før langt senere, men det var likevel et tema i pressen (Bruland & Tangestuen, 2011; Reitan, 2015, s. 159). Når det gjelder andre forhold ved holocaust i Norge, f.eks. arrestasjonene og Quisling-regimets delaktighet i deportasjonene, ble dette behandlet i rettsoppgjøret etter krigen. Norsk-jødiske overlevende opptrådte som vitner i noen av disse rettsakene, og deres vitnesbyrd vakte oppmerksomhet i pressen. Flere av dem som hadde vært dypt involvert i arrestasjonene av jødene, fikk likevel milde dommer for akkurat dette tiltalepunktet. Quisling ble dømt til døden for andre forhold, men han ble ikke dømt for forsettlig drap på de norske jødene. Han ser ut til å ha blitt trodd på at han ikke visste hva som kom til å skje med jødene som ble deportert. Poliitiinspektør i statspolitiet Knut Rød, som ledet arrestasjonene av norske jøder i Østlandsområdet, ble frikjent fordi representanter for motstandsbevegelsen vitnet for ham og hevdet at Rød hadde opptrådt som kontakt og informant for motstandsbevegelsen. Han fikk senere tilbake sin tidligere jobb i politiet (Brakstad, 2021, s. 63–83; Corell, 2021, s. 473–474; Reitan, 2015, s. 112–118; Simonsen, 2020a).

Jøder i Norge i etterkrigstiden kunne oppleve at de til dels ble stilt til ansvar for situasjonen de var havnet i under krigen. Både Mendelsohn og Irene Levin fastslår at jøder har opplevd å måtte svare for hvorfor de ikke flyktet tidligere. Mendelsohn (2019) skriver: «Norske jøder er ofte blitt spurt hvorfor de ikke flyktet fra landet på et tidligere tidspunkt. De burde ha innsett hvor det bar hen» (s. 651). Levin (2016) hevder at særlig de jødiske kvinnene har fått spørsmål om dette, og hun peker også på at et slikt spørsmål kan oppfattes som en anklage:

This question may be interpreted as an accusation against the women, suggesting that they were cowardly and unwilling to take the risk of escaping. It could also be seen as implying that the women were naïve and did not understand the danger. (s. 46)

Hvem som har stilt slike spørsmål og i hvilke situasjoner, går ikke frem av hverken Mendelsohn eller Levins redegjørelse. Oppfatninger om at jødene burde forstått, forutsett og dratt, har antakeligvis eksistert i majoritetsbefolkningen i større eller mindre grad. Simonsen (2020a) refererer til en undersøkelse som Institutt for samfunnsforskning gjennomførte blant Oslo-beboere i 1950-årene. I denne ga 44 % av respondentene et bekreftende svar på at det i «høy grad var jødernes skyld at de ble forfulgt» (referert i Simonsen, 2020 s. 257). Det er imidlertid verdt å nevne at også i Israel ble ofrene framstilt som «lam som gikk villig til slakterbenken» i de første årene etter krigen. Stereotype forestillinger om jøder i diaspora som passive, hjelpeløse ofre har vært en del av en sionistisk diskurs og ideologi (Segev, 1993, s. 151–186; Völter & Dasberg, 2010, s. 21). Jødiske nordmenn har i etterkrigstiden i mange tilfeller hatt forholdsvis tette forbindelser med Israel og sionistiske organisasjoner (Banik, 2009, s. 210-211). Det er ikke gitt at den typen spørsmål Mendelsohn og Levin forteller om, bare har kommet fra ikke-jøder i majoritetsbefolkningen.

I norsk offentlighet har likevel holocausterfaringene i stor grad blitt framstilt på måter som er egnet til å skape sympati for de jødiske ofrene og en form for identifikasjon (se kap. 2, Alexander, 2004, 2012). En global minnesskikkelse som Anne Frank fikk f.eks. tidlig et publikum også i Norge. Boka utkom i 1952 i den norske forfatteren Inger Hagerups oversettelse. Teaterversjonen av boka ble oppført på norske teatre på slutten av 1950-tallet og igjennom 1960-tallet. Rettsaken mot den tidligere SS-offiseren Adolf Eichmann ble dekket også av norske medier. I denne rettsaken trådte de overlevende inn i en global mediesfære med sine vitnesbyrd. Også enkelte norsk-jødiske overlevende deltok i rettsaken som vitner. I 1979 ble den amerikanske TV-serien *Holocaust*, som handler om den tysk-jødiske familien Weiss, vist på norsk fjernsyn. Denne serien blir ofte framstilt som et gjennomslag for en allmenn, internasjonal bevissthet om holocaust, og den skapte stor interesse også i Norge (Reitan, 2015, s. 136–142, 155–161).

I 1976 kom også den norsk-jødiske overlevende Herman Sachnowitz' beretning *Det angår også deg*. Her forteller han om opplevelsen av å bli arrestert i hjembyen Larvik, oppholdet på Berg, om å bli deportert med Donau og om fangenskapet i Auschwitz. Den solgte godt, ble lest inn i radio, og det ble trykket en skoleutgave av boka. En kan anta at boka fikk et bredt publikum (Reitan, 2015, s. 136–159). Norsk-jødiske overlevende har gjennom å fortelle sine historier i bøker og etter hvert i video-vitnesbyrd vært med på å forme den offentlige minnekulturen knyttet til holocaust. Allerede i 1949 ga Moritz Nachtstern, som overlevde som falskmyntner i Sachsenhausen, ut en beretning om sitt opphold der (Nachtstern & Arntzen, 1949). Reitan (2015) mener at Sachnowitz sitt vitnesbyrd innvarslet «tidsvitnenes æra» i Norge (s. 152). I løpet av 1980-årene kom andre overlevende til å gi ut beretninger i bokform (Kahan & Hansson, 1988; Savosnick & Melien, 1986). Utgivelser som formidler norske jøders vitnesbyrd, har fortsatt å komme ut gjennom hele 1990-tallet og utover på 2000- og 2010-tallet (Feinberg & Stefansen, 1995; Komissar, 1995; Lothe, 2006, 2013; Nachtstern & Arntzen, 2006; Rimstad, 2016). Jøder i Norge, ikke minst i overlevendegenerasjonen, har med andre ord vært helt sentrale aktører i formidlingen og forvaltningen av minnet om holocaust i norsk offentlighet. I 1986 publiserte Oskar Mendelsohn bind II av verket *Jødernes historie i Norge*. Her presenterer han en samlet framstilling av hendelsesforløpet i Norge da jødene ble arrestert. Mendelsohns arbeid har fått betydning også for senere studier av holocaust i Norge. Reitan (2015) sporer det han kaller en norsk «skylddiskurs» tilbake til 1980-tallet (s. 163). På 1980-tallet kom kriminolog Per Ole Johansens bok *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914–1943*, der han diskuterte hvilken rolle anti-jødiske holdninger hadde spilt før og under krigen for ikke-jødiske nordmenns vilje til å bistå jødiske nordmenn under krigen. Reitan (2015) skriver: «Boken er den første vitenskapelige framstillingen som med et bredt empirisk grunnlag drøfter et norsk medansvar for tilintetgjørelsen» (s. 164). Innen historiefaget fantes det få undersøkelser av dette. Dette medansvaret har stått i sentrum for forskningen på holocaust i Norge og for de offentlige debattene om dette temaet de senere årene.

Barnebarna jeg presenterer i denne studien, har i de fleste tilfeller vokst opp på 1980- og 1990-tallet. Selv om en så tilløp til diskusjon om det norske medansvaret i denne fasen, er det rimelig å si at universaliserende perspektiver på holocaust var mer fremtredende i minnekulturen i denne fasen. Dette var en periode hvor minnet om holocaust, ofte koblet til minnet om andre verdenskrig mer generelt, ble tydelig forbundet med visse universelle politiske verdier, menneskerettigheter, demokrati, toleranse og en allmenn forpliktelse til å motarbeide folkemord og andre menneskerettighetsbrudd. Filmen *Schindlers liste*, som

handler om forretningsmannen Schindlers moralske oppvåkning, kan forstås som et uttrykk for en kosmopolitisk, globalisert minnekultur (Levy & Sznajder, 2002, 2006, s. 131–191). Flere av deltakerne i studien forteller at de så nettopp denne filmen på skolen. I denne perioden begynte f.eks. stiftelsen Hvite busser å arrangere skoleturer til tidligere konsentrasjonsleirer, nå minnesteder, i Tyskland og Polen (Reitan, 2015, s. 171–174). Kyrre Kverndokk (2007), som forsket på slike skoleturer på begynnelsen av 2000-tallet, hevdet at de «iscenesetter et universalistisk holocaustnarrativ» (s. 253). Samtidig viser han hvordan minnediskurser knyttet til andre verdenskrig og okkupasjonen ble innlemmet i dette universalistiske perspektivet. Tidsvitnene som var involvert i Hvite bussers virksomhet, var i hovedsak tidligere politiske fanger, ikke-jødiske konsentrasjonsleiroverlevende (Kverndokk, 2007, s. 52; se Eriksen, 1995, 123–124). Holocaust ble sentralt i noe som kan forstås som et kosmopolitisk dannelsesprosjekt. På 1990-tallet begynte andre grupper enn de norske jødene å markere holocaust-relaterte datoer. Særlig krystallnatten, det som nå gjerne kalles novemberpogromene, ble en viktig dag for den antirasistiske bevegelsen, som gjorde dette til en politisk markeringsdag (Nygård-Wahl, 2018, s. 59–80). Disse minnesinitiativene koblet minnet om holocaust til politiske verdier, men de representerte i mindre grad det selvransakende perspektivet som står sentralt i minnekulturen i dag.

Imidlertid foregikk det prosesser på slutten av 1990-tallet som gjorde det tydelig *at og på hvilke måter* minnet om holocaust angikk relasjonen mellom jøder og ikke-jøder i Norge. Det som nå kalles *restitusjonssaken* handlet om tilbakeføringen av jøders eiendom etter krigen. Den handlet om konkrete verdier, om statlige overgrep, om minoritetsrettigheter. Den etablerte veldig tydelig noen nye rammer for hvordan holocaust i Norge skulle oppfattes. Reitan (2015) og historiker Anette H. Storeide (2019) viser hvordan det politiske arbeidet med denne saken til dels var et resultat av internasjonale aktørers initiativ. I 1999 oppsto den internasjonale organisasjonen Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research (ITF). I 2000 sluttet Norge seg til Stockholmsdeklarasjonen og dermed også til ITF, som senere har fått navnet International Holocaust Remembrance Alliance (IHRA). Norge har med andre ord siden tidlig 2000 deltatt i en internasjonal organisasjon som er innrettet mot å fremme historiebevissthet og minnekultur knyttet til holocaust (Reitan, 2015, s. 88–98, s. 186–200). Reitan (2015) hevder organisasjonen er et uttrykk for en internasjonal trend der det å ta et oppgjør med fortiden, med tidligere overgrep mot minoriteter, har fått en langt større verdi og betydning. IHRA har

også vært en pådriver for en slik selvransakende tilnærming til fortiden, til hvordan ulike stater og land har vært implisert i folkemordet på jødene (Reitan, 2015, s. 197–200).

Noe av bakteppet for at restitusjonsspørsmålet kom opp, var en artikkel journalist Bjørn Westli (1995) skrev i Dagens Næringsliv i forbindelse med jubileet for frigjøringen av Norge. I denne undersøkte han hvordan det norske byråkratiet under okkupasjonen fratok jødene deres eiendom og eiendeler. Etter krigen ble svært mye av det som var inndratt, ikke tilbakeført til jøder i Norge. Restitusjonsprosesser var et hett tema internasjonalt på 1990-tallet, og den internasjonale organisasjonen World Jewish Congress var en pådriver for at norske myndigheter skulle ta tak i dette spørsmålet. Da Gro Harlem Brundtlands regjering i mars 1996 besluttet å nedsette et utvalg som skulle undersøke både likvidasjonen av jødisk eiendom og tilbakeføringene etter krigen, kan det ses som et ledd i arbeidet for å ivareta Norges internasjonale omdømme. Utvalget som ble nedsatt, ble ledet av fylkesmann Oluf Skarpnes. Psykolog Berit Reisel representerte DMT i utvalget, og Bjarte Bruland, som da hadde skrevet en hovedoppgave om holocaust i Norge, ble på DMTs oppfordring også oppnevnt til å sitte i utvalget (Reitan, 2015, s. 180-185; Storeide, 2019; se også Reisel, 2021;).

Utvalget kom ikke til enighet. Flertallets innstilling tilsa at jødene i Norge hadde fått tilbake det de hadde krav på. Reisel og Bruland var uenig i denne konklusjonen og endte med å levere sin egen rapport. Høsten 1997 ble det regjeringsskifte i Norge, og mindretallsregjeringen ledet av Kjell Magne Bondevik fra Kristelig Folkeparti gikk inn for mindretallets innstilling. I 1999 vedtok et samlet Storting regjeringens forslag om å tilbakeføre 450 millioner kroner til den jødiske minoriteten. 200 millioner var avsatt til individuelle oppgjør etter en standardisert sum. En andel ble gitt til tiltak for ivaretagelse av jødisk kulturarv. De mosaiske trossamfunnene foreslo også at en andel skulle gå til opprettelsen av et senter for forskning, dokumentasjon og formidling. Dette ble til HL-senteret. Senteret skulle konsentrere sitt arbeid om holocaust i Norge, om folkemord mer generelt og om minoriteters stilling i Norge (St. prp. nr. 82, (1997–1998), Reitan, 2015, s. 154–155, Reisel, 2021, s. 304–309). Det går an å se senteret som en institusjonalisering av den nasjonale skylddiskursen Reitan identifiserer. På senteret finnes en permanent utstilling som blant annet forteller historien om det norske styringsapparatets, inkludert politiets, involvering i det norske holocaust. På senteret knyttes imidlertid også minnet om holocaust til universelle demokratiske og menneskerettslige verdier. Senteret skal særlig drive forskning og formidling om det norske holocaust. Men det skal også «drive forskning knyttet til folkemord

og beslektede brudd på menneskerettighetene» og på «minoriteters vilkår i Norge, historisk og i samtiden» (*Vedtekter for HL-Senteret*, 2011).

Minnekulturen knyttet til holocaust i Norge, til norsk-jødiske erfaringer, framstår i dag som tydelig institusjonalisert, men samtidig mangslungen. Mange aktører er involvert i forvaltningen av erindringen om folkemordet på jødene. De jødiske trossamfunnene er involvert som arrangører av en rekke offentlige markeringer, f.eks. av novemberpogromene og den internasjonale holocaustdagen. De jødiske museene i Oslo og Trondheim driver med utadrettet formidling om holocaust i Norge og om norsk-jødisk historie, blant annet overfor skoleelever.<sup>3</sup>

I tillegg til HL-senteret er det etablert en rekke freds- og menneskerettighetsentre rundt omkring i landet, og flere av disse driver i noen grad med formidling knyttet til holocausttematikken. De er også i en del tilfeller involvert i makeringer av minnedager knyttet til holocaust (Falstadsenteret.no, u.d.; Narviksenteret.no, u.d.; Nygård-Wahl, 2018, s. 47, s. 93–95).<sup>4</sup> HL-senteret er likevel den eneste institusjonen som har som sitt primære formål å formidle kunnskap om holocaust, og holocaust i Norge især. I Oslo står HL-senteret for den offisielle seremonien som avholdes på den internasjonale holocaustdagen den 27. januar. Dette kan forstås som et offentlig oppdrag. Initiativet til å markere holocaustdagen kom fra norske myndigheter i 2002, som en oppfølging av Norges deltakelse i Europarådet (Nygård-Wahl, 2018; St.meld. nr. 36, 2002–2003). Markeringen avholdes på Akershusstranda ved deportasjonsmonumentet *Sted for erindring*, et kunstverk utført av den britiske kunstneren Antony Gormley. Også dette minnesuttrykket ble til på oppdrag fra den norske regjeringen, men de mosaiske trossamfunnene var involvert i prosessen (Reisel, 2021, s. 309–312, Koro.no, u.å.). De jødiske trossamfunnene er imidlertid involvert i markeringen på flere måter. Trossamfunnene er også representert i HL-senterets styre. Det går an å si at HL-senteret representerer et kontaktpunkt mellom norske jøder og storsamfunnet, og at jøder i Norge har vært med på å forme og etablere denne institusjonen.

Det er også oppstått minnesinitiativer de siste årene som i noen tilfeller har en tydelig tilknytning til noen av disse institusjonene, i andre tilfeller ikke. Snublesteinsprosjektet er blitt

---

<sup>3</sup> Opplysningene om museenes formidlingsvirksomhet er innhentet i samtaler med direktør ved Jødisk museum i Trondheim, Tine Komissar, og tidligere ansatt ved undervisningsavdelingen på Jødisk Museum Oslo, Kristine Bjørndal-Lien.

<sup>4</sup> Opplysninger om Narviksenterets markeringer er innhentet av ansatt ved Narviksenteret, Ann Kristin Kristensen.

brakt til Norge av de jødiske museene, men en del av minnepraksisene som har oppstått rundt disse, er initiert spontant. Det er nødvendig å pusse monumentene ved jevne mellomrom, og denne aktiviteten er i stor grad basert på frivillig innsats (se Lenz & Degnæs, 2021, 2022). Norsk-jødiske Leif Knudsen har satt i gang en markering ved Akershusstranda den 26. november. I denne leser deltakerne opp navnene på alle de norske jødene som ble deportert og drept. Dette framstår i utgangspunktet som et privat initiativ. Første gang Knudsen gjennomførte markeringen, gjorde han det alene. Etter hvert har flere kommet til (Nygård-Wahl, 2018, s. 56).

Minnekultur knyttet til holocaust i Norge formes med andre ord av et spekter av aktører. Stadig nye minnesuttrykk kommer til, bokutgivelser, teateroppsetninger, lokale monumenter og minnesteder og lokalhistorisk engasjement løfter frem historier om hvordan folkemordet utspilte seg i ulike deler av landet. Svært mange av disse knytter seg til det lokale, til lokale hendelser og skjebner. Folkemordet forbindes med norsk historie, lokalt og nasjonalt, i en annen grad enn det som var typisk for 1990-tallets minnekultur (Lenz & Degnæs, 2021, 2022).

Etterkommere av overlevendegenerasjonen er også kommet tydelig på banen som skapere og forvaltere av minnekultur. Flere har utgitt bøker, skapt kunst eller laget dokumentarer i ulike formater som tematiserer holocausterfaringene. I barnebarnsgenerasjonen har blant annet Monica Csango (2005, 2017) og Nina Grünfeldt (2005, 2020) tematiserer sine familiehistorier fra henholdsvis Ungarn og Tsjekkoslovakia. De viser hvordan jøder i Norge bærer på transnasjonale familiehistorier. De gjør samtidig sin etterkommerposisjon til utgangspunkt for å fortelle om holocausterfaringene.

I en redegjørelse for det norske minnelandskapet kommer en ikke utenom Marte Michelets utgivelser fra 2014 og 2018, ettersom disse har skapt en særlig interesse for og debatt om holocaust i Norge. Michelet første bok, *Den største forbrytelsen*, (2014) handler om familien Braude, som kom til Oslo tidlig på 1900-tallet. I boken får vi høre om deres liv i Norge fram til 1942, da store deler av familien ble deportert til Auschwitz. I boken beskriver Michelet også de norske gjerningsmennene og det norske politiets bidrag til deportasjonene. Boka har senere blitt filmatisert. Filmen *Den største forbrytelsen*, regissert av Eirik Svensson, kom ut i 2020 og er den første spillefilmen som har holocaust i Norge som hovedtema. Det er imidlertid særlig Michelets neste bok, *Hva visste hjemmfronten?*, (2018) som har vakt debatt. Her argumenterer Michelet for at motstandsbevegelsen hadde mottatt varsler om hva som kom til å skje med jødene i Norge, men at de lot være å gjøre noe for å varsle jødene i Norge.

Hun diskuterer betydningen av antisemittiske holdninger innad i motstandsbevegelsen. I tillegg diskuterer hun hvorvidt organisasjonen Carl Fredriksens transport, som hjalp jødene over grensen til Sverige, var drevet av et profittmotiv. Det går an å si at boken tar skylddiskursen til et nytt nivå, og at den også bryter med det tradisjonelle heroiserende bildet av motstandsbevegelsen (jf. Eriksen, 1995). Boken er blitt kritisert av ulike historikere, som peker på problematiske aspekter ved framstillingen og vurderingen av kildene. Historikerne Bjarte Bruland, Mats Tangestuen og Elise B. Berggren lanserte i 2020 en rapport i bokform der de gikk kildebruken etter i sømmene. Etterkommere av motstandsmenn har truet med å saksøke Michelet. Jøder i Norge har både uttrykt offentlig støtte til Marte Michelets prosjekt og kritisert det. Disse diskusjonene har satt spørsmålet om hvordan relasjonen mellom jøder og ikke-jøder var i Norge før, under og etter okkupasjonen, på den offentlige agendaen (S. Levin, 2020; Solheim et al., 2020; Svelstad & Grøndahl, 2020; Tangestuen et al., 2020).

Denne gjennomgangen av holocausts betydning i den norsk-jødiske og nasjonale minnekulturen er ikke uttømmende. Jeg har forsøkt å få fram noen av spenningene som knytter seg til minnet om holocaust i en norsk kontekst. Holocaust berører relasjonen mellom jøder og ikke-jøder i Norge i dag, jøders relasjon til norsk-jødiske fellesskap og det norske samfunns selvbilde som en demokratisk, moderne nasjon i en internasjonal kontekst. Kunnskap om holocaust kan forstås som allmennkunnskap, men det er definitivt også kunnskap med en identitetsdimensjon. Minnet om holocaust representerer kunnskap om «hvem vi er» og «vår historie» både for jøder, norske jøder og for Norge som nasjonalt fellesskap. Ettersom holocaust får en mer sentral plass i fortellingen om krigen og okkupasjonen, omformes en fortelling som har vært helt sentral i byggingen av det moderne norske samfunnet (Eriksen, 1995, s. 163). Noe står på spill for mange på ulike måter når holocaust tematiseres.

Tittelen på denne avhandlingen er «Minnebånd og minneknuter». En grunnantakelse i studien er at erindring har å gjøre med vår relasjon til andre mennesker, med hvordan vi orienterer oss i forhold til ulike typer fellesskap. Det betyr ikke at felles minner alltid virker sosialt konsoliderende eller samlende, men det å erindre har å gjøre med hvem vi er i verden, med hvordan vi er forbundet og forbinder oss med andre. I denne avhandlingen skal jeg undersøke hvordan barnebarnsgenerasjonen uttrykker og forhandler om tilhørighet og identitet i sine minnesfortellinger og minnepraksiser.



### Avklaring med hensyn til betegnelsen «holocaust»

I denne avhandlingen konsentrerer jeg meg om holocaust som minne og hva dette minnet betyr for jøder i Norge i dag. I en del tilfeller bruker jøder selv betegnelsen shoah, som betyr ødeleggelse og katastrofe, når det er snakk om folkemordet (Groth, 2019, s. 204). Jeg holder meg til betegnelsen «holocaust» fordi det er den mest utbredte i en norsk minneskontekst og i den forskningslitteraturen jeg går i dialog med. Ordets greske grunnbetydning er «brennoffer». Det er åpenbart et problematisk navn på et folkemord. Det er imidlertid sjelden en trekker på denne etymologiske opphavsbetydningen når en snakker om «holocaust».

Det er ikke helt uvanlig på norsk å skrive holocaust med stor forbokstav. Jeg velger å forholde meg til norske rettskrivningsnormer på dette punktet. Noen ganger brukes «holocaust» som en generell betegnelse på folkemord, som i *ett holocaust*, eller *den og den gruppens holocaust*. Når det står alene, betegner holocaust folkemordet på jødene under andre verdenskrig (Ordbøkene.no, u.å.; Språkrådet.no, u.å.).

## Kapittel 2: Teoretiske rammer

Utgangspunktet for studien er en nysgjerrighet på hvordan det oppleves å ha et særlig forhold til en historie som er så allment kjent, som minnes allment. Jeg er i denne studien særlig interessert i barnebarnsgenerasjonens *minneserfaringer*, deres opplevelser av å ta del i sosiale erindringsprosesser. Hvordan forteller de om disse? Minneforsker Jeffrey Olick (2010) hevder at nettopp erfaringen med å erindre var en helt sentral tematikk for to av minneteoriens franske «forfedre», sosiologen Maurice Halbwachs og filosofen Henri Bergson. Men mens Bergsons arbeider dreier seg særlig om det subjektive ved å beskjeftige seg med sin egen fortid, er Halbwachs opptatt av de sosiale rammene for erindringserfaringen (Olick, 2010, s. 152–154). Selv ikke våre egne minner om våre egne opplevelser er helt *våre egne*, de formes av de miljøene vi befinner oss i, og de gruppene vi tar del i. Når man minnes noe, innebærer det at man plasserer seg selv «in the perspective of the group» (Halbwachs, 1992, s. 40).

Også den svenske etnologen Maryam Adjam (2017) er opptatt av *opplevelsen av å minnes* i sin studie av svensk-estere som flyktet til Sverige under andre verdenskrig, og deres etterkommere. Hun undersøker det hun omtaler som «hågkomstens erfarande och varande process (s. 43), det å minnes som noe søkende og bevegelig (s. 43, s. 42–62). Jeg retter særlig oppmerksomhet mot hvordan sosiale bånd former erfaringen av å minnes. Når en bestefar forteller et barnebarn om sin flukt til Sverige under krigen, forteller han om sin egen opplevelse, men gjør samtidig erfaringen til «noe» imellom ham selv og barnebarnet. Erfaringsfortellingen får relevans for deres relasjon, den blir meningsbærende for dem begge, kanskje på forskjellige måter. Bestefarens minne blir likevel en del av barnebarnets horisont.

Jeg bruker begrepet «erfaring» her for å tydeliggjøre at jeg er interessert i noe som er forankret i individer, i barnebarnas *selv*. Til dels bruker jeg betegnelsen synonymt med «opplevelse», det har å gjøre med subjektive inntrykk av hendelser og situasjoner. Jeg er både interessert i erfaringer knyttet til episodiske hendelser og erfaringer med situasjoner som har vedvart eller vedvarer over tid. Studien er til dels en studie av barnebarnas minner av det å bli introdusert for minnet om holocaust i ulike sammenhenger, men det er også en studie av deres fortsatte liv med holocaustminnet. Stefan, som jeg presenterte i introduksjonen, gir uttrykk for en generell opplevelse av at nærheten til minnet er noe han «kjenner». Han forteller ikke om en enkeltstående erfaring. En slik minneserfaring er forankret i Stefan som individ, det er en subjektiv erfaring som åpenbart har en sosial dimensjon. Hans opplevelse av å stå tett på minnet om holocaust har å gjøre med sosiale og emosjonelle bånd.

Jeg skal i dette kapittelet presentere et utvalg minneteoretiske arbeider som har formet mitt blikk på barnebarnas situasjon og på deres minneserfaringer. Minnestudier har vokst fram til å bli et mangslungent forskningsfelt i løpet av 1990-tallet og de første tiårene av 2000-tallet. Det foregår hele tiden et teoretisk arbeid innen dette feltet, og det bildet som tegnes av de fenomenene vi føyer inn i kategorien «minne», blir stadig mer nyansert. Jeg skal her ikke beskrive minneteoriens historie, men trekke frem noen av de problematikkene som har vært løftet, og som kan kaste lys over erfaringen med å bli innlemmet i et minne.

### Minnesbegrepet

Først er det nødvendig å avklare hva jeg mener med «minne» i denne sammenheng. I tråd med minneforsker Astrid Erll legger jeg en vid forståelse av begrepene «minne» og «erindring» til grunn. Erll (2011a) foreslår at minne kan forstås som en «umbrella term for all those processes of a biological, medial, or social nature which relate past and present (and future) in sociocultural contexts» (s. 7). Minne og erindring rommer et spekter av fenomener: monumenter, språklige ytringer, dialoger, institusjoner og fagdisipliner. Når jeg konsentrerer meg om individers minneserfaringer, er det ikke fordi jeg oppfatter erindring som noe som nødvendigvis er personlig, helt annerledes enn mer saksorientert *historie*. I tråd med Erll (2011a) forstår jeg historiografi som et modus av *kulturell erindring* (s. 7). Individuelle minner og historiske fremstillinger kan forstås som to varianter av beslektede kulturelle prosesser, og disse variantene kan både betinge hverandre og gå i dialog med hverandre.

Erll (2011a) påpeker at erindring som foregår på et kollektivt nivå, er avhengig av ulike former for mediering (s. 113–116). For at minner skal gjøres gjeldende i det sosiale, må de komme til uttrykk. Holocaust har kunnet bli en felles referanse fordi folkemordet er blitt framstilt i et spekter av medier: bøker, fotografier, filmer, monumenter, vitnesbyrd, erfaringsnære fortellinger, slagord etc. Slike kulturelle uttrykk for erindring har naturlig nok vært et forskningstema innen minnestudier, ikke minst innen forskningen på holocaustminnet. I denne studien konsentrerer jeg meg om individers møter med slike minnesuttrykk, hvordan de innlemmes og veves inn i menneskers tilværelse. Hvilke relasjoner oppstår, bekreftes, kompliseres, avvises eller styrkes i slike minnesmøter og i fortellingene om dem?

### Kulturelt minne, tradisjon, traume og fortidens agens

Gjennom å erindre forbinder vi oss også med noe, hendelser, erfaringer, noe som på et vis hører til i fortiden. Minnet er det som medierer denne forbindelsen til det som har vært. Men hvordan erfares denne forbindelsen? Når minner uttrykkes, om det skjer ved et kjøkkenbord, i et klasserom eller i en kinosal, skjer det en form for aktualisering, fortiden forbindes med et

sosialt *nå*. Erll (2011a) hevder at det innen minneforskningsfeltet eksisterer en bred enighet om at erindring er en rekonstruksjons- og konstruksjonsprosess:

Memories are not objective images of past perceptions, even less of a past reality. They are subjective, highly selective reconstructions, dependent on the situation in which they are recalled. (s. 8)

I introduksjonen til avhandlingen refererte jeg til Stefan, som ga uttrykk for at han kjente en nærhet til holocaust «selv om du[han] ikke vil». Han forholder seg åpenbart ikke til fortiden som en «highly selective reconstruction» (jf. Erll, 2011a). Dette antyder et behov for et minneteoretisk språk som nyanserer nåtidsorienteringen i det konstruktivistiske perspektivet som Erll referer til.

Olick (2010) fastslår at erindring er: «always a fluid negotiation between the desires of the present and the legacies of the past» (s. 159). Noen av rammene for erindring, for minnet, ligger også i fortiden, i det som har skjedd. Arven, fortidsballasten består imidlertid ikke bare av dette, av saksforholdene, de historiske hendelsene, men også av den erindringen som har pågått over tid. Olick (1999) lener seg på Bakhtins dialogbegrep i en studie av de offentlige markeringene av 8. mai i Tyskland fra 1945 og fram til 1995. Han viser hvordan tyske politikeres offentlige taler forholder seg til visse minnessjangre som har utviklet seg over tid, blant annet en nasjonal skyld-sjanger, og en nasjonal lidelses-sjanger. Disse etablerer noen rammer for videreutvikling av tysk offentlig diskurs om nasjonalsosialismen og for den pågående kjeden av ytringer knyttet til Tysklands fortid. Minnespraksiser og minnesytringer kan med andre ord forstås som innvevd i diskurser som har utfoldet seg gjennom skiftende politiske og sosiale kontekster, og de inneholder spor av den erindringen som har foregått tidligere (Olick, 1999, se også 2007).

Hva har dette å si for barnebarnsgenerasjonens opplevde forbindelse til minnet om holocaust? Vår relasjon til fortiden etableres ikke bare her og nå, men over tid. Minneprosesser nå betinges av det som har skjedd tidligere. Holocausterindring kan forstås som *tradisjon*. Når holocaust minnes, minnes også erindringen om holocaust (jf. Olick, 1999, 2007). Innen folkloristiske studier har tradisjonsbegrepet hatt en sentral betydning. Richard Bauman (2004) og Dorothy Noyes (2016) bruker begrepet for å si noe om hvordan mennesker *stiller* seg til en overlevering, om det er av fortellinger, sanger, praksiser eller noe annet. Hvilken rolle spiller *erindringen om erindringen*, minnet som tradisjon, for hvordan barnebarnsgenerasjonen forstår og uttrykker forbindelsen mellom seg selv og fortiden? Gir de uttrykk for en erfaring

av å bli innlemmet i en overleveringslinje? På hvilke måter stiller de seg til det overleverte minnet og til tidligere minnebærere?

Selv om relasjoner til minnet er blitt etablert over tid, kan minnet likevel oppleves som noe nærmest *umiddelbart*, som et nærvær. Når Stefan forteller at han «kjenner det», antyder det en kroppslig forankret fornemmelse. I studier av de formene for erindring som foregår i overlevendefamilier, brukes begrepet «traume» like ofte som minne (se kap. 3). Det konnoterer noe som er mer kroppslig og mindre mentalt. Ifølge Bokmålsordboka har ordet to grunnbetydninger på norsk i dag. Traume betegner: «enkelstående opplevelse som har psykiske skadevirkninger» og «kroppslig skade på grunn av enkeltstående tilfelle av ulykke eller vold» (Ordbøkene.no, u.å.). En skade fører til smerte, om den er psykisk eller fysisk, og smerter melder seg «selv om du ikke vil», slik Stefan uttrykte det i innledningssitatet.

Ulike definisjoner av begrepet «traume» sirkulerer både i og utenfor minneforskningsfeltet, og det foregår også kritisk debatt om hvordan begrepet skal forstås (Kansteiner & Weilnböck, 2010; Kidron et al., 2019; Wolf, 2017). I likhet med «minne» er dette er ord som både brukes *i* og *utenom* forskning, og på ulike måter innen ulike fagdisipliner. Noen ganger forstås traume som noe individuelt, andre ganger som noe kollektivt (J. Alexander, 2004, 2012; Erikson, 1976). Litteraturviter Cathy Caruths utlegning av traumbegrepet har hatt innflytelse innen humaniora. Hun bygger på Freud, som beskriver visse opplevelser som så sjokkerte at de ikke lar seg innordne i noe eksisterende rammeverk for forståelse og meningskapning. De lar seg ikke representere. De lar seg ikke skrive inn i historien. Slik opplevelser kommer snarere tilbake og gjentar seg i nå-et. Traumet er tilbakevendende (Caruth et al., 2019). For Caruth blir måten traumatiske hendelser gjentar seg i mareritt på, et bilde på hvordan traumer kompliserer forholdet mellom fortidige hendelser og nåtid:

The nightmare is not simply *not* a representation, because this dream happens again and again. Repetition compulsion is *repetition* compulsion, which means it imposes itself on you similar to the way in which flashbacks happen; it imposes itself on you as something you ought to see. (Caruth et al., 2019, s. 60)

*Traume* indikerer både en sterkere tilstedeværelse i det nåtidige og en mer umiddelbar forbindelse til det fortidige enn det ordene «minne» og «erindring» gjør. Traumeerfaringer henvender seg til ettertiden selv om ettertiden ikke fullt ut klarer å begripe henvendelsen. Selv om en hendelse som holocaust stadig blir representert, framstilt i bøker og filmer, lar holocaust seg ikke representere *som* traume (Caruth et al., 2019; Caruth, 1996). Slik jeg

forstår Caruth, forsøker hun å si noe om en bestemt type minneserfaring, erfaringen av at fortiden, hendelser, inntrykk, krever at en forholder seg til det.

Ordet «traume» konnoterer *skade*, noe ødelagt eller smertefullt som en ikke slipper fra. Kanskje kan fortidens umiddelbarhet også knyttes til andre begreper? Begrepet *hauntology* kan spores tilbake til Jacques Derrida (1994, oppr. 1993). Det har fått betydning innen studier av *fraværets* tilstedeværelse, det ikke-nærværendes nærvær i verden, det ustabile forholdet mellom det forgangne og her og nå. Litteraturviter og minneforsker Marianne Hirsch (2010), som selv er barn av holocaust-overlevende, bruker ordet «ghosts» som metafor for den typen relasjon etterkommere og andre etablerer til fortiden, til *de fortidige* og deres hjemsteder (se Hirsch & Spitzer, 2010). De døde blir virksomme, gjør oss oppmerksomme på sin væren, blant annet gjennom fotografier og andre spor (Hirsch, 1997, s. 267).

Også Margit Pernau (2021) som har forsket på følelsenes historie, har diskutert hva «spøkelses» som analytisk kategori kan bidra med i studier av fortidsrelasjoner. Hun peker på noen klare fellestrekk mellom moderne, sekulære oppfatninger av hva som konstituerer *selvet*, og oppfatninger om forholdet mellom fortid og nåtid. Hun lener seg på filosofen Charles Taylors skille mellom et porøst og beskyttet selv. Taylor assosierer det porøse selv med førmoderne samfunn, med en forståelse av at krefter utenom en selv kan trenge inn i en selv: ånder, spøkelses, andre menneskers tanker og følelser. I moderne sekulariserte samfunn befestes selvet som avgrenset, som en kjerne som eksisterer uavhengig av andre, og som ikke er åpent for ikke-menneskelige «krefter». En slik oppfatning av selvet har implikasjoner for forståelsen av forholdet mellom fortid og nåtid. Nåtiden etableres som avgrenset fra fortiden, ikke åpent for fortidens «krefter» (Pernau, 2021, s. 12–15). All erindringsagens ligger følgelig hos «nåtiden», hos et nåtidig «vi»: «We can relate to the past, but we have to take the initiative; imagining an active role for the past itself is no longer admissible in academic contexts» (Pernau, 2021, s. 13). Når vi historiserer, etablerer vi en form for avstand til fortiden, fremmedgjør den, gjør den til et undersøkelsesobjekt. Minneforsker Aleida Assmann (2010) har kalt dette «the strategy of the archive» (s. 102). Vi etablerer en distanse til fortiden, skyver den tilbake i en historisk kontekst. Pernau (2021) foreslår at «spøkelses» kan fungere som en korrigerende kategori som åpner for å utforske fortidens agens og hvordan denne agensen forstås og uttrykkes i ulike sosiokulturelle kontekster (s. 128–158).

Minnekulturen består også av en rekke uttrykksformer som veves inn i hverdagsstrømmen. Materielle, auditive og visuelle minnesuttrykk dukker opp mens vi utfører daglige rutiner og gjøremål, bringer minner inn i vår tilværelse, noen ganger uinvitert. Vi kan bokstavelig talt

snuble over monumenter om vi går på et fortau der snublesteiner er lagt ned. Slike minnesuttrykk kan forstås som det Donna Haraway (1988) kaller «material-semiotic actors» (s. 595). De henvender seg til oss, «snakker» til oss. Minnet materialiseres når slike uttrykk påkaller vår oppmerksomhet, når vi interagerer med dem (Damsholt & Simonsen, 2009, s. 13–17). Erindring får en sanselig og konkret dimensjon og kan gi en opplevelse av kontakt, av nærvær (Runia, 2006). Mange av uttrykkene for europeisk-jødisk kulturarv som en finner rundt omkring i Europa, ikke minst den øst-jødiske jiddisk-kulturen, synagoger som nå har antatt en museumsfunksjon, byer hvor en finner spor av en tidligere betydelig jødisk minoritet, materialiserer et fravær. Gjennom å forholde seg til disse sporene av levd liv gis fraværet en form for erindringsagens.

### Minnefellesskap og minneknuter

De teoretiske perspektivene jeg har skissert her nå, antyder noe om variasjonene i måten forbindelsen til minnet potensielt *erfares*. Studien dreier seg om barnebarnas erfaring med å bli involvert i minner om holocaust, i noe de selv ikke har opplevd. Barnebarna vil dermed fortelle om å bli innlemmet i noe som i utgangspunktet er *andres* minner. Hvordan de forstår forholdet mellom disse andre og seg selv, vil ha noe å si for hvordan de forstår forholdet mellom seg selv og minnene. Minner medieres i og av sosiale relasjoner.

At erindring er et grunnleggende sett sosialt fenomen, er en tanke som står sentralt hos Halbwachs. Han går lang i å hevde at individuelle minner ikke finnes. For det første er det språket, de sjangrene og de symbolsystemene som vi tar i bruk når vi formulerer våre minner, sosialt gitte, de er ikke våre egne (Halbwachs, 1992, s. 43–46). Våre minner formes dessuten i interaksjon med gruppen vi tilhører. Erindring er altså både formet av sosialt gitte mønstre og har som funksjon å knytte oss til grupper og fellesskap (1992, s. 37–53).

Halbwachs (1992) hevder at vi tar del i *ulike* minnefellesskap. Familiefellesskap er en slik gruppe, men også sosial klasse. Halbwachs kan plasseres i en funksjonalistisk tradisjon, ettersom han hevder at forestillinger om fortiden bidrar til å skape en opplevelse av kontinuitet i gruppen, og dermed også å styrke samholdet. Forestillingene er imidlertid ikke hugget i stein, men skifter med de sosiale omstendighetene. Det Halbwachs kaller kollektivt minne, er altså ikke monolittisk, men pluralt og omskiftelig (se også Olick, 2010; Dessingué, 2015).

Jan Assmann (1995) videreutvikler Halbwachs teori når han innfører et skille mellom erindring på ulike sosiale nivåer. Det er en forskjell på erindring i familiegrupper og erindring

som har nasjonen, internasjonale fellesskap, menneskeheten eller andre forestilte fellesskap som horisont (jf. Anderson, 1991). Assmann (1995) foreslår begrepene *kommunikativt og kulturelt minne* for å si noe om hva som skjer når minner flyttes fra et nivå preget av nære relasjoner til et symbolsk, abstrakt relasjonsnivå. Kommunikativt minne betegner for Assmann den formen for minneformidling som foregår innen fellesskap der direkte interaksjon og ansikt-til-ansikt-kommunikasjon dominerer. Minner mediert i denne nære sosiale «hverdagsstrømmen» får et annet preg enn dem som fastholdes i objektiverte kulturuttrykk, monumenter, bøker, museer osv. De antar en mer fleksibel og omskiftelig form (Assmann, 1995, s. 126–128). Det betyr ikke at de ikke formes av kulturelle uttrykksformer, f.eks. ulike kommunikative sjangre. Men Assmann (2010) fremhever særlig det relasjonelle som ramme for det kommunikative: «above all, the affective ties that bind together families, groups and generations» (s. 111). De følelsesmessige båndene er altså avgjørende her, det kroppsliggjorte og levde ved denne typen minner former formidlingen. Det betyr også som han videre fremholder: «A change of frames brings about forgetting; the durability of memories depend on the durability of social bonds and frames» (2010, s. 111). Derfor har det kommunikative minnet en begrenset tidshorisont. Det strekker seg neppe over tre–fire generasjoner. Det kulturelle minnet kan derimot potensielt fastholdes over svært lang tid (Assmann, 1995, s. 126–128, 2010, s. 117).

Det kulturelle minnet fastholdes i objektiverte uttrykk som museer, monumenter, bøker og institusjoner. Gjennom slike uttrykksformer antar erindringen en mer stabil form. Det kulturelle minnet er med andre ord innrettet mot å stabilisere et mer abstrakt, forestilt fellesskaps forestillinger om fortiden. I det kulturelle minnet skapes *minnefigurer*, forestillinger om skjebnesvangre episoder i gruppen eller samfunnets fortid. Disse blir som varige orienteringspunkter for kollektive identiteter. Hendelsens relevans knyttes ikke til om det er kort eller lang tid siden det skjedde, fordi episoden eksemplifiserer en tematikk som oppfattes som «evig aktuell» (Assmann, 1995, s. 128–133).

Assmann tar langt på vei utgangspunkt i at det kulturelle minnet kan knyttes til bestemte sosiokulturelle fellesskap. Erlil (2011b) har stilt seg kritisk til en tendens innen minnestudier til å knytte kulturelle erindringsprosesser til bestemte sosiokulturelle formasjoner, «containers» (s. 7). Hun argumenterer for at minner er transkulturelle og i bevegelse. Minneprosesser kan beskrives som en pågående reise eller migrasjon: «As the incessant wandering of carriers, media, contents, forms, and practices of memory» (2011b, s. 11). Minner kan ikke knyttes til stabile kollektive identiteter.



Forholdet mellom grupper, identitet og minner er komplekst, og minnesfigurer forhandles fram og forkastes noen ganger også. Litteraturviter Michael Rothberg (2009) har undersøkt hvordan minnet om holocaust er blitt formet i dialog med andre diskurser, med andre minner om historiske overgrep. Minnet om holocaust er «multidirectional». Det kan også skape en orientering mot de en regner som «andre» og ikke som en del av et «vi» en selv tar del i. Å minnes holocaust kan innebære å åpne seg for og gå i dialog med andre fortider. «Memories are not owned by groups – nor are groups ‘owned’ by memories. Rather, the borders of memory and identity are jagged», skriver han (2009, s. 5). Rothberg (2010) har foreslått begrepet *noeud de mémoire*, minneknuter, for å si noe om hvordan et minne som f.eks. holocaust kan forstås. Holocaust er en knute som holder sammen tråder, diskurser som trekker i ulike og motsetningsfylte retninger (2010, s. 7–8).

Når jeg har valgt å gi avhandlingen tittelen «Minnebånd og *minneknuter*», er det blant annet fordi barnebarnsgenerasjonen forholder seg til slike motsetningsfylte diskurser, slike mangslunne dialoger om holocaust. Tråder som trekker i motsetningsfylte retninger, som kan bli til uoversiktlige knuter, går på et vis igjennom dem. De står i et krysningspunkt. Også for jødiske etterkommere kan det å minnes holocaust dreie seg om noe mer, kanskje også noe helt annet enn å minnes *familiehistorie*, *jødisk historie*. Halbwachs legger til grunn at individer trekker på ulike sosiale rammer når de erindrer (Erl, 2011b, s. 10). Minneforsker Alexandre Dessingué (2015) ser i dette en åpning mot et mer fleksibelt syn på forholdet mellom individers selv og kollektive identiteter. Erindring handler ikke bare om å etablere eller bekrefte forbindelsen til *ett* «vi». Et individuelt «jeg» forhandles og artikuleres i forhold til ulike kollektive «vi», men det skjer utvekslinger og tilpasninger også mellom disse. Når individer minnes noe, kan det forstås som en dynamisk prosess der selvet beveger seg mellom ulike indre potensielle fellesskapstilknytninger og tilbake til seg selv. Hverken selvet eller relasjonen mellom selvet og ulike identifikasjoner er helt stabil (Dessingué, 2015, s. 97–100).

Dessingué foreslår at det kollektive ved erindring kan forstås som: «an inside *collectiveness* within the individual» (min utheving, Dessingué, 2015, s. 99). I tråd med Dessingués perspektiv undersøker jeg hvordan barnebarna uttrykker denne indre, plurale kollektivheten. Når Stefan beveger seg fra et «meg» som synes det er rart, til et «du» som «kjenner den nærheten», skifter han stemme, så å si. I den dialogen han fører med meg og med seg selv, kommer kanskje nettopp ulike minnebånd til syne.

## Holocausterindring mellom det partikulære og det allmenngjørende

Det går an å si at barnebarna står i et krysningspunkt mellom ulike sosiale rammer for erindring, mellom ulike minnefellesskap og identitetskonstellasjoner. Minnet om holocaust står i seg selv i et spenningsfelt mellom noe konkret, spesifikt og lokalt og noe universelt og allment. Det finnes studier som undersøker hvordan minnet om holocaust formes og blir meningsbærende på særlig måter innen ulike *nasjonale* kontekster (Novic, 1999; Reitan, 2015; Segev, 1993; J. E. Young, 1993). I de senere år har minnet om holocaust kommet til å bli gjenstand for nasjonale drakamper, ikke minst i Øst-Europa (Bull & Hansen, 2020; Kuposov, 2020). I ulike deler av Europa foregår det minneprosesser som har en tydelig nasjonal ramme. Det gjelder også i Norge, slik Reitan (2015) har vist.

Samtidig er det åpenbart at minnet ikke kan knyttes eksklusivt til i et bestemt land eller en nasjonal kontekst. Holocaust kan forstås som et transkulturelt, «reisende» minne (jf. Erll, 2011b). I denne studien kommer dette til syne på flere måter. Noen av deltakere kan fortelle familiehistorier som har beveget seg ikke bare gjennom tid, gjennom generasjoner, men også mellom ulike land og steder. Deltakerne forteller om familiehistorier som sirkulerer i transnasjonale slektsnettverk, men som også fastholdes i medier, lyd- eller videopptak, minnemedier som finnes i bestemte museer, kanskje i et annet land enn Norge, eller som finnes på nettsider som er opprettet i forbindelse med vitnesbyrdprosjekter, og som gjør historiene tilgjengelig for nær sagt hvem som helst.

Barnebarna forteller også om møter med visse uttrykk for det kulturelle minnet, for eksempel filmen *Schindlers liste* og snublesteinene. *Schindlers liste* handler om mennesker og hendelser i Polen under holocaust. Filmen er amerikanskprodusert, laget av en Hollywood-regissør, men har hatt et globalt nedslagsfelt. Samtidig har barnebarna gjerne sett filmen i et norsk klasserom. En lærer har bestemt at denne filmen skal brukes i et undervisningsopplegg laget for skoleelever i Norge på 1990-tallet. Fremføringen av filmen foregår alltid i spesifikke sosiale kontekster, selv om selve mediet for minnet, filmen, «reiser». Det norske klasserommet blir en sosial ramme for medieringen. Snublesteinene er et annet eksempel på et minnesuttrykk og en minnepraksis som reiser. Kunstprosjektet er blitt til i Tyskland, det er kunstneren Gunter Demnig som står bak. Både snublesteinene i seg selv og noen av de praksisene som har oppstått rundt dem i Norge, har blitt brakt til Norge. De har ikke oppstått her. Like fullt er det mennesker her som gir dem en plass og betydning i sine liv og i en norsk offentlig kontekst. De forankres i noe lokalt og partikulært. De får betydning for norske jøders identitetsfortellinger, for norsk-jødiske familiers minnepraksiser, men også for ikke-jøder i

Norge som tar del i vedlikeholdet av steinene, som uttrykker solidaritet med norske jøder ved å tenne lys ved dem den 26. november, eller som utforsker lokal jødisk historie (Lenz & Degnæs, 2021, 2022).

Ulike forskere har formulert ulike teorier om holocaustminnets kapasitet til å få sosial relevans, bli meningsbærende i et spekter av sosiokulturelle kontekster. Jeg presenterer her sosiologen Jeffrey Alexanders (2004, 2012) begrep om holocaust som et *traumedrama*. Han setter i sin analyse søkelys på hvordan minnet om holocaust har kommet til å bli et drama som et allment publikum innlemmes i. Han tar utgangspunkt i en amerikansk kontekst, men beskriver en prosess som har fått betydning i den vestlige verden, og også globalt.

I amerikansk presse – som i den norske – ble massedrapene på jøder umiddelbart etter krigen forstått og framstilt som grusomme overgrep (Alexander, 2012, s. 45-46; Brakstad, 2006, 2021). Overgrepene ble likevel skrevet inn i en fortelling om progresjon: Det grusomme, ondskapen, var beseiret, og verden kunne begynne på nytt. «The progressivity of this narrative depended on keeping Nazism situated and historical», skriver Alexander (2012, s. 42–43). Også dette er et trekk ved minnekulturen knyttet til andre verdenskrig i Norge (Brakstad, 2006, 2021; A. Eriksen, 1995). Ondskapen som folkemordet vitnet om, var ikke allmenn, det var *nazistenes* ondskap, den gode siden var ikke implisert i den. Det var synd på ofrene, de ble møtt med sympati. Men det som var et traume for ofrene, skriver Alexander, var ennå ikke et traume for et allment publikum (2012, s. 55).

Folkemordet har imidlertid kommet til å bli et felleskulturelt traume, hevder han. Dette skyldes at holocaust er kommet til å bli oppfattet som en menneskelig tragedie av universell betydning, og dette henger sammen med at historien er blitt *fortalt* som en tragedie. Minnet om holocaust fremføres som et tragisk drama som *ikke* lover noen ny start. Det formidler en lidelse vi ikke kan dissosiere oss fra, og det fordrer både *mer* og *noe annet* av publikum enn det den progressive fortellingen gjorde (Alexander, 2012, s. 55–63). Folkemordet har kommet til å bli kodet og vektet som det Alexander med Durkheims begrep kaller «a sacred evil» (2012, s. 56). Ondskapen har antatt en mystisk, ubegripelig og *mytisk* karakter. Derfor har den også kunnet få universell relevans og bli løsrevet fra det spesifikke ved den historiske konteksten den utspilte seg i. Holocaust som tragisk drama utfordrer forestillingen om en verden i framgang og viser fram det destruktive også i det moderne mennesket. Dramaet kan ikke love noen løsning eller ny start, bare en form for renselse. Katarsis, forklarer Alexander: «clarifies feeling and emotion by forcing the audience to identify with the story`s characters, compelling them to experience their suffering with them ant to learn, as often they did not, the

true causes of their death» (2012, s. 60–61). Ofrene og overgriperne, karakterene i tragedien, representerer noe som også er i oss, noe vi er implisert i som mennesker. Som tilskuere er vi involvert i dramaet. Vi kan derfor ikke legge det bak oss, men må returnere til det igjen og igjen (Alexander, 2012, s. 60–62).

Mens Caruth (et al., 2019) forstår «traume» som noe som på et vis oppsøker ettertiden, som ikke lar seg innordne i en fortelling, forstår Alexander «kulturelt traume» som resultat av en bestemt måte å forme og ramme inn historien om holocaust på. I Alexanders utlegning blir tilbakevendelsen en *norm* mer enn en form for tvangsmessig handling. Vi *må* returnere til traumet fordi traumedramaet foreskriver det, gjør det til en plikt. Også Caruth mener traumet fordrer noe av oss, det krever at vi forholder oss til visse hendelser og erfaringer selv om vi ikke begriper dem. Alexander hevder imidlertid at holocaust først og fremst er *konstruert* som ubegripelig. Det er fordi det rammes inn som ubegripelig, fordi det presenteres som en type hendelse som ikke lar seg innordne i noe rammeverk, at publikum må vende tilbake til det.

Innen traumedramaets rammer lekker overgripernes skyld over på publikum. Alle blir implisert i skylden. Når folkemordet forstås som uttrykk for menneskelig og ikke bare en ideologisk betinget ondskap, kan ingen distansere seg fra den. Alexander (2012) beskriver hvordan det å påta seg holocaustrelatert skyld blir en performativ handling som innebærer en ritualisert form for rennselse (s. 77–83). I Marte Michelets bøker om holocaust i Norge er dette et sentralt prosjekt, å undersøke bredden og dybden i det som kan forstås som norsk, nasjonal skyld. I Alexanders resonnement vil dette kunne forstås som en nasjonal rituell rennseshandling. Den nasjonale skyldkursen (Reitan, 2015) inngår i traumedramaets skript.

Men det gjør også identifikasjon med ofrene. Alexander påpeker at bøker, filmer, teaterstykker og TV-serier har spilt en nøkkelrolle i spredningen og etableringen av traumedramaet. Han fremhever særlig hvordan slike kulturprodukter sørger for å personalisere dramaet og dets karakterer.

Rather than depicting the events on a vast historical scale; rather than focusing on larger-than-life-leaders, mass movements, organizations, crowds, and ideologies; these dramas portrayed the events in terms of small groups, families and friends, parents and children, brothers and sisters. In this way, the victims of trauma became everyman and everywoman, every child and every parent. (Alexander, 2012, s. 65)

Mens ondskapen holocaust representerte, ble oppskalert og fikk en betydelig gravitasjonskraft, konsentrerte dramatiseringene av holocaust seg om hvordan folkemordet utspilte seg på sosiale mikronivåer, ikke minst i familiegrupper. Anne Franks dagbok og de

påfølgende dramatiseringene og filmatiseringene av denne er en prototype på slike dramatiseringer, slike minnesuttrykk. Anne Frank åpnet gjennom sin historie ofrene for identifikasjon. Det betyr ikke at et allment publikum påtok seg en offeridentitet, men at ofrene ble forstått som mer enn en spesiell eller særegen gruppe (Alexander, 2012, s. 65–68).

Alexander viser i sin analyse hvordan det å minnes holocaust kan komme til å bli et personlig anliggende for mennesker som ikke har en tydelig kobling til ofrene eller overgriperne, til de opprinnelige hendelsene. Han viser også hvordan minnekulturen bidrar til å bygge ned grensene mellom publikum og dem som dramaet handler om. Alexander (2012) beskriver holocaust som:

free floating rather than situated – universal rather than particular – this traumatic event vividly «lives» in the memories of contemporaries whose parents and grandparents never felt themselves even remotely related to it. (s. 31)

Her går Alexander langt i å beskrive holocausterindring som helt frakoblet partikulære sosiale identiteter generelt og familietilhørighet spesielt. Traumedramaet legger grunnlag for en universalistisk moralsk orientering, en der sensitivitet for menneskelig lidelse ikke følger partikulære grenser. Alexander diskuterer imidlertid om holocaust er et vestlig traumedrama, og om andre traumer kan oppfylle en lignende funksjon i andre deler av verden (2012, s. 94–96).

Det Alexander får tydelig frem, er hvordan minnet om holocaust har kommet til å innlemme og implisere et bredt publikum. Det kaller publikum til å ta «vicarious responsibility for the other's affliction» (2012, s. 96). Litteraturviter Marianne Hirsch (1997, 2012) tematiserer i større grad det spenningsfylte i at minnet blir så allment. Er vi «all in it together»? På hvilke måter er vi ikke det? Hirsch har særlig diskutert betydningen det *familiære* får som identifikasjonsskapende faktor i minnekulturen. Hun er selv barn av holocaustoverlevende og har foreslått begrepet «postmemory» for å si noe om etterkommernes minne om holocaust. Postminne er «post» fordi det ikke baserer seg på noe selvopplevd, men det har en emosjonell kraft og et nærvær i etterkommernes liv som ligner erfaringsbaserte minner. Postminnet er blitt til i etterkommernes interaksjon med overlevendegenerasjonen, men det formes også av framstillinger i TV-serier, filmer, fotografier, i spekeret av kulturelle minnesuttrykk. Det er noe hybrid, noe som på den ene siden oppleves som svært personlig, og som samtidig ikke bygger på egne erfaringer (Hirsch, 1997, s. 22, 2012, s. 29–34).

Men Hirsch knytter ikke bare postminnebegrepet til *etterkommer*posisjonen. Hun tar utgangspunkt i at «familien» ikke bare er konkrete familiegrupper, det er også en kulturell

formasjon. Ideologi, normer og idealer er innvevd i forestillinger om «familien» og «det familiære». Hirsch skjelner mellom «a familial look» og «a familial gaze» på minnesuttrykk (1997, s. 8–12). Mens det første er blikket til de som står i en faktisk familierelasjon til et minnesuttrykk, en fortelling, et fotografi, en gjenstand, er det andre det *allmenne familiære* blikket. Alle som har et begrep om «familien» og hva det konnoterer, f.eks. tette bånd, emosjonelle bånd, omsorg eller ansvar, vil – i tråd med Alexanders poeng – kunne identifisere seg med minnesuttrykk som inviterer oss til å se folkemorderfaringene gjennom en familielinse (Hirsch, 1997, s. 241–271; 2012, s. 34–36).

Et poeng hos Hirsch er at når publikum inviteres til å beskjeftige seg med slike minnesuttrykk, åpner det for det hun kaller «extrafamilial affiliations based on the very loaded notion of family» (1997, s. 255). Hirsch (1997) diskuterer særlig betydningen av familiefotografier i minnekulturen. Hun presenterer blant annet en analyse av fotoinstallasjonen *The Tower of Faces* i Holocaust-museet i Washington D.C. Denne består av privatfotografier fra den litauiske shtetlen Ejszyszki før denne byens jødiske befolkning ble destruert. Hirsch hevder:

The conventionality of the family photo provides a space of identification for any viewer participating in the conventions of familial representations; thus the photos can bridge the gap between viewers who are personally connected to the event and those who are not. (1997, s. 251)

Hun skriver videre at: «The tower provides for visitors a space in which they can become a community: descendants of those killed decades ago in a small shtetl thousands of miles away» (1997, s. 255). Når det familiære som kulturell form får en så sentral betydning i minnekulturen, blir etterkommerposisjonen også allmenn. En kan snakke om det Hirsch kaller «affiliative postmemory» (2012, s. 36).

Hirsch viser hvordan det familiære bidrar til å gjøre holocaust til relasjonelt tilgjengelig fortid også for dem som ikke har holocaust som en del av sin familiefortid. Hun mener i utgangspunktet at dette har en verdi, men påpeker at det kan utydeliggjøre hvordan vi, generasjonene etter, står i ulike relasjoner til minnet om holocaust (2012, s. 39; 1997, s. 248–256). I minnekulturen finner en også flere eksempler på at minnepraksiser assosiert med etterkommerposisjonen blir allmenne. Disse trekker også på jødisk tradisjon på ulike måter. I jødisk tradisjon er det å minnes de døde i hovedsak et etterkommeransvar, men en er avhengig av å ha et fungerende jødisk samfunn for å kunne gjøre dette på rett vis. En minjan, en forsamling som etter tradisjonen skal bestå av ti jødiske menn, må til for at etterkommerne skal kunne avsi kaddish, minnebønnen for den døde (Bar-Levav, 2014; De Lange, 2010, s.

112–116). En del minnesuttrykk inneholder referanser til jødisk tradisjon og til jødiske sorgpraksiser, men løsrevet fra en spesifikt jødisk kontekst. På nettsidene til Gunter Demnigs kunstprosjekt Stolpersteine (snublesteinene) kan en lese: «Gunter Demnig cites the Talmud saying that «a person is only forgotten when his or her name is forgotten» (Stolpersteine.eu, u.å.). I arbeidet med det nye holocaustminnesmerket som skal etableres i London, er briter blitt invitert til å male personlige motiver på steiner. Disse steinene skal utgjøre et sentralt element i det nye minnesmerket. Dette prosjektet er «inspired by the Jewish custom of leaving small stones when visiting graves» (UK Holocaust Memorial Foundation, 2022). Praksiser som i utgangspunktet knytter seg til etterkommerposisjonen, og som har opphav i jødisk tradisjon, blir noe alle kan ta del i.

Hvem har rett til å stille seg på hvilke måter vis-a-vis minnet om de drepte? Når er det legitimt å stille seg som sørgende, eller å uttrykke identifikasjon med de holocaustdrepte? Hirsch gir ikke entydige svar på disse spørsmålene. Hun konsentrerer seg særlig om en amerikansk kontekst, men disse spørsmålene har en helt åpenbar relevans i Europa. De får en intensivert betydning når de stilles nærmere åstedene for folkemordet, når de stilles i samfunn som var mer direkte involvert i folkemordet enn USA.

Rothberg (2019) har foreslått begrepet «implicated subject» for å kunne si noe om en annen posisjon en postminneposisjonen. Med dette forsøker han å betegne individer og grupper som har tatt del i historiske overgrep uten å kunne kalles *perpetrator*, overgriper. Han sier samtidig noe om et annet ståsted å minnes slike overgrep fra enn den nærhetsskapende sorgresponser Hirsch beskriver (2019, s. 202, s. 59–86). Impliserthet handler om hvordan en er delaktig i sosiale relasjoner og strukturer som *har gjort* og *gjør* overgrep mot visse grupper og individer mulig. Det Rothberg kaller «implication» har som regel «a diachronic (historical) dimension that intersects with a synchronic (contemporary structure)» (2019, s. 8). Å erkjenne at man er implisert i *historiske* overgrep, innebærer ikke å påta seg skyld på vegne av hva historiske aktører har gjort, men å påta seg et ansvar. Selv om en ikke selv har vært direkte involvert i overgrep, kan en være innlemmet i noen av de samme sosiale og symbolske relasjonene som gjorde overgrepene mulig (Rothberg, 2019, s. 1–29, s. 201–204).

For en majoritetsnordmann kan det å uttrykke sorg over tapet av de norske jødene som ble drept, utvilsomt forstås som en solidaritetshandling. De er blant «våre falne». Samtidig vet vi nå at majoritetsnordmenn ble involvert i gjennomføringen og til dels planleggingen av arrestasjonene og deportasjonene fra Norge. De bevitnet det, muliggjorde det, deltok i det. Marte Michelets (2018) tese er at majoritetsbefolkningens mobiliseringsvilje var svakere da

aksjonene mot jødene startet, enn i andre situasjoner under krigen, f.eks. da studentene ble arrestert. Dette argumentet er blitt diskutert bredt de siste årene (se f.eks. Tangestuen et al., 2020). Det som i alle tilfeller er udiskutabelt, er at de norske jødene var langt mer utsatt enn nordmenn ellers under okkupasjonen, og at de var det bare i kraft av å være jøder. Som majoritetsnordmann er man ikke nødvendigvis etterkommer av de som tilhørte overgripersiden, men man tilhører et sosialt og politisk fellesskap som var implisert i folkemordet. Relasjonen mellom jøder og ikke-jøder i Norge er fremdeles en minoritets-majoritetsrelasjon. På mer enn én måte stiller jøder og ikke-jøder ulikt i møte med minnet om holocaust.

Erkjennelsen av norsk «impliserthet» er definitivt en del av minnekulturen knyttet til holocaust i Norge. Men også de trekkene ved minnekulturen som Alexander og Hirsch påpeker, kan en gjenfinne. Den lokalt forankrede minnekulturen inviterer til en form for identifikasjon med ofrene. I tre sentrale holocaustrelaterte utstillinger i Norge – dem som en finner på de jødiske museene i Oslo og Trondheim, og i utstillingen ved HL-senteret – spiller familiefotografier og «hjemlige» gjenstander en rolle. I utstillingen på HL-senteret kan en f.eks. finne en visp som har tilhørt norsk-jødiske Golde Scheer, som ble drept i Auschwitz, og leker som har tilhørt Leiv Arild Levin, som flyktet til Sverige som barn. Disse og lignende private eiendeler befinner seg side om side med en presentasjon av den avhumaniserende ideologien som lå bak tilintetgjørelsen. I de jødiske museene spiller privatfotografier og gjenstander en enda mer fremtredende rolle, og de politiske rammene for folkemordet trer tilbake. Utstillingene inviterer publikum til å forholde seg til tapene, til livene som gikk tapt, til det sosiale traumet folkemordet var for jøder i Norge. Samtidig er det ingen av disse utstillingene som underslår at majoritetsbefolkningen var involvert i folkemordet. I HL-senterets utstilling er dette helt sentralt. En stor del av utstillingen dreier seg om hvordan norske institusjoner bidro til å gjøre deportasjonene mulig. Her er norsk skyld og «impliserthet» (jf. Alexander, 2012 & Rothberg, 2019) en hovedsak.

Både Hirsch og Rothberg beskriver måter å *stille seg til* minnet på som kan være knyttet til noe partikulært, til partikulære identiteter, men som også kan løsrives fra det partikulære. For etterkommere kan det å minnes holocaust være et sorgarbeid, man beskjeftiger seg med det som gikk tapt, men holocausterindring kan også bli et sorgarbeid for et allment publikum. For de som har norsk majoritetsbakgrunn, kan det å minnes holocaust handle om å anerkjenne majoritetsbefolkningens og norske institusjoners bidrag. Å minnes holocaust kan mobilisere



til arbeid for å forbygge noen av de mekanismene som gjorde folkemordet mulig. Men dette kan oppleves som sentralt også for etterkommerne av ofrene.

Det går an å si at Hirsch og Rothberg kan brukes til å utdype traumedrama-tesen. De videreutvikler forståelsen av hvordan minnet om holocaust kan komme til å oppleves som noe *personlig* for et bredt spekter av individer. Den personlige identifikasjonen, det personlige ansvaret og det personlige blikket på holocaust som erfaring er ikke fullt og helt bundet til partikulære tilhørigheter. Hvordan manøvrerer barnebarngenerasjonen i et slikt minneslandskap? Når blir det partikulære en grense, og hvordan etableres denne?

Folklorist Amy Shuman (2010) undersøker hvordan *eierskap* til fortellinger forhandles sosialt. Hun undersøker særlig *fortellinger*, men hennes poenger er relevante for studier av minner mer generelt. Å påberope seg eierskap, retten til å fortelle på grunnlag av partikulær tilhørighet, kan være en måte å utfordre universaliserende fortellermåter, skriver Shuman (2010, s. 4). Det kan være en måte å sette opp en grense på og tydeliggjøre hvordan en er ulikt stilt i relasjonen til minnet om holocaust. I avhandlingen undersøker jeg blant annet når og hvordan slike grenser markeres.

#### [Minnesfortellinger, minnespoetikk og minnepraksiser](#)

Barnebarngenerasjonen forholder seg til en minnekultur som på den ene siden åpner for allmenn deltakelse og identifikasjon, og som samtidig kobles til historiske realiteter og til partikulære sosiokulturelle identiteter. Dette gjør barnebarnas indre «collectiveness» (jf. Dessingué, 2015) mer kompleks. Bevegelsene mellom det allmenne og det partikulære gjør seg gjeldende også i deres indre *jeg–vi*-dialoger. Jeg har ikke kunnet undersøke denne indre dialogen som noe umediert, men snarere slik den uttrykkes i samtale med meg. Det betyr også at jeg anerkjenner at det foregår noe i fortellersituasjonen. Derfor vier jeg det Maryam Adjam (2017) kaller *minnespoetikk* oppmerksomhet i analysene (s. 56–60). Hvordan uttrykker barnebarna vi møter i studien, sin indre *jeg–vi*-dialog? Som jeg har forsøkt å illustrere enkelte steder i dette kapittelet, kan en nærlesning av Stefans uttrykksmåte utvide forståelsen av hvordan han opplever sin forbindelse til minnet om holocaust. I mine lesninger undersøker jeg de mulige betydningene av ordvalg, betoning og språklige stilmidler, også i ytringer og samtalesekvenser som ikke åpenbart er fortellende.

Når barnebarna forteller om sine minneserfaringer, stadfester, revurderer, avviser og forhandler de om sin forbindelse til minnet om holocaust og til ulike minnefellesskap. Måten barnebarna uttrykker seg på, sier også noe om hvordan de orienterer seg i forhold til ulike

identitetskonstellasjoner. Jeg undersøker hvordan deltakerne gjennom å uttrykke sine minneserfaringer «vever» seg selv inn i ulike sosiale rammer for erindring. Studien kan forstås som en variant av det folklorist Richard Bauman (1992) har kalt kontekstuelle studier av muntlige fortellinger: Det er til dels en studie av hvordan fortellinger artikuleres og blir virksomme i sosial interaksjon (se også De Fina & Georgakopoulou, 2008; Georgakopoulou, 2015; Shuman, 2010; K. G. Young, 1987). Dette perspektivet innebærer at fokuset i noen grad flyttes over på måten erfaringene uttrykkes på. Det betyr ikke at jeg ikke anerkjenner at uttrykksformer, fortellermåter, er koblet til reelle erfaringer, eller at erfaringene er uviktige i seg selv. Fortellinger og ytringsformer gir opplevelser, fornemmelser, livsverdener og perspektiver et uttrykk, gjør disse fenomenene som er forankret i individers selv og deres liv, synlige i det sosiale, i sosial interaksjon. Sjangre, symboler, fortellermåter og andre fortellinger vil være ressurser i denne prosessen. Samtidig kan slike formaspekter ved måten en uttrykker seg på, i aller høyeste grad være meningsbærende.

Fortellingsteori har altså informert min lesning av barnebarnas minnes- og identitetsarbeidet. Særlig har Katharine G. Youngs (1987) begrepsapparat hjulpet meg til å identifisere de ulike lagene i det barnebarna uttrykker. Young foreslår at fortellinger kan forstås som «events in conversation» (s. 15). Fortellinger peker på den ene siden mot en annen verden, en fortellingsverden som ikke er en del av samtalens her og nå. Samtidig fremføres fortellinger i en samtalesituasjon, og de artikuleres i og er orientert mot konteksten. Det Young kaller *taleworld*, er i den *andre* verdenen, den som bringes inn i samtalen når noen forteller noe:

stories are events themselves and they refer to events that are not themselves, to fictive realms or past worlds, Taleworlds conjured by the telling. (1987, 12)

Taleworlds, fortellingsverdener, kan være fiktive, men de kan også være knyttet til fortidige erfaringer. Når barnebarna forteller om både egne og andres erfaringer, bringer de ulike historieverdener, minneverdener, inn i samtalen. I intervjuene og samtalene jeg har hatt med barnebarna, har det foregått stadige bevegelser mellom slike minneverdener og samtalens her og nå. Barnebarna forteller om egne oppvekstminner, om opplevelser de har hatt i sitt voksne liv, men også om besteforeldre og andre slektninger og hva de opplevde under krigen.

Selve fortellingen, slik den formes i en samtale, kaller Young «storyrealm» (1987, s. 16). Dette kan forstås som det performative ved det å fortelle. Fortellingsfremføringen skaper en orientering mot fortellingsverdenen, mot en minneverden, men den er også henvendt til et publikum i en bestemt sosial situasjon. Når barnebarna forteller historier, både om sine egne og andres opplevelser, framtrer derfor deres *selv* på komplekse måter. Det går an å si at de

fremfører et selv, seg selv, i samtalekonteksten, samtidig som de i mange tilfeller peker tilbake på et tidligere selv:

Multiple selves appear to be variously layered or laminated in conversation. The presenting self who appears in the flesh to initiate conversation might be taken as the root self. Over the course of the conversation some elaboration occurs, this self is fleshed out somewhat, disclosing more of who it is. Revealing attributes imported into the occasion from other occasions, each of these disclosures producing trifling shifts or changes on the presenting self. [...] The presenting self exudes a second storytelling self who elaborates a third past self, creating an ongoing self who develops over the conversational occasion, each of these subsequent selves being at some remove from the first one. (Young, 1987, s. 107)

Det er disse komplekse selvframstillingene jeg undersøker i avhandlingen. Barnebarna etablerer gjennom sine fortellermåter relasjoner mellom de minneverdenene de peker mot, og seg selv som fortellere. Når Stefan, som jeg presenterte i introduksjonen, beskriver en opplevelse av å «kjenne det selv om du ikke vil», uttrykker han en pågående erfaring, et trekk ved seg selv. Han alluderer samtidig til den historien han nettopp har fortalt, om det som hendte med besteforeldrene. «Det», deres erfaringer, står i en relasjon til «den nærheten» som «du kjenner». Besteforeldrenes historie er forbundet med noe på innsiden, noe en kan kjenne, noe «du» kjenner. Å bruke «du» i denne sammenhengen er mer tvetydig enn «jeg». Stefan vet at jeg, forskeren, ikke har en bakgrunn som tilsvarer hans, jeg er ikke jøde og ikke barnebarn av holocaustoverlevende. Han mener neppe «du» i betydningen, «du, Marie». «Du» brukes her som et upersonlig pronomen, men samtidig oppleves det som mer personlig enn alternativet «man». Stefan antyder kanskje at han snakker om noe intersubjektivt, en opplevelse han tror eller har erfart at flere kjenner seg igjen i.

Youngs begrepsapparat gjør det mulig å undersøke det minnes- og identitetsarbeidet som foregår i skiftene mellom fortellende sekvenser i samtalen og de mer resonnerende delene av dialogen. Det er imidlertid ikke slik at barnebarnas erfaringer uttrykkes på måter som antar en tydelig fortellingsform, historier som tydelig kan adskilles fra den øvrige samtalen.

Barnebarna uttrykker sine minneserfaringer også på måter som faller inn under det Alexandra Georgakopoulou (2015) kaller «small stories»

an umbrella-term that covers a gamut of under-represented narrative activities, such as tellings of ongoing events, future or hypothetical events, shared (known) events, but also allusions to tellings, deferrals of tellings, and refusals to tell. (s. 123)

Det Georgakopoulou beskriver, er et spekter av fortellingshandlinger der f.eks. også det ikke å fortelle forstås som meningsbærende og relevant. Flere av mine møter med barnebarna har foregått i museer, ved minnesmerker og på minnesteder. Deres respons på stedene, på

gjenstander i utstillinger og på monumenter kan noen ganger forstås som *selv*fortellinger som artikuleres i dialog med omgivelsene, som de Anna de Fina og Georgakopoulou (2008) kaller «narratives in interaction».

Det er imidlertid ikke viktig for meg å insistere på at alt jeg undersøker i denne studien, kan plasseres inn i kategorien fortelling. Det sentrale her er at jeg undersøker hvordan barnebarna forteller og ytrer seg om sine minneserfaringer. Det er måten barnebarna *uttrykker* erfaringer på, jeg undersøker. Jeg har i mine møter med barnebarna også snakket med dem om hvilke minnepraksiser de tar del i. Praksiser kan være måter å uttrykke en relasjon til minnet på, og det kan knytte seg bestemte erfaringer til disse praksisene (se Bal, 1999, Olick, 2010, s. 157–158). Barnebarna forteller om et spekter av minnepraksiser. Det kan dreie seg om alt fra å delta i større minnemarkeringer til å undersøke familiearkiver eller pusse en snublestein. Minnepraksiser oppstår innen visse sosiale rammer, og ulike former for identifikasjon kan oppstå når en minnes gjennom å handle, gjøre noe. I studien undersøker jeg hvordan barnebarna forteller om sine minnepraksiser, og hvilke former for identifikasjon de uttrykker i møte med minnesuttrykk.

Gjennom sine fortellinger og refleksjoner uttrykker og forhandler barnebarna om et spekter av sosiale og symbolske bånd. Det er denne dialogen, deres fortellinger om og refleksjoner over seg selv i relasjon til minnet, til ulike minnefellesskap, jeg utforsker i avhandlingen. I undersøkelsene av barnebarnas selvfortellinger og selvrefleksjoner konsentrerer jeg meg særlig om følgende spørsmål:

- Hvordan uttrykker og forhandler de om sin forbindelse til minnet om holocaust?
- Hvordan uttrykker og forhandler de om erfaringen med å stå imellom ulike minnefellesskap og identitetskonstellasjoner?
- Hvilke spenninger og bevegelser uttrykkes i deres fortellinger og betraktninger om sin egen forbindelse til minnet om holocaust?

Disse forskningsspørsmålene er tett forbundet. Alle analysekapitlene kan i større eller mindre grad leses som svar på alle disse spørsmålene. I kapittel 4 gir jeg en nærmere presentasjon av mitt arbeid med materialet og hvordan kapitlene er kommet til å bli utformet slik de er.

### Kapittel 3: Tidligere forskning

Forskningsspørsmålene er blitt til i dialog med de teoretiske arbeidene jeg her har redegjort for, men de er også formet av min lesning av tidligere forskning på generasjoner og minner. En del av forskningen på holocaust som kulturelt minnesfenomen viser hvordan holocaust er kommet til å bli allment, bevegelig minne (Alexander, 2012; Rothberg, 2009; se også Levy & Sznaider, 2002, 2006). Generasjonsforskningen tar i større grad utgangspunkt i at etterkommerne av de overlevende er minnebundne på spesielle måter. Forskingen på minneprosesser i overlevendefamilier konsentrerer seg om hvilken betydning de partikulære båndene, familiebånd, slektsbånd, båndene til det jødiske, har for etterkommernes blikk på og tilknytning til minnet om holocaust.

Studier av holocaust som et intergenerasjonelt minne, av holocausts etterliv i overlevendefamilier, utgjør et stort og mangslungent internasjonalt forskningsfelt. Dette feltet involverer mange fagdisipliner, og studiene undersøker ganske ulike problemstillinger. Det jeg her presenterer, er den første norske studien som særlig konsentrerer seg om barnebarngenerasjonens møter med minnet om holocaust. Jeg skal her forsøke å synliggjøre hvordan dette prosjektet kan plasseres i det nevnte feltet, og særlig fremheve hvilke deler av denne forskningstradisjonen jeg trekker på i avhandlingen.

Det er primært kvalitative fortolkende intervjustudier og studier som tar i bruk ulike etnografiske metoder, som ligner dette avhandlingsarbeidet når det gjelder empiri. Denne studien føyer seg inn i en rekke av studier hvor datamaterialet er etterkommeres egne fortellinger, refleksjoner og praksiser. Det er imidlertid mulig å nærme seg et slikt materiale med ganske ulike teoretiske briller. Jeg skal her fokusere særlig på den forskningen som anlegger minne- og kulturteoretiske perspektiver på generasjoner og erindring, som forstår overlevering som en *sosiokulturell prosess*. I disse studiene reises spørsmålet om hvordan overlevering av minner foregår i sosiale relasjoner, og hvilken betydning det har for individer at de tar del minneprosesser i ulike sosiale kontekster, både offentlige og private.

Det betyr at jeg ser bort ifra mye av den psykologiske og sosialpsykologiske forskningen. Jeg konsentrerer meg heller ikke her om forskningen på etterkommermemoarer eller på etterkommeres kunstuttrykk, ettersom dette er et annet type materiale enn det jeg selv arbeider med. Det er imidlertid nødvendig å si noe om forskningen på generasjoner og traumer, ettersom denne har bidratt til å etablere noen begreper og diskurser som har fått et visst gjennomslag også utenom forskningsverden.

## Kort om traumeforskningen

Det finnes flere studier av hvilken virkning de overlevendes traumer har hatt på deres etterkommere. En del av disse konsentrerer seg særlig om etterkommernes psykologiske fungering og symptomer på traumatisk stress. Noen studier er gjennomført av psykologer og psykiatere og dreier seg om behandlingen av terapipasienter. De tar til dels *utgangspunkt* i at de overlevendes traumer har en intergenerasjonell effekt (Bender, 2004; Connolly, 2011). Noen av studiene som inkluderer et større antall etterkommere, finner ingen tegn til at etterkommere har flere traumerelaterte symptomer enn andre (Kellerman, 2001; Levad et al., 2007; van Ijzendoorn et al., 2003). Det finnes også studier av epigenetiske virkninger av holocaustrelaterte traumer, og disse har påvist at foreldrenes traumer kan sette visse epigenetiske spor hos barn av overlevende (Yehuda et al., 2018; Yehuda & Lehrner, 2018).

En kan også snakke om en sosialpsykologisk tradisjon innen forskningen på holocaust som intergenerasjonelt traume. Disse studiene dreier seg blant annet om samspillet mellom familietraumatet og sosiokulturelle prosesser (Lazar et al., 2004; Litvak-Hirsch et al., 2008). Her er psykiateren Dan Bar-On en viktig skikkelse. Han gjennomførte på 1980-tallet studier av israelske overlevendefamilier og etterkommere av tyske overgripere (Bar-On, 1989, 1993, 1995; se også Rosenthal, 2010). Bar-On har i sin forskning også vært opptatt av hvordan intergenerasjonelle traumer former politiske holdninger og identitet (Bar-On, 1993). Han har vært involvert i flere komparative studier av hvordan kollektive traumer påvirker israelsk-palestinske relasjoner (Bar-On & Kassem, 2004; Maoz et al., 2002, se også Chaitin & Shoshana, 2013). Den sosialpsykologiske tilnærmingen Bar-On representerer, er langt på vei sentrert om spørsmålet om hvordan *bearbeiding av traumer* foregår, eller bør foregå, «working through trauma» (se f.eks. Bar-On, 1992; Bar-On & Kassem, 2004; Bar-On & Litvak-Hirsch, 2006). I en del sosialpsykologisk forskning antar denne grunnmetaforen, «working through», en større bredde. Spørsmålet om hva som virker *helende* på psykososiale relasjoner, både i tettere og i bredere fellesskap, står sentralt i disse studiene. Det åpner for studier av generasjoner og minner også innen fredsbyggende og konfliktforebyggende arbeid.

I en norsk kontekst var Leo Eitinger, en norsk-tsjekkisk psykiater og jødisk konsentrasjonsleiroverlevende, tidlig ute med å studere de overlevendes traumer og psykiske fungering (se Eitinger, 1964, 1973). Senere har psykolog Ellinor F. Major (1996) i en hovedoppgave undersøkt hvorvidt og i hvilken grad barn av jødiske konsentrasjonsleiroverlevende har vært preget av foreldrenes traumer. Hennes studie dreier seg om hvorvidt de overlevendes traumer og traumesymptomer har ført til en økt sårbarhet for

psykiske lidelser hos deres barn. I sin doktorgrad undersøker Major (1996b) ikke-jødiske, norske konsentrasjonsleiroverlevende og deres etterkommere. I boken *Reise gjennom krig og fred* (1997) diskuterer hun funnene fra denne avhandlingen i lys av sine egne erfaringer med å vokse opp som barn av en jødisk Auschwitz-overlevende.

*Traume* er noen ganger et sentralt begrep i studier som også anlegger sosiologiske perspektiver (Jacobs, 2016; Rosenthal, 2010). Den amerikanske forskeren Janet Jacobs ga i 2016 ut en bok basert på sine studier av etterkommere av overlevende. Her undersøker hun hvordan traumet er blitt videreført i sosial interaksjon, f.eks. i forbindelse med rituelle markeringer og høytider i familien (Jacobs, 2016, se også 2011). Selv om jeg i noen tilfeller vil referere til studier som på et overordnet plan utforsker *videreføring av traumer*, er det viktig for meg å tydeliggjøre at psykologisk og psykososial fungering ikke er temaer for denne studien. Jeg er interessert i hvordan etterkommeres erfaringer uttrykkes, men jeg gjør ikke «traume» til et sentralt perspektiv på det barnebarnsgenerasjonen forteller.

### Andre verdenskrig som familieminne

Det er verdt å nevne at det både i en europeisk og norsk kontekst er foretatt forskning på det intergenerasjonelle minnet om andre verdenskrig. Den tyske sosialpsykologen Harald Welzer har ledet to større prosjekter som har dreid seg om dette. Sammen med Sabine Moller og Karolin Tschuggnall utførte han rundt årtusenskiftet en studie av minnetrading i tyske familier. I boka «*Opa war kein Nazi*»: *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis* (2003) redegjør Welzer, Tschuggnall og Moller for funnene i studien. Her viser de hvordan tidsvitnegerasjonens beretninger omformes i andre- og tredjegerasjonens gjenfortellinger. Et av Welzer, Tschuggnall og Mollers hovedpoeng er at etterkommerens emosjonelle bånd til tidsvitnegerasjonen fører til en omskrivning av deres fortellinger. Barn og barnebarn «redder» besteforeldrene fra historiens dom ved å omforme historiene de forteller. Det er med andre ord en kontrast mellom den offentlige anerkjennelsen av tysk skyld i tyske skoler og i den tyske offentligheten mer generelt og den private dissosiasjonen fra nettopp overgripersiden i tyske familier (se også Tschuggnall & Welzer, 2002; Welzer, 2008). Welzer har også ledet et internasjonalt prosjekt som undersøkte familietradisjoner knyttet til krigserfaringene i andre europeiske land (Welzer, Gudehus, Bašič, 2007). Forsker ved HL-senteret Claudia Lenz (2007) undersøkte i den forbindelse norske familiers fortellinger om andre verdenskrig. Hun finner en tydelig tendens til at fortellingene om krigserfaringene universaliseres, særlig i barnebarnsgenerasjonen. Mens besteforeldregenerasjonen fremhever den patriotiske kampen mot okkupasjonsmakten,

vektlegger etterkommerne den menneskelige lidelsen som krigen medførte. Dette gjør det mulig å integrere familiehistorien i en «historiebevissthet som er preget av en humanitær diskurs hvor menneskerettighet og pasifisme er overordnede verdier», skriver Lenz (2007, s. 28). Disse studiene viser at det skjer bevegelser og forskyvninger i majoritetsfamiliers minne om krigen. De antyder også noe om den konteksten norsk-jødisk familieminne er blitt formet i.

### Generasjoner og minner: USA og Israel

Geografisk kan mye av forskningen på generasjoner og holocausterindring knyttes til USA og Israel. Kanskje var det i disse kontekstene at en etterkommerbevissthet først ble tydelig artikulert. Sosiolog Arlene Stein presenterer i boka *Reluctant Witnesses* (2014) en studie av hvordan de overlevende og deres barn har bidratt til å forme holocaust som minnesfenomen i en amerikansk kontekst. Hennes studie er delvis autoetnografisk. Hun har selv vokst opp med en far som overlevde holocaust, og hun har tatt del i etterkommernetverk i ulike faser av livet. Studien er også basert på intervjuer av overlevende og deres barn som finnes i oral-history-samlinger (2014, s. 185–197).

Stein beskriver i sin studie hvordan unge voksne med bakgrunn fra overlevendefamilier fant sammen i samtalegrupper på amerikanske collegier og universiteter på 1970-tallet. De kom til å etablere organisasjoner, nettverk og sosiale møtepunkter som muliggjorde felles identifikasjon. Dette ble utgangspunktet for en andregenerasjonsidentitet, betegnelsen «the second generation» (2014, s. 75–103). Andregenerasjonen formet et slikt erfarings- og fortellerfellesskap i et annet kulturelt klima enn det som rådet da deres foreldre kom som flyktninger til USA like etter krigen. Mens foreldrene langt på vei ble oppfordret av omgivelsene til ikke å fortelle, ble deres barn voksne i en tid der terapeutiske ideer var i frammarsj, og der bevissthet om etnisitet og kulturelle røtter fikk en annen kulturell verdi (2014, s. 21–102). Stein argumenterer for at andregenerasjonen beredte grunnen for at foreldrene, de overlevende, skulle fortelle om sine opplevelser offentlig. De ble i mange tilfeller pådrivere for at foreldrene skulle fortelle. På denne måten bidro andregenerasjonen til at de overlevendes personlige vitnesbyrd skulle få en helt sentral posisjon i minnekulturen (Stein, 2014, s. 103–132). Stein (2009, 2014) har også undersøkt andregenerasjonens slektsforskningsarbeid, som hun mener er preget av et ønske om å forme en opphavshistorie. Hennes studier av dette foregikk på begynnelsen av 2000-tallet i en periode da de overlevende selv begynte å falle fra. Etterkommernes bevissthet om at de er «primary bearers of living memory and generational continuity», ble også en drivkraft i deres søken etter å etablere en



genealogisk linje, en slektberetning (Stein, 2014, s. 132). Reiser tilbake til forfedrenes opprinnelsessteder har for mange vært en del av dette arbeidet. Ettersom familiehistorien nettopp handler om forfølgelse, overgrep og forflytninger, blir møtene med slike familiære opprinnelsessteder preget av ambivalens (Stein, 2009, 2014, s. 132–166).

Mens Stein (2014) historiserer etterkommernes minne- og identitetsarbeid, går det an å si at sosiologen Diane Wolf til dels problematiserer det. Wolf (2017) diskuterer hvilke implikasjoner betegnelser som «second generation survivor» og «third generation survivor» har. Disse ordene har fått en viss utbredelse blant jøder i USA og andre steder som betegnelser på etterkommere, og de forekommer også innen forskning. Wolf argumenterer særlig for at forskere ikke uten videre bør overta disse begrepene og dermed låse etterkommere til en slik holocaustrelatert identitet. Hun går også i rette med forestillingen om at etterkommerne bærer med seg de overlevendes traumer, ettersom det antyder en biologisk determinisme (Wolf, 2017, s. 4–12).

I artikkelen «Postmemories of Joy?» presenterer Wolf (2019) sine funn i en kvalitativ intervjustudie blant amerikanere som er vokst opp med overlevendeforeldre. Hennes undersøkelse viser hvordan beretninger om holocaust i mange tilfeller har vært innvevd i hverdagslig kommunikasjon og interaksjon. Wolfs studie viser dessuten at de overlevende ikke har fortalt om dette på én måte. Det finnes et sjangermangfold i måten erfaringsfortellinger har blitt formidlet på, også humor og burleske skildringer har i noen tilfeller vært en del av repertoaret (Wolf, 2019). Wolfs studie nyanserer bildet av tyngede overlevendefamilier. Den kan også forstås som et argument for hvorfor «traume» ikke bør være et overordnet begrep i en studie av hvordan etterkommere er blitt innlemmet i familieminnet.

Også sosialantropologen Carol A. Kidron, som har levert et tungtveiende bidrag til forskningen på generasjoner og minner gjennom flere år, stiller seg gjennomgående kritisk til deler av den psykologiske og sosialpsykologiske forskningen, og til forestillinger som gjør holocaust til et psykopatologisk traume i overlevendefamilier (Kidron, 2004; Kidron et al., 2019). Kidron har undersøkt etterkommeres erfaringer og minnepraksiser i Israel. Hennes studier er til dels fenomenologisk orientert (Kidron, 2009; Kidron et al., 2019). De er gjennomgående basert på etnografiske metoder, kvalitative intervjuer og deltakende observasjon. Hun har blant annet undersøkt hvordan barn og barnebarn av de overlevende forteller om holocaustminnets nærvær i deres oppvekst. Hun viser hvordan minnet om holocaust har vært innvevd i hverdagslig interaksjon, også når de overlevende ikke har *fortalt*.

Kidron problematiserer dikotomiseringen av taushet og tale, og beskriver hvordan erfaringer og følelser medieres på et spekter av måter. Også i interaksjon med objekter, slik som fotografier eller gjenstander, eller kroppslige spor, slik som arr og tatoveringer, har det foregått en form for minneoverlevering. Følelsene som knytter seg til holocaust som minne og tema, formidles også gjennom ansiktuttrykk, og videreføres i den emosjonelle responsen som oppstår i kommunikasjon ansikt til ansikt. Hennes studier viser i likhet med Wolfs hvordan holocaustminnet i familiegrupper og nettverk har vært knyttet til det dagligdagse, konkrete, men også det kroppslige (Kidron, 2009, 2012b, 2020).

Kidron har også undersøkt hvilken betydning holocaustdøde slektninger, opplevelser av de dødes nærvær, får for etterkommere. Hun viser hvordan interaksjonen styrker de sosiale båndene til forfedrene. De dødes nærvær oppleves ikke nødvendigvis som forstyrrende, i en del tilfeller snarere som betryggende, og *må* ikke forstås som symptom på noe ubearbeidet (Kidron, 2014, 2018).

Gjennomgående utforsker Kidron hvordan visse kulturelle temaer og mønstre kommer til syne i etterkommernes selvfortolkninger. Som barn av overlevende jøder har hun selv deltatt i en form for terapigruppe for etterkommere. Kidron viser hvordan en tradisjonell jødisk forpliktelse til å fortelle og vitne veves inn i den psykologiske diskursen i støttegruppen. Å gjøre seg kjent med foreldrenes historie tilskrives ikke bare en terapeutisk verdi. Støttegruppen blir også en arena for å konstituere seg selv som fortellingsbærer, som minnebærer, en selvforståelse det knytter seg ansvar til (Kidron, 2004). Kidrons studier av holocausterindring er knyttet til en israelsk-jødisk kontekst, men hun har også forsket på mennesker som har en familiehistorie knyttet til folkemordet i Kambodsja. Hun poengterer at kulturelle former og meningsunivers har betydning for sosial erindring, også for minnet om historiske overgrep. Å fortelle personlig om traumeerfaringer er en sentral kulturell form i en vestlig, i en terapeutisk, demokratisert kultur. Å fortelle og vitne om historiske traumer, om kollektive tap, er også sentralt i jødisk tradisjon. Det er kulturspesifikke forhold som gjør det *å tale og fortelle* til et såpass sentralt prosjekt innen minnekulturen knyttet til holocaust og for mange etterkommere (Kidron, 2012a, 2018, 2021).

Kidron har også utforsket hvordan tredjegerasjonen, barnebarn av overlevende, stiller seg til det å innta en performativ rolle som fortellingsbærere i det israelske skolesystemet (se 2015, 2020). Hun har blant annet vært opptatt av hvordan barnebarnsgenerasjonen opplever det å bli gitt en fortellerrolle i forbindelse med israelske skoleelevers turer til minnesteder i Polen. Selv om barnebarnas familietilknytning da i en viss forstand instrumentaliseres i den

institusjonaliserte, statlige holocaust-pedagogikken, bruker også familiene anledningen til å utforske familiehistorie. Det er ikke bare snakk om et ovenfra og ned-initiativ, men et gjensidig samarbeid og en forhandling (Kidron, 2015). Kidron har også undersøkt hvilken betydning barnebarnsgenerasjonen tilskriver det «å snakke om» familieerfaringene både offentlig og privat. På den ene siden gir barnebarnsgenerasjonen uttrykk for at erfaringer med ikke-verbal formidling i hjemmet gir dem en form for *autensitet* som minnebærere, samtidig som de tillegger det å artikulere beretninger stor verdi både familieinternt og utad (Kidron, 2020).

Generelt er Kidron opptatt av spenningene mellom den institusjonaliserte, etablerte minnekulturen i Israel og minnet slik det fremtrer innad i familier, for overlevende og etterkommere. Hun har f.eks. foretatt feltarbeid i et kombinert eldresenter og holocaustformidlingssenter, en institusjon som befinner seg i randsonen av den normative minnekulturen i Israel (se Kidron, 2010; Kidron & Handelman, 2016). Hennes studier viser hvordan både overlevende og etterkommere kan posisjonere seg ulikt i forhold til den mer institusjonaliserte, offentlige minnekulturen, noen ganger i opposisjon til den. Flere av Kidrons funn og drøftinger vil vi komme tilbake til i avhandlingens analysekapitler. Det gjelder særlig hennes diskusjon om nærvær, taushet og tale.

Kidron har i likhet med Stein, og også Marianne Hirsch, som jeg presenterte i forrige kapittel, og Hirsch' ektemann Leo Spitzer, undersøkt betydningen av etterkommeres reiser tilbake til overlevendegenerasjonens opprinnelsesland og til åstedene for folkemordet. For etterkommere i Israel og USA vil holocausterfaringene være knyttet til migrasjonserfaringene. Etterkommernes forhold til forfedrenes hjemsted kan være preget av konfliktfylte følelser. Kidron (2013) undersøker særlig hvilken betydning slike «root-trips» kan få for det familieinterne minnearbeidet. Både Hirsch (med Spitzer, 2010) og Stein (2009) har selv deltatt i slike reiser som en del av et til dels autoetnografisk feltarbeid. De undersøker i sine studier sin egen og andre etterkommeres lengsel etter *å sanse* slektens forhenværende hjemsteder. Både Stein og Hirsch har begge selv deltatt *som* barn av overlevende jøder. Deres egne opplevelser får spille en rolle i deres analyser av etterkommernes motivasjon, opplevelse og praksiser underveis. De undersøker etterkommernes ambivalens i møte med disse stedene, nostalgien, kontakten, motviljen og fremmedfølelsen som kan oppstå i møter med det som langt på vei kan forstås som tapte jødiske verdener (Hirsch & Spitzer, 2010; Stein, 2009).

Det finnes også større kvalitative sosiologiske studier som har et generasjonsperspektiv, men som ikke undersøker familieinterne prosesser. Sosiologen Debra Kaufman gjennomførte tidlig

på 2000-tallet en større kvalitativ intervjustudie blant unge voksne amerikanske og israelske jøder. Disse tilhører et tredjegerasjonskohort, men er ikke nødvendigvis barnebarn av overlevende. Hun undersøker hvordan holocaust fremtrer som et identitetsmoment i deres selvforståelse og livstolkning (Kaufman, 2007, 2010).

Kaufman (2007, 2010) finner i sin studie at holocaust ikke nødvendigvis er det mest sentrale orienteringspunktet for tredjegerasjonen, men at det kommer inn som et identitetsmoment på ulike måter:

The data suggest that the Holocaust as an ethnic, religious and/or secular component of an overall Jewish identity can exist simultaneously, ambiguously and often without clear distinctions from other dimensions of Jewishness in the same respondent. (2010, s. 134)

Kaufman viser hvordan informantene i tredjegerasjonen veksler mellom ulike former for identifikasjon når de snakker om holocaust. En amerikansk jøde sier: «*We liberated them*» når han snakker om holocaust (2007, s. 46, min utheving, 2010, s. 131). Identifikasjonen ligger ikke entydig hos de som ble ofre for holocaust. Ikke minst framstår identitetsformasjoner som sekulær vs. religiøs jøde som ustabile når det er snakk om holocausterindring. Unge voksne jøder som ellers identifiserer seg med betegnelsen sekulær, kan like fullt uttrykke at de opplever og forstår det å delta i holocausterindring som en type religiøs erfaring og forpliktelse (2010, s. 126–134).

Kaufman viser også holocaustreferansen er koblet til visse typer moralsk orientering i gruppen hun undersøker. Både blant amerikanske og israelske jøder kunne mantraet «Never again!» forstås både i partikulære og universelle termer, det ene utelukket ikke det andre. Holocaust kunne kobles til et ansvar for å beskytte jøder og det jødiske, men også andre, utsatte grupper (Kaufman, 2007, s. 47–50, 2010, s 128). Kaufman (2010, 2007) hevder at informantene gjennomgående beveger seg mellom partikulære og universalistiske rammer når de diskuterer holocaustminnets relevans for dem i dag.

I forrige kapittel refererte jeg til Marianne Hirsch (1997, 2012) og hennes postminnebegrep. Dette begrepet har fått en bred innflytelse innen minneforskningsfeltet, og hennes perspektiver på generasjoner og minner er en sentral referanse i flere av analysene jeg presenterer i avhandlingen. Hirsch konsentrerer seg særlig om etterkommeres kunstneriske og litterære arbeider med minnet om holocaust. Studier av etterkommerlitteratur er for øvrig et forskningsfelt som jeg ikke presenterer her (se f.eks. Ortner, 2015, 2016; Wilhelm, 2020; Aarons, 2016).

## Studier av etterkommergenerasjonene i europeiske land og Skandinavia

Flere av de amerikanske og israelske studiene jeg har referert til her, konsentrerer seg særlig om betydningen av en familie- og slektsbasert etterkommeridentitet. De europeiske studiene stiller i mange tilfeller mer eksplisitt spørsmål om hva holocaust har å si for forståelsen av *jødisk identitet* i generasjonene etter. De ligger tettere opp til Kaufmans studie når det gjelder problemstillinger, enn f.eks. Kidrons, Wolfs og Steins. De europeiske studiene dreier seg i de fleste tilfeller om nasjonale og lokale kontekster der jøder utgjør en liten minoritet. At minnet om holocaust angår etterkommernes relasjon til de europeiske samfunnene de lever i, er noe av bakteppet for de europeiske studiene. Historiker og minneforsker Nicole L. Immler (2009, 2012, 2013) har undersøkt hvordan ulike generasjoner tilnærmer seg den østerrikske restitusjonsprosessen som pågikk på 1990-tallet. Hun har foretatt kvalitative intervjuer av etterkommere i ulike generasjoner i ulike land og finner at særlig andregenerasjonen gir uttrykk for sinne og frustrasjon over restitusjonsprosessen. Immler argumenterer for at det å uttrykke slike følelser kan forstås som performativt. Å uttrykke sinne over manglene ved restitusjonen er en måte å uttrykke solidaritet og identifikasjon med overlevendegenerasjonen på (Immler, 2012, 2013). I restitusjonsprosesser medieres relasjonen mellom det offentlige og det private, og familiers forbindelse til stater og steder forhandles og reforhandles (Immler, 2009).

Katka Reszke (2013) har foretatt intervjuer med tredjegerasjons jøder i Polen. Deltakerne i denne studien har det til felles at de har gjenoppdaget sine jødiske slektsforbindelser i voksen alder. Deres identitetsfortellinger handler om å forfølge et identitetsprosjekt som generasjonene før har dissosiert seg fra, til dels som en overlevelsesstrategi. Reszke undersøker denne generasjonens diskurser om autensitet, om å være jødisk på autentiske måter. Hun finner at en essensialistisk forståelse av jødiskhet spiller en rolle for denne gruppen. Det jødiske forstås som noe som ligger der som en kroppslig arv, noe latent som kan aktiveres. Samtidig foreslår Reszke at det går an å snakke om eksistensialistisk forståelse av autensitet i tredjegerasjonsfortellingene. Å være jøde forplikter til å forholde seg til og resosialisere seg inn i det jødiske. For jøder i Polen kan det å være jøde i Polen oppleves som et poeng i seg selv. Det handler til dels om å ta tilbake et rom for kategorien jøde i en polsk kontekst (Reszke, 2013).

I en tysk-jødisk kontekst har sosialantropologen Dani Kranz (2015, 2019, 2021) undersøkt jødisk identitet, tilhørighet og praksis blant tredjegerasjons tyske jøder. Kranz' studier dreier seg blant annet om hvordan tyske jøder forholder seg til Tyskland som hjemland, og

om ambivalensen som knytter seg til det å kombinere tysk og jødisk tilhørighet (Kranz, 2015). Kranz argumenterer for at tredjegerasjonen i Tyskland kan forstås som en «generation». De inntar en tydeligere aktørrolle enn foreldre- og besteforeldregenerasjonen når det gjelder å synliggjøre og definere rammene for det jødiske og jødisk liv i tysk offentlighet (Kranz, 2019). Kranz (2016) har også undersøkt hvordan etterkommere av tyske jøder som utvandret til Israel før krigen, forstår og reforhandler tyskhet og tilknytningen til det tyske.

Kranz og Rezske viser i sin forskning hvordan minnet om holocaust utfordrer jøders hjemhørighetsfølelse i de respektive landene. Polen og Tyskland utgjør ikke en «nøytral grunn» for jødisk liv. Generelt viser forskningen hvordan Europa, særlig Øst-Europa, får en ambivalent betydning i ikke-europeiske jøders hjem- og tilhørighetsdiskurser. Etterkommere som reiser tilbake til Europa, søker også en form for nærhet til en tidligere jødisk livsverden, men finner også en jødisk «dødsverden», en tapt jødisk kultur (Hirsch & Spitzer, 2010; Kidron, 2013; Stein, 2009). Kranz og Reszke viser hvordan jøder i disse landene forsøker å ta tilbake og reetablere jødisk liv, en jødisk livsverden på steder som mange ikke-europeiske jøder forbinder med drap på og overgrep mot jøder. Jeg vil blant annet vise hvordan ambivalensen og kompleksiteten knyttet til hjemsted/åsted-kombinasjonen uttrykkes blant deltakerne i denne studien.

Det er foretatt forskning på jøder i Skandinavia som ikke gjør generasjonsperspektivet sentralt, men som reiser spørsmålet om hvilke betydninger historiebevissthet får for jøders opplevelse av å høre til eller ikke høre til i bestemte nasjonale og lokale kontekster. Sosialantropologen Andrew Buckser (2003) har foretatt et etnografisk feltarbeid blant jøder i København. I boken *After the Rescue* diskuterer han hvordan danske jøder manøvrerer i en dansk, nasjonal fortelling om redningen av jødene under krigen. Han finner et samsvar mellom hvordan jøder i Danmark forteller om flukten fra Danmark under krigen, og hvordan de beskriver sitt forhold til det danske storsamfunnet. Mens noen forteller historier som gir uttrykk for harmoniske dansk-jødiske relasjoner, historier hvor dansker framstår som «redningsmenn», forteller andre historier som er preget av ambivalens eller konflikt. Fortellermåtene må ses i sammenheng med måten informantene ellers gir uttrykk for tilknytning til det danske og det dansk-jødiske på, mener Buckser (2003, s. 189–213). Han antyder dermed at de han har snakket med, gjennom sine fortellermåter også forhandler om sine bånd til det danske, det jødiske og det dansk-jødiske.

I Sverige har Susanne Nylund Skog (2009, 2012) undersøkt jødiske kvinners livsberetninger. Hun utforsker hvordan kvinnene gjennom sine fortellinger orienterer seg opp mot ulike typer

identifikasjon. De lever i en verden der de kan «passere» som hvite svensker, samtidig som de representerer annerledeshet i kraft av sin jødiske identitet, sin historie og i noen tilfeller sin innvandrerbakgrunn. En av kvinnene forteller om sine erfaringer under holocaust på en måte som innebærer en orientering bort fra det spesifikt jødiske mot det allmennmenneskelige, en allmenn identifikasjon. For en annen av kvinnene blir holocausterfaringene et sentralt moment i en diasporisk orientering og livshistorie. Nylund Skog analyserer også hvordan en ung svensk-jødisk kvinne forteller om og forhandler om det å være redd for å synes som jøde. *Ikke å være redd* blir et identitetsprosjekt, et motsvar til foregående generasjoners forsiktighet. Nylund Skogs studie kaster lys over den prosessen det er «å fortelle seg inn i» meningsfulle sosiale rammer når en har en livshistorie som på noen sentrale punkter bryter med noen normative kulturelle føringer knyttet til kjønn, hvithet og jødisk tilhørighet (Nylund Skog, 2009, 2012).

Det finnes også en svensk studie av barnebarnsgenerasjonens minne om holocaust. Sosialantropologen Anna Sarri Krantz (2018) har undersøkt hvilken betydning identitetskonstruksjonen «Tredje generationens överlevande» har for jøder i Sverige som er barnebarn av holocaustoverlevende. Hun har snakket med en gruppe unge voksne med jødisk familiebakgrunn i Stockholm som eksplisitt identifiserer seg med betegnelsen *tredje generasjons overlevende*. I likhet med Stein, Wolf og Kidron undersøker hun med andre ord hvordan en bestemt etterkommeridentitet etableres. Krantz undersøker hvordan denne formes innen rammen av familien, men også av andre jødiske institusjoner og av de rollene barnebarna tildeles og inntar i den offentlige minnekulturen. Hun finner en variasjon blant sine informanter når det gjelder religiøs praksis og grad av involvering i jødiske institusjoner. Tredjegerasjonsidentiteten ser ikke ut til å være tydelig knyttet til jødisk religiøs orientering, men til slektskapsforhold, til det å ha en spesiell relasjon til de overlevende (A. Krantz, 2018, s. 87–112). Samtidig som identitetskonstruksjonen langt på vei er blitt til i familiesfæren, formes den også av at representanter for tredjegerasjonen gis en offentlig rolle i forbindelse med minnemarkeringer (A. Krantz, 2018, s. 128–140, 104–103). Krantz undersøker også hvordan noen av hennes informanter på eget initiativ inntar en performativ rolle i den offentlige minnekulturen når de velger å formidle besteforeldrenes historie til svenske skoleelever (2018, s. 133–135). Andre deltakere i Krantz' studie fremhever betydningen av å holde minnet levende innen mer private familierammer (2018, s. 128–140). Krantz (2018) undersøker også hvilken betydning barnebarnas egne erfaringer med antisemittisme har for deres identifikasjon med overlevendegenerasjonen (s. 143–159).

Forskningen på generasjoner og minner er mangslungen. Det kan være studier som har unnsloppet min oppmerksomhet, men jeg tror jeg her har klart å tegne et bilde av hvilke problematikker som har stått sentralt i dette forskningsfeltet. Noen av de studiene jeg her har presentert, dreier seg særlig om hvordan overlevering av minner fra en generasjon til en annen foregår. De viser hvordan denne overleveringen skjer i et samspill mellom familiære og offentlige prosesser. Andre studier dreier seg særlig om hvilke former for identifikasjon minnet om holocaust skaper, og hva minnet har å si for hvordan postholocaustgenerasjonene orienterer seg i forhold til det jødiske, og i forhold til lokale, nasjonale og transnasjonale rammer for jødisk liv. I denne studien undersøker jeg både hva barnebarnsgenerasjonen forteller om overlevering, og hvordan de uttrykker og forhandler om identifikasjon i møte med minnesuttrykk.

### [Forskning på historiebevissthet og jødisk identitet i en norsk kontekst](#)

I introduksjonen viste jeg til ulike statistiske studier som viser at jøder i USA, Israel og Europa knytter identitet til det å minnes holocaust (Cooperman & Alper, 2021; Cooperman & Sahgal, 2016; DellaPergola & Staetsky, 2021). Ulike forskere har diskutert hvilken betydning jødisk historiografi har fått for jødiske identitetskonstruksjoner i moderne tid (Benbassa, 2010; Webber, 2007; Yerushalmi, 1996). Noen studier tematiserer også hvordan jødiske tradisjoner for det å *minnes og fortelle* har fått betydning både for jøders minnepraksiser og i den allmenne minnekulturen knyttet til holocaust (Baumel, 1995; Gubkin, 2007; Waxman, 2008; J. E. Young, 1993). Minneforsker Laura Levitt (2007) utforsker hvilken betydning minnet om holocaust får for amerikanske jøder som ikke er etterkommere av overlevende. Hun beskriver hvordan en kulturelt autoriserte sorgen over de holocaustdøde preger amerikanske jøders forhold til sin egen familiefortid (Levitt, 2007, s. 13–38). Minnekulturen setter med andre ord spor også i familie- og slektsfellesskap som ikke har en familiehistorie knyttet til holocaust. Flere av studiene jeg har vist til i gjennomgangen av generasjonsstudiene, dreier seg også om hvordan holocaust kan komme inn som et jødisk identitetsmoment på ulike måter.

Jeg skal her presentere noen av de norske studiene som har undersøkt holocaustminnets betydning for norske jøder. Studien jeg her presenterer, er den første ikke-psykologiske studien som gjør generasjonsperspektivet sentralt i en undersøkelse av minneprosesser blant jøder i Norge. Det betyr ikke at spørsmålet om hvordan minnet om holocaust har vært til stede i jødiske familier eller blant jøder i Norge, ikke har vært behandlet tidligere. Sosiolog Irene Levin har presentert forskningsarbeider basert på kvalitative intervjuer, men som også til dels



kan forstås som autoetnografiske. Hun ble selv født i Sverige av foreldre som flyktet fra Norge, og trekker også på egne oppveksterfaringer i sine analyser. Gjennom sine studier har hun bidratt til å kaste lys over holocausts etterliv blant jøder og i jødiske familier i etterkrigstiden. Hun har særlig undersøkt overlevendegenerasjonens *taushet* i etterkrigsårene og diskuterer tausheten som sosial og psykologisk respons og strategi (2001). I boka *Vi snakket ikke om Holocaust. Mor, jeg og tausheten* (2020) knytter hun denne diskusjonen også til undersøkelser av morens etterlatte notater og sine egne oppveksterfaringer som barn av norske jøder som overlevde ved å flykte til Sverige.

Cora Alexa Døving og Vibeke Moe, begge forskere ved HL-senteret, har også undersøkt hvilken betydning historiebevissthet har for jøder i Norge. Dette er et av temaene i rapporten «Det som er jødisk» fra 2014, som er basert på kvalitative intervjuer med jøder i Norge. I denne undersøkelsen de blant annet hvordan minnet om holocaust er blitt overlevert i norsk-jødiske familier. Her finner de at andregenerasjonen i større grad enn yngre jøder forteller om en oppvekst der minnet om holocaust har vært til stede som et *taust* nærvær. Større åpenhet rundt temaet innad i familiene har kommet gradvis og til dels i takt med at den allmenne, offentlige interessen for norske jøders historier og overlevendeberetninger har økt. Både de eldre og de yngre generasjonene fremhever i dag viktigheten av å snakke om erfaringene. Døving og Moe diskuterer også i sin rapport hvordan ulike aldersgrupper knytter identitet til minnet om holocaust. Barna av tidsvitnegenerasjonen gir mer eksplisitt uttrykk for at holocausterfaringene er sentrale for deres forståelse av hva det vil si å være jøde. De yngre, særlig de som har barn, nøler med å gjøre holocaust til sentreringspunkt for jødisk identitet. En del av informantene er opptatt av at det å minnes holocaust ikke skal overskygge andre dimensjoner ved jødisk identitet (Døving og Moe, 2014, s. 15–69).

Rapporten viser også hvordan holocaust er en del av informantenes referanseramme når de forteller om erfaringer knyttet til det å tilhøre en minoritet (Døving & Moe, 2014, s. 56–102). Døving og Moe undersøker i likhet med A.S. Krantz forholdet mellom erfaringer med antisemittisme og minnet om holocaust. Døving og Moe (2014) viser i sin rapport at deres informanter både forteller at de møter klassiske stereotype oppfatninger om jøder og mer direkte fiendtlige holdninger til jøder. Noen har også opplevd vold og trakassering. Forskerne skriver imidlertid om hvordan informantene diskuterer hvorvidt de erfaringene de har hatt, kan defineres som antisemittisme. Når de forteller, forhandler de samtidig om grensene for antisemittisme (Døving og Moe, 2014, s. 69–103). Dette sier noe om kompleksiteten i det å forholde seg til antisemittisme som erfaring.

I denne studien går jeg ikke fullt og helt inn i denne kompleksiteten. Det er likevel en del av rammen for studien, at barnebarnsgenerasjonen tilhører en minoritet i en norsk kontekst, og at de lever i et samfunn og i en verden der antisemittisme er et virksomt fenomen. I avhandlingens analysekapitler vil jeg også vise hvordan deltakerne uttrykker en bevissthet om dette i sine fortellinger og selvrefleksjoner. Holocaust kan for dem knyttes til partikulær identitet, men også til *minoritetsidentitet* og minoritetserfaringer.

Døving og Moes studie er så vidt jeg kan se, den første kvalitative sosiologisk orienterte forskningen som undersøker historiebevissthet som en dimensjon ved norsk-jødisk identitet. Det finnes imidlertid *historiske* studier som undersøker hvilken betydning holocausterfaringene har hatt for jøder i Norge og for norske jøders minnes- og identitetsprosjekter. I en norsk kontekst har den norsk-jødiske filologen og historieskriveren Oskar Mendelsohn dokumentert norske jøders minnesinitiativer i etterkrigsårene (Mendelsohn, 1986, 2019b; se også Nygård-Wahl, 2018). Historiker Marita Nygård-Wahl (2018) har også undersøkt disse praksisene, og hun diskuterer hvilken betydning de har hatt og har for jøder i Norge i dag (s. 37–45). Ingjerd Veiden Brakstad (2021) har undersøkt de norske jødernes erfaring med å komme hjem etter krigen og påpekt den kvalitative forskjellen på å befinne seg i en «etterfolkemordstid» vs. en «etterkrigstid». Vibeke K. Banik (2009) viser i sin studie av norske jøders forhold til Israel i perioden 1945–1975 hvordan holocausterfaringene var en del av bakteppet for støtten til og entusiasmen over opprettelsen av Israel. Israel ble et *verdighets*prosjekt for jøder i Norge etter krigen. Staten Israel som jødisk stat var en kilde til stolthet for jøder, samtidig som den ga jøder i diaspora en form for sikkerhet (Banik, 2009). Jon Reitan (2005) tematiserer i sin studie av jødernes historie i Trondheim hvordan minnet om holocaust er blitt forvaltet og formidlet i jødiske familier. Han finner en variasjon når det gjelder både hvordan og hvorvidt de overlevende fortalte om sine erfaringer til sine barn. Reitan hevder også at barna av de overlevende uttrykker en sterk ansvarsfølelse knyttet til minnet om holocaust (Reitan, 2005, s. 149–150).

Historiker Christhard Hoffmanns (2013) undersøkelse av historieskrivningsprosjektet til nettopp Oskar Mendelsohn belyser også forholdet mellom norsk-jødisk minne og identitet. Hoffmann mener Mendelsohns verk *Jødernes historie i Norge* kan leses som en integrasjonsfortelling, et arbeid som etablerer jøder i Norge som tydelig forankret i det norske samfunnet. Hoffmann påpeker at holocaust og deportasjonene utgjorde en utfordring for dette prosjektet. For Mendelsohn ble Carl Fredriksens transport og andre som hjalp jødene til å flykte under krigen, *redningsmenn* også i overført betydning. Fordi de representerte

majoritetsnordmenns solidariske respons på jødeforfølgelsene, «reddet» de samtidig Mendelsohns tilhørighetsprosjekt (Hoffmann, 2013).

Sammen med Claudia Lenz, forsker ved HL-senteret, har jeg tidligere undersøkt etterkommeres bruk av den tyske kunstneren Gunter Demnigs kunstprosjekt snublesteinene i artikkelen «Ein norwegischer Sonderweg?». Her undersøker vi hvordan disse minimonumentene blir meningsbærende innen ulike sosiale rammer (Lenz & Degnæs, 2021, 2022). Artikkelen baserer seg delvis på den foreliggende studiens materiale. I avhandlingen utforsker jeg ikke snublesteinene som minnesfenomen som sådan, men hvordan barnebarna innlemmer stedliggjørende minnesmerker i sitt minne- og identitetsarbeid.

I 2022 vil forskningsprosjektet *Negotiating Jewish Identity* utgi en bok basert på den samlede forskningen prosjektet har frambrakt, og her presenteres studier av norsk-jødisk identitet fra en rekke perspektiver. I denne boken bidrar jeg selv med et kapittel der jeg beskriver noen av hovedfunnene i denne studien (Degnæs, 2022). I boken presenterer også Døving og Lenz (2022) en undersøkelse av hvordan norske jøder posisjonerte seg i den offentlige debatten om Marte Michelets utgivelse, *Hva visste hjemmefronten?* (2018). Lenz og Døving påpeker at det er forholdsvis nytt at jøder i Norge går ut og problematiserer det som kan forstås som en nasjonal, patriotisk grunnfortelling om krigen. En grunn kan være at den norske minnekulturen er blitt mer pluralistisk. Ettersom fortellingen om krigen er blitt mindre entydig, setter ikke norske jøder sin norskhet i spill på samme måte som de kanskje ville gjort tidligere, ved åpent å støtte Michelet (Døving og Lenz, 2022, s. 316).

### [Dette prosjektets bidrag](#)

Den tidligere forskningen viser en kompleksitet i forholdet mellom jødisk identitet, familietilhørighet og minnet om holocaust. Målet med denne studien er å utforske hvordan denne kompleksiteten kommer til syne i barnebarnsgenerasjonens minnesdialoger. Jeg vil fremheve verdien av en *norsk* studie av denne problematikken. Tidligere forskning viser at minnet fremtrer på ulike måter i ulike sosiale, lokale og nasjonale kontekster, at ulike generasjoners perspektiv på minnet om holocaust formes ikke bare av familien som sosial ramme, men også av andre sosiale rammer og institusjoner, f.eks. av skolen og av minnekulturen. Det vil være annerledes for en norsk-jødisk elev å skulle fortelle medelevene om sin familiehistorie i et norsk klasserom enn for en israelsk-jødisk elev å gjøre noe tilsvarende i et israelsk klasserom, eller for en tysk-jødisk elev i et tysk et. Rammene for en slik form for overlevering vil være ulike. Det er flere trekk ved den norske konteksten som gjør det interessant å utforske etterkommererfaringer her. I Norge utgjør jøder en tallmessig

liten minoritetsgruppe, samtidig går det an å si at minnet om holocaust har en kulturell gravitasjonskraft (jf. Alexander, 2012). De siste 20 årene har det foregått et bredt arbeid for å kartlegge og tematisere norsk-jødisk historie og holocaust i Norge, noe ikke minst snublesteinsprosjektet er et uttrykk for. Minnet om holocaust i Norge får dessuten en stadig større betydning for hvordan minnet om krigen i Norge forstås og konstrueres. Ikke ulikt Danmark blir holocaust viktig for den nasjonale fortellingen om krigen, men i en norsk kontekst skjærer *det norske bidraget* til holocaust dypere inn i fortellingen om nasjonal motstand mot okkupasjonsmakten.

Det er noen særlige grunner til å rette oppmerksomheten mot barnebarnsgenerasjonens minneserfaringer. Minneforsker Esther Sarah Jilovsky (2015) kaller dette en «bridging generation» (s. 94, s. 103–104). De er «those who will likely live into a time beyond lived memory of the Holocaust, and who will one day form the last living link to the eyewitnesses» (Jilovsky, 2015, s. 103). De står ikke bare i et krysningpunkt mellom ulike minnefellesskap, men utgjør også en bro mellom holocaust som *levd erfaring* og holocaust som *overlevert minne*. Kidron (2020) beskriver noen av de forhandlingene som knytter seg til denne posisjonen. På den ene siden uttrykker hennes tredjegenerasjonsinformanter en forpliktelse til *å fortelle*, til å snakke om besteforeldregenerasjonens historie. På den andre siden opplever de at nettopp *det tause* familiære nærværet har gitt dem en særlig tilgang til eller forståelse for holocaust som erfaring. Tausheten oppfattes på noen måter som mer autentisk enn talen (Kidron, 2020). Kidron antyder dermed et av dilemmaene knyttet til det å stå imellom en slik taus, innforstått overlevering og det å artikulere minnesfortellinger, gi minnet et uttrykk. Et minne som har antatt form av en fortelling, som har fått et uttrykk, har større sannsynlighet for å reise utenfor familien som sosial ramme, det er mindre bundet til et bestemt minnefellesskap (jf. Shuman, 2010; Erll, 2011b).

Generelt har tidligere studier av tredjegenerasjonen langt på vei handlet om barnebarn som er i en tidligere fase av livet, som ennå ikke har etablert egne familier. Svært mange av deltakerne i denne studien er imidlertid i en fase hvor de enten holder på å etablere familier, eller hvor de har barn i småbarnsalderen. Deres familieinterne brobyggingsarbeid er potensielt allerede i gang. De vil etter hvert måtte ta aktivt stilling til spørsmål som dreier seg om hva som skal videreføres til nye generasjoner, og på hvilke måter. Dette gjelder også på institusjonsnivå og i offentligheten mer generelt. De som i dag er i 30- og 40-årene, vil være de som former jødisk liv og det jødiske minnet om holocaust i Norge i tiår framover. Barnebarnas minneserfaringer knytter seg derfor potensielt til rollen som tradisjonsbærer, til

det selv å være i en posisjon hvor formidlingen om holocaust, om familiehistorie, om jødisk historie avhenger av dem selv. Hvilke former for identifikasjon barnebarnsgenerasjonen uttrykker i møtet med minnet om holocaust, kan derfor få betydning for hvordan relasjonen mellom det jødiske og minnet om holocaust vil se ut og formes også i framtiden. Barnebarna utgjør en bro mot flere framtider, mot holocaustminnets framtid innen ulike sosiale rammer.

## Kapittel 4: Metode

I dette prosjektet har jeg søkt kunnskap om hvordan barnebarnsgenerasjonen uttrykker erfaringen med å bli involvert i og ta del i holocausterindring. Hvordan forteller de om sine møter med minnet om holocaust? Hva uttrykker de i sine refleksjoner over disse møtene? Studien baserer seg på kvalitative intervjuer og deltakende observasjon. Dette er metoder som gir et datamateriale som er egnet til å gi svar på disse spørsmålene.

Folkloristen Bente Gullveig Alver (1990) skriver i boka *Creating the Source* om sine egne erfaringer med det å bedrive feltarbeid innen folkloristiske studier. I boka beskriver hun hvor involvert en som forsker, blir i det å skape det materialet en forsker på. Jeg skal her forsøke å beskrive hvordan jeg har gått frem for å frambringe denne studiens materiale. I alle ledd av forskningsprosessen har jeg tatt en rekke større og mindre beslutninger som har kommet til å forme de dataene jeg undersøker. Men deltakerne i studien, feltet, har åpenbart også vært med på å forme materialet. Jeg skal her forsøke å beskrive feltarbeidets gang, hvordan interaksjonen mellom meg og deltakerne i studien har vært, og hvordan jeg har jobbet med feltmaterialet i etterkant. Juridiske og etiske retningslinjer har satt noen rammer for hvordan forskningsprosessen har kunnet foregå. Jeg skal derfor også beskrive hvilke etiske og juridiske rammer jeg har forholdt meg til, og hvilke etiske avveininger jeg har foretatt underveis.

### Beskrivelse av deltakerne i prosjektet

Denne studien handler i hovedsak om jøder i Norge som tilhører barnebarnsgenerasjonen. De er barnebarn av jøder som ble ofre for forsøket på å tilintetgjøre Europas jøder. Før jeg gir en nærmere beskrivelse av utvalget, skal jeg kort gjøre rede for hvilke andre jeg har vært i kontakt med som en del av studiens feltarbeid.

Jeg har gjennomført flere ekspertintervjuer i forbindelse med feltarbeidet. For å skaffe bakgrunnsinformasjon om de jødiske forsamlingene som minnefellesskap har jeg intervjuet representanter for de jødiske trossamfunnene i Norge. Jeg har særlig vært opptatt av hvordan kunnskap om holocausterfaringene videreføres innad i trossamfunnene. Derfor har jeg snakket med noen av dem som har ledet eller vært involvert i arbeidet med opplæring og formidling overfor barn og unge i forsamlingene, deriblant rabbineren for DMT Oslo.

Jeg har også vært i kontakt med og intervjuet representanter for ulike institusjoner og organisasjoner som forvalter minnekultur knyttet til holocaust og/eller jødisk historie. Også i disse tilfellene har hensikten vært å skaffe mer kontekstkunnskap. Hvem står bak ulike

minnemarkeringer? Hvilke grupper er involvert i arbeidet med ulike minnesprosjekter, slik som snublesteinprosjektet? Hvilken betydning får lokal jødisk historie i ulike markeringer av holocaust?

I forbindelse med feltarbeidet har jeg også vært i kontakt med etterkommere som ikke tilhører barnebarnsgenerasjonen. Det er primært snakk om folk i *andregenerasjonen*. Med tre av disse har jeg gjort opptak av intervjuer eller samtaler. Når det gjelder andregenerasjonens erfaringer, har også skrevne beretninger slik som Ellinor Majors *Reise gjennom krig og fred* (1997), Irene Levins *Vi snakket ikke om Holocaust* (2020) og Berit Reisels *Hvor ble det av alt sammen?* (2021) gitt innsikt. Den primære hensikten med denne studien har ikke vært å undersøke andregenerasjonens erfaringer. Dette er allerede bredt tematisert i forskningen på generasjoner og minner. Andregenerasjonsmaterialet er med andre ord begrenset. Dette danner likevel et visst sammenligningsgrunnlag for møtene med barnebarnsgenerasjonen. I noen tilfeller har jeg vært særlig interessert i å få mer innsikt i interne familiære traderingsprosesser, og her har foreldrene til deltakerne i barnebarnsgenerasjonen bidratt med opplysninger.

Jeg har også intervjuet etterkommere av jødiske overlevende i familier hvor jødisk identitet ikke er blitt videreført til nye generasjoner. Disse intervjuene gir kunnskap om minneserfaringer som knytter seg til det religionsviter Gunnar Haaland har kalt en post-jødisk identitet (se Bjermeland, 2021). Dette materialet spiller ikke en fremtredende rolle i denne avhandlingen, men har utgjort et sammenligningsgrunnlag for intervjuene med jødiske etterkommere.

Når det gjelder studiens 13 hovedinformanter, er de aller fleste barnebarn av jøder som kan sies å ha overlevd holocaust. Jeg har ikke lagt en snever definisjon av *overlevende* til grunn når jeg har søkt informanter. Blant deltakerne i studien finner en både barnebarn av jøder som overlevde konsentrasjonsleirer, og jøder som overlevde på andre måter, især ved å flykte. Etter hvert har jeg likevel kommet til å presentere prosjektet for mulige deltakere på en enda «rundere» måte, jeg har mer bevisst unngått betegnelsen *overlevende*. I informasjonsbrev og muntlig kommunikasjon har jeg forklart at jeg søker jøder i barnebarnsgenerasjonen som har en familiehistorie knyttet til holocaust. Jeg er kommet til å se at svært mange jøders familiehistorie er blitt formet av holocaust, også av det som foregikk i Tyskland og Europa forut for at massedrap på jøder ble systematisk iverksatt. Den antisemittiske mobiliseringen i Tyskland og i andre deler av Europa på 1930-tallet har for eksempel hatt betydning for mange jøders beslutning om å emigrere. Noen av informantene i denne studien er etterkommere av

jøder som flyktet til Israel i denne perioden. Deler av deres familie- og slektsnettverk ble ofre for folkemordpolitikken. Det er med andre ord rimelig å si at disse informantene har en familiehistorie knyttet til holocaust, selv om en kan diskutere hvorvidt de kan regnes som direkte etterkommere av *overlevende*. De har som regel likevel en slektsforbindelse til noen av dem som ble drept. I en norsk minneskontekst brukes betegnelsen «tidsvitner» i en god del sammenhenger (se f.eks. Lothe, 2006, 2013; Rimstad, 2016). Dette begrepet rommer utvilsomt ulike typer erfaringer, men impliserer at det er snakk om en opplevelse av å ha bevitnet noe, vært tett på en hendelse. Det kan gi mening å snakke om en overlevendegenerasjon eller en tidsvitnegenerasjon. Når jeg refererer til deltakernes besteforeldregenerasjon i avhandlingen, bruker jeg innimellom disse betegnelse. I denne studien har det sentrale for meg hele tiden vært om deltakerne oppfatter familie og slekt som relevante rammer for holocausterindring.

Som jeg har beskrevet, representerer deltakerne i barnebarnsgenerasjonen noe av kompleksiteten i den jødiske befolkningen i Norge. Mange er tilknyttet et av trossamfunnene, men ikke alle. Mange har en norsk-jødisk familiehistorie, men flere er også etterkommere av jøder som gjennomlevde folkemordet i andre deler av Europa. Noen av deltakerne har selv innvandret til Norge. De fleste i barnebarnsgenerasjonen har gått i norsk skole og har møtt formidling om holocaust innen rammen av det offentlige norske skolevesenet. Jeg har forsøkt å sikre en kjønnsbalanse i utvalget, og det består av sju kvinner og seks menn. Når det gjelder alder, er det utvilsomt et spenn blant deltakerne. Den eldste hadde fylt 50 da vi møttes, mens den yngste var tidlig i 20-årene. De fleste befinner seg imidlertid i alderen 30–45 år, og mange har egne familier og barn.

Hvis jeg skulle gitt en presentasjon av hver deltaker der denne typen opplysninger som jeg har redegjort for ovenfor, ble sammenstilt, slik som i dette konstruerte eksempelet: «kvinne, 43 år, medlem av DMT Oslo, ungarsk familiehistorie, egne barn», ville risikoen for at noen av dem ble identifiserbare, være stor. Den jødiske minoriteten i Norge består av få mennesker, og Norge er et lite land. Jeg unngår derfor å gjøre dette her for å sikre deltakernes anonymitet. Senere i kapittelet kommer jeg tilbake til hvilke strategier jeg har tatt i bruk for å ivareta deltakernes anonymitet, og hvilke implikasjoner dette har for den skriftlige framstillingen av intervjuene og samtalene jeg har hatt med dem.

#### [Juridiske og etiske rammer for prosjektet](#)

Lovverket og forskningsetiske retningslinjer setter noen helt klare rammer for et forskningsprosjekt som dette. I arbeidet med datainnsamling har jeg registrert



personopplysninger i henhold til de regler som fastsettes i lov om behandling av persondata (se personopplysningsloven, kap. II, 6.1a og 9.2a). Når det gjelder de jødiske informantene, alle etterkommerne jeg har møtt, og representantene for de jødiske trossamfunnene, har jeg ikke bare samlet inn navn, kontaktinformasjon og lydopptak der stemmen deres høres, men også det som i lovverket er definert som *særlige kategorier av personopplysninger* (se personopplysningsloven kap. II, artikkel 9.2a). Dette skyldes primært at jeg registrerer informasjon om deltakernes etniske og religiøse tilknytning. Det ligger i sakens natur ettersom det at de regner seg som jøder eller representerer et jødisk trossamfunn, er en av grunnene til at de er en del av studien. Alle informanter har gitt uttrykkelig og informert samtykke til at jeg registrerer denne typen informasjon om dem, i tråd med lovens instruks og de retningslinjer som er fastsatt av NESH, Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (2021, kap. B.15). Vedlagt ligger informasjonsskrivene som er sendt ut til ulike kategorier av deltakere, inkludert signaturblanketten hvor deltakerne har krysset av og signert på at de samtykker til at opplysninger om dem registreres (se vedlegg 1, 2 og 3).<sup>5</sup>

Ettersom familiehistorie og overlevering i familien har vært et sentralt tema i dialogen mellom meg og deltakerne i studien, forekommer også informasjon om tredjepersoner i forskningsmaterialet. Jeg har med andre ord fått opplysninger om familiemedlemmer og slektninger. Jeg har levert informasjonsskriv til informantene, som de har kunnet distribuere videre til slektninger. I de tilfellene hvor familiemedlemmer eller slektninger er blitt identifiserbare i materialet, og hvor opplysninger om deres religiøse eller etniske tilhørighet kan kobles til dem, har jeg innhentet samtykke fra dem det gjelder (se vedlegg 4). I de tilfellene hvor det av ulike grunner har vært vanskelig å innhente informert samtykke fra slektninger og familiemedlemmer, har jeg slettet de delene av lydopptakene hvor de omtales på måter som kan gjøre dem identifiserbare. Jeg har forsøkt å legge til rette for at minimalt med personopplysninger om tredjepersoner skal inngå i studiens materiale. Blant annet har jeg informert informantene før intervjuet starter, om at det ikke er nødvendig at de bruker navn på dem de snakker om, at det er en fordel om de omtaler folk som «en grandonkel av meg», «bestemor», e.l. De slektningene som deltakerne har omtalt mest, er som regel slektninger

---

<sup>5</sup> Prosjektslutt er blitt utsatt i noen omganger av forskjellige grunner, og derfor stemmer ikke sluttdatoen som oppgis i disse skriven med den reelle sluttdatoen. NSD og også informantene er blitt varslet om utsettelsene. Ordlyden i presentasjonene av prosjektet og forskningsspørsmålene varierer litt i informasjonsbrevene. Det reflekterer at jeg har reformulert og revurdert forskningsspørsmålene underveis. Jeg har formulert et felles brev til deltakerne som tilhører etterkommergenerasjonene, jeg skiller ikke her mellom barn og barnebarn av overlevende.

som ikke lever lenger. Deltakerne omtaler gjennomgående disse på en måte jeg oppfatter som omtenkstom og ivaretagende. I materialet forekommer få opplysninger om familiære konflikter og spenninger.

Deltakerne i studien omtaler i noen grad sine egne barn. I disse tilfellene er det deltakerne selv som er foresatte. Derfor har jeg, etter å ha rådført meg med Norsk senter for forskningsdata (NSD), vurdert det som unødvendig å innhente et eget samtykke for disse opplysningene. Imidlertid har informantene sjelden omtalt barna sine ved navn. Barna er blitt omtalt i forbindelse med at temaet videreføring, tradering av minner, er kommet opp.

NSD har vurdert prosjektet og bekreftet at det er utarbeidet i henhold til lovverket. Jeg har vært i kontakt med NSD i løpet av prosjektperioden når jeg har foretatt endringer som angår datainnsamling, og også for å rådføre meg i personvernrelaterte saker som har dukket opp underveis. NSDs erklæring er lagt ved avhandlingen (se vedlegg 5).

### Intervjuene

Alver (1990) hevder at det å gjennomføre kvalitative intervjuer handler om å skape en dialog. Hun understreker at det ikke finnes én oppskrift på hvordan man gjør dette, metoden fordrer at forskeren engasjerer seg i en *samtale* med informanten (s. 156–157). Intervjuene jeg har gjort med deltakerne i studien, fanges best inn i betegnelsen *semistrukturerte dybdeintervjuer*. Jeg har forberedt spørsmål, men jeg har også improvisert underveis når det gjelder hvilke spørsmål og tematikker jeg bringer inn på hvilke tidspunkt.

I intervjusituasjonen har jeg vært særlig opptatt av å legge til rette for at deltakerne skal komme inn i et fortellermodus, et spor hvor de får mulighet til å fortelle om det de selv oppfatter som sentralt, interessant og viktig. Jeg har tilpasset de innledende spørsmålene til hver enkelt deltaker og hver intervjusituasjon. Noen ganger har deltakerne i en telefonsamtale på forhånd uttrykt noe, opplysninger eller betraktninger, som har fungert som et startpunkt. Mange av intervjuene har jeg likevel innledet med å si at jeg gjerne vil høre så mye som mulig om hvordan holocaustminnet har vært til stede i deres familie i oppveksten, og om hvorvidt og i så fall hvordan de har snakket om holocaust i familien. Dette har som regel satt i gang en samtale der informantene har hatt mye å fortelle, også i de tilfellene hvor de *ikke* har opplevd at de har fått høre så mange historier.

I noen tilfeller har jeg begynt intervjuene med å fortelle at jeg ikke vet så mye om hva informantens besteforeldre og slektninger opplevde under krigen, og at jeg godt kunne tenkt meg å høre litt mer om dette. Hensikten med dette har blant annet vært å kartlegge hvordan

holocaust har vært en del av deres familiehistorie. Dermed har intervjuet startet med en sekvens hvor informanten forteller om hva som hendte med besteforeldrene. Disse fortellingene er kommet til å bli en sentral del av studiens materiale. De gir innsikt i hvordan barnebarna forteller om besteforeldregenerasjonens erfaringer. I en del tilfeller har jeg hatt såpass god kjennskap til informantenes familiehistorie at jeg ikke uten videre har kunnet åpne intervjuet på denne måten. Svært mange jøder i Norge med en norsk-jødisk familiehistorier har besteforeldre og andre slektninger som har fortalt sine historier i et eller flere bok- eller dokumentarprosjekter. I de fleste museene som tematiserer holocaust i Norge, finner en elementer av en mikrohistorisk tilnærming. Jeg ville med andre ord framstått som kunnskapsløs om jeg hadde gitt uttrykk for at deres familiehistorie var ukjent for meg. Noen ganger har jeg uttrykkelig bedt informantene fortelle *sin* versjon av sin bestemor eller bestefars historie.

Uavhengig av hvordan samtalene er blitt innledet, har visse temaer vært dekket i alle intervjuene. Vi har snakket om barndoms- og oppveksterfaringer knyttet til det å bli introdusert for, eller ikke bli introdusert for, besteforeldregenerasjonens erfaringsfortellinger. Har minnet om holocaust vært nærværende på andre måter? Hvordan har deltakerne opplevd å lære om holocaust innen andre rammer i oppveksten, for eksempel i et av trossamfunnene eller på skolen? I intervjuene har jeg også snakket med deltakerne om hvordan minnet om holocaust er til stede i deres voksne liv. Er det situasjoner i deres eget liv i dag hvor de blir minnet om holocaust? Hvordan markerer de minnet om holocaust i sitt voksne liv? Hvordan har de opplevd det å delta i minnemarkeringer eller besøke minnesteder? Det har variert hvor tyngden i samtalene har ligget. Noen har fortalt mer om skoleerfaringer, noen mindre. Noen har hatt mye å si om sin bruk av monumenter eller andre former for markeringer av minnet, noen mindre. Her har jeg forsøkt å la informantens interesser være styrende. Jeg har forsøkt å legge til rette for at informantene skal få mulighet til å fortelle rikt og nyansert om det de selv oppfatter som sentralt.

I noen grad har intervjuene hatt trekk av det som kan kalles livshistorieberetning eller biografisk intervjuemetode. Jeg har i intervjusituasjonen forsøkt å frambringe noe som kan forstås som selvfortellinger eller selvpresentasjoner, og disse er formet av den «intrigen» jeg bringer inn i intervjuet, spørsmålet om hvilke erfaringer som knytter seg til etterkommerposisjonen (Ehn & Öberg, 2014, s. 63). Jeg har likevel hele veien forstått intervjuene først og fremst som dypdykk i ulike aspekter ved deltakernes erfaringer, og ikke som sammenhengende beretninger om deres liv med minnet om holocaust.

I intervjuene med informantene har jeg vært opptatt av å respektere de grensene som informantene selv har markert eller antydnet underveis, både når det har vært snakk om familiehistorien og deres egne erfaringer. Dette gjelder ikke minst når intervjuet har dreid seg om besteforeldregenerasjonen eller om situasjoner og spørsmål som fra et familiært synspunkt kan være såre eller betente. De forskningsetiske retningslinjene som er fastslått av Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH), fastslår at forskere er forpliktet til å ivareta hensynet både til personer som indirekte blir inkludert i forskningen, og til menneskers ettermæle (2021, B. 26 og 29). Dette har hatt noe å si for framstillingen av materialet i avhandlingen og andre publikasjoner. Jeg har imidlertid hatt hensynet til avdøde slektninger i tankene også i intervjusituasjonen. Jeg har ikke stilt oppfølgingsspørsmål dersom jeg oppfatter at vi nærmer oss informasjon som er for spesifikk eller privat.

Jeg har gjort lydopptak av intervjuene. Før jeg har startet intervjuene, har jeg alltid spurt deltakerne om det er greit at jeg setter på opptakeren. Dermed har intervjuet blitt tydelig rammet inn som et intervju, en spesiell samtalesituasjon. På den ene siden har det synliggjort det offentlige ved situasjonen. Det deltakerne sier i intervjuet, vil på en eller annen måte finne veien inn i et forskningsarbeid som er ment for offentligheten. Samtidig har deltakerne vært innforstått med at de blir anonymisert, og at ingen andre enn jeg og ev. de skal se grunnmaterialet for studien. Dette har også hatt betydning for hva som kan sies, og hva som blir sagt. Det innebærer at jeg som forsker har et ansvar for å fortolke og formidle deltakernes stemme og fortellinger på en måte som tar høyde for disse premissene, dette arrangementet.

#### [Om å etablere kontakt med feltet](#)

Jeg har gått frem på ulike måter for å opprette kontakt med deltakerne i studien. I denne prosessen har de jødiske trossamfunnene og de jødiske museene i Norge vært svært hjelpelige. De har gitt meg tips om personer det kan være aktuelt for meg å kontakte. I Oslo sendte DMT ut et informasjonsbrev om prosjektet mitt til aktuelle kandidater. De som ikke ønsket å delta, ble bedt om å reservere seg mot å bli kontaktet. Noen få gjorde dette. Dette ga meg mulighet til å kontakte bredt. Jeg opplevde imidlertid at det var lettere å opprette kontakt med nye deltakere gjennom dem som jeg allerede hadde snakket med. Den såkalte snøballmetoden har derfor vært ganske viktig i prosessen med å skaffe deltakere til studien. Med trossamfunnene og de jødiske museene som startpunkter har jeg særlig kommet i kontakt med informanter som er tilknyttet et av trossamfunnene. En del av deltakerne har jeg blitt introdusert for på andre måter. Et par av deltakere har jeg møtt gjennom venner og bekjente,

og noen har jeg kontaktet fordi kolleger har tipset meg om dem. I ett tilfelle har en som tilhører andregenerasjonen, kontaktet meg etter at jeg ble intervjuet om mitt delprosjekt i en sak om NJI-prosjektet som lå ute på Forskning.no (se Bjermeland, 2021). Jeg har også møtt enkelte informanter underveis i forbindelse med arrangementer på HL-senteret.

Generelt opplever jeg at jeg har blitt møtt med positiv interesse når jeg har presentert prosjektet mitt for aktuelle informanter. Ikke alle jeg har kontaktet eller kommet i snakk med, har endt opp med å delta i prosjektet. I noen tilfeller har potensielle deltakere ikke svart på mine henvendelser. Det kan være en rekke grunner til dette. En stund uti feltarbeidet oppdaget jeg for eksempel at e-posthenvendelser fra HL-senteret ofte havner i søppelposten når den sendes til private e-postadresser. Ikke alle, særlig ikke i den aldersgruppa jeg har henvendt meg til, kan sette av tid til å delta i et forskningsprosjekt. Det er imidlertid sannsynlig at noen også har hatt motforestillinger mot prosjektets profil, eller mot å dele personlig informasjon med en utenforstående forsker. Noen av de jeg har møtt underveis i prosjektet, har gitt uttrykk for motforestillinger mot at det jødiske skal forbindes for sterkt med minnet om holocaust. Dette er imidlertid en holdning som også kommer til syne i studiens materiale, så jeg har ikke endt opp med et utvalg hvor dette perspektivet ikke uttrykkes.

Sannsynligvis har prosjektet heller ikke hatt samme resonans hos alle jeg har henvendt meg til. Det er ikke gitt at alle jøder i barnebarnsgenerasjonen oppfatter at minnet om holocaust har hatt eller har noen sentral plass i deres liv. De som har takket ja til å delta, har antakeligvis opplevd at prosjektet slik det har blitt presentert for dem, *har* en resonansbunn i deres egne erfaringer. De har oppfattet det som relevant og interessant å snakke med nettopp en utenforstående forsker om disse temaene.

### Minnevandringene

Som en del av feltarbeidet har jeg også tatt i bruk en form for deltakende observasjon som jeg her vil kalle *minnevandring*. Denne metoden som jeg har brukt, er inspirert av såkalte «go-alongs», en metode som forskere har tatt i bruk for å undersøke hvilken rolle det stedlige spiller i individers hverdags erfaringer og praksiser (se Holgersson, 2014; Kusenbach, 2003). Begrepet *minnevandring* henter jeg fra den svenske etnologen Maryam Adjam (2017), som har undersøkt svensk-estiske flyktingers minneserfaringer. Hun beskriver minnevandringene som en «kombination av deltagandeobservation och samtal under promenader i utvalda miljöer» (Adjam, 2017, s. 47). Denne beskrivelsen er dekkende også for de minnevandringene jeg har gjennomført. Jeg har sammen med sju av informantene besøkt museumsutstillinger og minnesteder eller vandret mellom ulike minnesmonumenter, primært i Oslo og Trondheim,

men også i Tønsberg og Larvik-området. Noen av informantene har jeg truffet ved flere anledninger, det vil si at vi har besøkt flere minnesteder sammen. To av informantene har jeg også møtt i forbindelse med minnesarrangementer. I det ene tilfellet dreide deg seg om fortellerfremføring av historien om Carl Fredriksens transport på Senter for studier av Holocaust og minoriteter. I det andre tilfellet dreide deg seg om markeringer i forbindelse med nedleggelse av snublesteiner i Oslo våren 2019. I disse tilfellene var det minnesanledningen like mye som minnesmiljøet som var rammen for våre samtaler.

Adjam (2017) er opptatt av å undersøke «*hur minnena erfors*» (s. 44). Hun presenterer sin metodiske orientering som innrettet mot å utforske opplevelsen av å søke minnet blant annet gjennom å oppsøke steder. Hun har «slagit följe» med dem i deres bevegelser i ulike minnesrom (Adjam, 2017, s. 48). Adjam viser gjennom sin studie hvordan denne tilnærmingen gir en empiri som gir innsyn i det bevegelige og utprøvende ved minnesprosesser.

Feltarbeidet har vist meg verdien av at erfaringer får komme til uttrykk i varierte og mindre satte situasjoner enn det et intervju kan sies å være. Minnevandringene gir innsikt i hvordan modus og rammer for erindring kan skifte. Noen ganger har informantene fremhevet den politiske relevansen av minnet eller av minnepraksiser, andre ganger har de dvelt ved tapet av liv og av foregående generasjoners livsmuligheter. Også når jeg og en informant har stått helt stille ved et monument, har samtalen endret karakter og innhold underveis. Den kan ha «vandret» mellom historiserende fortolkninger, innlevende fortellingssekvenser og assosiasjoner til deltakernes egne erfaringer og minner. Noen ganger har det oppstått taushet, samtalen har stilnet.. Betegnelsen «minnevandring» kan forstås metaforisk, som beskrivende for de bevegelser som foregår i samtaler som har erindring og minnekultur som temaer (se Adjam, 2017, s. 43–49).

Minnevandringene har foregått både i minnemiljøer som jeg har valgt, og i minnemiljøer som deltakerne selv har ønsket å oppsøke. Denne studien er drevet av en interesse for erfaringer med å bli innlemmet i offentlig minnekultur. I feltarbeidets første og prøvende fase var jeg mer styrende når det gjaldt hvilke steder vi skulle besøke. Jeg tok deltakerne med til minnesmerker og utstillinger som jeg oppfattet som sentrale i den offentlige minnekulturen i Norge. I noen tilfeller kom materialet som kom ut av disse besøkene, til å ligne på den typen informasjon publikumsstudier foretatt blant museumsbesøkende gir (se Kirchberg & Tröndle, 2012). Under et besøk i HL-senterets utstilling kommenterte en deltaker først og fremst på utstillingenes kvaliteter som utstilling. Dette var i og for seg interessant, men det viste kanskje

først og fremst at deltakernes posisjon som etterkommere, eller som jøder for den saks skyld, ikke er determinerende for måten de møter ethvert minnesuttrykk på. En erfaring fra disse første minnevandringene var at deltakernes responser ble mer personlige når vi besøkte de jødiske museene. Dette kan ha å gjøre med uttrykksformene i disse museene, men det kan også ha å gjøre med at deltakerne følte seg mer berettiget til å si noe om hvordan historien om de norske jødernes holocausterfaringer skulle fortelles. Jeg oppfattet at deltakerne var mer investert i møtene med disse utstillingene.

Etter hvert valgte jeg i større grad å besøke minnesmerker og minnesteder som informantene selv fortalte at de tok i bruk, eller at de hadde et spesielt forhold til. Dette ga meg bedre innsikt i hvilke typer minnepraksiser deltakerne søkte imot og hvilke erfaringer som knytter seg til disse. Sarah Pink (2008) argumenterer for at i en etnografisk utforskning av menneskers forhold til steder vil forskeren bli sterkt involvert i etableringen av stedet som et bestemt type sted. Det krever at forskeren er i stand til å redegjøre for sin egen rolle i den stedskonstituerende prosessen (Pink, 2008, s. 193). Særlig i begynnelsen av feltarbeidet spilte jeg en sentral rolle i å gjøre de områdene jeg og deltakerne vandret i, til minnemiljøer. Noen ganger har det for eksempel vært jeg som har forklart informantene at minnesmerket ved Akershusstranda, Antony Gormleys monument, er plassert nær der Donau la fra kai. Jeg har bidratt med kontekstopplysninger som rammet stedene inn som historiske steder eller minnemiljøer. Etter hvert som jeg i større grad kom til å besøke steder deltakerne i utgangspunktet hadde et særlig forhold til, har de selv inntatt rollen som «minnesguider». I løpet av minnevandringene har jeg med andre ord vekslet mellom ulike roller. Jeg forsøker i avhandlingens analysedel å synliggjøre hvordan interaksjonen mellom meg selv, minnesmiljøene og deltakerne har vært i de ulike tilfellene jeg beskriver.

Minnevandringene har utvilsomt også fungert som en anledning til å gå videre med noen av temaene i intervjuene. Å møtes igjen har brakt fram nye historier og opplysninger. Det er ikke alltid referansen til omgivelsene, for eksempel til utstillingen vi har befunnet oss i, har vært sentral. Katharine G. Young (1987) skiller i sin analyse av muntlige fortellinger mellom kontekst og omgivelser. Det er ikke alltid at de *fysiske omgivelser* er konteksten for innholdet i samtalen (s. 70). Noen ganger har deltakerne fortalt det de forteller, først og fremst som en fortsettelse av et tidligere intervju eller samtale. De konkrete minnesomgivelsene har vært mindre relevante. I de tilfellene hvor jeg ikke oppfatter omgivelsene som viktig for det deltakerne forteller og uttrykker, gjengir jeg først og fremst det de *sier* i analysedelen.

Etter hver minnevandring har jeg skrevet feltnotater. I disse har jeg forsøkt å beskrive hva jeg og deltakeren gjorde i løpet av museumsbesøket, eller i løpet av en vandring på et minnested eller blant minnesmerker. Hvor stoppet vi opp, hvilke elementer vakte en særlig respons, foretok vi oss noe bestemt underveis, hvordan forholdt vi oss til omgivelsene mens vi gikk? Disse notatene utgjør sammen med lydopptak og transkripsjonene av disse grunnlaget for framstillingen av minnevandringene i avhandlingen.

Intervjuene og minnevandringene foregikk i løpet av vinteren og våren 2018/2019 og i løpet av sensommeren og høsten 2021. Jeg har møtt seks av barnebarna mer enn en gang, det vil si at jeg både har intervjuet dem og besøkt ulike minnesteder med dem. Enkelte har jeg møtt opptil flere ganger. Til sammen bygger studien på i overkant av 20 møter med deltakere. I hovedsak har jeg møtt deltakerne enkeltvis både i forbindelse med intervjuene og minnevandringene. I ett tilfelle tidlig i feltarbeidet møtte jeg to av deltakerne samtidig. Disse to kjente hverandre godt fra før av, og vi besøkte flere minnesteder i Oslo sammen. Dette hadde naturligvis betydning for dynamikken i samtalen, og jeg synliggjør dette i presentasjonen av disse samtalene i avhandlingen.

Feltarbeidet har i noen grad blitt påvirket av covid-19-pandemien. Jeg gjennomførte enkelte intervjuer på zoom i august 2021. Enkelte oppfølgingssamtaler med deltakerne i forbindelse med at de har lest deler av analysene, har også foregått på zoom, men dette har til dels vært av praktiske årsaker. Jeg opplever ikke at zoom-formatet har vært til hinder for en god dialog. Det har gjort det mulig å ta samtaler som jeg ellers hadde måttet ta på telefon, ansikt til ansikt.

#### Bearbeidingen av feltmaterialet

Minnevandringene kan forstås som en form for deltakende observasjon der jeg og deltakerne ikke bare snakker, men også gjør ting, beveger oss, stopper, peker osv. I avhandlingen gjør jeg ikke den kroppslige interaksjonen med minnesteder, utstillinger og monumenter til det sentrale. Jeg beskriver i noen grad også dette, men hovedvekten ligger på hva deltakerne sier og hvordan. Jeg har gjort lydopptak både av intervjuene og av samtalene under minnevandringene. Lydopptakene fra disse minnemøtene er en helt sentral kilde i denne studien. Men mitt etterarbeid med disse har også vært en del av arbeidet med å skape kilder (jf. Alver, 1990). Jeg har transkribert store deler av disse lydopptakene, men visse deler har jeg bare beskrevet eller gjengitt i stikkordsform. Dette gjelder ikke minst opptakene fra minnevandringene og de delene av samtalen hvor jeg har oppfattet at det er mindre relevant å nærlese dialogen, der de mer faktaorienterte opplysningene som kommer frem, er det sentrale. Etnologen Barbro Klein (1990) argumenterer for at transkripsjon i seg selv er en «analytisk



akt». Måten man transkriberer på, har betydning for hvilke trekk ved noens fortellermåter, uttrykksformer og utsagn i en samtale som får fremtre (Klein, 1990, 49–59). Mine tolkninger har i stor grad blitt utviklet i arbeidet med lydopptakene og med transkripsjonene av lydopptakene. Jeg har ikke helt gjennomgående eller på en gjennomført måte tatt i bruk en etnopoetisk metode slik Klein selv gjør, men i en del tilfeller har jeg forsøkt å transkribere på en måte som får fram trekk ved *måten* deltakerne ytrer seg på, rytmen i talestrømmen. Det gjelder særlig de delene av materiale jeg har identifisert som fortellinger, inkludert sekvenser som markeres som selvfortellinger («Jeg har alltid»). Det vil si at jeg har markert pauser i tale med linjeskift, latt gjentakelser stå og synliggjort selvkorreksjoner av typen «jeg var alltid / jeg er / jeg har kanskje». Jeg har også vært opptatt av en korrekt gjengivelse av deltakernes pronomenbruk, når de opptrer som «jeg», «vi», «man» eller upersonlig «du» i samtalene. Gjennom slike språklige signaler antyder de noe om de sosiale horisontene som er relevante for det de sier. Jeg har også synliggjort min egen rolle i samtalen ved å transkribere mine egne signaler av typen «hm», «ja», «åh» osv., ikke minst når jeg selv bidrar med fortolkninger, kommentarer og spørsmål. I arbeidet med transkribering har jeg blitt særlig oppmerksom på signaler som antyder det *forhandlende* ved deltakernes fortellermåter og resonnementer. Modererende uttrykk og signaler som «hm», «på en måte», «kanskje» og «eh» har jeg også tatt inn i transkripsjonene. For å oppsummere har jeg inkludert den typen signaler og muntlige uttrykksformer som gir et inntrykk av *hvordan* deltakerne forteller om noe, av hvordan de uttrykker seg.

I tråd med Alvers erfaring har jeg funnet det nyttig å gå tilbake til lydopptakene innimellom for å høre etter hva som er blitt sagt, hvordan og i hvilken tone (1990, s. 143). Noen ganger framstår utsagn som mer tvetydige når de skriftliggjøres, noen ganger mindre. Lydopptakene har derfor vært til hjelp når jeg har vært usikker på tolkningene mine. Jeg har utvilsomt erfart at det skjer noe med det opprinnelige intervjuet, samtalesituasjonen, både når den medieres i et lydopptak, og når den framstilles som transkribert tekst. Dialogen rekontekstualiseres, den blir et studieobjekt, noe som innebærer et slags sjangerskifte (Miller, 1994). Lydopptakene inviterer til en annen form for lytting enn det som er mulig i intervjusamtalen, og transkripsjonene inviterer til en annen type lesning. Når jeg har lest gjennom transkripsjonene, har det meningsbærende potensialet i ord og ytringer stått tydeligere fram, samtidig som dette løsrives litt fra den opprinnelige samtalesituasjonen. Denne omformingen innebærer en form for underliggjøring av det sagte og av talemåter som i og for seg kan være svært vanlige (Ehn og Löfgren, 1982). Klein skriver at «Transkriberingen har en distanserende effekt, transkriptet

blir en særskilt analyserbar etnografisk artefakt» (1990, s. 63). Det åpner for en nærlesning, for en grundigere gjennomtenkning av hva deltakerne har gitt uttrykk for. Alver (1990) påpeker at faren ved dette er at enkeltord, lydsignaler og språklige detaljer tillegges mer meningspregnans enn det som er rimelig (s. 143). Noen ganger bruker deltakerne, i likhet med alle andre, formuleringer som «på en måte» og «kanskje» fordi det er vanlig, det har først og fremst å gjøre med samtalen som sjanger, med muntlig kommunikasjon som form. Jeg har forsøkt å være bevisst på dette i mine fortolkninger av transkripsjonene.

Å transkribere og lytte på disse måtene har vært noen av de metodene jeg har tatt i bruk for å gjøre meg lydhør for hva deltakerne uttrykker, og for hvordan de uttrykker og forhandler om identifikasjon, om ulike jeg–vi-relasjoner (jf. Dessingué, 2015). I framstillingen av deltakernes utsagn og fortellingene i selve avhandlingsteksten varierer imidlertid måten jeg framstiller transkripsjonene på. Der hvor jeg ikke har sett det som hensiktsmessig å få fram alle aspekter ved den muntlige uttrykksmåten, har jeg satt opp sitater og fortellinger som mer normal, *tekstlig* tekst. Da har jeg også tatt ut en del av mine «ja» og «mm» underveis for å gi et mindre forstyrrende bilde av deltakernes stemme.

Det er utvilsomt en viss spenning mellom det å forsøke å forstå hva deltakernes sier i en dialogsituasjon, og å søke mening i det de sier når det er omformet til tekst. De teoretiske perspektivene jeg trekker på i avhandlingen, bidrar til denne underliggjøringen, til å etablere en form for distanse til deltakerne og det de forteller om. Analysene i denne studien er likevel innrettet mot å *forstå* i større grad enn å *forklare*, og det er ikke en mistankens hermeneutikk som dominerer i mine lesninger av deltakernes minneserfaringer. I arbeidet med materialet og i framstillingen av det har jeg forsøkt å gjøre det deltakerne uttrykker, *forståelig* for en utenforstående leser og samtidig plassere det inn i en bredere sammenheng.

### Min posisjon underveis i feltarbeidet

Jeg opplever at jeg har blitt tatt svært godt imot av de som har takket ja til å delta, og jeg er takknemlig for at de har fortalt så åpent om sine erfaringer, dilemmaer og ofte ambivalente eller kompliserte erfaringer. Om jeg skal beskrive min egen posisjon i feltarbeidet, og hvordan jeg oppfatter at informantene har forholdt seg til meg, kan det kanskje fanges inn i beskrivelsen *utenforstående, men til dels innforstått*. Når jeg har presentert meg som stipendiat ved Senter for studier av Holocaust og minoriteter, har jeg blitt oppfattet som en som har en viss innsikt i de temaene studien dreier seg om. Senteret er en arena for formidling om holocaust i Norge, men representerer også et slags kontaktpunkt mellom den jødiske minoriteten og den bredere offentligheten. Det er i utgangspunktet noen formelle og historiske

bånd mellom HL-senteret og de jødiske trossamfunnene. Derfor er det ikke så overraskende at samtalerne har vært preget av at jeg og informantene har mange felles referanser når det er snakk om holocaust, holocaust i Norge, generasjoner, minne og minnekultur. At jeg kommer fra HL-senteret, som kan forstås som en autoritet når det gjelder kunnskap om holocaust i Norge, kan ha påvirket dynamikken i samtalerne. Deltakerne har imidlertid vært innforstått med at jeg går inn i studien som stipendiat og ikke som etablert forsker.

Alver (1990) hevder: «If one choses to work on at theme using a qualitative method, this requires sensitivity both towards the theme and towards the person one wishes to question» (s. 24). Empati, sympatisk interesse og vilje til å forstå er *ressurser* og samtidig *forpliktelse* når en innlemmer menneskers erfaringer og selvrefleksjoner i et forskningsarbeid (Alver, 1990, s. 23–25). Jeg har naturligvis i utgangspunktet vært nysgjerrig på hva dem jeg skal møte, vil komme til å fortelle meg. Men jeg har også følt et ansvar for å være sensitiv i samtalerne og forsøke å fange opp hva som er sentralt eller komplisert for deltakerne selv. Når jeg har lyttet gjennom lydopptakene, kan jeg høre at jeg ikke alltid har hørt godt nok etter. Jeg kan ha undervurdert betydningen av noe de uttrykker, ikke fulgt opp et spor.

At det er en forskjell mellom meg og deltakerne, deres erfaringer og mine, har naturligvis ligget der som et åpent premiss for møtene. Særlig under arbeidet med transkribering har jeg imidlertid kommet til å se hvordan en samtale, også en intervjuamtale, i mange tilfeller kan være en type situasjon der samforståelse ikke bare oppstår, men også til dels dyrkes. Det er ikke nødvendigvis en anledning hvor en markerer avstanden, ikke-forståelsen som ligger mellom en, tydelig. Formuleringer som antyder at noe er innforstått, forekommer ganske ofte i intervjuene og i samtalerne under minnevandringene: «Du vet, du føler jo ...», «Du vet sikkert ...» o.l. Noen ganger har jeg vært forsiktig med å gi eksplisitt uttrykk for at jeg er usikker på om jeg forstår hva deltakerne mener. Jeg har ofte ikke blitt fullt oppmerksom på dette før jeg har hørt på lydbåndet i etterkant, at jeg lot være å spørre om noe jeg egentlig lurte på. En grunn kan være at det å si «jeg forstår ikke» kan stoppe opp eller forstyrre en god dialog eller et resonnement. I noen tilfeller kan det også oppfattes som konfronterende.

Det er utvilsomt en rekke fellesnevnerer mellom meg og deltakerne i studien som legger til rette for forståelse og en god dialog. Vi er i hovedsak fortrolige med de samme kulturelle grunnbegrepene og forestillingsformene. Vi deler mye av den samme historiske kunnskapen om holocaust i Norge, norsk krigsminne og minnekultur. I likhet med deltakerne tilhører jeg også post-holocaustgenerasjonene. Jeg tilhører også de generasjonene som ikke selv bevitnet holocaust, men som er vokst opp med kunnskapen om dette folkemordet på europeisk jord.

Jeg har møtt mange av de samme minnekulturelle impulsene som dem gjennom populærkulturen. I likhet med de fleste av deltakerne har jeg gått i den norske fellesskolen, stort sett i den samme tidsperioden som dem. Jeg har også selv besteforeldre som opplevde krigen i Norge, og har vokst opp med deres fortellinger om dette. Mange av deltakerne er i en fase hvor de har barn i barnehage- og skolealder. Jeg har selv vært småbarnsmor hele tiden mens arbeidet med doktorgraden har pågått. Ofte har småbarnslivet vært tema for de mer uformelle samtalen som skjer før selve intervjuet setter i gang. Det å snakke om barn, om det å ha ansvar for barn, for å videreføre noe, har derfor falt seg naturlig.

Samtalene har imidlertid tydeliggjort for meg hvordan noe som er annerledes, kan være innvevd i det gjenkjennelige. Alver (1990) hevder at «the researcher should come close to and empathize with forms of understanding other than his own» (157). Min oppfatning er at deltakernes *forståelsesformer* stort sett ikke har vært så ulike mine, men at våre erfaringer likevel er forskjellige. De har et annet utgangspunkt for å minnes holocaust, og de er implisert i minnekulturen på andre måter enn jeg er. Dette har ikke minst blitt tydelig for meg når jeg har arbeidet med deres historier om å lære om holocaust i skolen. Situasjonene de beskriver, er gjenkjennelige, men noen av barnebarna forteller om helt andre erfaringer enn dem jeg har. Å se en film som *Schindlers liste* i klasserommet har for dem innebåret en annen situasjon, en annen erfaring.

Jeg tror at både det at jeg er tilknyttet HL-senteret med den institusjonens historie og profil, og det at jeg har majoritetsbakgrunn, har hatt betydning for det som har kommet til uttrykk i samtalene mellom meg og deltakerne i studien. Som jeg allerede har vært inne på, kan intervjuene og samtalene forstås som delvis offentlige. Som intervjuer har jeg representert en bredere sosial ramme enn den som er direkte til stede i selve intervjusituasjonen, jeg har vært en link til et mer omfattende publikum. Jeg mener ikke å si at intervjudeltakerne, eller jeg selv for den saks skyld, har vært oss det bevisst hele tiden hverken i intervjuene eller under minnevandringene. Men det har likevel satt noen rammer for det minnesarbeidet som har foregått i intervjuene og minnevandringene. Minnet om holocaust befinner seg mellom meg og deltakerne i studien på andre måter enn det ville gjort om jeg selv hadde vært etterkommer, hadde vært norsk jøde, tilhørte en minoritet eller opptrådte som privatperson.

#### [Intervjuene og minnevandringene som arenaer for minne- og identitetsarbeid](#)

Når Adjam (2017) beskriver sine minnevandring, framstår det ikke bare som en konkret metode, men også som en metafor for de prosessene hun ser i sitt materiale (s. 47–48). En slik metafor kunne passet også på denne studiens materiale ettersom både intervjuene og

samtalene med informantene er preget av bevegelser – av bevegelige tilnærminger til minnekultur og av vandringer mellom samtalenes her og nå, informantenes barndomsminner og en minneverden knyttet til holocaust og holocausterfaringene. Underveis i arbeidet med materialet har jeg imidlertid kommet til å betrakte det som foregår i intervjuene og minnevandringssamtalene, som et *arbeid*. Jeg oppfatter at informantenes møter med meg skaper en anledning for dem til å *arbeide* med spørsmål som har å gjøre med erfaring, minne og identitet. Jeg foretrekker betegnelsen minnesarbeid fordi det antyder at det dreier seg om noe som innebærer aktiv handling, noe som er produktivt, men også krevende. Å forholde seg til holocaust og til hvordan en selv er implisert i minnet om holocaust, er ikke *lystbetont* selv om det er interessant. Slektsforskning framstilles noen ganger som en slags hobby. En slik betegnelse passer ikke for deltakerne i denne studien. De gir snarere uttrykk for at det å forholde seg til holocaust, som familieminne, som samfunnsminne, som jødisk minne, oppleves som nødvendig og til dels forpliktende.

Begrepet «memory-work» brukes også av andre forskere (se f.eks. Kacandes, 1999; Kidron, 2015). Rothberg (2009) foreslår at erindring kan forstås som «a form of work, working through, labor, or action» (s. 4). Betegnelsen antyder at erindring er produktivt, man etablerer noe, bidrar til å skape noe ved å beskjeftige seg med minnet. Men det å delta i minnepraksiser, det å beskjeftige seg med minnet om holocaust kan også være krevende, kanskje tappende. Flere av deltakerne i studien gir uttrykk for at de ikke alltid orker å forholde seg til minnet om holocaust. Arbeidsmetaforen i denne avhandlingen er imidlertid også inspirert av noe en av deltakerne selv sa da jeg intervjuet ham. Han forklarte at han følte et ansvar for «å *arbeide med* sporene» etter de døde, og dette arbeidet kunne innebære å utforske arkivmateriale og videreformidle historier, men også «arbeidet med det her prosjektet», det vil si samtalene med meg, minnevandringene og intervjuet. Hos denne deltakeren kommer det helt eksplisitt frem at hans deltakelse i forskningsprosjektet inngår i det som for ham er et bredere prosjekt. Også i samtaler med andre informanter har jeg fått et slikt inntrykk. Noen av informantene er for eksempel i en prosess hvor de søker og prøver ut måter å være jøde på i en norsk kontekst. De har ikke i utgangspunktet en tydelig tilknytning til et norsk-jødisk fellesskap. Katka Reszke (2013) beskriver hvordan yngre polske jøder som har oppdaget sin jødiske slektstilhørighet, går inn i en prosess hvor de søker å etablere en mer markert og bevisst jødisk identitet. Selv om mine informanter i hovedsak alltid har visst at de er jøder, har ikke alle vokst opp i en familie der denne tilknytningen har vært tydelig markert. De har heller ikke alltid gjort det jødiske til et markert trekk ved sitt eget liv som voksen heller. Det at noen

av dem nå er i en fase hvor de arbeider med sin jødiske tilknytning, kan være en sentral grunn til at de var interessert i å delta i prosjektet. Det har gitt dem en anledning til å snakke om og utforske en tematikk som i deres tilværelse nettopp nå opplevdes som sentral. Å utforske lokal jødisk historie, holocausterfaringene eller familiehistorie kan være noen av sporene de følger i det som kan forstås som et jødisk identitetsarbeid.

I noen grad beskjefteger *alle* deltakerne i studien seg med noe som kan forstås som et minne- eller identitetsarbeid. De forteller at de *gjør* ting. Det kan dreie seg om å lese bøker eller se dokumentarer om holocaustrelatert tematikk, om å besøke eller ta i bruk minnesteder og om å utforske slektsarkiver eller jødisk lokalhistorie på ulike måter, gjerne via internett. Noen arbeider også med holocausttematikk profesjonelt. Som forsker oppfatter jeg derfor at jeg er blitt involvert i noe, et minnesarbeid, som allerede har en forhistorie når jeg treffer informantene, og som sannsynligvis fortsetter etter at våre samtaler er avsluttet. At jeg har fått lov til å ta del i dette, opplever jeg som et privilegium, men også et ansvar. Det er ikke alt av det som finnes i opptakene og observasjonene, som hører til innen rammen av forskningsprosjektet. Det er ikke alt av det informantene har formidlet eller gitt uttrykk for, som vil finne sin plass i avhandlingen. Slik jeg oppfatter det, dokumenterer intervjuene og minnevandringssamtalene noe som er i en prosess, snarere enn noe ferdigstilt.

### Framstillingen av studien i avhandlingen

Deltakerne i studien kan til dels forstås som mine *medforskere*. De bruker også minnevandringene og intervjuene til å stille spørsmål, til å fortolke sine egne erfaringer og til å reflektere over de spørsmålene jeg stiller i avhandlingen. Dermed har de også brakt inn viktige perspektiver i mine analyser, og det forsøker jeg å synliggjøre i avhandlingen. Samtidig er de åpenbart blitt innlemmet i et forskningsprosjekt som jeg har definert og artikulert. Tolkningene som presenteres i avhandlingen, er derfor mitt ansvar. I arbeidet med å framstille barnebarnas ytringer og fortellinger er det jeg som har satt rammene, som har plassert det de forteller, inn i en bestemt kontekst.

Jeg har gjennomgående forsøkt å synliggjøre forholdet mellom deltakernes ytringer og *mine* fortolkninger tydeligere når jeg også viser hva de har sagt, og hvordan. I beskrivelsene av minnevandringene vil min framstilling i større grad formes av min stemme alene. Ellers har jeg ønsket å synliggjøre at monografien *er* formet av flere stemmer. Å synliggjøre minnespoetikken, hvordan deltakernes indre «collectiveness» (jf. Dessingué, 2015) uttrykkes, er i mange tilfeller nødvendig for å kunne si noe om hvordan deltakerne arbeider med relasjonene mellom seg selv, holocaustminnet og ulike minnefellesskap.

Slik Alver (1990) påpeker, er det noen etiske avveininger knyttet til det å sitere talenært, slik jeg flere steder gjør (142–143). Det kan gjøre informanter gjenkjennelige fordi de som kjenner dem, vil være fortrolige med deres talemåter. Det kan dessuten oppleves som nærgående at alt en har uttrykt av forbehold, selvkorreksjon, nøling og tenkepauser, skal synliggjøres. Noen av deltakerne har ved gjennomlesning gitt uttrykk for at de ønsker en mindre stakkato framstilling av seg selv. Dette ønsket har jeg etterkommet.

Alle deltakerne i studien har på et tidspunkt fått spørsmål om de ønsker å lese gjennom hele eller deler av min framstilling av dem i avhandlingen. Mange har takket ja til dette, men ikke alle. Noen av deltakerne har jeg hatt opptil flere samtaler med i etterkant av deres gjennomlesninger. I disse har ofte aspekter ved deres erfaringer kommet tydeligere frem, og nye relevante poenger er kommet til. I noen tilfeller har deltakerne kommet med forslag til endringer, særlig har disse dreid seg om framstillingen av slektninger og deres historier. Det har vært uproblematisk å justere den tekstlige framstillingen i henhold til deltakernes ønsker. Det har ikke grepet dypt inn i analysene mine, og det har gjort meg bedre i stand til å vurdere for eksempel hvordan tredjepersoner, avdøde familiemedlemmer og slektninger bør omtales.

Hensynet til deltakernes anonymitet har utvilsomt formet framstillingen av analysene i denne avhandlingen. Det viktigste grepet jeg har gjort, er at jeg gir hver deltaker ulike navn i ulike sammenhenger. Navnebruken skifter ikke nødvendigvis fra kapittel til kapittel, men knyttes til den typen minneserfaring, situasjon eller problematikk jeg beskriver. Noen ganger er det nødvendig å bruke samme navn på en deltaker i mer enn ett kapittel for å få fram visse sammenhenger i det vedkommende forteller om og gir uttrykk for. Men vi følger ikke enkelt deltakere gjennom hele avhandlingen. Hver informant trer frem i mer enn én skikkelse. Dette er for å sikre at deltakernes familiehistorier, erfaringer, meninger og praksiser ikke skal kunne kobles sammen og gjøre enkeltindivider identifiserbare.

Det innebærer at jeg her *ikke* presenterer livshistorieberetninger, men at jeg sammenstiller dypdykk i ulike aspekter ved barnebarnas erfaringer. Jeg har dermed utelukket det tolkningssporet som en mer biografisk lesning av hver deltaker ville medført. Dette innebærer en begrensning. Anonymiseringsstrategien fører til at kompleksiteten som jeg oppfatter at hver enkelt av deltakerne representerer, de bevegelsene en kan lese hos hver enkelt av dem i løpet av intervjuene og samtalene, ikke nødvendigvis kommer fram i avhandlingen. Imidlertid oppfatter jeg dette som et nødvendig grep i og med at premisset for intervjuene og minnevandringene har vært et løfte om anonymitet. Det er en mulighet for at avhandlingen på grunn av dette kan framstå som kakofonisk. Jeg forsøker imidlertid å løse leseren gjennom de

ulike navngitte stemmene, gjøre avhandlingen lesbar og yte deltakerne rettferdighet, så godt jeg kan.

Andre grep jeg har gjort for å anonymisere, er å endre på enkelte opplysninger om alder, bosted, yrke o.l. for ikke å gjøre folk gjenkjennelige. En vil også se at jeg økonomiserer med kontekstopplysningene jeg gir om deltakerne når jeg presenterer dem i teksten. Noen ganger er det relevant å fortelle om en deltaker er vokst opp i Oslo eller Trondheim, andre ganger er det ikke det. Selv om jeg siterer deltakerne forholdsvis talenært, har jeg gjort dialekt om til bokmål. Med disse grepene kan det hende at jeg utelukker noen alternative tolkningsmuligheter og lesninger. Underveis i arbeidet, særlig når jeg har lagt fram stoff for andre forskere, har jeg opplevd at andre etterspør mer informasjon om deltakerne. Kan deres ytringer og praksiser forstås i lys av andre faktorer, for eksempel om de selv er innvandrere, i en bestemt aldersgruppe eller lignende? Jeg har imidlertid valgt å legge mine egne vurderinger av hva som er relevant kontekstinformasjon, til grunn. Gjennomgående har jeg imidlertid ikke endret opplysninger om kjønn på deltakerne.

I flere tilfeller er det likevel klart at selv de sparsomme opplysningene jeg gir om deltakerne, ikke minst i kombinasjon med den talenære gjengivelsen av dem, kan gjøre dem gjenkjennelige for deres bekjente og for deler av deres nettverk. Jeg har vært i kontakt med de deltakerne det gjelder, og de samtykker til at jeg kan framstille dem på en måte som potensielt gjør dem gjenkjennbare.

Når det gjelder personer som blir indirekte inkludert i studien, har jeg vært særlig opptatt av å framstille dem på måter som tar hensyn til deres privatliv. Tredjepersoner opptrer i avhandlingen, ettersom de spiller en rolle i barnebarnas fortellinger. Jeg har imidlertid forsøkt å gi sparsomt med opplysninger som kan gjøre dem identifiserbare. Dette gjelder uansett om de som omtales, lever eller er død (se Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora, 2021, B.26 og 29). Jeg omtaler deltakernes besteforeldre som «besteforeldre» og unngår betegnelser som mormor, morfar, farmor og farfar, selv om deltakerne selv omtaler dem med slike ord. Det er for å unngå å synliggjøre slektslinjene. I noen tilfeller har jeg endret kjønn på slektninger i besteforeldregenerasjonen. I de fleste tilfeller gjengir jeg avdøde besteforeldres historier i helt enkle trekk i de tilfellene hvor deltakerne refererer til disse.

Jeg har i arbeidet med den skriftlige framstillingen også vært bevisst mitt ansvar for hvordan jeg gjennom denne avhandlingen framstiller jøder som etnisk og religiøs gruppe og som minoritet i Norge. NESHs retningslinjer fastslår: «Når man forsker på kulturelle grupper, må



man unngå å bruke inndelinger eller betegnelser som gir grunnlag for urimelig generalisering, er nedsettende og/eller kan medføre stigmatisering av bestemte grupper» (2021, kap. C. 32). Det er naturligvis viktig for meg å unngå å tegne entydiggjørende bilder av hva norske jøder kollektivt føler, erfarer og mener. Alver (1990) påpeker at kvalitative intervjuer er en metode som frembringer et materiale rikt på nyanser, et materiale som har potensial til å skape empatisk forståelse for andres ståsted og perspektiver (s. 23–25, 139–144, 157). Slik sett tror jeg metodene jeg har brukt for å frambringe materialet, i kombinasjon med de teoretiske perspektivene jeg anlegger, kan bidra til å få fram det plurale, mangslungne, ved norske jøders forhold til holocausterindring. En fare ved prosjektet er at jeg forstørrer betydningen holocausterindring har for deltakerne, at holocaustminnet framstår som mer sentralt for deres liv og identitet enn det er, fordi det i akkurat denne konteksten er det sentrale temaet.

Om en i tråd med Mikhail Bakhtins (1998) perspektiv betrakter alle ytringer som dialogiske, som at de er innvevd i mangslungne ytringskjeder, blir det klart at denne avhandlingen kan kobles til flere «samtaler». Intervjuene og dialogene mellom meg og deltakerne i løpet av minnevandringene er de samtalene som er utgangspunktet for hele avhandlingsarbeidet. Avhandlingen er naturligvis også ment som et bidrag til den akademiske samtalen om generasjoner, minnekultur og jødisk identitet. Den vil potensielt kunne leses inn i en pågående samtale i norsk offentlighet om nasjonal minnekultur og jødernes erfaringer. Den vil kunne få betydning i en samtale som kanskje først og fremst foregår blant jøder, om hvilken plass minnet om holocaust skal og bør ha i jødisk liv og jødiske identitetspraksiser. Jeg håper at det jeg ev. kan bringe inn i de ulike samtalene som avhandlingen vil kunne få betydning for, skal fremme en nyansert forståelse for minoritetserfaringer og for hva sosialt og kulturelt minne kan bety for norske jøder i barnebarnsgenerasjonen. Det er i så måte en sammenheng mellom studiens overordnede motivasjon og metodevalg og hva jeg ønsker at den skal tilføre.

### Avhandlingens organisering

I avhandlingens analysekapitler konsentrerer jeg meg om det jeg oppfatter som ulike dimensjoner ved deltakernes minne- og identitetsarbeid. I undersøkelsene av barnebarnas selvfortellinger og selvrefleksjoner konsentrerer jeg meg særlig om følgende spørsmål:

- Hvordan uttrykker og forhandler de om sin forbindelse til minnet om holocaust?
- Hvordan uttrykker og forhandler de om erfaringen med å stå i et krysningspunkt mellom ulike minnefellesskap og identitetskonstellasjoner?

- Hvilke spenninger og bevegelser uttrykkes i deres fortellinger og betraktninger om sin egen forbindelse til minnet om holocaust?

Alle avhandlingens analysekapitler kan leses som svar på disse spørsmålene, men noen konsentrerer seg om enkelte av spørsmålene i større grad enn andre. Kapitlene er også blitt til som et resultat av mitt arbeid med studiens materiale. Gjennom å lytte, lese, gjenlytte og gjenlese har jeg kommet til å oppfatte visse aspekter ved deltakernes fortellermåter og minnepraksiser som særlig interessante og påtakelige. Jeg er kommet til å feste meg særlig ved måten mange av deltakerne gir uttrykk for en opplevelse av å stå tett på holocausterfaringene på, av å være nær disse, av å være merket av historien, så å si. Samtidig gir deltakerne uttrykk for en opplevelse av avstand til fortiden, av å betrakte historien som «historisk». I kapittel 5 og 6 utforsker jeg dermed særlig hvordan barnebarna uttrykker sin erfaring med å være forbundet med holocausterfaringene gjennom denne vekslingen mellom å stadfeste og søke nærhet og å uttrykke og etablere avstand.

I kapittel 7 og 8 beveger jeg meg over i en utforskning av deltakernes møter med holocaust som et allment, offentlig minne. I deltakernes fortellinger foregår møtene med minnekultur ofte i hverdagssituasjoner. Minnesuttrykk, filmer, monumenter, minnesteder og referanser til holocaust mer generelt veves inn i deres hverdagsliv. De kan støte på referanser til holocaust i samtaler med venner eller en kveld de ser på TV. Også i skolen har barnebarna blitt introdusert for formidling om holocaust. Som voksne kan de velge å delta i en minneseremoni, eller de kan stoppe opp ved snublesteiner som de passerer på vei til jobb eller butikken. Hvilke spenninger og bevegelser uttrykkes i deltakernes fortellinger om det å møte holocaust som et allment minnesfenomen? Hvordan kommer deres posisjon i krysningspunktet mellom ulike minnefellesskap til uttrykk for eksempel når de forteller om å delta i en minnemarkering i regi av skolen? I kapittel 7 retter jeg særlig blikket mot på deltakernes skoleerfaringer, men også det de forteller om erfaringen med å støte på minnet om holocaust i andre sammenhenger. I kapittel 8 utforsker jeg barnebarnas mer aktive og bevisste bruk av offentlige minnesuttrykk, slik som minneseremonier, monumenter, minnesteder etc.

Helt gjennomgående i studiens materiale framstår ordene «ansvar» og «plikt» som sentrale. Deltakerne uttrykker en opplevelse av at minnet om holocaust i en viss forstand binder dem, at minnet fordrer noe særlig av dem. Samtidig forhandler de også om dette. *Må* de gjøre slik eller slik fordi de står i en linje som kan føres tilbake til overlevendegenerasjonen? Hva *må* eller *bør* i så fall akkurat *de* gjøre? I kapittel 9 undersøker jeg også erfaringer knyttet til det å

bli innlemmet i en tradingskjede, av å få beretninger overlevert i familien og i andre sammenhenger og på hvilke måter barnebarna gir uttrykk for at dette forplikter dem. Her kommer jeg tilbake til spørsmålet om hvordan barnebarna uttrykker erfaringen med å være forbundet med fortiden og med minnet om holocaust, men med et litt annet fokus enn i kapittel 5 og 6. I dette kapitlet diskuterer jeg også hvordan erfaringen med å stå i et krysningspunkt mellom ulike minnefellesskap kommer til uttrykk i deltakernes refleksjoner over ansvaret de føler.

## Kapittel 5: Nærhet til minnet om holocaust

I sitatet i introduksjonen så vi hvordan Stefan ga uttrykk for et komplekst forhold til holocausterfaringene. På den ene siden «kjenner» han nærheten til «det», nærheten har noe nærmest taktilt ved seg. På den andre siden synes «en del» av ham at det er noe «rart» med denne nærheten. «Det» er også noe fremmed, en kontakt han ikke søker.

Hos de fleste av deltakerne i studien finner jeg denne mangetydigheten – ytringer, fortellinger og fortellermåter som trekker i flere retninger, gjerne samtidig. «Nærhet» er et ord som har mange positive konnotasjoner. Nærhet er noe en søker i relasjoner, emosjonell nærhet, fysisk nærhet, å nærme seg hverandres perspektiv, en felles forståelse. Men en søker ikke uten videre nærhet til det som er farlig, grusomt, umenneskelig og uforståelig. For mange av barnebarna kan holocaust forbindes med noen de har stått nær, besteforeldre og andre slektninger de har levd tett på. Samtidig kan deres minner om å være i fare, om å bli forfulgt og om å bli offer for noe umenneskelig ha vært krevende å ta inn over seg.

Opplevelsen av å stå tett på holocaust som erfaring og minne er imidlertid ikke bare noe som har oppstått innen rammen av familie- og slektsnettverk. Ikke alle deltakerne i studien har snakket med sine egne besteforeldre om hva de opplevde under krigen. Flere av dem mistet besteforeldrene mens de ennå var ganske små barn. En fornemmelse av å være intimt forbundet med fortiden kan ha oppstått i andre formidlingssituasjoner. Noen forteller for eksempel om hvordan det å se filmer om holocaust har vært skjellsettende.

Gjennomgående framstår likevel «det familiære» som noe nærhetsmedierende i intervjuene og samtalene. Marianne Hirsch (1997, 2012) diskuterer hvilken betydning «familien» som kulturell form har for generasjonene etter og deres minnesarbeid. Det er ikke bare gjennom konkrete familierelasjoner at opplevelsen av å være intimt forbundet med fortiden etableres. Også det familiære som idé, de kulturelle forestillingene og verdiene som forbindes med «familien», former etterkommernes perspektiv på holocaust. I dette kapittelet undersøker jeg hvordan barnebarna uttrykker nærhet til minnet om holocaust, og hvordan det familiære på ulike måter framtrer som en ramme for denne nærheten.

### Andregenerasjonen og fortiden som nærvær

Irene Levin (2001, 2020) beskriver hvordan holocausterfaringene var *taust nærværende* blant norske jøder i etterkrigstiden. Hverdagslivet ga ikke nødvendigvis rom for å fortelle. Dessuten innebar det å fortelle og snakke om erfaringene at de ble «en sosial realitet» som en måtte «interagere med», og det kunne oppleves som svært vanskelig og smertefullt (Levin, 2001, s.

374, se s. 375). Tausheten ble en del av en «sosial orden», beskriver Levin, noe «som ikke skulle snakkes om» (2001, s. 381). Carol A. Kidron (2012a) beskriver dette fenomenet som en *normativ taushet* (s. 728). Hun forteller at det oppstod et vendepunkt i hennes feltarbeid blant barn av overlevende i Israel da hun begynte å stille informantene spørsmål om nettopp hvorvidt fortiden var *nærværende*, «present», i deres hjem i oppveksten (Kidron, 2012a, s. 728–729). Andre generasjonen kunne fortelle rikere om hvordan holocausterfaringene var til stede i familielivet, enn om hva de hadde fått *fortalt*. Foreldrenes erfaringer kom for eksempel til syne i kroppslige spor som arr, skader eller tatoveringer. Deres sorg over slektninger og hjemsteder som hadde gått tapt, kunne spores i måten de betraktet fotografier av slektninger eller ting de hadde klart å ta vare på fra sitt liv før holocaust. Overlevering kunne med andre ord skje i taus interaksjon i hjemmemiljøet (se Kidron, 2012a, 729–730, se også 2009, 2012b).

Også norske jøder i andre generasjonen forteller om slike nærværserfaringer. Elinor F. Major (1997) beskriver hvordan faren samlet hermetikk i kjellerboden slik at familien skulle ha mat i tilfelle en ny krig brøt ut (s. 26). Hun skriver: «På en måte var han alltid forberedt på at katastrofen skulle skje på ny. Det var en skygge uten konturer av en allestedsnærværende fare knyttet til krigen, men også til det å være fremmed» (Major, 1997, s. 26). Fortiden var til stede i farens vesen, i en vedvarende beredskapstilstand. Majors far kom som flyktning til Norge fra Tsjekia like før krigen. Han ble deportert til Auschwitz, men overlevde og etablerte seg i Oslo etter krigen. Farens frykt for en ny katastrofe, hans fornemmelse av å være utsatt, utgjorde en ramme for hennes egen tilværelse. Også hun kom til å føle seg som en fremmed, forteller Major (1997, s. 26). Dette viser hvordan overlevering kan knytte seg til relasjoner, til det kroppslige, til emosjoner og noen ganger til noe så konkret som et matlager i kjelleren.

I løpet av feltarbeidet har jeg også selv snakket med enkelte som har vokst opp med foreldre som tilhører overlevendegenerasjonen. Når jeg spør Bengt, som vokste opp i Oslo på 1960- og 70-tallet, om han noen gang besøker holocaustutstillingen på det jødiske museet i Oslo, svarer han: «Nei. Det er den stemningen jeg vokste opp i.» «En stemning» antyder at det er snakk om noe emosjonelt allestedsnærværende. Han synes det er viktig at utstillingen finnes, at andre blir kjent med de norske jødernes historie, men det emosjonelle trykket i den er han allerede fortrolig med. Bengt forteller om en oppvekst i en familie preget av tapserfaringer: «Det vi merket, var vel sorgen. Over de som ikke kom tilbake. Vi er vel den generasjonen som merker ...». Særlig moren fortalte også om dem hun hadde mistet, det var ikke snakk om noen absolutt taushet. Men overleveringen kan ikke reduseres til det fortalte, den hadde også å

gjøre med noe *merkbart*. I likhet med Stefan bruker Bengt en betegnelse som antyder en opplevelse av å *kjenne* på noe.

En annen deltaker i andregenerasjonen, Dan, forsøker å beskrive hvordan overlevendegenerasjonens erfaringer var til stede på et spekter av måter i hans oppvekst. Dan kommer opprinnelig fra Israel og vokste opp i et slektsnettverk og et miljø som besto av mange holocaustoverlevende fra ulike deler av Europa. Han forteller om hvordan bestemoren pleide å lytte til radioprogrammene der de leste opp navnet på personer som søkte gjenlevende slektninger. Hun sjekket også alltid de offentlige oppslagstavlene hvor navn på gjenfunnene mennesker sto oppført. «Jeg oppfattet henne som utrolig raus og trygg», forteller Dan. «Men det *der* sto ikke helt i stil med den tryggheten hun ellers utstrålte.» Her ser vi hvordan bestemoren gjennom sine *vaner* vitnet om tapserfaringer, men også om håp. Folkemordet var over, men erfaringene, skadene, tapene var innvevd i tilværelsen. «Det er ikke formidlet i det du har lest eller hørt», forteller Dan, «det er i levende live». Dan understreker dermed at minnet om holocaust for ham har vært mer enn noe overlevert, mer enn historier han har hørt eller lest. Dan understreker at for ham har minnet vært dypt innvevd i relasjonelle bånd, i levd liv, i hans barndoms livsverden.

Barnebarnsgenerasjonen har i større grad blitt kjent med holocausterfaringene som noe fortalt, som historier de har hørt. Det betyr ikke at de ikke kan fortelle om erfaringer som ligner dem Dan og Bengt beskriver. Også barnebarna har i flere tilfeller levd tett på generasjonen av overlevende og opplevd hvordan holocausterfaringene preget dem. Men mens andregenerasjonsinformantene både i denne og andre studier forteller rikt om nonverbal formidling, forteller mange i barnebarnsgenerasjonen rikt om det å *høre historier*.

### Historier innvevd i relasjoner

Aleksander forteller at det var typisk at historier ble fortalt når slekten møttes. Etter krigen ble besteforeldrenes søsken og andre i slekten spredd geografisk. Det var derfor ikke alle i besteforeldregenerasjonen som møttes jevnlig, og når de først var samlet, kunne erfaringene fra krigsårene bli et tema. Da kunne han lytte til deres beretninger, og i våre samtaler kan han også gjenfortelle flere historier. Aleksander framstår dermed som en som utvilsomt har tatt del i et slektsfellesskap som også er et fortellingsfellesskap. Tilknytningen til dette fellesskapet kommer til syne både i det at Aleksander *kan* gjenfortelle en rekke historier om slektningers erfaring, og i det at han gir uttrykk for en følsomhet overfor noen av de uskrevne reglene som gjaldt i dette. Selv om Aleksander er tydelig på at holocaust «ikke ble lagt lokk

på», kommenterer han at «det var heller ikke noen sånn ting du skulle drive og ta opp hele tida». Denne innforståtte kunnskapen, fornemmelsen av hva det kunne koste andre å fortelle, kan oppfattes som et uttrykk for at man har blitt sosialisert inn i en familiær minnekultur. Det forteller også om en erfaring med å ha stått tett på den generasjonen som gjennomlevde holocaust.

Katharine G. Young (1987) beskriver hvordan ulike «selv» spilles ut i fortellersituasjoner. Trekk ved vårt fortidsselv, for eksempel det *selvet* vi peker mot når vi forteller om vår barndom, «lekker» inn i samtalen her og nå og former det selvet som opptrer der (s. 107). En slik utveksling mellom barnets inntrykk og den voksne fortellerens fortolkninger ser vi hos Aleksander når han forteller om erfaringen med å fornemme «en grense». Her forteller han om bestefaren, som mistet flere nære slektninger i holocaust:

A: Jeg tror det var noen sånne grenser for hva han ønska å snakke om. Selv om det aldri var noe uttalt, da. Så tror jeg nok det var sånn ... e sånn følelse av at det var litt sånn ...

M: At noe var sårt, på en måte?

A: Ja, jeg tror det var en veldig stor sorg som han ikke greide å ... Eller som han ikke ga direkte uttrykk for da (M: Ja) Jeg har tenkt litt på det i ettertid at han hadde et litt sånn sørgmodig uttrykk ofte. Uten at jeg helt reflekterte over det da jeg var liten. At det tror jeg nok var et sånn ...lite sånn uttrykk for det, ja. De tingene der ... som han ... Ja. Som han hadde med seg hele tida. Ikke sånn at jeg opplevde ham som en sånn ulykkelig person i den forstand. Så tror jeg nok de tingene der preget han veldig.

Det sørgmodige uttrykket til bestefaren, opplevelsen av å se noe sårt og uartikulert i hans vesen, er inntrykk som hører til i Aleksanders minneverden. Også som barn fornemmet han en smerte hos bestefaren. At han ikke reflekterte over det litt sørgmodige uttrykket den gang, kan skyldes at han var så fortrolig med dette. Når Aleksander forteller meg om dette sørgmodige uttrykket, søker han samtidig å komme nærmere en forståelse av bestefarens vesen, se ham gjennom et voksent blick. Det går an å si at Aleksander i vår samtale, gjennom denne lille fortellende sekvensen, «arbeider» med sin empatiske forståelse av bestefaren. Han uttrykker en erfaring med å ha vært tett på bestefaren og søker samtidig en form for nærhet til ham.

Når deltakerne i studien forteller om sine barndomsinntrykk av overlevendegenerasjonen, uttrykker de samtidig sine vedvarende bånd til denne generasjonen. Jeg har i utgangspunktet ikke spurt informantene direkte om hvordan de oppfattet at besteforeldrene var preget av erfaringene. De fleste av informantene reflekterer imidlertid over dette i intervjuene, over

hvordan for eksempel besteforeldrenes væremåte eller livsvalg antydnet noe om det de hadde opplevd. Dette er en av de måtene minnet om holocaust har vært til stede i deres oppvekst på, og deres møter med minnet om holocaust har i mange tilfeller foregått i interaksjon med besteforeldregenerasjonen. Informantene går tilbake til barndoms- og ungdomserfaringene, til minnene de har om besteforeldrene, men forsøker å se dem, besteforeldrene, fra den voksnes perspektiv. Blikket er nærhetssøkende, men forutsetter også at det allerede er en relasjonell nærhet der.

Når barnebarna forteller om sine oppveksterfaringer, kommer det, ikke helt overraskende, fram at det kontekstuelle, hvem som har fortalt hva, i hvilken situasjon og på hvilken måte, er av betydning for opplevelsen av at det overleverte representerer noe *nært*. Dette ser vi blant annet hos Aleksander, som her forteller:

A: Du har jo fått høre det veldig mye gjennom barndommen og sånn, da. Fra for eksempel grandonkel som mista faren sin. Som hele livet var, altså sånn, hva skal man si – han mista jo faren da han var forholdsvis ung.

M: Ja

Så han hadde jo veldig – var jo traumatisert hele livet av det. Og minner som dukket opp når han gikk rundt i byen og sånn. Tyskere som marsjerte. Og knyttet det jo veldig opp mot sin egen familie og ... Ja, mista jo veldig mange, da. (M: Ja-ja) I tillegg til faren sin.

Det er jo sånne historier som gjør noe med deg.  
Han fikk en veldig sånn pessimistisk innstilling til livet, og sånn.

Aleksander forteller her både at han har fått «høre det veldig mye», og at slike historier «gjør noe med deg». «Historier» kan her forstås som fortellinger. Folklorist Richard Bauman (2004) beskriver hva som skjer når vi artikulerer noe som fortellinger, vi gjør det til et muntlig-tekstlig objekt, til noe som kan *gjenfortelles* (s. 4). Samtidig framstår det Aleksander viser til når han snakker om «slike historier», som noe mer enn slike overleverte fortellinger.

Aleksander former selv en historie når han beskriver grandonkelen. Han forteller om hvordan han opplevde grandonkelen som menneske og om grandonkelens «minnesutbrudd». Kanskje er det disse utbruddene, disse spontant fortalte minnesfragmentene, som «gjør noe med deg». Kanskje er det den historien Aleksander selv forteller om grandonkelens liv med minner. I samtalesekvensen ovenfor er utsagnet tvetydig. Historiene kan ha gjort noe både med grandonkelen og Aleksander selv.



«Slike historier» framstår som noe som både er innvevd i og blir til i relasjoner, i nær interaksjon med overlevendegenerasjonen. Også omgivelsene en historie fortelles i, kan være med på å mediere en form for nærhet til det som fortelles. Aleksander refererte til «minner som dukket opp» når grandonkelen gikk omkring i byen. I et senere intervju forteller Aleksander om en konkret episode der han og grandonkelen var ute og gikk sammen i deres felles hjemby. Da de passerte et av torgene i byen, fortalte grandonkelen om en gang han som barn under krigen hadde sett tyske soldatene marsjere nettopp der. Dette minnesbildet, marsjerende tyske soldater, var et minnesbilde grandonkelen forbandt med dette stedet. Aleksander forteller at også han selv som voksen kan se for seg marsjerende tyske soldater når han passerer det samme torget. En kunne beskrevet det Aleksander forteller om her, som det Hirsch kaller *postminne*, forestillinger og fortellinger som har noen av de samme kvalitetene som minner basert på selvopplevde erfaringer (1997, s. 22, 2012, s. 29–34). Minnesbildet er *overlevert* i den forstand at det er formet i interaksjon med grandonkelen, det er grandonkelen som har brakt det inn i Aleksanders tilværelse, men det er like fullt blitt en del av Aleksanders tilværelse. Det dukker opp også når Aleksander er ute og går i byen.

En god del av den tidligere forskningen på intergenerasjonelle minneprosesser dreier seg om det stedliges betydning for formidling om fortiden. Kidron (2013), Hirsch og Spitzer (2010) og Stein (2009) utforsker andregenerasjonens trang til å besøke og *sanse* de områdene, byene og husene foreldregenerasjonen bodde i før holocaust, og de stedene der de opplevde dramatiske og traumatiserende hendelser. De beskriver hvordan etterkommerne søker å komme tettere på de overlevendes livsverden slik den så ut før og under holocaust. Aleksander forteller imidlertid ikke om erfaringen med å *oppsøke* familiære minnesteder. Grandonkelens minnesbilde er knyttet til det som også for Aleksander er en hjemlig og hverdagslig livsverden. Overleveringen har ikke bare foregått i en hjemlig sfære, forstått som innenfor husets fire vegger (jf. Kidron, 2009, 2012b). Den har foregått i interaksjon med det som kan forstås som *hjemsted* i bredere forstand: lokalmiljø, hjemby, hjemland. Da får overleveringen en ny dimensjon. Den blir noe *imellom* barnebarna selv og hjembyen, hjemlandet osv. Mange av de minnespraksisene som deltakerne tar del i i sitt voksne liv, knytter seg til det stedlige eller til stedliggjørende minnesmerker. Denne tematikken utforsker jeg videre i kapittel 8.

#### [Om erfaringen med å bli innviet i minnets redsler](#)

Noen av deltakerne forteller om det som framstår som overgangserfaringer, en erfaring med å bli innviet i det traumatiske ved besteforeldregenerasjonens erfaringer. De har på et tidspunkt

kommet til å identifisere seg med erfaringene på en annen måte enn tidligere. For noen har dette skjedd i forbindelse med at besteforeldrene eller andre i besteforeldregenerasjonen har fortalt sine historier. Det har oppstått en endring i dem selv.

Anja forteller om en slik overgangserfaring. Hun forteller om engstelsen som oppsto da hennes bestemor begynte å fortelle om krigen. Bestemoren var nær ved å bli arrestert, men kom seg unna det norske politiet og flyktet til Sverige. Flere i Anjas slekt bar på lignende historier, og krigen og holocaust var et tema i familie- og slektsfellesskapet. Anja tror likevel at det var bestemoren som først begynte å snakke med henne om krigen, om forfølgelsen av jødene. I intervjuet med Anja framstår det som betydningsfullt at det var nettopp bestemoren som introduserte henne for dette emnet. Bestemoren pleide å passe henne, hun var den foreldrene ringte hvis de trengte en barnevakt, eller hvis Anja var syk. Bestemoren var med andre ord en viktig omsorgsperson, en trygg voksen i barnet Anjas liv. Noe av den samme dobbeltheten som Dan så i sin bestemor, kommer til syne også i det Anja forteller. Bestemoren representerte trygghet og omsorg, men bar samtidig på en urovekkende historie.

Her forteller Anja om sin egen reaksjon på det å bli introdusert for bestemorens historie:

Anja: Jeg var vel kanskje ni eller ti da hun begynte å fortelle om det her. Og det var vel egentlig litt sånn traumatisk for meg. Og det var litt – jeg vet ikke helt – jeg visste liksom ikke helt hvordan jeg skulle ... Jeg var veldig redd etter det. Jeg syntes det var veldig skummelt å være alene hjemme etter skolen, for eksempel. Jeg syntes det var litt sånn skummelt med bildene av de som ble drept. Husker jeg måtte liksom snu bildene noen ganger når jeg var alene hjemme. Og det synes jeg var litt skremmende.

Flere i Anjas slekt, særlig i oldeforeldregenerasjonen, ble arrestert, deportert og drept. Her kommer det frem at Anja gjennom å bli kjent med bestemorens historie også ble mer oppmerksom på oldeforeldrenes skjebne. Anjas redsel kom til uttrykk på den måten at hun begynte å snu bort bildene av de slektningene som ble drept, når hun var alene hjemme.

Hirsch (1997) påpeker at det å se på familiefotografier innebærer å se seg selv i relasjon til de fotograferte. Fotografiene medierer de andres blikk, de «ser tilbake» på oss i den forstand at de minner oss om vårt bånd til dem (Hirsch, 1997, s. 8–12). Det er interessant at Anja forteller at hun begynte å snu bildene etter at hun ble kjent med bestemorens historie, at hun ikke turte å la de fotograferte slektningene «se tilbake» på henne. Slik Anja uttrykker seg her, kan det se ut til at hun ble skremt også av sin egen reaksjon, av at hun kom til å snu på bildene. Hun forsøker å sette ord på hva frykten bunnet i:

Selv om det er jo en helt irrasjonell ting. Det var jo noen som ble drept. De hadde jo ikke noe med ... Men likevel så var det – jeg vet ikke – det bare minnet meg på det. Altså de ... At det var litt skremmende.

Her distanserer den voksne Anja seg til dels fra barnets reaksjon: «det er jo en helt irrasjonell ting». Fotografiene var av «noen som ble drept», noen som ikke hadde «noe med ...».

Samtidig var menneskene på bildene utvilsomt mer enn bare «noen» for Anja. De var de familiære *samme*, personer hun var genealogisk forbundet med. Samtidig var de også de døde *andre*, de *drepte* andre. Kanskje gjorde bestemorens fortelling Anja oppmerksom på nettopp denne forbindelsen, hun oppdaget sitt selv-i-relasjon både til en av dem som overlevde, og noen av dem som ble drept (jf. Dessingué, 2015; Hirsch, 1997, s. 2).

Anja bruker ordene «litt traumatisk» for å beskrive sin reaksjon på det å bli kjent med bestemorens historie. I kapittel 2 skrev jeg at ordet *traume* både indikerer en sterkere tilstedeværelse i det nåtidige og en sterkere forbindelse til det fortidige enn det ordene «minne» og «erindring» gjør. Betegnelsen konnoterer psykologiske skadevirkninger, en vedvarende skade. I Anjas skildring framstår redselen for familiefotografiene som en ettervirkning av det å ha blitt introdusert for familiehistorien. Hun forteller også at hun tror hun fikk mareritt om holocausterfaringene:

Og jeg tror jeg hadde veldig mye mareritt om det her da ... At det var – at noen skulle komme og ta meg – eller at jeg måtte gjemme meg og sånne ting.

Marerittene handlet om «det her», om holocausterfaringene, og samtidig handlet de om henne, om at noen skulle komme og ta henne. Avstanden mellom Anja selv og besteforeldregenerasjonens erfaringer utviskes i drømmene. I marerittene er det hun selv som blir forfulgt.

Når jeg spør Anja om redselen hun følte som barn, har fortsatt å prege henne, svarer hun: «Jeg vet ikke helt ... Ikke sånn i det daglige, det har det ikke.» Videre reflekterer hun:

Det ligger kanskje til grunn for mye. Jeg var alltid ... jeg synes det alltid ... jeg synes ikke det er ... Det kan kanskje alltid ta litt tid. Det er ikke det første jeg sier når jeg møter nye folk: Hei, jeg er Anja, jeg er jøde.

I disse prøvende formuleringene ser vi sporene av en forhandling. I hvilken grad har tidligere generasjoners erfaringer og skjebner utgjort en resonansbunn i hennes eget liv? Vi ser også et skifte fra preteritum til presens. «Jeg *var* alltid» fullføres i nåtid: «Det *er* ikke det første jeg sier når jeg møter nye folk» (mine uthevinger). Hun antyder at redselen fortsatt på noen måter er til stede, hun kobler den til sin egen forsiktighet med å synliggjøre for andre at hun er jøde.

Selv om Anja forteller at hun ble «litt traumatisert» og redd av å høre bestemorens historie, gir hun også tydelig uttrykk for at hun satte pris på at bestemoren fortalte sin historie. Det kostet bestemoren noe å fortelle, det var vanskelig for henne, men hun syntes det var så viktig at barnebarnet fikk kjennskap til hva hun hadde opplevd, at hun likevel fortalte om det. Å bli introdusert for og få ta del i samtaler om slik «viktig» kunnskap kan også oppleves som en anerkjennelse, og man blir gitt en betydningsfull mottakerrolle. I kapittel 9 utforsker jeg hvordan barnebarna forteller om erfaringene med å bli innlemmet i en familiær traderingskjede.

Her har jeg imidlertid vektlagt hvordan Anja forteller om opplevelsen av å bli innforlivet i et *erfarings-* og fortellingsfellesskap. Holocausterfaringene ble introdusert i Anjas tilværelse da hun var barn. I Anjas beretning går det an å identifisere en fase som har noe liminalt ved seg (jf. Turner, 1999). Det oppstår en slags uorden i relasjonen mellom henne selv og tidligere generasjoner. I marerittene er det Anja selv som blir forfulgt, og de drepte slektningene «ser tilbake» på henne gjennom fotografiene. Hun befinner seg i en tilstand der de døde blir livaktige og besteforeldregenerasjonens forfølgelseserfaringer blir hennes egne. Grensene som organiserer tiden, minnet og slektsrelasjoner, blir mindre stabile. Selv om Anja forteller at dette normaliserte seg etter hvert, at marerittene tok slutt, og at hun som voksen ikke opplever fotografiene «blikk» på seg på samme måte, har besteforeldrenes erfaringer, erfaringen med å være forfulgt, satt spor i Anja selv. Dette har fortsatt noe å si for hvordan hun orienterer seg i verden.

Også andre deltakere skildrer en fase der fortiden nærmest invaderte deres tilværelse. Jenny forteller om et familieselskap der en grandtante kom til å fortelle om opptakten til arrestasjonene høsten 1942, og om hvordan hun flyktet til Sverige. Jenny kjente til historien fra før av, men opplevde at den denne gangen slo ned i henne på en annen måte enn tidligere. Hun var selv tidlig i tenårene på dette tidspunktet, bare noen år yngre enn grandtanten selv hadde vært da hun flyktet. Plutselig ble forfølgelse ikke bare en fortidig erfaring, ikke bare *grandtantens* erfaring, men noe Jenny selv begynte å planlegge for:

Jenny: [...] Etter at jeg fikk vite alt dette, så peilet jeg meg inn på hytta til pappa sin familie. Den ligger sånn langt inne i skogen uten strøm og vann, med et spiskammers under hytta.

M: Å ja?

J: Der skulle jeg gjemme meg.

M: Ja?

J: Skulle de dra opp dit og lete etter jøder? Der er jeg trygg.

For Jenny som jøde kunne «de» fortsatt komme til å jakte på henne. Selv om Jenny her forteller om en «våken» angst, framstår den tilstanden hun beskriver, som drømmeaktig. Hun forteller blant annet at hun i denne perioden kunne bli redd for at det skulle dukke opp nazister ved sengen, eller at noen skulle komme på døra når hun var alene hjemme. Dette framstår som scener fra et mareritt. Nazister som sjablongaktige symbolfigurer trenger inn i det hjemlige.

Jenny beskriver en beredskapstilstand som er beslektet med den Major (1997) så hos sin far. Major forteller hvordan faren holdt fast på at både han selv og barna var *fremmede*. Kanskje er det en lignende fornemmelse både Jenny og Anja uttrykker. De er på et tidspunkt blitt bevisst på at ikke-jøder kan se dem som «de andre», som fremmede, fordi de er jøder. Selv om den mer akutte frykten la seg, gir begge uttrykk for at de også i voksenlivet bærer med seg en bevissthet om at de kan være i en utsatt posisjon, som jøder, som tilhørende en minoritet. Anja forteller at hun er forsiktig med hva hun forteller i møte med nye mennesker, for eksempel på jobb. Når jeg spør Jenny om hvorvidt hun som voksen er redd, uttrykker hun en vaksomhet overfor politiske stemninger og strømninger:

Nei, jeg tror ikke at holocaust kommer til å gjenta seg. Men jeg tror kanskje at vi kan oppleve – ikke en lightversjon engang – men at hatet sikkert blir større og blir skumlere. Hele gata rundt synagogen er jo sperret av. Det er jo helt sinnssykt at man lever på den måten.  
[...]

Så, ja, jeg er på et eller annet nivå redd for at det skal skje et eller annet. Jeg tror aldri det kommer til å gå så langt som man så da. Eller at man kommer til ikke å få lov å bo i Norge. Men aner ikke om det ikke kommer noen sanksjoner på et eller annet tidspunkt. Bare fordi noen stemninger får flertall liksom.

Selv om Jenny ikke frykter et nytt folkemord, tror hun at «hatet sikkert blir større og skumlere». Hatet Jenny viser til, er ikke fortidig, men en vedvarende realitet som kan komme til å vokse i kraft. Når Jenny omtaler disse hatkreftene på denne måten, som «hatet», samler hun et spekter av ytringer, voldshendelser og trusler som kommer fra ulike hold, i én kategori, én figur. At gaten synagogen ligger i, er sperret av, er en indikasjon på hvor nærgående hatet kan være. Synagogen, et av få steder i Oslo som kan identifiseres som jødisk, er truet. Selv om Jenny ikke tror at jødene ikke skal få lov til å bo i Norge, frykter hun at noen «stemninger» som «får flertall», skal føre til «sanksjoner». Hatet er ikke bare knyttet til totalitære regimer, til nazismen. «Hatet» angår hennes status som jødisk *nordmann*, hennes statsborgerlige identitet i Norge som demokrati. En grunn til at holocaust framstår som «nær

historie» også for den voksne Jenny, er kanskje at det er en historie som forteller henne noe om henne selv og hvilken posisjon hun er i som jøde i Norge.

Jenny, Anja og også Aleksander forteller om hvordan det å *høre* historier i familie- og slektsnettverk har gjort noe med dem. Sara forteller om en markant reaksjon som ligner den Anja og Jenny beskriver, da hun så *Schindlers liste* på skolen. Hun beskriver dette som en «forferdelig» opplevelse, blant annet fordi hun «ikke kunne si nei», og fordi hun «ikke hadde sett den sammen med moren». Hun opplevde at hun var ubeskyttet i møtet med filmen, og samtidig låst til å se den. Etter dette forteller Sara at hun begynte å drømme at hun våknet opp i en haug av døde kropper.

I en analyse av Art Spiegelmans *Maus* identifiserer Hirsch (2012) en lengsel hos hovedpersonen Art etter den moderlige stemmen som kan moderere farens overlevelsesberetning: «her inability to modulate her child's reception of the father's history lesson, leave him exposed and undefended» (s. 30). Sara uttrykker et lignende behov, hun skulle ønske hun hadde hatt moren der som et mellomledd, et filter, i møte med filmen. I likhet med Art har hun stått ubeskyttet i møte med en fortelling om folkemordet, men formidlingen har foregått i en klasseromskontekst. Familie- og slektsfelleskap har ikke vært ramme for overleveringen.

Likevel, eller kanskje nettopp på grunn av dette, ble det å se filmen skjellsettende for Sara. Hun forteller at denne drømmen hvor hun våkner opp i en haug av døde kropper, har vært tilbakevendende i hennes oppvekst og også i hennes voksne liv. Å drømme kan i seg selv forstås som å være i en liminal tilstand. Halbwachs (1992) gjør et poeng ut av hvor løsrevet drømmer er fra de sosiale rammene for erindring. Han beskriver drømmer som en tilstand der «consciousness is isolated and turned upon itself» (s. 42), en opplevelse andre ikke tar del i hverken direkte eller indirekte. I drømmer blir alle de sosiale relasjonene som organiserer tilværelsen ellers, ustabile. Elementer, motiver og hendelser settes i forbindelse med hverandre på helt andre måter enn i våken tilstand. Anja blir den forfulgte, Sara våkner opp blant de døde kroppene. Likhaugmotivet blir *samtidig*, nærværende, og Sara blir selv en del av det. I motsetning til erindring slik vi ellers forstår det, er drømmer ikke sosialt organisert (Halbwachs, 1992, s. 41–42). Like fullt er motivet i Saras drøm hentet fra det kollektive minnet, fra en allmenn minnekultur. En finner det i *Schindlers liste*, i scenene der døde kropper stables opp i hauger etter avviklingen av gettoen i Krakow. Disse scenene viser den avhumaniseringen jødene ble utsatt for, også i døden. Det er både et kraftfullt bilde av hvilke overgrep jødene ble utsatt for, og et bilde på hva avhumanisering innebærer. Det er et sentralt

motiv i flere filmer, lærebøker, museale framstillinger osv. Det er et motiv som stadig remedieres, det kan forstås som helt sentralt i holocaustikonografien. I løpet av intervjuet ble Sara også usikker på om det ikke var en annen film som hadde forårsaket drømmen.

Psykologen Angela Connolly (2011) påpeker at slike filmatiske, sjablongaktige scener ofte forekommer i etterkommeres drømmer. Hun forstår dette som symptomer på ubearbeidede intergenerasjonelle traumer (Connolly, 2011, s. 618). Sara formulerer selv en lignende fortolkning. Hun tror reaksjonen på å se filmen *Schindlers liste* ble kraftfull fordi familiehistorien ikke var blitt bearbeidet, snakket om og fortolket. Hun visste fra før av at det fantes mennesker i hennes slekt som ble drept, og at flere i besteforeldregenerasjonen overlevde, men dette hadde ikke vært noe samtaletema i familien i hennes oppvekst. Det går an å tolke drømmefortellingen hun viser til her, som uttrykk for en form for erkjennelse av at «haugen av døde kroppene» hadde noe med henne å gjøre. Sara våknet opp i dette filmatiske motivet. I drømmen er ikke de døde kroppene lenger noe hun *betrakter* på et lerret, hun befinner seg midt blant dem, hun er levende blant de døde.

I Saras tilfelle var det kanskje filmen *Schindlers liste* som brakte noe liminalt inn i hennes tilværelse. Et grufullt, kollektivt minnesmotiv trengte seg på. Sara forteller at hun som voksen aktivt har gått inn for å utforske sin egen jødiske identitet, sin familiehistorie, besteforeldrenes flukt og historien til slektninger som ble drept. Dette tyder på et ønske eller en trang til å kartlegge forholdet mellom seg selv og holocaust-erfaringene. Det kan også forstås som et arbeid hun har gjort for å komme videre fra det liminale ved sin relasjon til fortiden. Sara forteller at hun har sluttet å drømme om oppvåkningen i haugen av døde kroppene etter hvert som hun har utforsket familiehistorien. Gjennom sine egne undersøkelser har hun dessuten skaffet seg et rikere bilde av familiens historie, et bredere tilfang av motiver og fortellinger knyttet både til holocaust og det jødiske.

Referanser til etterkommeres holocaustrelaterte drømmer forekommer i flere studier. Sosiolog Gabriele Rosenthal (2010) beskriver hvordan barn og barnebarn av overlevende lenker sin egen livshistorie til de overlevendes forfølgelseserfaringer: «It becomes especially apparent in the fantasies and dreams of children and grandchildren of survivors how close the persecution feels to them» (s. 42). Kulturelt sett forbindes drømmer med natt, med vårt private nattlige liv, med intimsfæren, med fortrenkte følelser og skjulte sannheter i og om oss selv. Gjennom å fortelle om holocaustrelaterte drømmer uttrykker barnebarna en erfaring med å være intimt forbundet med holocausterfaringene. Å fortelle om drømmer kan forstås som en måte å

synliggjøre nærheten til minnet på, å beskrive identifikasjonsfølelsen som har oppstått i møte med overleveringen.

Aleksander antyder også en intim forbindelse, at den intergenerasjonelle overleveringen har en kroppsligpsykologiske dimensjon. Han forteller at han ikke tenker på familieerfaringene daglig, men det er noe «som ligger der hele tiden». Fortiden er der, hele tiden, selv om den ikke alltid er høyt oppe i bevisstheten. Når Aleksander forteller om grandonkelens historier, om hvordan slike historier «gjør noe med deg», kommer vi i samtalen også inn på psykobiologiske forklaringer:

Aleksander: Det arves, ikke bare gjennom historiene. Der er jo også noe som viser at du har faktisk sånn, at sånne ting biologisk – som blir arvet.

M: Epigenetikk?

A: Ja, epigenetikk. Mm. At det er sånn gjennom hormonell og genetisk, eller at genene blir påvirket, da. At det setter spor sånn genetisk også. I tillegg til at det blir gjenfortalt.

Arven er ikke bare knyttet til historiene, den eksplisitte formidlingen, men også til noe kroppslig. Det er ikke først og fremst det erfarte kroppslige, for eksempel opplevelsen av engstelse eller engstelsens fysiske utslag han snakker om her. Det er en «upersonlig» dimensjon ved kroppen, noe som forekommer i kroppen, men som samtidig er mer abstrakt enn for eksempel høy puls. Det er en kroppslig arv i den forstand at den er knyttet til Aleksanders posisjon i en menneskelig biologisk slektskapslinje.

Den epigenetiske forskningen på den intergenerasjonelle virkningen av traumer har fått en forholdsvis bred resepsjon. Rachel Yehuda har stilt spørsmål om hvorfor forestillingen om at traumer arves biologisk, vekker så stor interesse (Yehuda et al., 2018). En grunn kan være at vitenskapelige studier av den typen hun selv har utført, gir visse erfaringer legitimitet, for eksempel opplevelsen av å være nært forbundet minnet om holocaust. Det bidrar til å gjøre en fortidsrelatert selvopplevelse mer forståelig for et bredere publikum. Slike studier gjør det kanskje lettere å fortelle om sin egen porøsitet i møte med minner, om at minnets krefter spiller en aktiv rolle i ens eget liv (jf. Pernau, 2021, s. 12–15, se kap. 3). I traumeforskningen sykkeliggjøres i noen grad slike erfaringer. Det er én grunn til at en del forskere stiller seg kritisk til den betydningen «traume» som begrep får i studier av generasjoner og minner (Kidron, 2004, 2012a; Kidron et al., 2019; Wolf, 2019). Selv om flere av deltakerne beskriver noe smertefullt, angstfylt, noe de kjenner «selv om de ikke vil», oppfatter jeg ikke at de selv forstår dette som en sykdomstilstand, at de plasserer det entydig inn i en psykisk helseramme.



Aleksander, Anja, Jenny og Sara forteller om barndomserfaringer. En annen deltaker, Gerd, forteller også om hvordan en identifikasjonsfølelse oppsto i henne, men for hennes del skjedde dette da hun var voksen, i forbindelse med en minnemarkering. At hun selv hadde fått barn, framstår som helt sentralt når Gerd beskriver situasjonen. Hun og ektemannen skulle som forholdsvis nybakte foreldre være med på minnemarkeringen på Akershusstranda.

Gerd: Jeg husker vi var på – førstemann var vel ett år da – så skulle vi på den der markeringa nedpå kaia, ved stolene der. Det må vel ha vært i november. [...] Og da husker jeg at vi stressa sånn. [...] Til byen og parkering og maten og drikkeflaska. Og så kom vi til det. Og så slo det meg så veldig, liksom sånn: Åh, hvis det her hadde vært for 70 år siden. Så hadde det vært oss, liksom. Vi hadde jo vært her. Vi hadde fått beskjed om å møte opp her, og det hadde jo vært samme greia liksom, med hva skal vi ha med, hvor mye skal vi ha med, vi må ha med mat til babyen.

Og det ble liksom så, veldig sånn følelse – sterk opplevelse – å stå der og hutre, bare med den babyen, og det ble litt mer sånn. Det ble ekte på en helt annen måte for meg enn det har vært før. Man har jo vært med på de her markeringene før, og man har tenkt, men da ble det så, jeg vet ikke, så annerledes. Det blir jo annerledes. Alt blir annerledes når man har ansvar for noen andre enn seg selv.

Gerd forteller om hvordan hun med ett kom til å se seg selv i skoene til de kvinnene som høsten 1942 ble bedt om å pakke klær og mat til seg selv og barna, for så å bli fraktet i taxier til Akershusstranda, der frakteskipet Donau lå. Her uttrykker Gerd at denne identifikasjonsfølelsen oppsto som en respons på situasjonen, kombinasjonen av å skulle ta vare på babyen, å komme seg av sted med alt de trengte til barnet, og det å bli minnet på hva som skjedde med de familiene som befant seg på Akershusstranda den 26. november i 1942. For kvinnene og barna som ble jaget om bord i båten Donau, var imidlertid alt håp ute. Ingen av dem overlevde.

Kidron (2013) viser hvordan etterkommere kan søke en emosjonell («emotive») forståelse av holocausterfaringene. For Gerd ser det ut til at det praktiske og kroppslige ble en inngangsport, en vei inn til identifikasjon. Hun snakker ikke om skrekken, engstelsen eller sorgen kvinnene må ha følt da de ble arrestert sammen med barna, men de praktiske spørsmålene de måtte forholde seg til. Hva skulle de pakke med seg? Hva ville de trenge? Det familiære framtrer her i Gerds historie som en ramme for hennes opplevelse av at fortiden angikk henne på en mer akutt måte enn tidligere. Men hun refererer ikke til sin egen familiehistorie her. Gerds besteforeldre og deres nære slektninger ble ikke deportert fra Akershusstranda. Hun har i utgangspunktet ingen familiær identifikasjonsskikkelse hun kan forankre sitt eget perspektiv på denne historiske situasjonen i. Men som norsk jøde, som

tilhørende det fellesskapet som ble rammet, kan hun likevel se seg selv som «samme» som de som ble deportert og drept. Den akutte ved erkjennelsen av at dette «ville vært meg» har å gjøre med foreldreansvaret, at hun selv befant seg i en situasjon hvor hun skulle ta vare på sitt eget barn.

### Å fortelle som en nærhetsskapende handling

Jeg viste hvordan Aleksander, da han fortalte om bestefaren, samtidig søkte en form for empatisk forståelse for bestefarens sorgmodighet. Når jeg har lyttet til intervjuene og samtalene med deltakerne i studien, har det blitt tydelig for meg at det å fortelle kan være en nærhetsskapende handling. Å fortelle kan være en måte å nærme seg en erfaring og et menneske på.

Young (1987) beskriver hvordan oppmerksomheten forsvinner inn i det hun kaller «taleworld», den verden som etableres og påkalles i fortellingen: «As I am drawn into the Taleworld, I become inattentive to my presence in the Storyrealm» (s. 17). Når vi forteller eller lytter til en historie, forankres samtidig vårt blikk i fortellingens verden, i noen av karakterene som opptrer der, eller utenfor dem:

Inside the Taleworld, I can be anchored in the sensibility of one or several of the characters, or I can move around as an omnipresence, or I can see persons and events as if from a distance. (1987, s. 18)

Young beskriver hvordan vår oppmerksomhet flyttes mellom fortellingsverdenen, fortellingsfremføringen og samtalens her og nå (1987, s. 17–18). Vårt fokus er i bevegelse, noen ganger fullt og helt rettet mot det som utspiller seg i fortellingsverdenen, noen ganger rettet mot fortellerens fremføring, og noen ganger rettet mot selve samtalen, dialogen og innholdet i den.

Når Stefan forteller om besteforeldrenes erfaringer, kommer disse fokusskiftene til syne. Hans slekt kommer opprinnelig fra en del av Øst-Europa. Hans bestefar ble arrestert og satt i en konsentrasjonsleir sammen med sin far, Stefans oldefar. Stefan forteller at de to, bestefaren og oldefaren, hadde holdt sammen gjennom hele fangeoppholdet. Men like før leiren ble frigitt, ble jødiske fanger bedt om å komme fram for å bli skutt. Bestefarens far, Stefans oldefar, gikk fram og lot seg skyte, mens sønnen, Stefans bestefar, ble stående igjen og se på. Bestefaren overlevde fordi han ikke gikk frem, og fordi leiren ble frigjort like etterpå.

Stefan: Men akkurat det var noe jeg synes var veldig tøft å høre, da.

Egentlig helt generelt som en historie, og nå er det jo ...

Bestefar døde da jeg var liten, og nå er det litt sånn – jeg husker ham ikke så godt.

Jeg har et litt distansert forhold til ham. Men jeg husker da jeg var liten ...

Det var det som var liksom det tøffeste.

Marie: At faren hans liksom ...

S: Mm.

Og de hadde holdt sammen, da, under hele.

Og han måtte ikke gjøre det, men han orket ikke mer, da.

Så det tenker jeg mye på, da.

At han – at det var en opplevelse han hadde – at faren hans gikk foran ham.

Og at det bare var ti dager igjen.

Det var sånn som jeg tenkte mye på.

Stefan uttrykker tydelig at det er smertefullt å forholde seg til den episoden han refererer til her. Han snakker ikke om noe han har et distansert forhold til. Han beskriver imidlertid sin relasjon til bestefaren som distansert, han har ikke levd tett på bestefaren slik for eksempel Anja og Aleksander har. Stefan sier også at det er noe ved den episoden han forteller om, «helt generelt som en historie», som gjør inntrykk. Noe av den emosjonelle kraften i historien ligger i historien som historie. Den er ikke fullt og helt innvevd i det relasjonelle, i Stefans relasjon til bestefaren.

Samtidig gjør fortellingen det mulig for Stefan å nærme seg bestefaren, og også oldefaren. Når han forteller, er hans blikk på det som foregår i episoden, i bevegelse, men hele tiden sterkt involvert. I setningene: «Og de hadde holdt sammen da, under hele. Og han måtte ikke gjøre det, men han orket ikke mer da» er perspektivet til dels forankret i oldefaren. Det var *han* som ikke orket mer. Men det kan også forstås som forankret i bestefaren. Far og sønn hadde holdt sammen, og så ble sønnen vitne til at faren ga opp. Når Stefan forteller: «At faren hans gikk foran ham» er bestefaren fokaliseringsinstans, *hans* far gikk fram for å bli skutt. Men det er også retrospektivt: «Og at det bare var ti dager igjen» uttrykker en smerte over hvor nær Stefans oldefar og bestefarens far var befrielsen. Til stede i denne sekvensen er også Stefan selv som barn, barnet som ser for seg denne episoden, som både ser fortvilelsen til dem som var involvert i den, og selv fortviler over den. «At det var en opplevelse han hadde» er både noe han «tenker mye på» og «tenkte mye på».

Det går an å si at det familiære blikket former Stefans fortelling og fortellermåte. Han forteller om en situasjon som er fortvilende for en som har en familierelasjon til dem fortellingen handler om. Men det er også en situasjon som er fortvilende sett fra et allment familiært perspektiv. Faren, sønnens medsammensvorne støttespiller, orket ikke mer. Sønnen ble stående alene i overlevelseskampen. Waxman (2008) skriver om konsentrasjonsleirsystemet:

«part of the concentration camp system's aim was to dissolve any remaining family ties and strip prisoners of emotional and physical support» (s. 57). Episoden Stefan refererer til, gjør inntrykk også fordi den handler om nettopp *en far* som oppgir håpet framfor øynene på *sin sønn*. Gjennom «far» og «sønn» forstått som kulturelle figurer kan alle potensielt bli emosjonelt investert i en fortelling som den Stefan forteller. Det er noe generelt ved fortellingen som «en historie» som åpner for identifikasjon. Når Stefan setter ord på hva det er ved historien som gjør inntrykk på ham, uttrykker han likevel fornemmelsen av å være bestefaren og oldefarens *samme*, av at «det kunne vært meg»:

Jeg tror det er at det – selv om det ikke var meg – så sitter man igjen med en følelse. Så klart at det kunne vært meg. Man sitter igjen med en følelse av at hele grunnlaget er så urettferdig.

Her uttrykker Stefan en identifikasjon som knytter seg til det å bli stilt i en situasjon som den bestefaren og oldefaren sto i, på et urettferdig grunnlag. Bestefaren og oldefaren havnet i den situasjonen de havnet i, på grunn av overgripernes forestillinger og fortellinger om jøder. Om denne følelsen av at «det kunne vært meg» har å gjøre med båndene til det jødiske eller familiebånd, om det har å gjøre med at han selv som ung mann kan se seg selv i bestefaren som ung mann, eller alt dette, går det ikke an å si noe entydig om. Jeg oppfatter imidlertid at Stefan her uttrykker en opplevelse av å være innlemmet i og berørt av den uretten bestefaren og oldefaren ble utsatt for.

For Stefan har den fortellingen han har fått overlevert, blitt en inngangsport til holocaust som erfaring og til sin bestefar som person. Fortellingen han referer til, er ikke kommet til ham i tett interaksjon med bestefaren selv. Det er en fortelling som har sirkulert i slektsnettverket. Det gir likevel mening å si at Stefan selv interagerer med fortellingen, og at han knytter seg til bestefaren gjennom å fortelle og gjennom å zoome inn på denne episoden i historien.

Gerd gjør noe lignende når hun forteller om bestemorens flukt til Sverige under krigen. Heller ikke hun kan huske at bestemoren selv fortalte henne om dette, men hun har hørt historien i ulike sammenhenger: Også hun «går inn i» fortellingsverdenen med sitt eget blikk.

Gerd: Og så gikk de over grensa på ski, og det var hele den versjonen.

M: Ja!

G: Som man liksom har lest om.

M: Ja.

G: Bestemor bar en baby, ikke sin egen. Skal vi se nå, hvem det var – ja – det var jo en av hennes nieser da. [...] Så hadde de gitt babyen sovemedisin, for at den skulle sove – ikke gråte. Jeg har jo tenkt – etter at jeg fikk egne barn, har jeg tenkt mye på det. Altså, ikke mye – det melder seg med jevne mellomrom. Tenk at man var i en sånn situasjon. Når man erfarer hvor umulig et barn er – eller sånn – de følger jo ikke ordre i det hele tatt. De skal være ganske store før de skjønner at de skal være stille.

Her ser vi hvordan Gerd beveger seg fra en refererende fortellermåte og inn i et konkret motiv i fortellingen. Bestemoren og hennes familie gikk på ski over grensa i tråd med «den versjonen» «man har lest». Historien er allerede velrepresentert i historieskrivningene om jødernes flukt. Deretter forankrer Gerd blikket i bestemoren, som bærer en baby, og utforsker og forstørker dette motivet. Her trekker Gerd helt eksplisitt på sine egne erfaringer som mor. Hun forsøker å tre inn i situasjonen, forstå opplevelsen av å bære et barn mens man går på ski over grensa. Den forståelsen artikuleres i dialog med Gerds egen til dels kroppsliggjorte kunnskap om å ha ansvar for barn, for et barn som ikke uten videre er stille. Gerd søker å komme tettere på den situasjonen som motivet, bestemoren som bærer et barn, representerer.

I Gerds refleksjon over familiens fluktfortelling står altså «barnet» og foreldrerollen sentralt. Tanken på å bære et barn mens man går på ski over grensa, bringer henne inn i beretningen, tettere på erfaringen. «Barnet» er i dette tilfellet et konkret barn, en slektning av Gerd. Det er også den som bærer, hennes bestemor. Gerd bringer samtidig sine egne morserfaringer inn i fortellingen. Men barnet kan også forstås som en kulturell figur som kan representerer uskyld, framtidshåp, som påkaller særlig omsorg og ansvarfølelse (Kverndokk, 2020; Hirsch, 2012, s. 163–163). Det familiære er en ramme for det Gerd uttrykker, men på mer enn én måte.

Stefan antyder ganske eksplisitt at det er noe ved selve *historien* som gjør inntrykk på ham. I likhet med Gerd oppfatter jeg at han i større grad enn for eksempel Aleksander, Anja og Jenny forholder seg til familiehistoriene som «tekstlige objekter» (Baumann, 2004, s. 4). Like fullt medieres familiehistorien av det familiære blikket. Dette blikket kan, slik Hirsch (1997) argumenterer for, både ha en allmenn og en partikulær dimensjon (s. 8–12). Den familiære rammen åpner for allmenn identifikasjon, slik jo også sosiologen Alexander (2012) poengterer. Samtidig er familieband også partikulære. Som intervjuer og lytter har jeg definitivt opplevd at også min oppmerksomhet blir trukket inn i historiene. Det familiære har opplevdes som en inngangsport. Også jeg lurer på hvordan det er å bære et spedbarn mens man går på ski. Likevel tror jeg ikke at jeg kunne fortalt disse historiene på den måten Stefan og Gerd gjør. Jeg ville opplevd at jeg overtrådte en grense. Som Shuman (2010) viser, knyttes det sosiale normer til retten til å fortelle, selv om disse som regel er implisitte (s. 29). Å

fortelle om en som en er i familie med, gir kanskje en annen fortellerberettigelse. Når det er snakk om en bestemor eller bestefar, kan man kanskje snakke om en *arverett* til å tre inn i historien, til å forankre seg selv i fortellingen, så å si.

### Om retrospektivt relasjonelt arbeid

Flere av deltakerne i studien utforsker selv familiehistorien, for eksempel gjennom slektsforskningsnettsteder, ved å kontakte museer og arkiver eller ved å undersøke brev, dokumenter og fotografier som er i familiens eie. Det ser ut til å være en viss variasjon blant deltakerne når det gjelder hva de søker gjennom et slikt arbeid. Noen søker å kartlegge hva som skjedde med besteforeldrene, de søker faktaopplysninger, å fylle igjen det som kan oppfattes som hull i kunnskapen om saksforholdene. Mange av dem som forteller at de selv har utforsket familiehistorien, ser imidlertid ut til å søke noe mer, kanskje noe annet enn dette. De søker et innsideperspektiv på erfaringene.

Det går an å forstå dette utforskningsarbeidet som et minnearbeid, et arbeid med familieminne, men det kan samtidig forstås som et retrospektivt arbeid med familierelasjoner. Noen har aldri kjent sine jødiske besteforeldre, og noen har ikke snakket med besteforeldrene fordi besteforeldrene selv har vært tilbakeholdne. En av informantene, Bjørn, forteller om farmoren:

Farmora mi likte ikke å snakke om livet sitt så mye. Og jeg var jo en liten drittunge mye av tida hun var i live. Så jeg har ikke snakka med henne noe særlig direkte om det. Jeg har prøvd – liksom begynt å bevege meg inn på det landskapet her. Men jeg ville ikke plage henne med nysgjerrigheten min.

Her forteller Bjørn både om farmorens taushet, men også om ulike faser av deres relasjon og hvilke muligheter for gjensidig forståelse som disse åpnet for. Som barn var han ifølge seg selv «en liten drittunge», og farmoren likte ikke å snakke om livet sitt. Den unge voksne Bjørn er nysgjerrig, men opplever ikke at nysgjerrigheten gir ham rett til å «plage» farmoren. Bjørn forteller imidlertid også at farmoren selv forsket på familiehistorie de siste årene av sitt liv, og at hun etterlot seg et arkiv, blant annet bestående av fotografier. Han planlegger å se nærmere på dette arkivet, både fordi han er historieinteressert og for å få en bedre forståelse av hvordan farmoren «forsto sitt liv». Dette handler ikke bare, og kanskje ikke primært, om å forstå hennes erfaringer bedre, men om å forstå *henne*. Avstanden mellom barnet, «drittungen» Bjørn, den tilbakeholdne unge mannen Bjørn, og den ikke-fortellende farmoren kan jobbes med. Kanskje kan farmorens arkiveringsprosjekt forstås nettopp som en invitasjon

til etterkommerne, til de gjenlevende slektningene. Slike familiearkiver kan forstås som en annen form for overlevering enn det muntlig fortalte historier er.

Dette arbeidet for å *forstå og komme tett på* overlevendegenerasjonen og deres opplevelser beskriver Kidron (2013) i sin studie av israelske barn av overlevende. Hun har undersøkt hvordan voksne barn i andregenerasjon forteller om sine erfaringer knyttet til såkalte «family root trips», sine reiser tilbake til Europa, til de stedene der foreldrene gjennomlevde folkemordet, der de opplevde overgrep, livsfare, tap og traumatiserende hendelser. Kidron finner at barna uttrykker et håp om å kunne komme tettere på foreldrenes følelser. De forsøker å nærme seg det Kidron omtaler som de overlevende foreldrenes *emotive legacy* (2013, s. 187). Noen ganger har det å være på bestemte steder sammen med foreldrene ført til en emosjonell forløsning, barna har fått en *emotive* tilgang til foreldrenes erfaringer (Kidron, 2013). Dette kan også forstås som en form for postminnearbeid (jf. Hirsch, 1997, 2012).

Hirsch (2012) argumenterer for at postminnegenerasjonenes erindringsarbeid ofte er drevet av en trang til å gjenopprette en slags familiær, kroppsliggjort forbindelse til fortiden (s. 33). Når Sara forteller om sitt eget utforskningsarbeid, kommer det frem at hun søker nettopp en kroppsliggjort forståelse av bestemorens erfaringer. Bestemoren døde før Sara ble født. Som barn visste Sara at bestemoren flyktet fra Norge til Sverige, men hun kjente ikke til detaljer hverken om flukten eller om flyktningetilværelsen. Som voksen har Sara utforsket arkivmateriale, gamle familiealbum og brev som hun har kommet over. Hun har også vært i kontakt med slektninger hun ikke tidligere har kjent, og snakket med dem om hva de vet om bestemorens flukthistorie. Noe av det Sara har gjort, har vært å besøke bestemorens barndomsby. Sara beskriver dette som en forløsende erfaring:

Sara: Og det kjente jeg veldig da jeg besøkte byen i sommer, at det var jo som om bestemor var med ...

M: Mm.

Sara: Hele veien. For det var sånn – det gikk så bra. Vi fikk så mye hjelp på veien.

Det var sånne tilfeldigheter der allting bare løste seg hele veien.

[...]

Så det var mange fine tilfeldigheter på den turen.

Som gjorde at jeg kjente at bestemor må ha vært med.

Og passet på oss.

Noe av den gjensidigheten som Hirsch (1997) hevder kan oppstå i møte med et fotografi, knyttes her til møtet med et sted, bestemorens hjemsted. Når Sara besøker bestemorens opprinnelsessted, strekkes en hånd ut mot henne. Selv om bestemoren er død, opplever Sara

en form for omsorg. Bestemoren hjelper henne på reisen. Fornemmelsen Sara her beskriver, av at bestemoren var til stede og passet på henne, er særlig interessant i lys av det hun forteller om opplevelsen av å se *Schindlers liste* og av drømmen hun hadde i etterkant. Hun var ubeskyttet i møte med filmen. I bestemoren finner Sara en skikkelse som i en viss forstand både er fortellende og beskyttende, den modererende stemmen som ikke var til stede da hun så *Schindlers liste* på skolen (jf. Hirsch, 2012, s. 29–31). Å utforske bestemorens historie og oppsøke hennes steder har vært en del av Saras vei bort fra drømmemotivet. Under reisen ble Sara bedre kjent med historien om bestemorens flukt. Hun kartla fluktruten og gikk deler av den. Sara uttrykker at dette har brakt henne nærmere en oppløftende «emotive legacy» (jf. Kidron, 2013):

Marie: Føler du på en måte at det forandret noe for deg at du foretok den reisen? Det høres jo sånn ut. Hva ...

S: Altså, jeg føler jo at jeg fikk lære henne å kjenne mye bedre.

Marie: Mm.

Sara: Ja, jeg føler at det har forandret en del faktisk.

M: Mm.

S: Jeg føler at jeg er veldig stolt over henne. Over at hun orket det, over at hun klarte å gjøre noen ting som var så vanskelig, og likevel gjøre det på sin måte. Og likevel fortsatt ha det håpet som hun hadde, og den livsgnisten.

Sara har lært bestemoren å kjenne, hun kan finne livsmot i hennes historie. Saras utforskningsarbeid har både hatt betydning for hennes forståelse av sitt selv-i-relasjon til bestemoren og sitt selv-i-relasjon til holocaust (jf. Dessingué, 2015; Hirsch, 1997, s. 2). Familiebåndene, bestemorens historie, medierer en minneserfaring som er mindre ensom enn drømmen om å våkne opp i haugen av døde kropper.

I Saras reiseberetning ser vi også hvordan steder muliggjør et slikt kroppslig-sanselig minnearbeid som det Hirsch (& Spitzer, 2010) og Stein (2009) beskriver. Når Sara forteller om reisen, framstår det å bli kjent med bestemorens steder, det romlige utgangspunktet for bestemorens barndom og også for hennes flukt, som verdifullt og viktig i seg selv. Hun forteller blant annet om en episode i løpet av reisen der hun og reiseledsageren hennes, en venninne, fant fram til bestemorens barndomshjem. De møtte dem som eide huset, og fikk komme inn i den leiligheten bestemoren en gang hadde bodd i:

Vi fikk komme inn i bakrommene der leiligheten hadde vært. Det var veldig fint å få se det.



Det var ganske uendret fra den gangen.

Sara uttrykker en erfaring med å ha kommet tettere på noe uforandret. Alke Gröppel-Wegener og Jenny Kidd (2019) viser hvordan det å «romliggjøre» en fortellingsverden i fysisk forstand, slik en gjør på enkelte kulturminnesteder, kan være en måte å legge til rette for «immersion» på. Å bevege seg i fortellingens miljø, så å si, kan styrke opplevelsen av å bli omsluttet av fortellingen. Dermed framstår fortellingsverdenen ikke bare som en lineær fortelling, en fortelling i tid, men også som en «storyworld» å bevege seg i (Gröppel-Wegener & Kidd, 2019). Sara vektlegger generelt opplevelsen av å bevege seg i bestemorens barndoms- og oppvekstmiljø. Bestemorens historie ble romliggjort. Den typen romliggjorte fortellingsverdener som Gröppel-Wegener og Kidd (2019) særlig beskriver, er imidlertid markert som noe eget, et til dels avgrenset rom slik som minnesteder noen ganger er. Her snakker Sara imidlertid om en leilighet som fortsatt er i bruk, som hun fikk lov til å tre inn i. Det er et minnested som ikke er markert som et eget minnested, et avgrenset minnerom. Fortiden, bestemorens fortid, er avleiret i nåtiden og ikke avgrenset fra den.

Stein (2009) og Hirsch og Spitzer (2010) beskriver i sine studier hvordan etterkommere kan uttrykke en dyp ambivalens i møte med overlevendegenerasjonens opprinnelsessteder. Sara uttrykker på sin side en opplevelse av å komme «hjem», så å si, av å bli tatt godt imot. Men det å besøke steder kan også påminne om ikke-kontinuitet, om *tapte* hjemsteder. En av deltakerne i denne studien, Sigurd, forteller at han har tenkt på å reise til den øst-europeiske byen besteforeldrene flyktet fra like før andre verdenskrig. Men faren har rådet ham fra det:

Han har sagt det når vi har spurt: Hva med å reise tilbake til – hva med å se den byen? Så har han sagt det at det er noe han ikke ser så mye glede i. [...] En onkel av faren min dro dit en gang. Ingen gatehjørner var det samme.

Besteforeldrenes opprinnelsessted er gått tapt i den forstand at sporene av deres opprinnelige livsverden er vanskelig å få øye på. Når faren ikke ser «så mye glede» i å foreta en slik reise, skyldes det kanskje nettopp dette, at stedet først og fremst påminner om et stedstap. En gang levde en mangfoldig jødisk befolkning i byen, men nå er det ikke lenger deres sted, ikke familiens sted, ikke et jødisk sted. Det er ikke gitt at det å besøke byen skal bringe en nærmere det jødiske samfunnet som har vært der, men at byen snarere vil framstå som en barriere mot det som har vært. Sønnen, Sigurd, er likevel nysgjerrig på hva en slik reise vil bringe.

Kanskje handler Sigurds ønske like mye om å gjenfinne og gjenetablere en relasjon til det jødiske Europa. Besteforeldrene flyktet til Israel, og faren er vokst opp der. Selv om Sigurd gir uttrykk for å ha sterke bånd til Israel, er han også opptatt av å plassere slekten i et lengre historisk perspektiv. I likhet med flere av informantene er han opptatt av å utforske jødisk liv og sin jødiske familiehistorie også før krigen og folkemordet. Å oppsøke steder kan være en måte å komme tettere på tidligere generasjoners livsverden på, men også å innordne minnet om det jødiske Europa *før* holocaust i sin egen slektshistorie, å koble sin livsberetning til disse lengre linjene. Dette utgjør noe mer enn en «emotive legacy» (jf. Kidron, 2013), det har også en identitetspolitisk dimensjon, som jøde tilhører en Europa, som jøde er en også berettiget til å kalle de tapte stedene *sine*. Om Sigurd reiser, kan en forstå det som et retrospektivt arbeid med relasjoner, men vekten ligger ikke nødvendigvis på de familiære relasjonene, på de familiære skikkelsene, men på hans relasjon til Øst-Europa og Europa som politisk og sosial størrelse.

#### *Familien mellom det kommunikative og det kulturelle minnet*

I dette kapittelet har jeg undersøkt hvordan barnebarna uttrykker nærhet til minnet om holocaust. «Nærhet» er et mangetydig begrep. «Nærheten» kan være emosjonell og kroppslig, og den kan handle om ulike former for identifikasjon. Flere av deltakerne jeg har presentert i dette kapittelet, har blitt introdusert for kunnskap om holocaust på en måte som passer med Assmanns beskrivelse av det kommunikative minnet (1995, s. 126–128, 2010, s. 111). De har blitt innlemmet i minnet i tett kontakt med de opprinnelige minnebærerne, overlevendegenerasjonen. Opplevelsen av at holocaust representerer noe nært, er blitt etablert i en familiekontekst.

Men for noen har den oppstått i en annen kontekst, utenfor familien. For Sara oppsto opplevelsen av å være nært identifisert med ofrene for holocaust etter at hun hadde sett en film på skolen. Familien var ikke den sosiale rammen for innlemmelsen i minnet, for selve medieringssituasjonen. Kanskje er Saras familiebakgrunn, hennes jødiske bakgrunn, årsaken til at hun reagerte slik hun gjorde på filmen. En kan tenke seg at også ikke-jødiske elever ville kunne reagere lignende på en film om holocaust. Det er likevel noe med selve drømmemotivet, å våkne opp i stabelen av døde kropp, som antyder en kroppslig nærhet til de døde. Slektsforbindelse kan forstås nettopp som en kroppsliggjort form for tilhørighet. I alle tilfeller har Sara i etterkant selv fortolket filmopplevelsen og drømmene i lys av sin jødiske familiehistorie. Det jødiske og familien har blitt en sentral ramme for Saras videre minnes- og identitetsarbeid.

Det er viktig å merke seg at det ikke bare er de overlevende som deltakerne uttrykker en nærhet til, heller ikke bare overlevelseserfaringen. Også når de forteller om besteforeldre og andre slektninger som overlevde, beskriver de erfaringen med å ha blitt innlemmet i en redsel, i fortellinger om å være forfulgt. Wolf (2017) foreslår at de overlevende bør betegnes som «'surviving Jewish victims of the Nazi genocide,' or the Holocaust» (s. 3). Dette bygger ned skillet mellom de overlevende og de drept. De var alle ofre for holocaust, for folkemordspolitikken. Deltakerne uttrykker på ulike måter en opplevelse av å være nært identifisert både med de av ofrene som ble drept, og de som overlevde. Det ser vi for eksempel hos Gerd og Stefan, som forankrer sitt blikk på erfaringene både i de overlevende og i dem som ble drept. Kanskje går dette an å forstå som uttrykk for en form for solidaritet med dem som ble drept: «Det ville vært oss!» «Det kunne vært meg.»

Generelt framstår det som at både «familien» og det jødiske medierer nærhet til minnet om holocaust. Særlig «familien» framstår som en bevegelig sosiokulturell formasjon, en ramme for identifikasjon som ikke kan knyttes ene og alene til deltakernes egne familier. Men også tilhørigheten til det norske, de lokale rammene framstår som nærhetsskapende. Det skjedde her: «Vi ville vært *her*.» Deltakernes minnesbilder knytter seg til en lokal kontekst. Når Jenny forteller at hun som barn så hytta i skogen som en mulig redning, og når hun uttrykker at hun ikke tror det kommer til å gå så langt at man ikke vil få lov til å bo i Norge, så sier det noe om de stedlige og sosiale rammene for hennes liv med besteforeldregenerasjonens historier.

## Kapittel 6: Om å stå på avstand fra minnet om holocaust

Høsten 2018 besøkte jeg utstillingen *Husk oss til livet* på Jødisk museum i Oslo sammen med to av deltakerne i studien, Aleksander og Gard. Utstillingen dreier seg om et knippe norsk-jødiske familier og deres skjebne under holocaust. Personfotografier og familiefotografier har en sentral plass i utstillingen. Her ser vi hvordan Aleksander uttrykker opplevelsen av å se på noen av disse bildene:

Det er jo sånn at når du ser på bildene og sånn ...

Det er jo emosjonelt.

Det er jo det.

Selv om ...

Det er jo på en måte litt sånn at du har en nærhet til det.

Så, selv om det her ikke er familier som min familie hadde så mye kontakt med eller noe sånt

...

Så var de jo en del av det samme samfunnet, kan du si.

Og led den samme skjebnen.

Jeg har her transkribert lydopptaket på en måte som markerer de små pausene Aleksander gjør mens han snakker, for å antyde rytmen i talestrømmen. Han begynner med å fastslå at det er emosjonelt «når du ser på bildene». Adverbet «jo», som han gjentar i de tre første setningene, antyder at han snakker om noe innforstått, eller at han bekrefter en forventning. Kanskje er dette «jo» henvendt til Gard? Kanskje tenker Aleksander at jeg forventer en emosjonell respons av ham. Gjennomgående fremtrer han som «du» her, «*du* har en nærhet til det». Her er likheten med Stefans uttrykksmåte påtakelig. Formuleringen inviterer til og forutsetter en form for samforståelse, som om nærheten Aleksander uttrykker, er intersubjektiv mer enn subjektiv.

Når Aleksander like etter går over til å snakke om seg selv som nettopp «jeg», fremstår det som et skifte i modus, nesten som det folkloristen Dell Hymes (1981) kaller «breakthrough into performance». Rytmen i talestrømmen endres litt. Det er som om det som følger, påkaller en ekstra oppmerksomhet:

Men

Jeg har vel kanskje aldri helt greid å forstå det heller, da.

Jeg har vel kanskje også prøvd å ha en viss distanse til det.

For at det er faktisk veldig **vanskelig** å gå inn i det.

Sånn – at sine slektninger – som levde før meg, da riktignok ...

Men at noe sånt har skjedd, da.

Så det er jo et sånt ...

Det er ikke noe man går rundt og tenker på daglig, da.

Men det er noe som ligger der hele tiden.

Det er interessant at Aleksander trer så tydelig fram som et «jeg» nettopp når han uttrykker avstand til holocausterfaringene. Her presenteres noe som kan forstås som en ny selvfortelling, en hvor Aleksander etablerer en barriere mellom familieminnet og seg selv (jf. Pernau, 2021, s. 12–13). I forrige kapittel så vi Aleksander reflektere over hvordan familiehistorien kunne forstås som en psykososial og til dels kroppslig ballast. I sekvensen ovenfor gir han uttrykk for at familiehistorien også kan oppleves som utilgjengelig, fremmed. Selv om han har vokst opp med besteforeldregenerasjonens historier, kan det de opplevde, virke fjernt. Aleksander betoner særlig ordet «vanskelig». At det er «vanskelig å gå inn i det», kan bety «ubegripelig». Aleksanders egen erfaringshorisont står i veien for å forholde seg til «at noe sånt har skjedd». «Vanskelig» kan også bety vondt. Det er smertefullt å tenke på at hans egne slektninger virkelig ble utsatt for et folkemord. I alle tilfelle har ikke dette noen naturlig plass i den daglige strømmen av tanker og hendelser i Aleksanders liv. Det representerer noe *annet* enn det «man går rundt og tenker på til daglig». Samtidig er det noe som «ligger der hele tiden».

Mark Salber Phillips (2013) argumenterer for at vi må ta *avstand* på alvor når vi undersøker vår beskjeftigelse med fortiden. I dette kapittelet forsøker jeg å gjøre nettopp det ved å undersøke hvordan deltakerne i studien uttrykker, etablerer og forhandler om avstand til minnet om holocaust. «Historical distance encompasses the variety of ways in which we are placed in relation to the past», skriver Phillips (2013, s. 12). Videre hevder han:

In essence, distances are relational concepts, and much of the work they do addresses the continual need we have to reconcile the claims of something close by – the here and now, the family, the home or community – with the larger structures that surround us. (Phillips, 2013, s. 12)

Hvordan vi er plassert, og hvordan vi plasserer oss selv i forhold til fortiden, har å gjøre med tidsoppfatninger, historieforståelse, men også med sosial tilhørighet og situerhet. I forrige kapittel så vi hvordan familietilknytning hadde betydning for opplevelsen av fortid og tidsforløp. Men hva skjer med det familiære blikket når familiehistorien plasseres inn i bredere sosiale, politiske og kulturelle sammenhenger? Tamara Harevens (1977) begreper om *familietid* og *historietid* kan kanskje kaste lys over informantenes mangetydige blikk på fortiden. Hun forsøker med disse betegnelsene å si noe om timingen for skifter i familiære roller og hvordan disse påvirkes av bredere sosiale og kulturelle endringer. Familietid betegner i hennes utlegning overgangshendelser innad i familier, for eksempel inngåelse av ekteskap, å flytte hjemmefra, barnefødsler osv. (Hareven, 1977, s. 59). Men begrepet kan også brukes for å si noe om hvordan vi forholder oss til foregående generasjoner, til forgangne

familiemedlemmer og slektninger. De døde får som regel et etterliv i slekts- og familienettverk. Hareven (1977) er imidlertid opptatt av hvordan familietid påvirkes av det hun kaller historietid: «Historical time is generally defined as a linear chronological movement of changes in a society over decades or centuries» (s. 59). Historietid er altså tidsforløp slik de fremtrer i et bredere sosialt og politisk perspektiv enn slekt og familie.

Når fortiden historiseres ut ifra et slikt historietidsperspektiv, forankres den ikke i samme grad i det kroppslig-relasjonelle. Det er samfunnstid, tid i en sosial og politisk fellesskapskontekst det er snakk om. Det innebærer også at sosiale, politiske og kulturelle *endringer* fremtrer som svært viktige. Fortiden konstrueres i større grad som samtidens «andre» og blir i en viss forstand fremmedgjort som et studieobjekt. Aleida Assmann (2010) knytter denne måten å forholde seg til fortiden på til begrepet «arkivet». Det kulturelle arkivet, eller arkiveringen, handler om å skyve fortid tilbake i sin historiske kontekst, å utforske den på dens egne historiske premisser. Det innebærer noe annet enn kanonisering, som handler om å tilskrive noe en vedvarende kulturell verdi og aktualitet (A. Assmann, 2010, s. 100–104). Slik jeg oppfatter det, kan vekslingen mellom historiserende og aktualiserende perspektiver på fortiden være knyttet til spørsmål om identitet og selvforståelse på flere nivåer. I dette kapitlet undersøker jeg hvordan barnebarna uttrykker og etablerer avstand til minnet om holocaust.

### Generasjonell avstand

Selv om familie- og slektsblikket kan bidra til at holocaust-erfaringene oppleves som nære, kan et slektstidsperspektiv også tydeliggjøre hvordan erfaringer er sterkere forankret i andre enn en selv. Aleksander er forbundet med «sine slektninger», men disse slektningene representerer også et *annet* slektsledd enn det han selv hører til. Det er andre «familiekropper» som har erfart holocaust.

Deltakerne i studien gir i mange tilfeller uttrykk for at holocausterfaringen har satt sterkere preg på deres egne foreldre enn dem selv. Også Stefan fremhever dette, hvordan han selv er i en posisjon som gjør at han stiller annerledes i relasjon til minnet om holocaust enn for eksempel foreldregenerasjonen:

Nei så, når man snakker om – når *moren* min skal snakke om familiehistorien vår under holocaust. Det er ikke en – det er ikke like casual som jeg kunne snakket om det. Da kan man ikke møtes på kafé og snakke om det. Fordi det handler om nærhet, tror jeg, til det. For meg så er det snakk om bestefar. Og for henne så er det snakk om far. Og det er jo to helt forskjellige ting.

Den relasjonelle nærheten har noe å si for hvilken innflytelse holocausterfaringene har hatt på ens eget liv. Foreldre–barn-relasjonen er mer grunnleggende for de fleste enn besteforeldre–barnebarn, på godt og vondt. Den generasjonelle avstanden har noe å si fordi den avgjør i hvilken grad de mest sentrale relasjonene i ens eget liv har blitt preget av holocaust.

At denne generasjonsdistansen også kan ha noe å si for hvordan en opplever den allmenne, offentlige minnekulturen, kommer frem i mitt intervju med David. Her reflekterer han over hvorfor boka til Marte Michelet *Hva visste hjemmefronten* (2018) ser ut til å bety mer for hans far enn for ham selv.

David: For at han tror jeg knytter det veldig sterkt til sine etterkrigserfaringer og barndoms og [...] Han har vokst opp med det på en helt annen måte, at det har vært et tema mer, kan du si, i hans oppvekst. Hva skjedde med den ene og den andre – og hvordan kunne det skje. Spørsmål knyttet til hvordan det skjedde og ...

Jeg tror for ham så – han har hatt behov for å prøve å forstå mye mer, tror jeg. Og hvorfor det skjedde, og hvorfor det ikke ble unngått og ... Ja, jeg tror ikke jeg har fått det inn på samme måte gjennom oppveksten, så det har ikke blitt så sterkt sånn følelsesmessig.

Her tematiserer David forskjellen på farens erfaring med å vokse opp med folkemordet som en nær historisk hendelse, sammenliknet med sin egen erfaring. For faren aktualiserer boka spørsmål og hvordan konkrete forhold i hans egen oppvekst kunne vært annerledes. Han kunne ha vokst opp med «den ene og den andre», flere onkler og tanter, fettere og kusiner, men gjorde det ikke. Han kunne ha vokst opp i et jødisk fellesskap som var større.

Tapserfaringene var en del av farens nære livsbetingelser. David tror disse forholdene er med på å ramme inn farens lesning av den historien Michelet forteller.

Også David selv og flere andre deltakere i studien kommer inn på spørsmålet om hvordan deres egen slekt og også de jødiske fellesskapene i Norge kunne vært større om ikke holocaust hadde skjedd. For tredjegerasjonen vil det i større grad være snakk om slektninger de kunne ha hatt, mens det for foreldrenes del ofte vil være snakk om slektninger som en gang levde, men som ble drept. Også David oppfatter Michelets bok som interessant og viktig, men for David framstår den kanskje i mindre grad som en historie om hvordan *hans* liv kunne vært annerledes.

#### [Om å plassere seg inn i historisk tid](#)

Når Aleksander prøver «å ha en viss distanse til det», kan det forstås som det Aleida Assmann (2010) kaller «the strategy of the archive» (s. 102). Han skyver minnet tilbake i fortiden. Selv

om han *kan* relatere seg til foregående generasjoners erfaringer, fastholder han også en diskontinuitet mellom seg selv og dem, mellom sin tilværelse og det de opplevde. Når historikere plasserer historiske aktørers handlinger og oppfatninger inn i en historisk kontekst, etablerer de en avstand til denne fortiden, gjør den til noe *annet* enn nåtiden. Dette er ofte et ledd i et forsøk på å gjøre fortiden begripelig. En viser hvorfor visse beslutninger framsto som naturlige og nærliggende i en gitt kontekst. Irene Levin (2016) har for eksempel utforsket noen av de konkrete årsakene til at de norsk-jødiske kvinnene ikke flyktet da mennene ble arrestert, hvilke forhold som gjorde at det opplevdes som nødvendig å bli værende selv om den anti-jødiske politikken ble mer aggressiv. Levin historiserer for å forklare hvordan handlingsrommet så ut og opplevdes fra deres perspektiv i denne historiske situasjonen.

Stefan presenterer et lignende resonnement når han forteller om sin bestefar og hans foreldre og deres respons på den tiltagende antijødiske politikken i deres hjemland. Han forteller om at bestefaren hadde vært på reise og hørt rykter om hva nazistene gjorde mot jødene. Bestefaren forsøkte så å overtale sine foreldre til at familien skulle flykte:

Og så, i hovedstaden – så begynte han jo å høre historier.  
Og han var 19 år. Og da hadde han allerede prøvd å få familien sin til å flykte.  
Men det ville ikke foreldrene hans høre på.

For han hadde hørt historier fra hovedstaden.  
Men som veldig mange som hører sånne historier, og som også jeg ville tenkt hvis jeg bodde i Norge, og noen sa til meg at noen skal komme og drepe meg for at jeg er jøde – i mitt hjemland – som jeg er vokst opp i – så vet ikke jeg hvor mye jeg ville trodd på det.  
Eller gidde å flykte fra det. Eller hatt lyst til å tro på det, da.

En finner kanskje spor i denne fortellingen av en frustrasjon over at foreldrene ikke ville «høre på» sønnens oppfordring. Young (1987) skjelner mellom poenger som knytter seg til hendelser i fortellingen, og poenget med å fortelle (s. 53; se også Nylund Skog, 2002). Det er definitivt en komplikasjon i den historien Stefan forteller, at hans oldeforeldre ikke fulgte sønnens råd om å flykte. Konsekvensene av å bli værende var fatale for familien, svært mange ble drept. Det er et poeng *i* fortellingen. Imidlertid er det ikke dette Stefan poengterer når han forteller. I sin vurdering av disse hendelsene gir han tydelig uttrykk for forståelse for og sympati med oldeforeldrenes holdning. Selv om bestefarens fornemmelse av at det var nødvendig å flykte på et vis var «riktigere» vurdert ut ifra utfallet, var den ikke per definisjon riktigere.



Her går det an å si at Stefan historiserer oldeforeldrenes beslutning. Han forklarer hvorfor det ut ifra deres perspektiv ikke var nærliggende å tenke at de befant seg i livsfare. For dem var landet de bodde i, hjemme. De hadde vokst opp der. Hvorfor skulle de tro at noen ville drepe dem bare fordi de var jøder? Samtidig relaterer Stefan oldeforeldrenes perspektiv på situasjonen veldig tydelig til seg selv og sin egen hjemtilhørighet. Også han ville ha hatt problemer med å tro på det han hørte, dersom han fikk beskjed om at han var i livsfare i *sitt* hjemland, Norge. Hans nære kontekst *når han forteller*, og oldeforeldrenes nære kontekst *i* fortellingen, relateres til hverandre, flettes sammen. Derfor går det an å si at Stefan ikke bare historiserer, eller ikke først og fremst historiserer, men at han også aktualiserer fortellingen på en bestemt måte. Han gjør det her til en fortelling om å føle tilhørighet til et sted, om tilliten som ligger i det.

I Stefans vurdering av hendelsene i fortellingen han skisserer opp, alminneliggjør han også oldeforeldrenes perspektiv: «Men som veldig mange som hører sånne historier ...», trodde ikke oldeforeldrene på alvor i dem. Historien dreier seg med andre ord om en *type* menneskelig erfaring, den er ikke unikt knyttet til Stefans familie, eller til jøder i en del av Øst-Europa under andre verdenskrig, selv om det er dem det handler om i konkret forstand. *Mennesker* lytter ikke nødvendigvis til farevarsler.

Det kan se ut som om det er viktig for Stefan å understreke at han ikke tillegger oldeforeldrene noe ansvar for det som skjedde videre. Det kan være en måte å understreke at ansvaret for det som skjedde, lå hos overgriperne, og ikke hos bestefaren, oldeforeldrene eller alle de andre som måtte manøvrere i et uoversiktlig trusselbilde. Det var i utgangspunktet folkemordet, folkemordspolitikken, som skapte de situasjonene som ble kritiske for familien. Som han uttrykte i forrige kapittel: «Hele grunnlaget er så urettferdig.»

Scener som den Stefan skisserer, diskusjoner innad i familier om hvorvidt en bør flykte eller ikke, går igjen når deltakerne forteller sine familiehistorier. Også andre reflekterer over de problematikkene Stefan er inne på: Hvordan kunne de, jødene som levde under andre verdenskrig, skjønne hva som holdt på å skje? Ville de selv, post-holocaustgenerasjonene, trodd på slike varsler? En annen deltaker, Solveig, forteller:

For det er jo også en samtale som har gått igjen mye der jeg har vokst opp, da. Og det tror jeg alle som ikke var der og opplevde andre verdenskrig – av jøder, da – spør seg med jevne mellomrom: Hadde jeg skjønt hva som skjedde? Hadde jeg skjønt å komme meg ut i tide? Det blir sånn eksistensiell øvelse for folk, tror jeg.

Solveig beskriver hvordan minnet kan få en eksistensiell betydning. Spørsmålet om hva de som opplevde holocaust, kunne forstått eller forutsett, relateres til en selv: Hva ville jeg skjønt? (jf. A. Assmann, 2010, s. 102). Slik Solveig beskriver den eksistensielle øvelsen, framstår den som en del av en overlevering. Disse spørsmålene har vært en del av den minnestraderingen hun er vokst opp med. Samtidig beskriver hun det som en «litt slitsom» øvelse som hun selv jevnlig beskjeftiger seg med: «Det farger liksom vårt liv veldig nå også», forteller hun.

Kanskje er det også denne eksistensielle øvelsen Stefan også beskjeftiger seg med. På den ene siden går han inn i denne problemstillingen: «Så vet jeg ikke hvor mye jeg ville trodd på det.» Samtidig distanserer han seg fra den. Han hadde ikke selv «giddet å flykte». Nylund Skog (2012) finner blant de svensk-jødiske kvinnene hun intervjuet i sin studie, en uttrykt uro for at noe slikt som holocaust skal skje igjen (s. 111–112). Hun viser også hvordan vaksomhet, redsel, kan bli et sosialt krav. En av hennes yngre informanter fortsetter å bære et davidsstjernesmykke selv om andre jøder råder henne til å la være. Hun motstår aktivt og bevisst å la redsel bli et orienteringspunkt for hennes jødiskhet (Nylund Skog, 2012, s. 128–132). Det går an å forstå Stefan dit hen at han markerer avstand til de vaksomhetsanmodningene det er mulig å lese inn i historier om forsøket på å tilintetgjøre Europas jøder. Stefan skyver på og arbeider med relasjonene mellom seg selv og fortellingen om bestefaren og oldeforeldrene. Når han på et vis løser oldeforeldrene fra ansvar, når han sympatiserer med deres posisjon, løsriver han kanskje også seg selv fra et ansvar. De burde ikke skjønt hva som holdt på å skje, han bør heller ikke skjønne.

Lignende bevegelse mellom historiserende og allmenngjørende fortolkninger ser vi i Davids betraktninger knyttet til det at jødene i Norge ble arrestert av andre nordmenn.

M: Men sånn som det med at det var norske politimenn som foretok arrestasjonene og sånn, er det noe du på en måte alltid har visst, eller er det noe du har lært etter hvert som det har kommet fram?

D: Jeg tror jeg har visst om det [...] Men det at nordmenn ... Jeg vet ikke. Jeg har på en måte tenkt at: Åh, det er skuffende at det var nordmenn som sto bak arrestasjonene og sånn. Samtidig har jeg jo tenkt at det er ikke nødvendigvis alle nordmenn som hadde handlet på samme måte, og kanskje de – jeg vet ikke – mange er jo lydige. Spesielt i enkelte situasjoner.

M: Ja.

D: Uten at de har onde hensikter. Og kanskje de heller ikke visste hva det ville føre til – antakeligvis ikke.

M: Nei, nei.

D: Men, nei. Jeg har på en måte en blanding da. Blandede følelser for det. På den ene siden er det skuffende og trist det der, men på den andre siden – ja – så går det an å forstå hvorfor det skjedde også. Bakgrunnen for det. Eller mekanismene bak det.

David sier her at det er «skuffende og trist» at det var det norske politiet som arresterte de norske jødene. Gjennom kommentarer som denne: «mange er jo lydige», og «det er en sånn menneskelig egenskap eller svakhet da», alminneliggjør han disse handlingene. En slik tolkning har en forhistorie i minnekulturen. Forestillingen om det lydige mennesket, byråkratovergriperen, kan spores tilbake til Hannah Arendts filosofiske behandling av rettsaken mot Adolf Eichmann, en av organisatorene av folkemordet på jødene under andre verdenskrig (Arendt, 1963)

David's kommentarer viser hvordan universaliserende fortolkninger kan innebære at en kan komme til å se seg selv i ulike roller i holocaust som traumedrama (jf. Alexander, 2012, 2004). Ikke bare ofrene, men også overgriperne og deres mer eller mindre velvillige medhjelpere åpnes for identifikasjon. Holocaust som kulturelt traume handler om radikal, men også *menneskelig* ondskap (Alexander, 2012, s. 56–58). Her dissosierer ikke David seg sterkt fra de norske politimennene som karakterer i fortellingen om holocaust i Norge. De gjorde noe som var skuffende, men menneskelig. Det gjør også at handlingene deres framstår som mindre aggressive og i mindre grad drevet av en fiendtlighet rettet mot den jødiske minoriteten. At de arresterte jøder, kan ha skyldtes lydighet, ikke hat, ikke en særlig motvilje. Motsetningen mellom dem som ikke-jødiske nordmenn og de norske jødene framstår som mindre markant.

Skuffelsen David gir uttrykk for her, ser likevel ut til å ha å gjøre med at de som utførte arrestasjonene, var *norske*. De tilhørte ikke den tyske okkupasjonsmakten, men det samme nasjonale fellesskapet som jødene i Norge var en del av. Det er altså et potensielt motsetningsforhold her, mellom jødiske og ikke-jødiske nordmenn. Samtidig gir David uttrykk for at arrestasjonene ikke uten videre kan forstås som en typisk «norsk» handling. Ikke alle nordmenn bidro til arrestasjonene.

Sett i lys av denne forhandlingen om hvordan «det norske bidraget» skal forstås, om det virkelig skal forstås som et «norsk» bidrag, er det interessant å se hvordan David bygger bro mellom den fortellingsverdenen han peker mot, og samfunnet slik det framstår for ham her og nå.

D: Saken er at – det er mulig at jeg er naiv – eller at det er – jeg vet ikke. Du kan si at jeg tror ikke at noe tilsvarende ville skjedd i dag. Det skal selvfølgelig ikke være en unnskyldning for det som ble gjort da, men det gjør på en måte også litt ... At jeg på en måte distanserer meg litt fra det da. At jeg tenker: Ja, nordmenn har gjort noe sånn historisk sett, men jeg tror ikke at norske politifolk oppvokst i et demokratisk samfunn, med demokratiske verdier på en litt annen måte – jeg tror ikke at det ville skjedd i dag.

Her etablerer David en historisk avstand til hendelsene i 1942 og 1943. Gjennom et samfunnshistorisk tidsperspektiv ser det norske samfunnet annerledes ut i dag enn det gjorde den gangen norske politifolk arresterte norske jøder. David peker på hvordan samfunnet har *utviklet* seg siden den gang, og setter dermed opp et skille mellom «historiske nordmenn» som de karakterene som opptre i fortellingen om holocaust i Norge, og dagens nordmenn.

Tilbøyeligheten til å utvise lydighet overfor autoriteter som setter demokratiske verdier til side og viser uvilje eller fiendtlighet overfor jøder, er i mindre grad til stede blant dem som rekrutteres til det norske politiet i dag, slik David vurderer det. Selv om David presiserer at han ikke unnskylder de som deltok i arrestasjonene, avdramatiserer han det potensielt fiendtlige eller aggressive ved det norske politiets handlinger. Men han sier også rett ut at han har «en distanse til det» fordi han ikke tror at det som skjedde den gang, har noe å gjøre med hans situasjon nå. Han tror ikke det ville skjedd i dag.

David uttrykker ikke her en opplevelse av å være nært identifisert med den posisjonen norske jøder var i under holocaust. Han etablerer og fastholder en historisk avstand mellom seg selv og de jødene som ble arrestert av de norske politimennene. Selv om også han tilhører den samme minoriteten, er den sosiale og politiske konteksten for hans minoritetserfaringer annerledes. Han bærer sin minoritetsidentitet i en annen sosial, kulturell og politisk kontekst enn tidligere generasjoner norske jøder.

Å historisere familiehistorien kan innebære at man peker på de sosiale forskjellene mellom seg selv og foregående generasjoner. De av deltakerne i studien som har en norsk-jødisk historie, er etterkommere av innvandrere. Det er gjerne deres olde- eller tippoldeforeldre som emigrerte fra ulike deler av Øst-Europa til Norge. I en samtale med Siri under en av våre minnevandringer forteller hun meg om slektshistorien. Hun har en slektstreapplikasjon på mobiltelefonen og viser meg fotografier av enkelte av sine forfedre. Hun leter også opp informasjon om hvor de opprinnelig kom fra. Siri forteller at hun ikke tror foregående slektsledd som levde i øst-europeiske shtetl-samfunn, identifiserte seg med landene de bodde i. Om de var polske, litauiske eller russiske jøder, var ikke sentralt for deres selvforståelse.

Anstrengelsene for å bli en *nasjonal* minoritet, for å bli inkludert i en nasjonal ramme, knytter seg til nettopp innvandringen til Norge.

Vi stopper opp ved snublesteinene som er lagt ned for Siris oldeforeldre. De ble deportert og drept i 1942. For dem var det å «fornorske» seg et eksplisitt og bevisst prosjekt:

Og de var veldig – snakket de alltid norsk med barna hjemme.

Selv om de ikke snakket så bra norsk alle sammen.

Så var det veldig viktig for dem – at **barna** skulle. (M: Ja)

Det var mye sånn bilder – at de skulle prøve å gå på ski og prøve å leve som de rundt dem.

Selv om de også holdt på sine tradisjoner.

Så var det den blandingen, da. (M: Ja)

At de hadde sine.

Men så hadde de – så ville de at barna skulle bli norske.

Det var viktig for dem at de skulle ha norske venner og ... (M: Ja. Mm.)

Jeg tror de tenkte at de skulle bli, da.

At de ikke bare var her bare for sånn midlertidig stopp.

At det var her de skulle bo.

På den ene siden kan man snakke om en avstand mellom Siri og oldeforeldrene når det gjelder hvordan de er posisjonert i det norske samfunnet. Siri kan bære sin «norskhet» på en mer uanstrengt og selvfølgelig måte. Hun smiler av det hun forteller om skigåingen. Samtidig er det åpenbart en historisk kontinuitet mellom hennes situasjon og deres. De, oldeforeldrene, representerer en tidlig fase i utviklingen av norsk-jødisk identitet (Banik, 2016). De representerer noe tilbakelagt, som like fullt har implikasjoner for Siris egne betingelser som jøde i Norge.

Når Siri forteller «at det var her de skulle bo», gjør det inntrykk ettersom vi befinner oss på det stedet hvor oldeforeldrene bodde, men ble arrestert. Det var her de til slutt *ikke* fikk bo. Siri alluderer kanskje her til et av spørsmålene som ligger under mange framstillinger av de norske jødernes holocausterfaringer: Hva fikk de norske jødene igjen for sine forsøk på å passe inn, for det de investerte i det norske? Kjønnsforsker Sara Ahmed (2014) argumenterer for at emosjoner har en politisk dimensjon som kan forstås ut ifra økonomiske termer. Følelser inngår i en «økonomi» som ikke alltid fungerer rettferdig. Det er ikke alltid folk får igjen det de investerer, for eksempel av kjærlighet til et land eller engasjement i et arbeid (Ahmed, 2014, s. 1–19). Oldeforeldrene til Siri gikk inn for å markere norskhet, nasjonalfølelse og tilhørighet til Norge som hjemland, men opplevde likevel å bli arrestert her av andre nordmenn, og deportert herifra.

Når Siri smiler litt av oldeforeldrenes skigåing, kan det også være fordi det norske i dag forstås som mer pluralistisk. Rammene for å finne seg til rette i det norske er annerledes. Også derfor er Siri som norsk jøde i en annen situasjon enn dem som kom hit som innvandrere på begynnelsen av 1900-tallet. Likevel kommer det fram at foregående generasjoners migrasjonserfaringer på noen måter former Siris perspektiv på framtiden. På slutten av samtalen spør jeg hva hun forventer av fremtiden for sin egen jødiske familie i Norge:

Siri: Det kan jo hende at man en gang må flytte på seg. Det hadde jo vært litt rart om man ikke skulle gjøre det, når man ser på historien bakover i tid. Man har bodd i et land i noen generasjoner, og så har man flyttet til et annet land i noen generasjoner. Det ville vært rart om man plutselig bodde et sted resten av sin tid.

«Sin tid» kan her forstås som jødisk slektstid. Migrasjon forstås som en gjentakende situasjon, et repetitivt trekk. Om Siri, hennes barn eller barnebarn skulle måtte flytte fra Norge, ville det egentlig ikke dreie seg om noe nytt, men noe gammelt.

I historiserende fremstillinger vil nye hendelser og situasjoner fremtre som *nye*. Historiker Yosef Hayim Yerushalmi (1996) hevder at en slik tilnærming til fortiden ikke har vært typisk for tradisjonell jødedom, for den religiøse og rituelle forståelsen av hva det vil si å minnes historien. Innen tradisjonell rabbinsk jødedom var det Toraen som var kilden til jødernes historie. De jødiske fellesskapene som mintes denne historien, var også nært identifisert med den. I Haggada-tekstene, som jøder leser i forbindelse med høytiden pesach, er det et «vi» som ble ledet ut av Egypt. Nye hendelser i jødernes historie, pogromer, tvangsforflytning og sosiale katastrofer, ble i stor grad tolket som varianter av noe som allerede har skjedd, som *ett* med det gamle (Yerushalmi, 1996, s. 1–53). Med fremveksten av en sekulær jødisk historiografi ble jødisk identitet i større grad knyttet til historier om skiftende omstendigheter, situasjoner i utvikling og endring (Webber, 2007, s. 84–88, Yerushalmi, 1996, s. 77–105). Å relatere seg til fortidige jøder kom i større grad til å handle om å forholde seg til et historisk «de», slik vi ser i Siris refleksjoner over oldeforeldrene. Like fullt har det å skrive pogromer inn i en fortelling der dette forstås som en type gjentakende hendelse, et repetitivt trekk ved jødisk historie, vært en del av en jødisk historieskrivningstradisjon også i nyere tid (Baumel, 1995, s. 50). En slik framstilling gjenspeiler utvilsomt historiske realiteter, men når det projiseres inn i fremtiden, får fortellingen et allegorisk preg. Det er kanskje sporene av en slik form for historiefortolkning vi ser hos Siri her. Forflytninger, migrasjon og flukt har vært en del av slektens gang og et slags lodd for jøder. Som vi så også i forrige kapittel, er det ikke uvanlig at deltakerne har dette som en del av sitt framtidsperspektiv. Hvordan vil rammene for

å være jøde i Norge bli i framtiden? Selv om ingen av dem har gitt uttrykk overfor meg for at de planlegger å flytte, er det flere som forteller at de stiller seg dette spørsmålet, at de lurer på hvordan framtiden for jøder i Norge vil kunne bli på lengre sikt. Samtidig uttrykker Siri i den videre samtalen at hennes bekymring knytter seg til størrelsen på den jødiske minoriteten i Norge. Det kan bli vanskelig å opprettholde jødiske institusjoner på sikt, fordi det er få jøder.

I Siris refleksjoner kommer ulike sosiale rammer til syne. Foregående generasjoner tilhører en annen tid, en annen historisk tid, og samtidig inngår de i en familie- og slektstid som er «sin tid» også for henne (jf. Hareven, 1977). Oldeforeldrenes erfaringer og liv vitner om endring og utvikling i jødernes historie i Norge. Siri stiller annerledes enn dem i relasjon til det norske. Samtidig gir hun uttrykk for at hun plasserer sitt eget liv inn i en lengre fortelling der forflytning og migrasjon er noe tilbakevendende. Slegtstid er også hennes tid.

I Siris refleksjoner og hos de andre deltakerne jeg har presentert her, ser vi spor av en forhandling om relasjonen til Norge som nasjonalt fellesskap. Det nasjonale, Norge som hjemland, blir én av rammene som får betydning for hvordan de forstår relasjonene mellom seg selv og minnet om holocaust. De forholder seg til spørsmål som: Hvordan er jeg som jøde i Norge i dag stilt i relasjon til storsamfunnet, til Norge som hjemland, i forhold til foregående generasjoner? Dette eksemplifiserer Phillips' (2013) poeng om at det å etablere eller forhandle om historisk avstand, om historiske avstander, også handler om å orientere seg i verden (s. 12).

### Om å nærme seg avstanden

Samtalen med Siri foregikk ved snublesteinene som er lagt ned for hennes oldeforeldre. De er plassert utenfor inngangsdøren til en bygård i en by i østlandsområdet. Snublesteiner er små messingplater hvor navnet på de som ble deportert, er risset inn. Historiefilosofen Eelco Runia (2006) hevder at nettopp navneinskripsjoner er typisk for moderne monumenter (s. 17). Navn har metonymiske kvaliteter, navn står for og er koblet til noe eller noens være. Når snublesteinene navngir ofrene, *representerer* de ikke ofrene, de formidler ikke en fortolkning eller meningsskapende framstilling av dem, de *presenterer* dem, gir dem nærvær (jf. Runia, 2006, s. 14–18). At snublesteinene stedfester oldeforeldrenes navn, innebærer også at deres være får et «her» som man kan oppsøke. I vår samtale gir Siri uttrykk for hvordan det oppleves å være «her»:

Siri: Det er litt sånn rart å tenke at det er her de bodde. At det er akkurat her det skjedde.

M: Ja. Klarer du å beskrive hva som gjør det rart, hvordan det er rart?

S: Ja, det er det at du er et sted, fysisk et sted hvor noe har skjedd.

M: Ja.

S: Så, hvis jeg hadde vært her for sytti eller noen og sytti år siden, så hadde de vært her.

M: Ja.

S: Vite at de bodde akkurat der oppe ... Og sånne personer som jeg aldri har møtt, så er det sånn – litt sånn mystiske personer på en måte.

På den ene siden ser vi hvordan Siri orienterer seg i det romlige når vi snakker: «at det var *her* de bodde», «at de bodde *akkurat der oppe*» (mine uthevinger). Å stå «her» innebærer å være tett på noe som har skjedd, men det er også noe «rart» ved dette. Historien blir romlig, stedlig, noe annet enn en *linje* å plassere seg på (Gröppel-Wegner & Kidd, 2019). Samtidig oppleves den fortsatt uvirkelig.

Kidron (2013) viser hvilken betydning det kan få for barn av overlevende å besøke åstedene for foreldrenes traumatiske opplevelser. Hennes informanter forteller imidlertid om opplevelsen av å oppsøke slike traumesteder *sammen* med foreldrene. Foreldrenes responser, gråt, utbrudd eller det at de begynner å fortelle, gir en tilgang til den emotive dimensjonen ved foreldrenes erfaringer. Det er ikke stedene i seg selv, men opplevelsen av å være kroppslig samlokalisert med de overlevende som potensielt gjør dem til kraftfulle rammer for overlevering (Kidron, 2013, s. 182–188). Også Siri forestiller seg her i et øyeblikk at hun og oldeforeldrene er nettopp *samlokalisert*. Hvis hun hadde vært *her* for 70 år siden, hadde de også vært *her*. For Siri kan imidlertid ikke oldeforeldrene guide henne i forsøket på å nærme seg dem. Hun får ingen signaler fra dem som gir tilgang til deres erfaringsverden. «Sånne personer som jeg aldri har møtt» er det, som Siri påpeker, vanskelig å se for seg.

Det stedlige gir dermed en *rar* (jf. Siris beskrivelse) opplevelse. Kanskje uttrykker disse ordene nettopp erfaringen med å stå tett på en avstand, Siri omslutes ikke av en minneverden (jf. Gröppel-Wegner & Kidd, 2019), men nærmer seg fraværet av oldeforeldrenes væren. Runia (2006) hevder at når tid oversettes til rom, blir både det som har vært, men ikke er, og det som har vært og fortsatt er, samtidig tilstedeværende. Kontinuitet og diskontinuitet kommer til syne, ikke som brutte eller sammenhengende linjer, men på et felles sted (s. 14–15). Når snublesteinene knytter oldeforeldrenes *navn* til et *sted*, blir deres væren synlig i byen, i bygaten som fortsatt er den samme.

Denne fravær-av-nærværserfaringen kommer også frem i Siris videre refleksjoner over de fotografiene hun har sett av oldeforeldrene. Hun bemerker at hun bare har sett oldeforeldrene



på bilder: «Og så har man jo ikke så mange bilder av de heller.» Siri forteller at de hadde et fotografi av oldeforeldrene i et album hjemme i oppveksten, men at hun som voksen også har sett bilder av dem hvor de er yngre, og at disse gir et helt annet inntrykk:

Marie: Hvordan er det de virker på de bildene de er yngre, da?

Siri: Altså de er veldig seriøse, men det er de jo alltid på den tiden på bilder.

M: Ja.

S: De smiler jo aldri på bildene.

M: Nei.

S: Så det er jo – de ser veldig ordentlige ut. Det gjør de på alle bilder. Men på den tiden når man først tok bilder, så var man jo ordentlig kledd.

M: Ja!

S: Man har jo ikke noe sånn rølpebilder på den tiden [...] Nei, man ser ordentlig ut på bilder. De ser jo velkledd ut på alle bildene og stilet og ...

M: Jah!

S: Ja. Det er jo vanskelig for en å se for seg hvordan de faktisk så ut.

De tidligere bildene av oldeforeldrene viser dem i en annen fase av livet, en fase hvor de er yngre. Her kommenterer Siri imidlertid de trekkene ved fotografiene som kommer i veien for å danne seg et inntrykk av hvordan oldeforeldrene *virkelig* var. Som Siri påpeker, er det noe ved det tidlige 1900-tallets konvensjoner for portrettfotografier som gjør det vanskelig å få tak på hvordan de portretterte *så* ut. Fotografiene framstår som generiske, tidstypiske, og dette tidstypiske kommer i veien for opplevelsen av å stå overfor noe mer umiddelbart gjenkjennelig. Det er noe ved selve mediet som etablerer en historisk avstand.

Patricia Hollands (2000) skille mellom «brukere» og «lesere» av personlige fotografier kan være relevant for å si noe om Siris tilnærming til fotografiene av oldeforeldrene (s. 121).

Holland skriver:

Users bring to the images a wealth of surrounding knowledge. Their own private pictures are part of the complex network of memories and meanings with which they make sense of their daily lives. For readers, on the other hand, a hazy snapshot or a smiling portrait from the 1950s is a mysterious text whose meanings must be teased out in an act of decoding or historical detective work. Users of personal pictures have access to the world in which they make sense; readers must translate those private meanings into a more public realm. (2000, s. 121)

Jeg oppfatter at Siri fremtrer både som bruker og leser her. Hun er på den ene siden fortrolig med fotografiene, og de er noe *for* henne *som* familiefotografier. De viser personer hun kan identifisere som sine oldeforeldre. Samtidig må hun arbeide for å tyde dem, de er til dels uutgrunnelige. De to posisjonene Holland beskriver, innebærer ulike måter å stille seg på til den fortiden fotografiene representerer. Som *leser* etablerer du en annen avstand til motivet enn det du gjør som *bruker*. Du rammer inn den fortiden som fotografiene representerer, på en annen måte. Siri har et fotografi av oldefaren på telefonen, i slektstreapplikasjonen. Når hun viser meg fotografiet av oldefaren som ung, kommenterer hun for eksempel: «Han ser ut som han kunne vært tatt rett ut av en sånn film fra begynnelsen av 1900-tallet.» Bildet påminner om det kulturelt og sosialt spesifikke ved oldeforeldrenes historiske plassering.

Oldeforeldrene er både en del av et familiært minneinventar og *de historiske andre*.

For Siri fremstår oldeforeldrene altså som litt fremmede, som historiske figurer. Samtidig ser det ut til at Siri prøver å komme forbi det historiske for å se dem på en samtidiggjørende måte. Det kan se ut til at hun prøver å trenge dypere inn i det individuelle, det «rølpete» eller uordnede ved dem, det som kunne gjort en mer umiddelbar identifikasjon, en ansikt-til-ansikt-gjenkjennelighet, mulig. «Rølpbilder» er en fotografisk konvensjon som er typisk for vår tid, noe som ville gjort oldeforeldrene gjenkjennelige og autentiske innen vår tids rammer. I dette tilfellet er det lite ved fotografiene som bidrar til å oversette oldeforeldrenes portrett til en nåtidig livsverden. Men å se på og beskjeftige seg med et fotografi kan også, som Hirsch argumenterer for, innebære en anerkjennelse av den andres væren, av at *dette var et menneske* (1997, s. 4–6, 2012, s. 168–173). Hirsch (1997) påpeker at noe av kraften i fotografiet som medium ligger i det at de ikke bare *representerer* et motiv. Fotografier står i et avhengighetsforhold til den virkeligheten de avbilder. Å møte den andres blikk i et fotografi innebærer en form for blikk-*kontakt* (s. 4–6). Samtidig kan ikke den væren som fotografiet viser, oversettes til her og nå, det representerer noe som ikke uten videre kan fanges inn i en fortolkning eller fortelling (Hirsch, 2012, s. 168–173). Også minneforsker Laura Levitt (2007) diskuterer fotografiers evne til å skape en taktil fornemmelsen av ens forfedre (s. 49–51). Levitt beskriver hvordan fotografier kan brukes til å nærme seg dem en ikke kan lære å kjenne. Å se på fotografier kan forstås som en type minnearbeid som forbinder en med tidligere generasjoner, selv om de fotografiske portrettene framstår som ugjennomtrengelige (Levitt, 2007, s. 38–84).

Det går an å si at Siri forsøker å gjøre et slags oversettelsesarbeid i sin lesning av fotografiene. Oldeforeldrene er i utgangspunktet portrettert på et fremmed språk, så å si. Hvordan kan

bildene gjøres lesbare for henne i dag? J. Alexander (2012) hevder at minnekulturens konsentrasjon om det mikrososiale, om mindre grupper, om familier, har åpnet ofrene opp for identifikasjon (s. 25–68). Det er kanskje det Siri reflekterer over her, muligheten for å åpne oldeforeldrene, deres portretter, for identifikasjon.

Aleksander forteller om hvordan en slik oversettelsessituasjon oppsto i møte med noen av utstillingselementene i Yad Vashem i Israel en gang han besøkte dette minnestedet.

Aleksander: Det var sånne historier fra Øst-Europa, da. Det er ofte sånn der – du tenker litt sånn der ansiktsløse på en måte [...]

Så var det sånn bilder, for eksempel av en sånn litauisks familie, da, og litt sånn personlig med ting om dem og ...

M: Ja.

A: Sånn flott familie da. Hele familien ble utslettet. Og man hadde funnet noen bilder i ettertid som også – sånn hele familier som var blitt deportert, da. Det satte seg sånn skikkelig. Det var jo masse facts også, da.

M: Ja.

A: Men *det* festa seg sånn ordentlig.

Interessant nok er det nettopp familiefotografier som bidrar til at de øst-europeiske ofrene blir til noe mer enn «ansiktsløse» historiske figurer. Den familiære rammen gjør ofrene gjenkjennelige, gir dem ansikter, individualitet (jf. Hirsch 1997, 2012; Alexander, 2012). De går fra å være en mer abstrakt størrelse, «ofrene», til å bli noen. I Aleksanders videre refleksjon over møtet med bildet av den litauiske familien kommer det imidlertid frem at noe av det som gjorde inntrykk på Aleksander, var det ugjenkjennelige i det gjenkjennelige, så å si. Fotografiet levendegjorde noe som både lignet og ikke lignet Aleksanders egen familiehistorie.

Aleksander: [...] Det gjorde sånn inntrykk på meg at det var sånn – at det var sånn hele slekten, da, som bare forsvant, ikke én overlevde.

For mange så var det jo sånn at det var i alle fall noen gjenlevende som kunne føre slekten videre. Men det var så sterkt at alle var borte, da. Ikke noe spor – eller – bare bilder, da. Sånn, slekter som har vært i tusenvis av år, liksom. Det ble litt sånn sterkt, da. [...] Jeg hadde ikke tenkt over det perspektivet [...] At tilintetgjørelsen kunne være så radikal. At det på en måte – det er jo sterkt selvfølgelig at halvparten av familien, eller to tredjedeler, blir utryddet, men liksom ingen igjen! Det syntes jeg var ...

Jeg vet ikke helt, det var noe jeg ikke hadde tenkt over at det var sånn der ... Eller tenk sånn hvis hele din slekt, ikke bare dine søsken eller mor, men alle i slekta di bare var borte ... Det er nesten sånn utenkelig.

Selv om Aleksander har vokst opp i en slekt der mange ble drept, og selv om han som voksen har satt seg inn i holocausts forløp i ulike land, forteller han at det først var i møte med dette fotografiet at det virkelig gikk opp for ham hvor radikal *tilintetgjørelsen* kunne være.

Fotografiene vitnet om storfamilier uten en fortsettelseshistorie. Aleksanders avsluttende kommentar viser hvordan hans egen slektshistorie nesten kommer i veien for å ta dette inn over seg: «Tenk sånn hvis hele din slekt, ikke bare dine søsken eller mor, men alle i slekta di bare var borte – Det er nesten sånn utenkelig.» Om alle er drept, er det ingen familiær etterlevendeposisjon å betrakte slektsfotografiene fra. Aleksanders møte med den tilintetgjorte storfamilien blir skjellsettende, *fordi*, men også *til tross for* at slektsblikket blir umulig. Det kan i utgangspunktet ikke forankres i noe faktisk levende menneske.

De fleste av deltakerne gir på et eller annet tidspunkt i løpet av våre samtaler uttrykk for at møter med minnesuttrykk noen ganger har opplevdes som «rart», «uvirkelig» eller «spesielt». I introduksjonen viste jeg hvordan Stefan syntes det var noe «rart» med «den nærheten» han kjenner, «en del av» ham synes det er rart. Kanskje oppstår *det rare* i vekslingen mellom identifikasjon og ikke-identifikasjon, i krysningspunktet mellom ulike sosiale rammer og tidsperspektiver.

Ragnhild har en bestefar som overlevde en konsentrasjonsleir. Hun har alltid vært fortrolig med denne delen av familiehistorien. Dette var en del av familiehistorien som de definitivt snakket om. Hjemme hadde de også et videopptak av hennes bestefar hvor han fortalte om hva han hadde opplevd. Da de skulle lære om andre verdenskrig på videregående, tok hun opptaket med seg på skolen, og de spilte det av i historietimen:

Ragnhild: Da husker jeg at jeg igjen fikk en sånn: «Herregud, det er sant», liksom.

M: Mm.

R: For det – jeg hadde en sånn – på en måte var det som en film. Og noen ganger gikk det opp for meg at: «Herregud – tenk at dette har skjedd med min familie!»

Eller så nært liksom. Så det var en veldig sånn merkelig opplevelse av det.

M: Ja.

R: Litt sånn uvirkelig på en måte. Og det er noen ting som – nesten som å skjønne at du selv skal dø. Du klarer ikke helt å ta det inn. Og så stort og ...

M: Men den opplevelsen hadde du særlig da?

R: Ja, særlig da – ja.

Her forteller Ragnhild om en motsetningsfull opplevelse. På den ene siden framstår videoen «som en film», samtidig påminner den om at «det er sant», og at «dette har skjedd med min familie». En beretning hun var fortrolig med, ble uhverdagslig, større, virkeligere. Ragnhild så opptaket på skolen, i historietimen. Bestefarens vitnesbyrd ble dermed flyttet inn i noe som kan forstås som en historietidsramme (jf. Hareven, 1977). Hennes familiehistorie ble synlig som et element i noe større, bredere, en del av samfunnets historie, av verdenshistorien. Det gjorde familienærheten virkeligere, og samtidig mer uvirkelig: «Nesten som å skjønne at du selv skal dø.» Møtet med familieminnet innen denne andre rammen, skolerammen, historietidsrammen, opplevdes som *eksistensielt*.

Jeffrey Alexander (2012) beskriver hvordan holocaust som traumedrama også antar en nærmest *ahistorisk* karakter: «In this tragic narrative of sacred-evil, the Jewish mass killings become not an event in history but an archetype, an event out-of-time» (s. 59). Om en skal følge J. Alexanders analyse her, kan en snakke om at familie- og slektstid forbindes med en hendelse som ikke bare er historisk, men også «tidløs». Ikke bare medialiserte minnesuttrykk, slik som videopptak, men også materielle minnesuttrykk gir minnet nærvær og varighet samtidig. Minnesuttrykk som snublesteinene kan gi familiehistoriene det Jan Assmann (1995) beskriver som en annen, mer tidløs horisont (s. 128–129). Under en seremoni i forbindelse med nedleggelsene av snublesteiner i Oslo fortalte Sara at hun opplevde det som «surrealistisk» å ha slektninger det er lagt ned snublesteiner for. Det er «både uvirkelig og veldig virkelig». Det surrealistiske kan ligge i at Sara gjennom slektsbånd forbindes med noe som har så voldsomme dimensjoner som det holocaust har. Slektingene, hennes genealogiske og familiære samme, ble ikke bare drept, de ble drept som et ledd i et forsøk på å tilintetgjøre en hel befolkningsgruppe på et helt kontinent. Samtidig er holocaust også en kulturell størrelse, et minne som allment forstås som eksepsjonelt, særlig betydningsfullt, nesten mytisk. Gjennom snublesteinene kobles familiehistorien til noe som har svimlende dimensjoner. Samtidig blir dette svimlende synlig som en del av Saras familie- og slektsrelasjoner, det kobles til hennes egen eksistens.

### [Om å beskytte seg mot minnesuttrykk](#)

Fremveksten av en rik minnekultur knyttet til holocaust innebærer at barnebarna møter minnesuttrykk forholdsvis ofte i sin hverdag, i form av bøker, filmer, minnesmerker etc. I samtalene med deltakerne forteller de om hvordan de regulerer sin beskjeftigelse med

minnekultur, hvilke typer bøker de velger å lese, hvilke de unngår, hva slags markeringer de deltar på, og hvilke de ikke prioriterer. Aleksander forteller om hvordan han etter besøket ved Yad Vashem og møtet med den litauiske storfamilien ikke orket mer. Da han og reisefølget skulle besøke et minneste senere på turen, gikk han ut av køen. De fleste av deltakerne i studien forteller om lignende episoder og følelser, om behovet for å sette en grense for minnesinntrykk.

Å beskytte seg mot minnesuttrykk handler kanskje også om å beskytte seg mot et minnestrøkk. Samtidig støter dette behovet mot den fordringen Jeffrey Alexander (2012) oppfatter som sentral for etableringen av holocaust som traumedrama, at vi må returnere til det igjen og igjen (s. 61–62). Vinteren 2019 intervjuet jeg Solveig, og vi kom vi til å snakke om debatten om den nyeste boka til Marte Michelet, *Hva visste hjemmefronten?*.

Solveig: Jeg har fått den boka – eller da vi fikk den boka – jeg har lest den forrige boka til Marte Michelet.

M: Ja, mm ... *Den største forbrytelsen?*

S: Det syntes jeg var helt grufull lesning

M: Ja?

S: Selv om jeg vet det – jeg trodde – jeg husker jeg snakket med noen som sa: «Men jeg orker ikke å lese den!» Og så var jeg litt sånn: «Ja, men du burde det.» Og så sa vedkommende: «Nei, jeg orker ikke – jeg klarer ikke – jeg vet at det skjedde – jeg orker ikke å drive å ta det inn over meg igjen og igjen og igjen». Og litt sånn er det her også. Nå har vi fått den der *Hva visste hjemmefronten?*, og jeg stuper ikke inn i den akkurat.

M: Nei.

S: Det er tungt altså.

I det Solveig forteller her, kommer noe paradoksalt, i alle fall komplekst, til uttrykk. På den ene siden synes hun det var grufullt å lese *Den største forbrytelsen*. Samtidig har hun selv oppfordret en annen til å lese boka. I episoden hun forteller om, er det hun selv som gir uttrykk for at det å lese boka har et element av noe forpliktende ved seg: «Du burde det.» Samtidig gir Solveig i samtalen med meg tydelig uttrykk for både å dele og sympatisere med holdningen samtalepartneren uttrykker: «Jeg orker ikke å drive å ta det inn over meg *igjen og igjen og igjen*» (min utheving). Tidligere i samtalen formulerer Solveig seg på tilsvarende måte når vi snakker om hvorvidt hun besøker holocaustutstillinger eller deltar i minnesmarkeringer: «Jeg orker ikke å drive å ta inn over meg holocaust igjen og igjen og

igjen» (min utheving). Samtidig gir hun uttrykk for at hun ikke (lenger) føler at hun *må*, nettopp fordi det er smertefullt og krevende for henne. Solveig antyder her at hun forholder seg til noe normativt. Det er et visst samsvar mellom måten hun uttrykker seg på når hun snakker om å ta holocaust inn over seg, og når hun beskriver den eksistensielle øvelsen det er å spørre seg om hvorvidt en selv ville «sett det komme». Det er snakk om noe tilbakevendende, et «igjen og igjen», og kanskje noe som kan forstås som en slags *pliktøvelse*. J. Alexander (2012) framstiller dette, tilbakevendelsen, som en fordring som ligger i traumedramaets skript (s. 60-61). Solveigs eksistensielle øvelse (Hva ville jeg gjort?) framstår imidlertid som noe som har en mer eksistensiell karakter, det dreier seg om noe som angår henne mer akutt enn den eventuelle forpliktelsen hun måtte føle til å lese bøkene til Marte Michelet. Hun kan etablere en annen avstand til minnesuttrykk som bøker og utstillinger enn til spørsmålet om hva hun/vi ville gjort. Samtidig kan ønsket om ikke å vende tilbake til minnet «igjen og igjen» forstås i lys av fornemmelsen av at minnet nettopp angår Solveig på særlige måter.

En annen viktig grunn til at Solveig sjelden har besøkt for eksempel HL-senterets utstilling, forteller hun, er at livet hennes er fylt med arbeid og småbarnsliv. Å ta del i minnekultur er ikke hennes førsteprioritet i livet slik det arter seg for henne nå. I likhet med en del av de andre deltakerne i studien gir hun uttrykk for at holocaustutstillinger og minnemarkeringer ikke er noe hun tar med barna sine på *ennå*. Måten hun forholder seg til minnekultur på, er livsfasebettinget, men hun antyder samtidig at holocaust heller ikke bør eller skal få samme plass for alle i alle livsfaser. For eksempel bør barna skjermes.

I løpet av feltarbeidet intervjuet jeg en av dem som arbeidet med opplæring av barn og unge i DMT på 1990-tallet. Han fortalte meg at han den gang «kjempet med nebb og klør» mot at menigheten skulle takke ja til turoperatører som tilbød tematurer for ungdom til Auschwitz og andre konsentrasjonsleirer. Å beskytte jødiske barn og unge mot skrekkintrykk var viktig, ja, maktpåliggende for han. Kommentaren antyder at det har foregått en forhandling, et arbeid blant jøder i Norge, om hvilken plass minnet om holocaust skal få i traderingen av det jødiske. Spor av en pågående forhandling ser vi også hos Solveig. Å beskjefte seg med minnekulturen er både noe en bør gjøre, og noe en bør begrense.

Flere deltakerne i studien gir uttrykk for en bekymring for at holocaust skal få en altoverskyggende betydning for jødisk historiefortelling, jødiske praksiser og jødisk identitet. Dette er i tråd med det Døving og Moe (2014) også beskriver i sin rapport, at de yngre, særlig

unge foreldre, «vektla ubehag ved å gjøre Holocaust til sentreringspunktet for en jødisk identitet» (s. 27). To av deltakerne i denne studien understreker også svært eksplisitt at de ikke snakker om holocaust eller krigen i forbindelse med familiens markeringer av jødiske høytider. «Det er ikke sånn at vi snakker om flukten til Sverige hver Hanukha» forteller en. Sarri Krantz (2018) gjengir i sin avhandling en av sine informanternes kritikk av at holocaustmarkeringen i Stockholm. Vedkommende stilte seg kritisk til at markeringen skulle avholdes nettopp i synagogen, fordi hun mente synagogen burde være forbeholdt religiøse praksiser (Sarri Krantz, 2018, s. 136–137). I alle disse tilfellene handler det om å holde minnet om holocaust borte fra noen jødiske arenaer og praksiser.

Spørsmålet om hvilken plass og betydning det å minnes holocaust skal få innen jødisk liv, og for jødisk identitet, kan være av prinsipiell art. Både Solveig og Aleksander ga imidlertid uttrykk for et *opplevd* behov for å skjerme seg for minnesuttrykk. Senhøstes 2018 besøkte jeg ulike minnesmerker og museer i Oslo sammen med Aleksander og Gard, som også tilhører barnebarnsgenerasjonen. De kom i snakk om hvordan humor kunne være en strategi for å håndtere minnetrykket:

Gard: Det er lettere å gjøre narr av seg selv når det går skikkelig dårlig da – eller å ta på en måte den brodden da. Enn å la kosakkene gjøre det.

Aleksander: Ja.

G: Når de har liksom brent og voldtatt landsbyen din, da.

A: Ja. Så i det minste kan du ta humoren.  
Det er litt sånn kontroll – det er litt sånn en form for kontroll.

G: Det blir jo det  
[...]

A: Nei, jeg tenker jo sånn – sånn humor rundt det – historien og sånn. Det er jo en måte å gjøre det litt lettere på – ikke så veldig alvorlig.

G: Jeg vet ikke om det har noe ...

A: Det er jo sikkert noe med at sånn som jeg og Gard, vi har jo hatt veldig gode liv og sånn.

G: Ja, det har sikkert noe med det å gjøre, og kanskje det har noe med det at man er gutter, da.

A: Ja.



Marie: Hva sa du at det er?

G: Vi er menn, så vi har potensielt en annen forsvarsmekanisme eller en annen tilnærming. (A: Ja) Til det historiske sentimentale. Jeg sier ikke at det nødvendigvis er noe som er kjønnsbasert. Men det er bare det at jeg ikke har noen jødiske jenter på min alder som jeg kjenner, som jeg har diskutert såne her aspekt med.

Om humor er en «maskulin» strategi i den forstand at den er mer typisk for gutter og menns omgangsform og tilnærming til historien, vet jeg ikke, men i denne studien er det først og fremst de mannlige deltakerne som gir eksempler på at humor er en måte å forholde seg til holocaust på. Van Alphen (1999) har påpekt at konsentrasjonsleirerfaringene kunne være mer krevende for menn enn kvinner. Opplevelsen av å være utlevert, av tap av kontroll, av å måtte skyve seg selv unna den virkeligheten man var en del av, utfordret det maskuline subjekt mer enn det kvinnelige (Van Alphen, 1999, s. 32–33). Også *fortellingene* om, *bevisstheten* om offererfaringene kan ha utfordret maskulinitetsnormer på en særlig måte. Aleksander foreslår også at humor kan være et uttrykk for at det i utgangspunktet er en avstand mellom hans og Gards tilværelse og overlevendegenerasjonens tilværelse under krigen.

Wolf (2019) viser hvordan karikerende og burleske framstillingsformer kunne være en del av overlevendegenerasjonens repertoar når de har formidlet sine historier i en familiekontekst. Humor har vært en strategi og en uttrykksform for jøder i møte med nazismen, antisemittismen og holocaust, både før, under og etter krigen (Slucki et al., 2020). Når Gard refererer til jødisk humortradisjon, løfter han holocaustrelatert humor veldig tydelig inn i en jødisk identitetskontekst. Humor er en sjanger med en positiv identitetsdimensjon. Humor inngår i en jødisk fortellertradisjon som til dels har vært formet av minoritetserfaringer og av opplevelsen av å være utlevert til fiendtlige omgivelser, og humor kan også forstås som et motsvar til disse erfaringene. Det er en kommunikasjonsform som uttrykker en form for motstand. Når holocaust-relatert humor skrives inn i en slik tradisjon, kan det forstås som en måte å legitimere at humor kan være en måte å gi holocausterfaringene et kulturelt uttrykk på. Det er en *sjanger* som har en legitimitet innen et jødisk fellesskap, også når en snakker om traumatiske erfaringer. Humor kan være en måte å etablere en annen type relasjon mellom et jødisk selv, kanskje et jødisk maskulint selv, og holocaustminnet på. I tillegg understreker holocaustrelatert humor kanskje også et jødisk eierskap til holocausterfaringene. Det er åpenbart at ikke alle kan gjøre dette til utgangspunkt for humor, og at det vil oppfattes som ok.

## Å plassere holocaust i jødisk sekulær historietid

Jonathan Webber (2007) diskuterer noen av dilemmaene knyttet til det å forbinde jødisk identitet med sekulær historie. Når løst og fast i en omskiftelig historie kan gjøres til utgangspunkt for identitet, vil det kunne innebære en fragmentering (Webber, 2007, s. 87). Nå er det imidlertid mye som tyder på at europeiske jøder ganske gjennomgående oppfatter det å minnes holocaust som sentralt for jødisk identitet. Dette er en historisk hendelse svært mange jøder enes om at det er viktig for dem som jøder å erindre (DellaPergola & Staetsky, 2021, s. 26–27). Holocaust kan kanskje forstås som et samlingspunkt for en ellers mangslungen jødisk historiebevissthet. Men hvordan og hvor holocaust plasseres inn i et lengre historisk forløp, kan ha noe å si for hvilken betydning og relevans minnet får for jøder og for jødisk identitet.

I løpet av feltarbeidet har jeg besøkt Jødisk Museum i Oslo med noen av deltakerne i studien. Når jødisk identitet knyttes sterkere til sekulær jødisk historie, får slike museer potensielt også stor betydning for jødiske fellesskap og jødiske identitetsformasjoner (Feldman & Peleikis, 2014). I motsetning til for eksempel synagogen vil de jødiske museene i mindre grad være tydelig definert som jødiske arenaer. Museenes oppgave er i stor grad å formidle kunnskap om jødisk liv i Norge til et allment publikum. Den utadrettede virksomheten er viktig. Museene får dermed betydning både for hvordan jøder artikulere og forstår sin historie, og for hvordan denne kommuniseres til et videre publikum.

Jødisk Museum i Oslo er ikke et stort museum, men det huser tre hovedutstillinger i tillegg til ulike skiftende utstillinger. Hovedutstillingene er i dag *Heia jødene!*, som handler om norske jøders deltakelse i norsk sport og idrett, *Det jødiske året – Alt til sin tid*, som dreier seg om de jødiske høytidene, og «*Husk oss til livet*» – *Jødiske skjebner 1940–1945* (Jødisk Museum i Oslo, u.å.-c, u.å.-b, u.å.-a). Når jeg har besøkt museet med deltakere i studien, er det særlig denne siste utstillingen vi har konsentrert oss om.

*Husk oss til livet* fokuserer på ulike norske jøders skjebner og hva som hendte med et utvalg personer og familier. Fotografier, familiealbum og hverdagsgjenstander spiller en sentral rolle i utstillingen. Under vårt besøk i utstillingen uttrykker Gard både entusiasme og ambivalens. Han verdsetter det han kaller det «rehumaniserende arbeidet med historien», at ofrene menneskeliggjøres. Ofrene, både de som overlevde, og de som ble drept, fremstår som hverdagsmennesker.

Gard stiller seg imidlertid kritisk til at «holocaust» skal være rammen for slike mikrohistoriske tilnærminger, at fortellinger om jødisk liv i Norge skal suges inn i dette kraftfeltet:

Gard: Det er en bedre utstilling sikkert her enn på HL-senteret, tenker jeg. Men første observasjonen min – igjen å bruke et jødisk museum – å bruke så mye rom på holocaust – er i seg selv, synes jeg, litt synd, da, ikke sant.

Når den historien er å finne overalt over hele Europa. Vi gir så mye plass til den tragedien, ikke sant. Synonymiserer jødisk identitet med den her tragedien. Å fortsette å bare dra den her felles identitetsmarkeringa for alle europeiske jøder, at det er synonymt med holocaust. Du gir aldri slipp, da. Du bare tilnærmer deg *mer og mer og mer* og fortsetter å gi *mer og mer* plass. Det er veldig opprørende.

Gard kritiserer tendensen til å forbinde jødisk identitet med holocaustminnet. Han snakker om et «vi» som «gir så mye plass til den tragedien». Selv om Gard her kan ha et jødisk «vi» i tankene, er det sannsynlig at det vi-et han snakker om, er bredere. Jeg oppfatter at referansen til HL-senteret tydeliggjør at kritikken er rettet mot visse dynamikker i minnekulturen knyttet til holocaust, like mye som utstillingen vi står overfor. HL-senteret kan oppfattes som en institusjonalisering av nettopp «traumedramaet» i en nasjonal utgave (Alexander, 2012). Gards gjentakelser: «Du bare tilnærmer deg *mer og mer og mer*», antyder at også han forholder seg til et slags krav som ligger implisitt i minnekulturen om stadig å vende tilbake, eller om å trenge *videre og videre* inn i minnet. I minnekulturen knytter det seg noe normativt til det å holde sorgen levende, til å leve seg inn i traumet igjen og igjen (Alexander, 2012, 2004; se også Adams, 2015). I utsagnet ovenfor ser vi at Gard sier: «Du gir aldri slipp da. Du bare tilnærmer deg *mer og mer*» (min utheving). Å «gi slipp» kan ha en psykologisk dimensjon, men i denne sammenheng forstår jeg det som uttrykk for et ønske om å frikoble det jødiske fra holocausterfaringene. Å fortsette å nærme seg erfaringene, holocaust, er ikke nødvendigvis en forpliktelse. Det er imidlertid ikke åpenbart hvem «du» er i denne sammenheng. Er det jøder, er det et allment publikum eller begge deler? Stiller Gard seg kritisk til europeiske jøders tendens til å gjøre holocaust til en sentral del av sin identitetsfortelling, eller stiller han seg kritisk til majoritetssamfunnets interesse for nettopp denne siden ved jødisk historie? Bidrar et allment publikum, majoritetspublikum, til å opprettholde en minnekultur som samtidig krever noe særlig av jøder, en særlig synlighet? Gard gir i alle tilfelle uttrykk for en opplevelse av at minnet om holocaust fortrenger andre typer fortellinger eller rammer for å fortelle om jødisk liv.

Levitt (2007) diskuterer hvordan minnet om holocaust *kan* bli en åpning inn til andre jødiske fortider. Hun har selv beveget seg fra holocaustrelaterte studier inn i en studie av sin egen jødisk-amerikanske familiehistorie. Samtidig beskriver hun hvordan den kulturelt autoriserte holocaustsorgen har hatt en dragningskraft på henne (Levitt, 2007, s. 13–38). Hun uttrykker noe av den samme ambivalensen i møte med minnekultur som det Gard gjør i vår samtale. Når jeg besøker utstillingen sammen med Siri, gir hun uttrykk for at hun verdsetter at menneskene – individene – får tre så tydelig frem. Hun oppfatter for eksempel den lille delutstillingen om familien Heilbut Seligmann som fin og viktig fordi den gir en familie som ble utslettet, en historie. Men hun forteller også at hun skulle ønske at utstillingen hadde tatt for seg en lengre periode:

Siri: [...] Skulle ønske det var litt mer fokus på livene før, ikke bare døden, men hvordan de levde.

M: Ja, du synes det er det her?

S: Ja, det kunne vært enda mer av det, egentlig. Bare vist helt vanlig familieliv da.

M: Ja?

S: 20- og 30-tallet og sånne ting.

M: Mm ...

S: For du ser noe av det, familien som går på ski og sånne ting, viste hva de gjorde og sånne ting.

M: Mm.

S: Og egentlig ikke bare sånn – men etter krigen også. Sånn 50-, 60- og 70-tallet, frem til i dag, da egentlig.

Siri uttrykker her et ønske om at historien om jødisk liv i Norge også skal handle om det som har vært lite bemerkelsesverdig og dramatisk. «Helt vanlig familieliv», som hun selv sier. For de som tilhører barnebarnsgenerasjonen, kan slike bemerkninger også forstås i lys av at de selv tar selv del i jødisk liv i Norge i dag. Holocaust er en hendelse i en linje de selv står i, de representerer selv *fortsettelsen* av jødisk liv i Norge som helt vanlige jøder.

### Konklusjon

Phillips (2013) hevder at avstand er en dimensjon ved alle framstillinger av fortiden, og denne dimensjonen kan ikke løsriives fra framstillingen (s. 6). I dette kapitlet har jeg undersøkt avstand som en dimensjon ved deltakernes minnes- og identitetsarbeid. Jeg har vist hvordan

både det å uttrykke og det å etablere avstand kan ha betydning for deltakernes forsøke på å forstå og beskrive relasjonen mellom seg selv og minnet. Disse relasjonene kan forstås som tråder som både kan innebære en tett binding og en løsere binding. Deltakerne veksler mellom å uttrykke nærhet – nær identifikasjon med dem som ble rammet av folkemordet – og et mer distansert blikk på deres erfaringer.

Mange av deltakerne uttrykker et behov for å motstå noe av trykket i holocaustminnet. Hirsch (1997) forsøker med begrepet «postmemory» å si noe om opplevelsen generasjonene etter kan ha av at deres egen livshistorie havner i skyggen av holocausterfaringene: «Postmemory characterizes the experience of those who grow up *dominated* by narratives that preceded their birth» (s. 22, min utheving). Hun peker på en komplikasjon, et dilemma knyttet til etterkommerposisjonen. Deres egne fortellinger mister kraft og innhold, «are evacuated by the stories of the previous generation» (Hirsch, 1997, s. 22). Å etablere en form for historisk avstand til holocausterfaringene kan være en måte å håndtere dette kraftfulle, potensielt dominerende på. Det kan være en måte å fristille seg selv på, blant annet fra den eksistensielle øvelsen som Solveig beskriver.

Christhard Hoffmann (2013) argumenterer for at holocaust og deportasjonene utgjorde en utfordring for Oskar Mendelsohns prosjekt da han skulle skrive historien om jødernes liv i Norge (1986, 1969/87). Disse erfaringene lot seg ikke uten videre innordne i en harmoniserende fortelling om sameksistensen mellom den jødiske befolkningen og majoritetsbefolkningen i Norge. Mendelsohn var nær ved å ferdigstille bind II av sitt historieverk da bind I ble utgitt i 1969. Fordi han fikk kjennskap til kilder som kunne belyse statspolitiets aksjoner mot jødene, kom arbeidet med bind II til å ta opp mot 17 år (Søbye, 2019, s. 22–23). I 1986 ble den delen av bokverket som beskriver folkemordsprosessen i Norge utgitt, og bindet er dedisert til minnet om «mine kjære foreldre, min eldste bror, de mange slektninger, venner og kamerater, og alle de andre som ble ofre for jødeforfølgelsene i krigsårene 1940–1945» (Mendelsohn, 1986). Her beskriver Mendelsohn jødernes krigserfaringer i det over 200 sider lange kapittelet *En tung tid. Krigsårene 1940–1945*. Tiden Mendelsohn la ned i arbeidet med dette emnet, og plassen det får i historieverket, antyder at det har vært vanskelig å gjøre seg ferdig med denne perioden. Dette kapittelet om krigen opptrer likevel innen rammen av en lengre beretning om jødisk liv i Norge. Det neste kapittelet bærer tittelen *Menighetene bygges opp igjen*. Jødisk liv i Norge gjenreises og fortsetter etter folkemordet. Dette er ikke så bemerkelsesverdig i en bok som handler om jødernes historie i Norge. Men mange av oss vil sannsynligvis oftere ha opplevd å møte

holocaust som et særtema for bøker, filmer, dokumentarer, minnesmarkeringer osv. Når holocaust skrives inn i en lengre fortelling, dempes kanskje også noe av trykket i minnet, og nye erfaringer får slippe til. Ønsket som flere av informantene gir uttrykk for, om å begrense holocausts plass og betydning for jødisk historieskrivning, i jødiske praksiser og selvforståelse, kan også handle om å finne en plass til seg selv som «helt vanlige» jøder i en avdramatisert jødisk tilværelse.

## Kapittel 7: Om møter med minnekultur

Deltakerne forteller, som jeg har vist, om sine forsøk på å begrense «minnets makt». De forsøker å begrense minnesinntrykkene, går det an å si. Men minnesuttrykk, referanser til holocaust, kan *dukke opp* i deres tilværelse i et spekter av situasjoner. Torunn Selberg (2003) har beskrevet hvordan nyreligiøsitet kan forstås som et kulturfenomen som er «tynt smurt utover». Nyreligiøse referanser blir synlig i en rekke ulike sammenhenger, i samtaler, filmer, TV-serier, dokumentarer, ukeblader og bøker. Det er «et aspekt ved mange ulike kulturelle uttrykk» (Selberg, 2003, s. 45). Holocaust som minnesfenomen kan også sies å være *tynt smurt utover*. Referansene til holocaust er mangestedsnærværende. Det kan dukke opp i en rekke sammenhenger, i samtaler, mediedebatter, en TV-serie, i ulike kanaler i sosiale medier og også etter hvert i bybildet, særlig i Oslo og Trondheim, hvor en rekke monumenter over holocaust er kommet til siden slutten av 1990-tallet.

Minnekultur er med andre ord noe som nesten uunngåelig veves inn i barnebarngenerasjonens tilværelsen på ulike måter. Hvordan oppleves det? I dette kapittelet undersøker jeg hvordan deltakerne forteller om disse hverdagens minnemøter, om erfaringen med å støte på referanser til holocaust, minnesuttrykk, *utenfor* familiesfæren. En stor del av kapittelet handler om minnemøter som har foregått innen en spesifikk sosial ramme: skolen. Skolelivet har vært en del av deltakernes dagligliv over mange år. Flere av dem presiserer at de ikke husker nøyaktig hvordan de lærte om holocaust, men det er få av dem som sitter igjen med en fornemmelse av at de lærte mye eller for den saks skyld *nok* om holocaust. Likevel har de fleste av dem opplevd at visse minnesuttrykk har funnet veien inn i skolen – en film, et vitnesbyrd eller en minnemarkering.

I deltakernes skolefortellinger står altså slike performanssituasjoner, filmvisning, opplesninger eller minnemarkeringer, sentralt. De kan fortelle om episodiske minner knyttet til det å møte en form for holocaustformidling som bryter litt med en typisk undervisningsmodus. Begrepet *performans* kan brukes på litt ulike måter. Det kan brukes svært allment, jf. J.L. Austins teori om språkhandlinger (1975). All kommunikasjon kan forstås som handlinger. Performansbetegnelsen kan også brukes i tråd med folkloristen Dell Hymes' begrep «breakthrough into performance» (1981, s. 79–141). Da snakker man om performans i betydningen fremføring av et muntlig-tekstlig objekt (Bauman, 2004). Det skjer et brudd i talen, den antar en mer stilisert form. Folklorist Richard Bauman (1992a) utvider begrepet slik at det rommer et bredt spekter av kommunikative handlinger. Han beskriver «performances» som «a specially marked mode of action, one that sets up or represents a

special interpretive frame within which the act of communication is to be understood» (s. 44). Et kjennetegn er at kommunikasjonen inviterer et publikum til å være særlig oppmerksomme både på den som fremfører, og på selve fremføringen, til å vurdere fremføringens kvaliteter som fremføring (Bauman, 1992a, s. 44). Også når film, teater eller seremonier fremføres, og når bøker leses opp, kan en snakke om performanssituasjoner.

Undervisning i skolen kan i mange tilfeller sies å ha performativ karakter, der lærere fremfører kunnskapssammenfatninger av ulike slag. Men også i skolen forekommer kulturelle fremføringer av den typen Bauman skisseres, fremføringer som markeres som noe annet enn vanlig undervisning. Det skjer for eksempel når læreren setter på en film, når hen leser høyt fra en bok og lignende. Innen performansstudier er man opptatt av hvilke relasjoner som etableres mellom fremførere, publikum og det fremførte (Bauman, 1992a, 1992b; Shuman, 2010, s. 5–9). I dette kapitlet undersøker jeg hvilke relasjoner som settes i spill i deltakernes fortellinger om sine hverdagsmøter med minnesuttrykk i skolen og senere i livet.

### Om skolen som kontekst

Før jeg går nærmere inn på disse fortellingene, er det verdt å si litt om den norske skolekonteksten. Det private skolevesenet er svært lite i Norge sammenliknet med andre land. Det finnes ingen jødisk skole her, slik det gjør i for eksempel Danmark og Sverige. Informantene har med andre ord sine skoleerfaringer fra den offentlige skolen, fra en sosial kontekst der de som jøder utgjør en minoritet, ikke minst i betydningen mindretall. De fleste jødiske elever vil være alene om å være jøde i klasserommet.

Generelt spiller skolen en sentral rolle i det å gjøre noe *allment*, både i det å etablere noe som allmennkunnskap og i det å etablere det allmennes horisonter. Skolen er en arena hvor vi-relasjoner settes i spill og konstitueres. Det statlige skolesystemet i Norge har historisk vært preget av ideen om *enhetsskolen*. Skolen er blitt forstått som en enhetsskapende institusjon i sosial og kulturell forstand. En hensikt med skolen har vært å utsette folk med ulike bakgrunner for hverandre og på den måten skape kontakt, toleranse og solidaritet mellom grupper. Men det har også vært et mål for skolen å gi kommende borgere det som defineres som felles verdier (Telhaug og Mediås, 2003, s. 13, s. 68–78). Skolehistorikerne Alfred Oftedal Telhaug og Odd Asbjørn Mediås (2003) argumenterer for at nasjonsbygging har vært et sentralt utdanningspolitisk motiv siden omtrent midten av 1800-tallet og i hele perioden fra 1945 og fram til tidlig 2000-tall. Det betyr ikke at et nasjonalt symbolspråk har gjort seg gjeldende på samme måte hele tiden igjennom den norske skolens historie. Flere av deltakerne i studien vil ha blitt undervist ut ifra mønsterplanene av 1974 og 1987 og



læreplanverket av 1997. I disse understrekes verdien av et europeisk og globalt utsyn. Skolen har like fullt gjennomgående blitt forstått som en arena som er ment å innforlive barn og unge i *det norske*, forstått som et politisk-sosialt fellesskap (Telhaug & Mediås, 2003).

Slik jeg tolker skolefortellingene jeg presenterer i dette kapittelet, viser de hvordan deltakerne har opplevd at relasjoner mellom det jødiske og minoritetserfaringer på den ene siden og det norske og det allmenne på den andre, settes i spill når holocaust blir et tema i skolen. Om en ser på læreplanene som de fleste av informantene vil ha blitt undervist ut ifra, mønsterplanene av 1974 og 1987 og læreplanverket av 1997, er andre verdenskrig nevnt som tema i alle disse. Læringsmålene knyttet til andre verdenskrig finner en under fagområdet *historie* i faget *samfunnsfag*. I mønsterplanene av 1987 går det tydelig fram at undervisningen om okkupasjonsårene har en nasjonal ramme. Som tema kommer «krigen» inn under overskriften «Norge i krig og krisetider» og oppsummeres i punktene «Krig, okkupasjon og frigjøring» (Kirke- og undervisningsdepartementet, 1987, s. 234). Holocaust eller jødeforfølgelsene nevnes ikke spesifikt i samfunnsfagplanene, og det kan ha variert hvilken plass kunnskap om folkemordet har fått i undervisningen i dette faget.

Deltakerne kan imidlertid ha møtt holocaustrelaterte temaer eller minnesuttrykk i andre fag, for eksempel norskfaget. I læreplanverket som trådte i kraft i 1997, finner en et eget læringsmål knyttet til kunnskap om holocaust i læreplanen for faget kristendomskunnskap med religions- og livssynsorientering (KRL-faget). Under temaet «Filosofiske tolkninger av mennesket, verdier og normer» finner en formuleringen: «I opplæringen skal elevene tilegne seg kunnskap og øve opp sin etiske bevissthet gjennom arbeid med holocaust og utryddelse av grupper under andre verdenskrig» (Det kongelige kirke-, utdannings- og forskningsdepartement, 1996, s. 106). Det er derfor ikke helt usannsynlig at enkelte av informantene har møtt holocaust som et tema i KRL-faget.

Generelt framstår imidlertid den faglige og pedagogiske rammen som vag i deltakernes beskrivelser av skoleerfaringene. Deres fortellinger dreier seg først og fremst om opplevelsen av å møte minnesuttrykk, filmer, bøker og formidling om holocaust som en del av et klasseromspublikum.

#### Publikum, elev og minoritet

I 1994 ble *Schindlers liste* av den amerikanske regissøren Steven Spielberg lansert i Norge. Flere av informantene forteller at de så filmen i klasserommet eller i skolesammenheng. To av dem beskriver opplevelsen som «forferdelig». At det å se *Schindlers liste* har gjort et

følelsesmessig inntrykk, er for så vidt ikke så overraskende. Filmen viser frem mennesker i desperate situasjoner, og den inneholder dramatiske scener der det foregår drap og overgrep. Filmen er basert på en sann historie og handler om forretningsmannen Oskar Schindler og de jødene han reddet fra tilintetgjørelse ved å bruke dem som arbeidere i sine fabrikker. Filmfortellingen følger Schindlers bevegelse fra opportunistisk kollaboratør til humanistisk helt. Han går fra å være en som benytter seg av systemet ved å utnytte jøder som slavearbeidere, til å bli en som lurer systemet ved å beskytte de jødene som jobbet for han. Vi følger også noen familier og et knippe individer som blir hyret som arbeidere av Schindlers administrative medhjelper Itzhak Stern, som også selv er jøde. SS-Untersturmführer Amon Göth er en annen sentral skikkelse i filmen. Han framstilles som demonisk, en som dreper folk nærmest av kjedsomhet, og det går an å si at han personifiserer de nazistiske overgriperne. Filmen viser fram tilintetgjørelsen på måter som er ment å skape et moralsk engasjement.

Når Adele forteller om filmopplevelsen, fremhever hun imidlertid den sosiale konteksten hun befant seg i da hun så filmen. Det «forferdelige» knyttet seg særlig til klasseromskonteksten:

Adele:

Husker vi skulle se *Schindlers liste*. Men det – jeg tror ikke vi så hele – vi så klipp av den.

M: Ok!

A: Eller var det kanskje bare at jeg ikke orket å se hele. Husker bare at jeg syntes det var helt forferdelig å skulle sitte i et klasserom å skulle se den filmen.

M: Ja.

A: Det ble liksom helt feil setting å skulle sitte der ... Og de andre i klassen – virket ikke som de brydde seg så veldig.

M: Nei.

A: En var liksom litt skuffet fordi det var sort-hvitt. Ja, det var sort-hvitt, så da kunne man ikke se blod.

M: Ja, jeg skjønner ...

A: Så det ble veldig feil for meg å sitte og se på den med folk som – ja – overhodet ikke brydde seg om det.

At Adele ikke husker om hun så hele filmen, understreker at minnet hun forteller om, ikke egentlig er hennes minne *om* filmen. Hun beskriver en opplevelse av å være låst, ubekvem og fastholdt i en publikumssituasjon. Når hun forteller om dette minnet, ser vi at varianter av formulering «å skulle sitte der» går igjen. Det som var forferdelig eller «feil», hadde å gjøre med opplevelsen av å «sitte der». Opplevelsen forankres gjennom denne beskrivelsen i noe

kroppslig, i en kroppslig positur. Å sitte i et klasserom innebærer en bestemt form for sitting. En sitter ikke primært fordi en foretrekker det, men fordi det er et sosialt krav. Som elev kan en derfor ikke uten videre gå fra et klasserom under en filmvisning.

Adele forteller at de andre, medelevene, «virket ikke som om de brydde seg så veldig». En av elevene signaliserte dette dessuten på en svært demonstrativ måte da han ga uttrykk for skuffelse over mangelen på synlig rødt blod i filmen. Det kan være særlig denne medeleven Adele sikter til når hun reformulerer påstanden: «Så det ble veldig feil for meg å sitte og se på den med folk som – ja – *overhodet* ikke brydde seg» (min utheving). Dette kan også forstås som en karakteristikk av medelevene mer generelt. Det framhever i alle tilfeller Adeles opplevelse av avstand til de andre i klassen.

Når *Schindlers liste* vises i klasserommet, kan en tenke seg at det foregår en form for forhandling som tilsvarer den Kverndokk (2007) fant blant skoleelever som deltar på turer til døds- og konsentrasjonsleirer. Kverndokk viser hvordan reisen ble formet av ulike reisesjangre som *pilegrim*, *turist* og *elev*. Også det å se en film som *Schindlers liste* er en formidlingssituasjon som kan bli rammet inn på ulike måter av både lærere og elever. Hva slags performanssituasjon er filmframvisningen når den foregår i klasserommet, og hvilke publikumsroller åpner den for? Er det å se filmen et avbrekk fra vanlig undervisning? Er hensikten å lære om historiske hendelser? Skolesettingen legger i seg selv noen føringer for hvordan filmen skal ses. Den *skal* ha en pedagogisk begrunnelse. En kan regne med at begrunnelsen i dette tilfellet har vært knyttet til innhold snarere enn form. Når en film vises, trekkes imidlertid oppmerksomheten også mot filmens kvaliteter som film, som medium. Det er nettopp effekten av et visst formgrep en av Adeles medelever kommenterer. Skuffelsen over mangelen på synlig blod kan forstås som en kommentar på det at filmen er i svart-hvitt. Det går an å forstå kommentaren som en slags protest mot de normative føringene som ligger i filmen og i framvisningen av den. Kverndokk (2007) beskriver hvordan elevene som deltok på klasseseturene til dødsleirene, var seg bevisst hvilke følelsesresponsers som var foreskrevne, i tråd med turens rituelle hovedskript. Noen elever lekte med ulike følelsesuttrykk, for eksempel ved å gi uttrykk for glede eller kjedsomhet når de besøkte Auschwitz:

Det betyr imidlertid ikke at erindringens budskap gikk dem hus forbi, det betyr snarere at de kjente så godt til konvensjonene for den foreskrevne emosjonelle innlevelsen at de kunne tillate seg å leke med den. (Kverndokk, 2007, s. 258)

Dette kan også ha vært situasjonen i Adeles klasse. Kanskje gjorde (minst) en av elevene et lite opprør mot den følelsesresponsen han forsto at han burde framvise. Om denne eleven var

seg bevisst at det var en jødisk elev i klasserommet, vet jeg ikke. For Adele sin del kan en tenke seg at det var noe ansiktstruende ved situasjonen (jf. Goffmann, 1955). Filmens tema representerte sosiale bånd, og kanskje også følelser, fornemmelser og smerter som ikke hørte hjemme i klasserommet, noe som brøt med det Erving Goffman (1955) har kalt «the expressive fabric of the occasion» (s. 214). Det er i alle fall tydelig at Adele, i motsetning til medelevene, opplevde at hun *brydde seg*. Slik jeg forstår Adele, forteller hun her om en erfaring der hun også *kjente på* hvem hun var «in the perspective of the group» (Halbwachs, 1992, s. 40). I klassekonteksten, overfor medelevene, var hun i møte med filmen en annen, annerledes enn dem.

Adele er usikker på om klassen bare så klipp av filmen. Selv om det kan være tilfellet, og kanskje særlig hvis det var tilfellet, går det an å tenke seg at det var noe ved det perspektivet filmen formidler, som bidro til å styrke opplevelsen av avstand mellom henne og medelevene. Det er Schindlers moralske reise som er det sentrale plotet i filmen, hans bevegelse fra opportunist til humanistisk helt. Sosiologene Daniel Levy & Natan Sznaider (2002) hevder at filmen *Schindlers liste* bidro til universaliseringen av holocaust:

It greatly contributed to the universalization of the Holocaust insofar as it tells a moral story of good against evil rather than the tale of Jewish victims. Despite its 'authentic' setting, it appears as de-contextualized from history, as the Jewish victims are secondary to the conflict between the evil Nazi (Goeth) and the good human being (Schindler). (s. 98)

Det går an å si at filmen inviterer publikum, de som er tilskuere til holocaust *fra avstand*, til å relatere seg til en av holocausts mer umiddelbare tilskuere, Schindler. Den bidrar til å understreke hvordan tilskueren er implisert i dramaet, hvordan også de som ikke tar direkte del i overgrepene, både har og kan ta et moralsk ansvar (jf. Rothberg, 2019). For Adele, som har vokst opp med holocaust som et familieminne, var neppe de jødiske ofrenes erfaring «secondary», underordnet «tilskueren» Schindlers moralske og menneskelige bevegelse (jf. Levy og Sznaiders beskrivelse). Kanskje følte hun selv en identifikasjon med de jødiske karakterene i filmen? Kanskje var hun bevisst på at hun kunne bli identifisert med dem av medelevene? Levy og Sznaider hevder at filmen bidro til å gjøre et bredt publikum bevisst på «the evils of genocide and the moral responsibility not to stand by and witness the murder of innocent civilians» (2002, s. 98). Adeles inntrykk var nettopp det motsatte. Hennes inntrykk var at medtilskuerne til filmen ikke tok det moralske budskapet inn over seg, at de *ikke* ga inntrykk av å bli implisert i dramaet (jf. Rothberg, 2019, Alexander, 2012). Dermed ble hun stående alene i det.

I kapittel 5 undersøkte jeg Saras fortelling om det å se *Schindlers liste* i klasserommet. Også hun beskrev dette som «forferdelig». Sara fortalte ikke noe om medelevenes responser, men hun ga i likhet med Adele uttrykk for en opplevelse av å ha vært låst i publikumsrollen. Hun kunne ikke gå, og det var ingen der som kunne moderere filminntrykkene. Hun ble sittende alene med dem. For Sara var det kanskje nettopp visningen av filmen *Schindlers liste* i klasserommet som introduserte henne for et sentralt motiv i minnekulturen, stablene av døde kropper. Dette motivet kom til å bli en del av hennes drømmeliv. Jeg skal ikke si at skolen påtvang henne dette bildet. Det er imidlertid et visst sammenfall mellom beskrivelsen av å være låst i publikumsrollen i skolen og opplevelsen av at motivet trengte seg på, av at det krevde noe å fri seg fra det.

#### Om å bli implisert i traumedramaet

At det å møte referanser til holocaust i skolen kan forbindes med en opplevelse av å være utsatt, kommer også frem i Aleksanders historie. Da jeg besøkte Jødisk Museum i Oslo sammen med ham og Gard, kom de til å snakke om erfaringen med ikke å bli regnet som *helt* norske. De fortalte om hvordan de kunne få kommentarer på utseende, at de ser italienske eller sydlandske ut, o.l. Nylund Skog (2012) viser hvordan svensk-jødiske kvinner i sine livsberetninger manøvrerer i forhold til visse svenske hvithetsnormer (s. 117–128). Gard og Aleksander gir også uttrykk for en erfaring med å falle utenfor noen av rammene for det en kan kalle norsk hvithet. De er ikke de eneste blant deltakerne i studien som forteller at de noen ganger blir oppfattet som utlendinger, eller som får spørsmål om hvorvidt de har innvandrerbakgrunn. Slike spørsmål innebærer at man blir identifisert og markert som litt annerledes enn majoriteten, som i ytterkanten av det «alminnelige» norske når det gjelder utseende. «Altså, jeg føler meg norsk», sier Aleksander: «Men det er noe med at det mangler noe, den siste 10 prosenten.»

Som en utdyping av denne opplevelsen av å mangle «den siste 10 prosenten» forteller Aleksander sin historie om hvordan han gjennom oppveksten har forholdt seg til det å ha minoritetstilhørighet:

Aleksander:

Hvis jeg kan fortelle min historie rundt det [...] Saken var at i første – i barndommen eller i tidligere år og sånn – så var det litt det der med at historien om holocaust og familiehistorie var jo veldig – jeg var jo veldig sånn opptatt av det.

Samtidig følte jeg at det var noe som tilhørte den private sfære mer, min familie og slekt. Så jeg ønsket ikke at det skulle være noe sånn større tema utenfor familien sine rammer, da,

privatlivets rammer. Så jeg syntes det var ekkelt for eksempel at holocaust var tema i skolen. Det følte jeg – syntes jeg var ubehagelig, da. Og ubehagelig alt som handlet om temaer knyttet til jødedom.

For jeg ville jo egentlig utad være 100 prosent, altså ikke ha noen sånne etniske markører, da. Jeg ville veldig gjerne være 100 prosent som rest ... eller andre etniske – eller majoriteten, da. Den norske majoriteten mener jeg, da.

Så det tok litt tid egentlig. Å komme – å se at jeg kommer aldri til å bli helt sånn heller, da. At jeg tenkte sånn – jeg kan jo bare gi slipp på det. Og jeg er jo stolt over å være – jeg er jo glad for min identitet, da. Sånn at – jeg kom vel frem til at jeg må bare prøve å slippe litt – gi litt slipp på det – heller prøve å være mer åpen rundt det og – ja, ikke ha sånn – ikke at det skal være sånn skambelagt, da. Kanskje det var noe jeg mer følte på enn omgivelsene gjorde.

Her forteller Aleksander om hvordan han gjennom oppveksten har forholdt seg til denne komplikasjonen, ønsket om å være «100 prosent» som majoriteten og samtidig ha en identitet som han var stolt av, men som han oppfattet at brøt med noe, gjorde ham til noe *annet* enn majoriteten. I denne sammenhengen er det interessant at han knytter denne komplikasjonen til det at holocaust ble et tema i skolen. Å lære om holocaust i skolesettingen opplevdes «ekkel» fordi dette temaet «hørte til» innen rammene av familien, i den private sfære. Etter hvert har han kommet frem til at han heller må prøve å gi litt slipp på det. Bakgrunnen trenger ikke å være «skambelagt». De ordene han bruker for å beskrive utgangspunktet, trangen til å være «100 prosent», framstår som mer markerte enn beskrivelsen av vendepunktet, da han bestemte seg for «å gi slipp». Han beskriver et nærmest kroppslig ubehag ved å lære om holocaust på skolen. Beslutningen om å «prøve å være litt mer åpen rundt det» framstår som *prøvende*, men ikke fullt og helt forløsende.

I det Aleksander forteller her, antyder han at det skjedde noe med holocausttematikken i overgangen fra familien som sosial ramme til skolen. Aleksander var i utgangspunktet opptatt av familiehistorien, av holocaust som tema, men i skolekonteksten ble historien om holocaust mer som en *etnisk markør*, noe som skilte ham fra resten. Noe han opplevde som privat, ble eksponert for et bredere fellesskap, for majoritetslevene. I samtalen forklarer Aleksander at det også opplevdes som vanskelig at jødene framtrådte som *ofre* i undervisningen om holocaust:

Marie: Så det hang litt sammen med den holocaust-historien? At du følte at når den ble tematisert, så følte du at du ikke var en del av fellesskapet på en måte? At *det* gjorde at du ble litt utafør, på en måte?

A: Ja, på en måte, ja. Det var liksom fokus på offer, og hva var det med jødene som gjorde at de ble så forfulgt ...

M: Ja. Ja.

A: Det må jo ha vært noe, tenkte, eller – jeg tenkte jo ikke det, men det er sikkert ...

M: Du følte at det ble et spørsmål?

A: Ja, eller jeg følte at det der må jo kanskje oppfattes litt sånn, da. At hvis det ble mye fokus på at jødene var hatet og sånn, så det tenker sikkert folk at det må jo være en grunn til det og sånn, så følte jeg meg mer ...

Gard: Utsatt.

A: Utsatt da.

G: I klasserommet.

I samtalesekvensen overfor knytter Aleksander ubehaget til det at jødene som ofre havnet i fokus. At jødene fremtrådte som en hatet gruppe, gjorde at han følte seg sårbar eller *utsatt* (slik Gard foreslår). Han ble usikker på hvordan jødene framsto for de andres blikk. Selv om ingen av medelevene eksplisitt stilte spørsmålet «Hva var det med jødene som gjorde at de ble så forfulgt», opplevde han at spørsmålet lå i kortene, så å si. Forestillingen om at det var noe med jødene, er en velkjent «Holocaust distortion» (jf. IHRA, 2021), som har vært en del av holocausts etterliv også i Norge (Simonsen, 2020, s. 250, 257). Hvorvidt Aleksander hadde møtt en slik oppfatning før, kommer ikke fram her. I en senere samtale forteller han at ikke tror det, at han heller ikke kan huske at noen av medelevene stilte slike spørsmål. Han tror fornemmelsen av at spørsmålet om «hva det var med jødene» lå i lufta, ikke bunnet i noe noen rundt ham sa eller signaliserte.

I en senere samtale forteller Aleksander også at han følte en form for «skam» da holocaust ble tematisert i skolen. Skam er definitivt en følelse som knyttes til det å være eksponert. Skam kan oppstå fordi en har gjort noe galt, men det kan også oppstå fordi en oppfatter at en faller utenfor det normative (Ahmed, 2014, s. 103–107). Aleksander beskriver en slik opplevelse. Det at han var forbundet med holocaust, med ofrene, gjorde ham annerledes, potensielt til den *andre* i medelevenes øyne. Irene Levin (2020) beskriver hvordan hennes mor kom til å føle at det var noe «uverdige, nærmest skammelig» ved det hun hadde opplevd under krigen (s. 51, se også Levin, 2001, s. 380–381). Sosiologen Thomas J. Scheff (2000) hevder at skam er en gruppe emosjoner som oppstår når vi opplever at våre sosiale bånd er truet. Den sosialpsykologiske forskningen på virkninger av folkemord og massive overgrep viser at ofre i mange tilfeller bærer på en form for skam. De har vært blottstilt, ikke funnet beskyttelse i sosiale relasjoner. Storsamfunnets arbeid for å gjenopprette rettferdighet gjennom rettsoppgjør, kartlegginger av uretten, gjennom såkalte sannhets- og forsoningskommisjoner,

fungerer ikke bare slik at overgriperne tar på seg skyld offentlig, men at skam potensielt forskyves fra ofre til overgripere (Cárdenas et al., 2014; Martín-Beristain et al., 2010; Rimé et al., 2011). Samtidig krever det noe av ofrene å fortelle om og dermed interagere med maktesløsheten og den utsatte posisjonen de har vært i (I. Levin, 2001, s. 374). Mitt inntrykk er at det også krever noe av etterkommerne å forholde seg til dette, til denne blottstilthetserfaringen.

Aleksander, Adele eller Sara gir alle på litt ulike måter uttrykk for en opplevelse av å ha følt seg utsatt, til dels blottstilt, i sine møter med sentrale motiver i minnekulturen, av jøder som gjenstand for hat, som ofre for vold, som døde kropp. I skolen møter de utsattheten som et allment kulturelt motiv som medelevene inviteres til å la seg engasjere av. Mange elever vil sannsynligvis respondere på holocaustrelaterte motiver med nettopp empati, avsky rettet mot overgrepene og et slags moralsk sjokk. Dette er også den responsen traumedramaet foreskriver (se Kverndokk, 2007, s. 181–186, s. 223–233; Alexander, 2012, s. 60). Men som Adeles historie viser, og som også Kverndokk viser i sin studie av en skoletur til Auschwitz, er det ikke gitt at alle reagerer slik på møter med minnesuttrykk. Alexander (2012) argumenterer for at sentrale minnesuttrykk, slik som Anne Frank, åpner ofrene for identifikasjon. Publikum inviteres til å se seg selv i ofrene. Å bli innlemmet i traumedramaet innebærer derfor en form for renselse, katarsis, det virker moralsk og emosjonelt klargjørende (Alexander, 2012, s. 60–61). Kverndokk (2007) beskriver hvilken form dette katarsismomentet antar i de norske skoleturene til Auschwitz og andre minnesteder i Tyskland og Polen:

Når det gjelder de norske skoleturene til døds- og konsentrasjonsleirene, blir kravet til katarsis omformet til et spørsmål om empati og medmenneskelighet i en personlig møte med en overlevende. (s. 357)

Å *stille seg empatisk* til ofrene, til de overlevende, er ikke nødvendigvis det samme som å uttrykke identifikasjon. Det er ikke gitt at empati etablerer et fellesskap mellom dem som uttrykker empati, og dem som blir «gjenstand» for empati. Amy Shuman (2010) viser hvordan empati forutsetter avstand, ujevnbyrdige relasjoner. Den *medfølende* får en privilegert posisjon i relasjonen (s. 148, s. 120–149). Å bli innlemmet i det empatiske blikket på ofrene kan også være krevende. Det motvirker ikke nødvendigvis opplevelsen av å bli *den andre* i relasjon til «resten», som Aleksander sier.

Det er med andre ord flere grunner til at det for jødiske elever kan oppstå ambivalens, usikkerhet, et ubehag i relasjonen til medelevene når holocaust tematiseres. Aleksander



forteller sin historie som en utdypning av den forutgående samtals tema, nemlig opplevelsen av ikke å være «100 prosent», ikke *helt* norsk. Minnet om holocaust ble en markør for noe «etnisk» ved ham som etablerte en avstand mellom ham og majoriteten. Samtidig var det noe selvbenektende å forsøke å dissosiere seg fra holocaust, dekke over forbindelsen. Minnet om holocaust bandt ham til mennesker han i utgangspunktet var glad for og stolt av å stå i relasjon til.

### Retten til å representere og til å fortelle

I kapittel 2 beskrev jeg hvordan «det familiære blikket», familien som kulturell formasjon, kunne bli et utgangspunkt for allmenn identifikasjon med ofre for holocaust (jf. Hirsch, 1997, s. 8–12). Men familietilhørighet kan også forstås som en grense. Aleksander uttrykte at han opplevde det som en overtredelse av noe, av rammene for det private, da holocaust ble et tema i skolen. På ulike måter uttrykker deltakerne at de partikulære båndene utgjør en ramme for deres møter med holocaust i skolen.

Dette ser vi også i det Susanne forteller om sin opplevelse av en markering hun deltok i som skoleelev i Trondheim, til minne om den jødiske Trondheims-jenta Cissi Klein. Cissi Klein var 13 år da hun ble arrestert på skolen, og hun ble senere deportert og drept. Markeringen var tydelig lokalt forankret. Holocaust ble knyttet til elevenes nære kontekst, til historien om hvordan lokale norsk-jødiske elever ble rammet av tilintetgjørelsespolitikken. Cissi Kleins historie ble tydelig etablert som lokalhistorie, som jøde var hun *hjemhørig* i Trondheim. Susanne gir ikke uttrykk for at hun følte seg utsatt i denne performanssituasjonen, men heller ikke *sett*.

S: Og da husker jeg at jeg liksom kjente litt at – da kjennes det jo annerledes når vi har det på skolen. Det handler jo litt om meg og mitt – min familiehistorie. Og det kjente jeg nok ganske mye på ... Og så tror jeg at jeg husker – men – for at [...]

Det var de som holdt appeller – eller fremførelser – i forbindelse med den her åpningen eller hva det nå var for noe. (M: Mm.) I forbindelse med markeringen. Og da husker jeg at jeg tenkte: Så rart at det bare er dem, når jeg er jøde og går her.

M: Mm.

S: Og jeg følte nok at det angikk – jeg var nok mer sentral – eller jeg vet ikke, jeg – ikke sentral, men at det angikk meg mer enn de andre. Og så husker jeg jeg syntes det var litt rart at ingen andre tenkte på det.

M: Ja?

S: At ikke jeg hadde blitt bedt om å lese et dikt eller holde en appell eller et eller annet. Men det her blir litt sånn ullent altså. Jeg husker ikke helt. Jeg husker bare bruddstykker sånn – men jeg husker å ha tenkt – så *rart* at det er *dem* det fokuseres på. Når *jeg* er her.

Og i mitt hode var det veldig – det var liksom ikke *meg* det handlet om, da, men *min* familie og *mitt* folk.

Susanne forteller her at det følte rart at andre enn henne, medelever som ikke hadde noen jødisk tilknytning, skulle spille en nøkkelrolle i seremonien. At andre enn henne skulle representere minnet i denne sammenhengen, opplevdes som «rart». Det går an å si at Susanne her forhandler om sin egen og andres rett til å representere minnet om Cissi Klein. Hun er på den ene siden forsiktig med å påberope seg en entydig identifikasjon med Cissi Klein eller de jødene som opplevde holocaust. Hun presiserer: «I mitt hode var det veldig – det var liksom – ikke *meg* det handlet om da.» Samtidig uttrykker hun at dette handler om «*min* familie og *mitt* folk». «Det handler jo litt om meg og mitt.» Dette kan forstås som det Shuman (2010) kaller «entitlement claims», Susanne uttrykker en form for rett til å fremføre Cissi Kleins historie i kraft av å være Trondheims-jøde, i alle fall i en kontekst der hun er en av få, kanskje den eneste jøden. Selv om historien ikke handler om henne, handler den om noe som er *hennes*. De partikulære båndene, familiebandene, båndene til det jødiske, gir henne en nærhet til minnet, men under markeringen er denne nærheten usynlig for omgivelsene.

Shuman (2010) undersøker hvordan fortellerrettigheter forhandles og distribueres i ulike sosiale kontekster. Slike forhandlinger har ofte å gjøre med implisitte konvensjoner (Shuman, 2010, s. 29). En grunnleggende konvensjon kan for eksempel være at den som har gjennomlevd noe, selv har rett til å fortelle om det (Shuman, 2015, s. 39). Når noen påberoper seg retten til å representere eller forvalte et minne, vil det ofte være basert på *nærhet* til erfaringene og hendelsene som minnes. Sosial nærhet kan være et utgangspunkt for det Shuman (2010) beskriver som en *autensitets*basert rett til å fortelle en bestemt historie (s. 120–121). De som selv gjennomlevde holocaust, står tettest på erfaringene og har et åpenbart eierskap til sin historie. Men det at en har en familieforbindelse til dem som opplevde holocaust, kan også være et utgangspunkt for å innta en formidlerrolle. Ekspertkunnskap vil være et annet grunnlag for «entitlement claims». Da er fortellerretten autoritetsbasert og knyttet til kvalifikasjoner mer enn sosial nærhet (Shuman, 2010, s. 120–121).

Performansforsker Richard Schechner (1992) hevder at fremføringer som krever en form for øvelse eller læring, har kvalitet av det han kaller «restored behaviour» (s. 281). Fremføringer

av den typen Susanne beskriver, hvor dikt og taler leses opp, kjennetegnes av noe tilsvarende, av at framføringen er innøvd og gjentakbar. «Because performance behaviour is not free and easy it never wholly belongs to the performer; it is always «other»», skriver Schechner (1992, s. 281). De elevene som fikk innta podiet under arrangementet Susanne forteller om, «eide» ikke framføringen fullt og helt. Når minnets uttrykksformer blir mer kollektive, blir de også mer løsrevet fra bestemte minnebærere, partikulære relasjoner. Flere kan tre inn i rollen som minnebærere.

Imidlertid kunne de elevene som fremførte dikt og lignende under seremonien, også sies å ha en form for sosial nærhet til minnet om Cissi Klein. I likhet med henne var de skoleelever i Trondheim. Slik Susanne beskriver seremonien, framstår den som innrettet mot å etablere et lokalt forankret minnefellesskap der Cissi Kleins identitet som elev og Trondheims-beboer ble et slags felles referansepunkt. Skoleelever i Trondheim markerte minnet om en tidligere skoleelev fra Trondheim. Det er ingen grunn til å tro at seremonien underspilte at Cissi Klein var jøde. Når ikke-jødiske elever ble valgt ut til å fremføre dikt og taler, når de fikk en ledende rolle i seremonien, går det likevel an å si at det *jødiske* ved Cissi Klein antok en mer *historisk* karakter, denne siden ved henne som minnefigur ble mer fortidig. At det fantes jødiske skoleelever i Trondheim fremdeles, ble i alle fall ikke synlig i denne sammenheng. For Susanne innebar dette at hun som publikummer først og fremst ble en av mange Trondheims-elever, at hennes nærhet til Cissi Klein som jøde, som tilhørende en jødisk familie, ikke fikk noen sosial relevans i denne situasjonen.

Flere av deltakerne forteller også om at familie og slekt er blitt invitert til å fortelle i skolekonteksten. Flere av deltakerne har for eksempel på et tidspunkt fått i oppgave å intervju en slektning om krigen. Et av læringsmålene i læreplanverket av 1997 for faget samfunnsfag var å «søkje informasjon frå ulike kjelder, til dømes eldre menneske ...», og dette var sammenstilt med et mål om å «arbeide med hendingar i Noreg frå den andre verdskrigen» (Det kongelige kirke-, utdannings- og forskningsdepartement, 1996, s. 185). I et av høringsutkastene til denne læreplanen var målet formulert slik at «skal kunne forstå og *leve seg inn i* hendinger i Noreg under den andre verdskrigen» (Læreplangruppene, 1995, s. 10, min utheving). Selv om denne formuleringen ble forlatt, antyder forslaget noe om den pedagogiske tenkningen knyttet til andre verdenskrig som tema. Når «eldre menneske» ble invitert til å fortelle om krigserfaringene, ser det ut til å skyldes at de kunne mediere en nærhet til kunnskapsstoffet. Selv om de dermed ble gitt en autentisitetsbasert formidlerrolle, går det an å si at skolen også ga dem en autoritet som førstehåndsvitner til krigen.

Kidron (2015) har intervjuet barnebarn av overlevende som blir invitert av det israelske skolesystemet til å fortelle om besteforeldrenes erfaringer i forbindelse med klasseturer til konsentrasjons- og dødsleirer i Europa. Hun poengterer at denne oppgaven ikke bare innebærer at familieminnet *innordnes* i skolens pedagogiske arbeid med holocausttematikken, det setter også ofte i gang et familieinternt minnesarbeid (Kidron, 2015, s. 64–70). Vanja forteller om en lignende erfaring, men i dette tilfellet gikk det familieinterne minnesarbeidet i stå. Hun skulle forsøke å intervju grandtanten sin, som overlevde i en konsentrasjonsleir. Grandtanten var ikke bosatt i Norge, så samtalen måtte foregå via telefon. Når jeg spør Vanja om læreren spesifikt hadde oppfordret henne til å kontakte grandtanten, svarer hun at det virker usannsynlig. Hun tror heller oppgaven må ha vært å snakke med et eldre familiemedlem om krigen, og at faren foreslo at hun skulle kontakte grandtanten.

Vanja: Men det gikk jo helt skeis. Hun skjelte meg ut på telefonen.

M: Ok?

V: «Har du virkelig» – eller det var ikke meg da – det var jo skolen.

Hun var sjokkert over at skolen hadde bedt meg om å ringe henne og snakke om det her

M: Ok!

V: Og det ble ikke så veldig mye. Hun kunne ikke snakke med meg om *det*. Men det var jo veldig mye annet som forstyrte det her. Eller – det var jo på telefonen.

[...]

«Har skolen virkelig bedt deg om å snakke med *meg* om dette? Jeg kan ikke fortelle deg *noe* om det.» Enten for at det var så grusomt, eller for at jeg var så ung, eller for at hun ikke husket.

Jeg vet ikke helt hva som var begrunnelsen, jeg.

Som Vanja forteller her, påberopte grandtanten, tidsvitnet, seg i dette tilfellet retten til *ikke* å fortelle. Dette kan forstås som en annen type «entitlement claim», grandtanten markerer eierskapet til sin egen historie ved å holde den tilbake (Shuman, 2010). Hun satte opp en grense. I Vanjas beretning om denne situasjonen uttrykker grandtanten at hun ikke *kunne* fortelle Vanja om sine opplevelser, ikke om *det*. Det er mulig at det var noe ved «det» som opplevdes som ikke-kommuniserbart. Det er ikke uvanlig at overlevende uttrykker at det de har opplevd, vanskelig lar seg beskrive. «Kan» kan i dette tilfellet også være utbyttbart med «vil», at grandtanten ikke *kunne* skyldes ikke hennes fortellerkapasitet, men at det ville innebære en form for overtredelse å fortelle, at det var snakk om en normativ taushet, taushet som en del av en sosial orden (Kidron, 2012b, s. 728; Levin, 2001, s. 381). Ikke å fortelle kan være et bevisst valg som det knytter seg en form for stolthet eller standhaftighet til.

I Vanjas historie kommer det tydelig fram at grandtanten ble provosert av forespørselen. Hun skjelte Vanja ut, men Vanja peker på skolen som den egentlige adressaten for sinnet. At skolen skulle *avkreve* en fortelling av henne, vakte sinne. Skolen overskred en grense gjennom et slikt initiativ. Selv om Vanja ikke lyktes med å gjennomføre skoleoppgaven etter planen, går det an å si at hun ble introdusert for en side ved familiehistorien. Her støtte hun på noe som ikke lot seg innpasse i de rammene skolen satte opp for hvordan elevene skulle komme tettere på krigen som erfaring. I samtalen med grandtanten møtte hun holocaustrelatert taushet som et *markert* fenomen. Levin (2001) argumenterer for at taushet kan forstås som en sosial form (s. 380). Her fikk ikke-talen en tydelig kontur, den framstår som intendert. Folklorist Pihla Maria Siim (2016) hevder at taushet(-er) kan være integrerte deler av familieoverlevering. Det går an å si at Vanja gjennom skoleoppgaven ble introdusert for en slik overlevering her.

Vanjas familiehistorie lot seg i dette tilfellet ikke innordne i skolens arbeid med *krigen*. Hun bemerker selv at en slik oppgave ofte vil bli vanskeligere for jødiske familier enn andre. Det er noe ved holocausterfaringene som er annerledes, å leve i en etterfolkemordstid er noe annet enn å leve i en etterkrigstid også når det ikke lenger er snakk om en umiddelbar ettertid (jf. Brakstad, 2021). Ut ifra hvordan læreplanene så ut i de periodene hvor deltakerne i denne studien gikk på skolen, kan en regne med at temaet *andre verdenskrig* har vært rammen for det de har lært om holocaust. Dermed har ikke nødvendigvis det særegne ved jødernes erfaringer, ved folkemordet som hendelse, kommet frem. Ut ifra hva flere av deltakerne forteller, kan det se ut til at holocausttematikken har dukket opp i forbindelse med at en film ble vist, en markering avholdt, det vil si i situasjoner som brøt litt med et typisk undervisningsmodus. Nå vil det være typisk at det nettopp er slike situasjoner man husker, men det kan være at holocaust særlig er blitt tematisert på slike måter.

Deltakerne har ikke nødvendigvis opplevd *krigen* som en problematisk ramme. En av deltakerne, Lise, forteller at hun syntes det var noe betryggende ved det å lære om den norske motstanden, at «vi» var imot Hitler og nazismen. Hun forteller at bestefaren kom på skolen hennes for å fortelle om hvordan han flyktet til Sverige. Dette opplevdes som bra fordi «alle likte bestefaren min». Det er tydelig at formidlingen ikke har gjort henne selvbevisst på noen ubekvem måte. Å se sin familiehistorie og tilhørighet «in the perspective of the group» (Halbwachs, 1992, s. 40) har vært en god opplevelse. Kanskje har det å gjøre med at bestefarens historie ble innlemmet i en kollektiv fortelling om andre verdenskrig? Lise er

imidlertid også blant de yngre deltakerne. Kanskje var rammene for å snakke om krigen annerledes da hun gikk på skolen.

En kan tenke seg at det skjer en perspektivforskyvning når familiehistorien flyttes inn i skolekonteksten. Vi så i forrige kapittel hvordan Ragnhild beskrev opplevelsen av å se det videoopptaket av intervjuet med bestefaren som hun hadde tatt med seg på skolen. Kunnskap hun i utgangspunktet var *fortrolig* med, historier som hadde blitt formidlet til henne i oppveksten av familie og slekt, ble plutselig synlig som noe *utrolig*. Da bestefarens historie ble fremført i klasseromskonteksten, i et videoopptak, opplevde hun en perspektivforskyvning. Plutselig ble hennes kobling til den store historien *mer virkelig, og samtidig mer uvirkelig*.

I både Ragnhild og Lises tilfelle ble bestefedrene en ressurs, de fikk selv fortelle sin historie, selv om det i Ragnhilds tilfelle skjedde i et videoopptak. Noam forteller at *moren* kom og holdt en presentasjon for klassen der hun fortalte om sine foreldres opplevelser under holocaust. Når Noam forteller at «Det var liksom første gang for meg da», reagerer jeg med en viss overraskelse.

Marie: Var det første gang du hørte?

Noam: Ikke – jeg visste jo om – men på det detaljnivået. Mamma kom jo og gjorde det som et foredrag, da. Så jeg hadde et veldig positivt klassemiljø. Så det var noe jeg tenkte at det var viktig for de å lære, og så tenkte jeg at da blir de bedre kjent med meg, da, på en måte.

Noam forteller med andre ord at han selv ble bedre kjent med besteforeldrenes historie samtidig som medelevene ble bedre kjent med ham. Her fikk Noams familie, moren, bringe noe viktig inn i klasserommet. Samtidig opplevde Noam at klassen gjennom denne fremføringen ble bedre kjent med en side ved ham. Den kunnskapen moren formidlet, var en historie han identifiserte seg med, selv om han ikke kjente så godt til den. Min overraskelse skyldtes at jeg ikke forventet at skolen skulle være en første arena for formidling av familiehistorien. Det har den kanskje heller ikke fullt og helt vært, men Noam beskriver det som første gang han fikk historien fortalt på «det detaljnivået». Familien og klasserommet overlapper med andre ord som sosiale rammer for minnemediering. Også han uttrykker at opplevelsen av å være en del av et klasseromspublikum var god. Minnet om holocaust ble en markør for hvem han var, men uten at denne markøren skapte avstand til medelevene.

### [Cheider som en annen type ramme for minnemediering](#)

Enkelte av deltakerne framstiller opplæringen som har foregått innen rammen av trossamfunnene, som en bedre ramme for å lære om holocaust enn skolen. I neste kapittel skal vi se hvordan Adele forteller om en organisert ungdomstur til minnestedet Yad Vashem i

Israel i regi av trossamfunnet. Hun beskriver møtet med minnestedet som «tøft», men samtidig hadde hun et fellesskap å bearbeide inntrykkene sammen med:

Så selv om det var veldig tøft, så var det jo sånn – fin – vi gjorde det **sammen**. Kunne prate om det etterpå. Så, det var ikke noe traumatisk. Det var det ikke.

Her bruker Adele ordet «tøft» om besøket ved Yad Vashem. Ordvalget gjør det nærliggende å tenke at hun beskriver et møte med noe kraftfullt, et kraftfullt inntrykk. Samtidig framstår inntrykket som noe hun håndterer, noe hun er i stand til å møte. Da hun fortalte om hvordan det var å se *Schindlers liste* i klasserommet, beskrev hun det som «forferdelig». En «forferdelig» opplevelse framstår som mer enn det man egentlig klarer å stå i. En «sterk» eller «tøff» opplevelse kan man vokse på.

I dette tilfellet ser det ut til at de sosiale rammene har gjort Yad Vashem-besøket til et bedre møte med holocausterindring. «Vi gjorde det sammen», forteller Adele. Her var hun omgitt av jødiske jevnaldrende med lignende familiehistorier, og voksne som hun kunne bearbeide inntrykkene med etterpå. Besøket forbandt henne med andre i stedet for å skape en opplevelse av avstand og sårbarhet overfor omgivelsene.

Når Noam forteller om opplevelsen av å lære om holocaust i trossamfunnets opplæringsprogram, framstår jevnaldrendefellesskapet som preget av en allerede eksisterende samforståelse. Familiehistoriene er der som et taust nærvær:

Noam: Jeg gikk i cheider.

M: Ja!

N: Og da når man kommer til åttende klasse, så lærer man om holocaust. Jeg husker at jeg alltid har vært veldig bevisst på at – og spesielt da jeg var liten, da. Jeg gikk i åttende klasse, så husker jeg at vi synes det var så skummelt å lære om. Vi valgte liksom å ikke ta det så seriøst med vilje – for vi synes det var så – noen ganger så er det lettest, da.

M: Ja.

N: Å ikke ta det så seriøst ... Og kanskje spesielt blant oss guttene, da. Så ... jeg tror vi var ganske bevisst på det at ... vi møttes jo bare en gang i uka. Så, det var vennene våre, da, som vi så en gang i uka. Så jeg husker det at vi – det var ikke det at vi ikke tok det seriøst, men det var mye tulling og la oss ha det gøy med hverandre. Fordi det synes vi var en mye lettere måte å takle det på. Så prøvde vi heller å være interessert i fakta og årstall og land og hva som skjedde der, og hva som skjedde der. I stedet for å snakke om våre familiehistorier, da. Som alle, absolutt alle har. På en eller annen måte. [...]

Her forteller Noam om opplevelsen av å ta del i et jevnaldrendefellesskap, et «vi» som var innforstått med hva minnet om holocaust representerte. Noam fremhever at særlig guttene kunne tulle mye og fokusere på faktainformasjon. Holocausttematikken var forbundet med sårbarhet og engstelse, følelser som kameratene på et vis «samarbeidet» om å holde på avstand. Her kan en snakke om en form for «face-work» (jf. Goffmann, 1955), et gutteinternt og jevnaldrendeinternt arbeid for å holde seg innenfor den sosiale situasjonens manus. Å vise fram sårbarheten eller engstelsen ville ikke være å følge det sporet den sosiale interaksjonen var i (Goffmann, 1955, s. 214). Noam framstiller dette langt på vei som et gutteprosjekt, han antyder at dette til dels handlet om å holde seg innenfor visse normer for maskulinitet. Men han gir også uttrykk for at det handlet om å skjerme den sosiale arenaen for det skremmende og såre ved holocausttematikken. Cheider var en viktig sosial arena. Å ha det hyggelig og gøy opplevdes som viktig. Guttene hadde en felles interesse av å dempe det følelsestrykket de forbandt holocaust med. Når Noam beskriver denne samforstanden og samarbeidet blant cheider-elevene, tegner han konturene av et minnefellesskap preget av tette bånd og innforståthet.

#### [Om hverdagens minnemøter i barnebarnas voksne liv](#)

Når jeg ber informantene fortelle hvordan minnet om holocaust er til stede i deres liv her og nå, framstår møter med minnekultur som noe som skjer innimellom tilværelsen ellers. Noen forteller for eksempel at de passerer snublesteiner på vei til jobb eller butikken. De kan komme over filmer eller dokumentarer på strømmetjenester.

Når deltakerne forteller om sine hverdagsmøter med minnesuttrykk, setter de samtidig i gang en dialog om sin relasjon til minnet og til ulike fellesskapskonstellasjoner. Det ser vi for eksempel i det Lise forteller om sine møter med snublesteinene. Her beskriver hun hvorfor hun verdsetter disse møtene:

Du blir minnet på det – du blir virkelig minnet på det.

Subtelt, men synlig.

Ikke et skilt, ikke et bilde, veldig jordlig, nedi bakken, snubler i hodet ditt.

Inne i hodet ditt blir du tatt ut av – og inn.

Egentlig en påminnelse om at du aldri skal glemme, eller en påminnelse om: Vær snill med naboene! Her bodde det faktisk en. Og det var mange andre folk som bodde her også. Som var naboer. Og du kunne vært nabo.

Og så begynner man å tenke på at «Men jeg bor jo i denne bygården her». Eller – jeg går forbi – på vei til butikken går jeg forbi et par snublesteiner. Og det er jo et dytt – et kognitivt dytt inn i en historie som betyr noe for meg. Men som kanskje ikke andre tenker på. Men jeg



synes det er fint at de får ... Jeg vil ikke at de skal glemme min historie. Jeg vil heller ikke at de skal glemme sin egen historie. Men det her handler om menneskene her og om menneskeverd og om hvordan vi behandler hverandre.

Her peker Lise på hvordan snublesteinene på den ene siden fremfører minnet om holocaust på en mer subtil og lavmælt måte enn det som kanskje har vært typisk for minnekulturen. De påkaller ikke noen sjokkrespons. De materialiserer minnet på en måte som gjør det til noe universelt og samtidig «veldig jordlig». Lise antyder at dette, det at de er «nedi bakken», virker ansvarliggjørende på de som «snubler over» dem. Minneplatene fremfører de dreptes navn på en måte som lokaliserer deres liv i nabolag, som fester dem i de fortauene hvor folk setter sine føtter på vei inn og ut av hjemmene sine, på vei til jobb eller butikken.

Minneplatene inviterer publikum til å se ofrene gjennom et «naboblikk». Forpliktelsen de potensielt inngir, knyttes til det å være samlokalisert, til å være en del av hverandres omgivelser. Slik Lise legger frem sin tolkning her, er naborollene utbyttbare, *de* var naboer – *du* kunne vært nabo – *jeg* bor jo i denne bygården. Minnet bringes ned i en hverdagsverden.

I sekvensen ovenfor beveger Lise seg mellom pronomensformene «du», «man» og «jeg». På den ene siden inntar hun et utenifraperspektiv. For et hypotetisk «du» eller «jeg» som ikke har det norske holocaust som en del av *sin* historie, vil snublesteinene påminne om naboskapsrelasjoner, om de menneskene en lever side om side med, og som kanskje er utsatte. Selv om Lise fastholder et skille mellom «min», det vil si *hennes* historie, og «deres» historie, framstår det allmenne «du», «man» og «jeg» som noe også hun kan tre inn i. Det virker sannsynlig at hennes beskrivelse av hvordan snublesteinene kan virke, bunner i hennes egne responser på dem. Forholdet mellom de partikulære båndene, båndene til det jødiske, og det allmenne avtegner seg ikke som en tydelig, stabil grense i Lises beskrivelse av snublesteinene.

Det går an å tolke Lise dit hen at hun opplever at snublesteinene *gir* noe, både en anerkjennelse av *hennes* historie og verdier som kan komme alle til gode, en solidarisk holdning til de en lever side om side med.

Men hverdagens minnemøter kan også oppleves som mer spenningsfylte. Avstanden mellom en selv og andre kan tre frem når holocaust tematiseres. Dette så vi i Adeles beskrivelse av sin opplevelse, og det kommer også fram i intervjuet med Noam når han forteller om en episode som også ble omtalt i både nasjonale og lokale medier, der noen studenter hadde arrangert «nazi-fest» på den lokale studentpuben (Børstad, 2017; Evenshaug, 2017). Hvordan denne

episoden er innvevd i hans studenttilværelse, vises i hvordan Noam veksler mellom ulike modus når han skal fortelle om den:

Noam: Jeg er veldig aktiv i studentmiljøet i Trondheim. [...] Og så var det jo det som i avisene ble kalt nazi-fest på Samfunnet.

M: Ja?

N: Og liksom, temaet var politisk ukorrekt – og der det å kle seg ut som nazister var politisk ukorrekt. Og så hadde de en drinkmeny, da – hvor den ene drinken het Auschwitz – hvor de lagde en drink og så ble drinken gasset – det var noe sånn røyk som kom ut. Det var liksom Auschwitz-driken.

Og det er sånn som gjør meg sur da. Eller som jeg ikke synes er noe greit. Eller jeg tenker sånn: Av all ydmykelsen som familien min har gått gjennom, så er det liksom *det* i tillegg.

Jeg oppfatter at Noam her snakker om et studentmiljø han er stolt av å tilhøre. De som arrangerte festen, er del av et fellesskap han selv også tar del i. Temaet «politisk ukorrekt» tyder på at medstudentene søkte å overskride noen normer gjennom sitt festopplegg. Solveig Moldrheim (2021) diskuterer i sin studie av elevers erfaringer med å møte gruppebaserte fordommer en informantfortelling om elever som hadde utført nazihilsen i klasserommet. Hun diskuterer om handlingen kan forstås som et slags «motstandsritual» der et historisk symbol ble brukt i en ritualisert fremføring som hovedsakelig hadde til hensikt å utfordre etablerte koder for akseptabel oppførsel (2021, s. 175–176). Selv om skolekonteksten er ganske annerledes enn studentmiljøkonteksten, er det noen åpenbare fellestrekk mellom situasjonene. Også i forbindelse med politisk ukorrekt-festen har nazi- og holocaustrelatert symbolikk inngått i en form for normoverskridende performans. Moldrheim (2021) påpeker at elevene var «villige til å skape rom for tvil om hva de selv stod for» (s. 176). Det samme kan sies om studentene bak festen. Noam gir ikke uttrykk for at han tror medstudentene hadde nazisympatier, men det kan forstås som en del av festens «lek» at den skapte rom for en viss usikkerhet på dette punktet.

Denne leken med holocaustrelatert symbolikk framstår som litt blind for de lidelsene holocaust innebar. I dette tilfellet har andre, medstudenter, tatt «Auschwitz» for å prøve ut normoverskridende positurer. Medstudentenes lek med holocaustsymbolikk blir på den måten en lek med noe som for Noam og mange andre representerer smerte. Senere i samtalen forteller han at han aldri synes det er på sin plass å gjøre holocaust til gjenstand for humor eller vitsing: «Det er noe med holocaust – at det liksom bare er en ekstra ydmykelse – jeg tror du forstår selv.» Det er interessant at Noam gir uttrykk for at det er noe *ydmykende* ved dette,

ved holocaustvitser eller den formen for overskridende «moro» som nazifesten kanskje skulle være. Igjen er det nærliggende å tenke at det er noe ved blottstillingen som er krevende å forholde seg til, ikke minst når den inngår i et symbolkompleks som andre kan behandle lemfeldig.

Både Kverndokk (2007) og Moldrheim (2021) diskuterer forventningene som knytter seg til det å *føle noe* i møtene med minnesuttrykk. Noen av Kverndokks elevinformanter forteller at de ikke klarer å oppleve og framvise den sinnsstemningen de bør, som de oppfatter at er riktig og forventet i møtet med Auschwitz (2007, s. 181–186, s. 223–233). En slik opplevelse av ikke å klare å fremføre en tydelig følelsesrespons uttrykkes ikke i intervjuene og samtalene med deltakerne i denne studien. Snarere forteller flere om forsøk på å nøytralisere og håndtere noen av de følelsene som oppstår i møtene med minnesuttrykk. Dette kommer frem i intervjuet med Siv når hun forteller om sin opplevelse av å se dokumentaren *Trikken til Auschwitz* om den norsk-jødiske overlevende Samuel Steinmann (Kvamme, 2013):

Marie: Men er det noen situasjoner i ditt liv hvor du tenker på – hvor disse situasjonene kommer opp i hodet ditt? Hvor du tenker på det som skjedde med besteforeldrene dine?

Siv: Ja, særlig ved holocaustdagen, krystallnatten ... Det er vel kanskje mer med en gang det kommer i media.

[...] Så ja – det er ikke – det er mere sånn at jeg for eksempel kan se *Trikken til Auschwitz*, og da tenker jeg med en gang: Herregud, jeg er en dårlig jøde. Jeg må gjøre mer. Jeg må bli med på mere ting. Jeg må oppsøke – for da blir du jo bare minnet på hva din familie selv har gått gjennom, og da også hvorfor det er så viktig å fortsette å snakke om det, på en måte. Nå er det jo nesten ingen igjen som kan berette dette førstehånd [...].

Videre i intervjuet kommer det frem at Siv nettopp hadde sett *Trikken til Auschwitz* på den internasjonale holocaustdagen fordi hun oppdaget at filmen lå ute i NRKs strømmetjeneste. I dokumentaren forteller Steinmann om å bli arrestert, om reisen med lasteskipet Donau, om tilværelsen i Auschwitz, om dødsmarsjene og om å komme tilbake igjen til Norge etter krigen. Regissøren Elsa Kvammes kommentarer underveis i dokumentaren gir Steinmanns fortelling en tydelig innramming. En «norsk skylddiskurs» kommer tydelig til uttrykk (Reitan, 2015, s. 163–206, 219–229). Det «norske bidraget» fremheves ganske gjennomgående.

Siv snakker imidlertid ikke her om sin fortolkning av dokumentaren. Responsen, den dårlige samvittigheten, har å gjøre med hvilke sosiale bånd filmfremføringen medierer. Det at Steinmann selv, i likhet med Sivs besteforeldre og Siv selv, var norsk jøde og tilhørte den norsk-jødiske minoriteten, er det filmen minner henne om. Den dårlige samvittigheten hun

forteller om her, har å gjøre med disse relasjonene. Siv forbinder dermed dokumentaren med noe annet normativt enn det dokumentaren legger opp til. Mens dokumentarens moralske appell er rettet mot majoritetsnordmenn og mot historieskrivningen om holocaust i Norge, kommer Siv først og fremst til å tenke på det hun oppfatter at hun burde gjort, og at hun bør gjøre, som jøde. Disse handlingsforpliktelsene ser ut til å ha å gjøre med traderingen av holocausterfaringene, «å fortsette å snakke om det». Videre i samtalen kommer det imidlertid frem at hun også snakker om ansvaret for å være med på «jødiske» aktiviteter:

Marie: Men hva er det du tenker at du skulle være med på – og gjøre på en måte?

Siv: Gå i synagogen – være med på ting. Det er jo sånn nordisk nettverk [for jøder] som har noen sånne konferanser hvert eneste år som jeg aldri har vært med på. Altså jeg er jo medlem av trossamfunnet. [...] Så det er vel mer det å stille opp på enkelte av tingene.

Her snakker Siv om hvordan hun i større grad kunne tatt aktivt del i jødisk organisasjonsliv i Norge. Gjennomgående i denne delen av samtalen bruker hun formuleringer som «å møte opp», «å stille opp» og «å vise ansiktet sitt». Hun snakker altså om å gjøre noe konkret som viser at hun er blant dem som støtter opp om norsk-jødiske fellesskapsinstitusjoner. Senere i intervjuet kommer det fram at Sivs familie markerer de jødiske høytidene. Det vil si at Siv tar del i jødisk rituel og kulturelt liv innen rammen av familien. Det er altså ikke sånn at hun ikke «gjør» noe som kan oppfattes som identitetsbekreftende eller som innebærer en opprettholdelse av jødiske tradisjoner. Her snakker imidlertid Siv om forpliktelsen til å bidra til opprettholdelse av et jødisk fellesskap som favner bredere enn familien.

At Siv ser en film som tematiserer deportasjonene fra Norge på den internasjonale holocaustdagen, kan også forstås som en minneshandling. Kalendariske minnesmarkeringer, slik som den som avholdes den 27. januar, skaper potensielt en form for samhörighet fordi den innebærer at minnet markeres til samme tid, om enn på ulike steder. Gjennom denne samtidigheten etableres et «vi» som er geografisk overskridende, ikke samlokalisert, men som likevel er orientert mot den samme fortiden. Som publikummer til filmforeføringen var Siv på den ene siden alene, samtidig tok hun del i et abstrakt fellesskap av erindrende.

M: Jeg bare tenkte at siden du så den *Trikken til Auschwitz* på søndag. Var det tilfeldig, på en måte?

S: Ja, altså den gikk – jeg la merke til at den gikk på TV. Derfor så tenkte jeg – jeg har jo sett den mange ganger – og så tenkte jeg: Den kan jeg jo se igjen. Og det var jo den dagen der i dag, og så syntes jeg det sto lite om det i avisen og sånn. Så da tenkte jeg – det er hyggelig. Jeg måtte selvfølgelig etterpå se ganske mye på *Friends* og bare få bort alle tankene som melder seg.

Siv forteller her at hun så dokumentaren fordi den gikk på TV. Holocaustdagen var antakeligvis foranledningen til at den ble sendt akkurat da. Samtidig gir Siv uttrykk for at hun så den fordi «det var jo den dagen der i dag», og fordi «det sto lite om det i avisen». Å gi dokumentaren oppmerksomhet ble kanskje en måte å vise tilslutning til dagen på, og være med på å gjøre den viktig. At medier spiller en rolle for sosial og kulturell erindring, er veletablert, men det er interessant at mediebruk, det å se på TV, kan forstås som en minnepraksis. I en spørreundersøkelse gjennomført i Israel om holocausts nærvær i livet til israelere er en av påstandene formulert slik: «On Holocaust remembrance day (Yom HaShoah) I make sure to watch the programs on television about the Holocaust» (Klar et al., 2013, s. 129). Formuleringen i seg selv er interessant fordi den indikerer at det å se et program om holocaust på TV kan være noe en *passer på* å gjøre. Det er ikke noe en bare gjør, men noe en gjør med *omhu*. 78 prosent av respondentene i undersøkelsen svarte bekreftende på påstanden. Dette er en av påstandene som klart flest slutter seg til, noe som antyder at det også kan forstås som en utbredt minnepraksis (Klar, Schori-Eyals og Klar, 2013, s. 129). Sivs TV-kveld ser ikke ut til å ha lettet den dårlige samvittigheten hennes. Om hun hadde deltatt i en minneseremoni, ville hun «vist ansiktet sitt». Hun ville oppfylt en sosial forpliktelse som TV-kvelden ikke kunne.

Samtidig gir Siv uttrykk for at det å se dokumentaren krevde noe av henne, at hun måtte håndtere de tankene og følelsene som meldte seg etterpå. Hun så «ganske mye» på *Friends* etterpå for å få tankene over på noe annet, for å komme tilbake til en normaltilstand, kunne en kanskje sagt. Dette viser hvordan en minnepraksis kan være innvevd i strømmen av alt annet en gjør og fyller livet sitt med. Men det viser også at det i hverdagens minnesmøter kan oppstå et særlig følelsestrykk som en må forsøke å dempe eller innpasse i strømmen av alt det andre.

### Konklusjon

I deltakernes skildringer av sine hverdagsmøter med minnet om holocaust framstår de sosiale båndene som settes i spill i disse møtene, som det sentrale. Flere av de deltakerfortellingene jeg har presentert her, handler om opplevelsen av å bli involvert i performanssituasjoner, om å se en film i klasserommet, delta i en minnemarkering med skolen eller komme over en dokumentar som dukker opp på TV. Selv om slike fremføringer, slike former for minneperformans, innebærer et brudd med noe annet, med hverdagslig interaksjon, er de likevel innvevd i det hverdagslige, i alle de relasjonene som en lever i og innlemmes i. Det er Noams *med*studenter som arrangerer en «nazi-fest» på studentpuben, det er Adeles

klassekamerater som uttrykker likegyldighet overfor Schindlers liste, og når Siv ser *Trikken til Auschwitz*, påminnes hun om sosiale forpliktelser hun selv føler at hun har forsømt. Et spekter av sosiale rammer kommer til syne i de fortellingene jeg har presentert her, men et fellestrekk er at de sosiale rammene, de sosiale båndene som minnemøtene aktiverer, fremtrer som mer sentrale enn minnet i seg selv. Det er ikke opplevelsen av å bli *oppslukt* av en film, av kunnskapsformidling, av at en minnemarkering gjør inntrykk, som kommer frem her. Når barnebarna forteller om sine skoleerfaringer, fremstår det å lære om holocaust ikke primært som å lære om *holocaust*, men å lære om *hvem* deltakerne selv er i relasjon til minnet og til andre, til medelevene, majoritetsbefolkningen, storsamfunnet.

Deltakerne har vokst opp i og lever i en verden der minnet om holocaust kan dukke opp. Holocausterindring er et nærværende kulturelt fenomen, «tynt smurt utover» (jf. Selberg, 2003). Det betyr ikke at minnet alltid er til stede i barnebarnas hverdag og bevissthet, men at de stadig kan komme til å støte på det. Her har jeg vist hvordan deltakernes møter med minnesuttrykk setter i gang et minnes- og identitetsarbeid. Hverdagens minnemøter setter i gang en selv-i-relasjon-dialog, og når deltakerne forteller meg om disse møtene, fortsetter denne dialogen (jf. Dessingué, 2015).

## Kapittel 8: Barnebarnsgenerasjonens deltakelse i minnekultur

I forrige kapittel undersøkte jeg deltakernes fortellinger om det å «støte på» referanser til holocaust i ulike sammenhenger, i skolen, på gata, en kveld foran TV-en, i hverdagen. Men deltakerne tar også i bruk offentlig minnekultur aktivt og bevisst. Hva *gjør* de i sitt voksne liv for å markere minnet om holocaust?

Siden slutten av 1990-tallet har tilfanget av minnesuttrykk som knytter minnet om holocaust til en norsk kontekst, til lokalmiljøer, byer og steder i Norge, blitt ganske mye større.

Minnesteder og monumenter har bidratt til å etablere et minnelandskap som synliggjør ulike sider ved minnet om holocaust i Norge: arrestasjonene, deportasjonene og flukten.

Markeringen av den internasjonale holocaustdagen i Oslo er lagt til Akershusstranda, like ved der båtene som fraktet jødene ut av landet, la fra kai. Her finner en også Antony Gormleys monument til minne om de norske jødene som ble deportert. I Trondheim foregår det samme arrangementet ved Cissi Kleins plass, en park som ligger i nærheten av der Cissi Klein selv bodde. Her finner en både en statue av henne og snublesteiner lagt ned for henne og hennes familie. I flere andre byer innlemmes lokale snublesteiner i minnemarkeringer, og disse stedfester både ofrenes adresser og hvor de ble arrestert (Lenz & Degnæs, 2021, 2022).

Jon Reitan (2015) forstår denne framveksten av materielle og institusjonelle uttrykk for holocausterindring i Norge i lys av tidsvitnenes bortgang:

Jo lenger unna holocaust vi kommer i tid, dess flere blir de kulturelle uttrykkene og sosiale minneritualene. Situasjonen har preg av en overgangsrite, fra en tilstand der fortiden stadig er en del av levende menneskers liv og erfaringer, som sirkulerer og videreføres gjennom direkte kontakt, til en ny tilstand hvor fortiden blir forvaltet, bevart og utviklet gjennom bøker, minnepraksiser og institusjoner. (s. 186)

Reitan beskriver altså en overgangsfase der minnet går fra å være *levd* til å bli *forvaltet*, fra å være en del av det kommunikative minnet til å bli et kulturelt minne (jf. Assmann, 1995).

Ifølge Assmann spiller konkretiserte minnesuttrykk, monumenter og minnesteder, en sentral rolle i etableringen av kollektive «vi». Et monument eller et museum uttrykker en tydelig kollektiv stillingtagen, et «dette er viktig for oss» (Assmann, 1995, s. 130–131). Rothberg (2010) foreslår på sin side at minnesuttrykk kan forstås som *knuter*. De holder et nettverk av meningsbærende tråder sammen, og de kan være møtepunkt for til dels motsetningsfylte diskurser (Rothberg, 2010, s. 7–8). Minnesuttrykk tilhører ikke *ett* vi, *én* kollektiv identitet (Rothberg, 2009, s. 5).

Jeg oppfatter likevel at et minnesmonument, og ikke minst en minnemarkering, indikerer noe kollektivt, en sosial prosess der noen nettopp har kommet frem til at *dette er viktig for oss* (jf.

Assmann, 1995). Det er en av grunnene til at jeg helt fra starten av har vært særlig interessert i hvordan deltakerne stiller seg til denne typen minnesuttrykk, og til at jeg har gjort minnevandringer til en del av studiens design. Det betyr ikke at jeg tar utgangspunkt i at det alltid er klart hvem «vi» er når et monument settes opp. Ulike «vi» formes og omformes rundt minnesuttrykk. Selv om de ikke etablerer eller opprettholder noe entydig eller stabilt «vi», indikerer de en fellesskapsorientering. De flytter minnet ut i det offentlige rom, ut i et landskap der folk møtes og interagerer, i en by, et tettsted. Kanskje gjør det denne knuten til noe som angår et «oss», et forbigående «oss», et kommunalt eller regionalt «oss», et nasjonalt «oss», et universelt «oss» eller et mellommenneskelig «oss».

Hvordan stiller så barnebarnsgenerasjonen seg til denne offentlige, lokalt forankrede minnekulturen? Hvilke deler av den trekkes de mot? I dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan deltakerne innlemmer uttrykk for en offentlig, stedliggjort minnekultur i sitt minnes- og identitetsarbeid.

### Det familiære som inngangsport

Høsten 2018 besøkte jeg ulike minnesmerker i Oslo sammen med Kjell. Kjell kjenner til at han har slektninger som ble drept, men tror ikke det er lagt ned snublesteiner for dem. Han har ikke familieband til noen av dem det er lagt ned snublestein for i Norge. Det går likevel an å si at «det familiære» blir en inngangsport til disse monumentene.

Gjennom snublesteinene får hvert offer én minneplate. Disse er imidlertid ofte lagt sammen gruppevis. De som bodde sammen, plasseres gjerne samlet på fortauet utenfor den adressen der de bodde. Slike grupper av snublesteiner representerer ofte en husstand eller en familie. Når de ligger samlet og det samme etternavnet er risset inn dem alle, framstår de også som minnesmerker over familier. Jeg har tidligere beskrevet hvordan det familiære blikket (jf. Hirsch, 1997, 2012) kan virke nærhetsskapende på mer enn en måte (se kap. 5). Det er ikke alltid deltakerne har hatt en familiehistorie knyttet til de monumentene vi besøker, eller de minnestedene vi befinner oss på. «The familial gaze», familien som kulturell og sosial form, blir likevel en emosjonell inngangsport til minnet om de deporterte, for Kjell, men også for meg (Hirsch 1997, s. 11–12).

Ordet *minnefellesskap* på norsk kan romme et spekter av relasjoner. Et fellesskap kan oppstå mellom to personer. Under min vandring med Kjell går det an å si at vi gikk sammen om å minnes, vi samarbeidet om å lete etter nye snublesteiner, om å søke opp kortbiografier om ofrene og om å finne ut hvor vi skulle rapportere om snublesteiner som var nedslitte. Vi



forsøkte også i fellesskap å formulere små fortellinger om de menneskene som har fått sitt navn risset inn i messingplatene. I lydopptakene høres disse skisseaktige, korte fortellingene som vi formulerte mens vi leste kortbiografiene som Kjell fant fram på nettsidene til snublesteinsprosjektet. «Familielinsen» er utvilsomt med på å forme disse fortellingsutkastene.

Kjell: Her er det to familier, ja.

Marie: Her ser det ut som det må være foreldre og en voksen datter?

K: Ja, eller det er en bror og en søster, kanskje?

M: Kanskje det, ja.  
En liten baby, rett og slett.

K: 42 og 42, ja. Hm.

*(Taushet)*

Det er litt sånn – det er jo litt sånn – hva skal jeg si? Det er mye energi bare ved å gå rundt og så gå over de steinene og kikke på dem og sånn. Det gjør at man begynner å tenke. Man får en større bevissthet. Når vi har sånne vandringer, jeg kan tenke meg at folk blir ganske oppbrakt. Man ser at små barn ...

Det er interessant at Kjell her bruker et ord som «energi» for å beskrive opplevelsen av vandringen. Det antyder nettopp noe nærværende, kraftfullt, som overskrider avstanden i tid. Dette har utvilsomt noe med det materielle uttrykket å gjøre, hvordan snublesteinene materialiserer minnet. Men både her og ellers i vår vandring, når vi former slike ufullstendige fortellinger om de det er lagt ned snublesteiner for, blir barna særlig sentrale skikkelser. I tilfellet ovenfor oppdager vi en snublestein som er lagt ned for en baby. Barnets fødselsår og dødsår er det samme, 1942. Spedbarn representerer nytt liv, og uskyld, men også en ekstrem avhengighet, de klarer seg ikke uten «vår» omsorg. Tap av barn kan forstås som særlig betydningsfulle, kollektive tap, både sett fra et familieperspektiv, et gruppeperspektiv og et samfunnsperspektiv. «Barnet» som en allmenn kulturell figur representerer regenerering og fornyelse av livet. I kontekst av holocaustminnet representerer de ikke bare det som har vært, men også det som skulle ha blitt, en ikke-fortsettelse. Kjell bemerker dette i løpet av vandringen, hva alle de som «skulle vært der», kunne ha bidratt med.

Kverndokk (2020) viser hvordan «barnet» i klimadebatten gjør det mulig å etablere en annen type relasjon til framtiden. Gjennom tropen «våre barn» gjøres historisk og geohistorisk tid til

familietid. Dette gjør framtiden nærmere og mer håndterlig, og det åpner også for at «vi» som voksne mennesker her og nå kan innta en annen type ansvarsposisjon, en foreldrerolle overfor «våre barn», det vil si framtiden (Kverndokk, 2020). Men «barnet» kan også sørge for at vi etablerer en annen type relasjon til *fortiden*. Vi ser historiske hendelser gjennom en familie- og slektslinse, i et familietidsperspektiv (jf. Hareven, 1977). Spedbarnet som ble drept som et ledd i tilintetgjørelsespolitikken, påkaller omsorg og ansvar, men vi står likevel maktesløse, omsorgen kan ikke få noen funksjon overfor akkurat dette barnet. Hirsch (2012) beskriver hvordan «barnet» særlig inviterer til det hun kaller en «affiliative and identificatory as well as protective spectatorial look» (s. 162). Når Kjell sier: «Jeg kan tenke meg at folk blir ganske oppbrakt», er det nærliggende å anta at han også gir uttrykk for noe han selv føler. Men formuleringene her tyder på at han oppfatter følelsene som noe intersubjektivt. «Det gjør at *man* begynner å tenke.» «*Man* ser at små barn ...» (min utheving). Her finnes det et mer allment eller intersubjektivt sted å se fra.

Det er liten tvil om at familie- og slektsrammen blir en emosjonell inngangsport også for meg i løpet av vår minnevandringstur, selv om jeg ikke har noen form for familiekobling til ofrene for holocaust. Også jeg synes at tapet av et spedbarn, drapet på et spedbarn, er uutholdelig. «Familielinsen» blir på et vis et slags felles utgangspunkt for mitt og Kjells minnesarbeid. I dialogen kan man se at vi begge er opptatt av ofrenes familiesituasjon og familiære forhold. Er disse snublesteinene lagt ned for et ektepar? Eller er det snakk om en bror og en søster? Hva skjedde med de andre søsknene? Klarte de å flykte? Slike spørsmål formet våre forsøk på å danne oss et bilde av hvem de navngitte ofrene var. Hirsch (1997) forstår postminnet som noe som kan være basert på «extrafamilial affiliations» (s. 255), et slags sorg- og minnearbeid som alle kan ta del i. Er det her jeg og Kjell møtes? Er jeg berettiget til å ta del i dette?

For Kjell representerer holocaust en side ved familiehistorien, men snublesteinene vi stopper opp ved, er ikke lagt ned for hans slektninger. Det drepte spedbarnet minner imidlertid også om hvordan holocaust rammet *jødiske* familier, familien som sosial ramme for videreføring av jødisk liv og identitet. Snublesteinen som er lagt ned for babyen, tydeliggjør at hensikten var at jødiske slektskapsbånd ikke skulle fortsette. Når Kjell uttrykker at «man begynner å tenke», kan denne erkjennelsen av hvor sterk viljen til å utslette jødisk liv var, hvor mange spedbarn som ble drept, være noe av det som slår ham. Og dette angår ham på andre måter enn meg ettersom *han* representerer fortsettelsen av jødisk liv. Når Kjell sier at han tror «folk blir oppbrakt» når «vi har sånne vandringer», kan han også ha de andre deltakerne i studien i tankene, andre jøder i barnebarnsgenerasjonen som «ser at små barn ...».

I intervjuet forteller Kjell om sine forsøk på å finne ut hvordan han selv som ikke-religiøs jøde i en norsk kontekst skal orientere seg i det jødiske. At han selv er blitt far, aktualiserer spørsmålet om hva det jødiske består i, og hvordan han skal videreføre det. Det går an å forstå hans deltakelse i dette forskningsprosjektet som et ledd i et pågående minnes- og identitetsarbeid, en del av forsøket på å finne ut av det med det jødiske. Kjell forteller i løpet av minnevandringen at han er på leting etter en ny leilighet til seg og sin nyetablerte familie, og at han syntes det ville være fint å finne en bolig med en snublestein utenfor. Han ville med andre ord likt å bo ved en oppgang der det en gang var «*noen som bodde*» (jf. Lise i kapittel syv). Det går an å si at dette i symbolsk forstand ville innebære å stille seg i en linje, bli en del av fortsettelsen av det jødiske i en norsk kontekst.

### Å markere alene

De fleste av deltakerne i studien har deltatt i minnemarkeringer av ulike slag. Men i våre samtaler har de gjerne mer å fortelle om det de gjør *alene*. I forrige kapittel møtte vi Siv, som fortalte at hun bestemte seg for å se dokumentaren om Samuel Steinmann fordi det var den internasjonale holocaustdagen og filmen lå ute på NRKs nett-TV. Selv om hun ikke deltok i noen seremoni, *gjorde* hun likevel noe. Å se en dokumentar kan også forstås som en minnepraksis. Siv ble involvert i markeringen gjennom å se på filmen. Hun markerte dagen uten «å vise ansiktet» sitt i noen seremoni. En kan snakke om en individualisert og privat form for deltakelse.

Når jeg spør en annen av deltakerne i studien, Anna, om hun noen gang deltar i minnemarkeringer, forteller hun om en erfaring som på noen måter minner om Sivs. Anna har tidligere bodd i bydelen Møhlenpris i Bergen, og hvert år den 26. november arrangeres et fakkeltog her. Før folkemordet bodde det et knippe jødiske familier i denne bydelen, og siden 2014 har det ligget snublesteiner ved adressene til dem som ble arrestert her i november 1942. Når fakkeltog passerer disse adressene, stopper det opp, og noen leser opp navnet på de som bodde der opp. Det tenkes også en fakkeltog som settes ned ved hver snublestein (Lenz & Degnæs, 2021, s. 105f; Nygård-Wahl, 2018, s. 45–49).<sup>6</sup>

Anna har norsk-israelsk familiebakgrunn, og hun har ikke noen tilknytning til de jødiske familiene som bodde i Bergen før holocaust. Hennes tilknytning til det jødiske går gjennom

---

<sup>6</sup> Personlig kommunikasjon, G. Wiederstrøm, medlem av 26. novemberkomiteen, 10. september 2019.

den israelsk-jødiske delen av slekten. Anna forteller at hun sjelden deltar i minnemarkeringer. Fakkeltøget som går gjennom Møhlenpris, har hun likevel et spesielt forhold til:

Hvert år så går de med fakler. Og da stopper de alltid utenfor mitt vindu. Ikke akkurat der, men rett der. For de stopper utenfor hver av de boligene hvor det bodde jødiske familier. Og da ser jeg alltid på det fra vinduet. Da står jeg ...

Da er det akkurat som jeg står der og ser på dem med det jødiske. At jeg akkurat i det øyeblikket er et spøkelse som ser på dem.

Det Anna forteller om her, er nok et eksempel på hvordan minnet om holocaust kan dukke opp i det daglige, i ens egen nære livsverden. Anna deltar ikke direkte i markeringen, men hun gir likevel uttrykk for at hun blir involvert. Hun ser på «dem» med «det jødiske» som «et spøkelse». Hun forteller videre:

Og så setter de alltid en fakkell som jeg kan se. Og så får jeg nesten en sånn nevrotisk greie at jeg må se på den fakkelen til den brenner ut.

Jeg vet ikke hvorfor. Ikke at jeg sitter – men jeg kan ikke gå og legge meg da før den har slukket. Sånn – de står der i mange timer.

Følelsen av at hun «må se» på fakkelen, at hun ikke kan gå og legge seg før den har slukket, antyder en forpliktelse, et forpliktende bånd som aktiveres av den rituelle handlingen, de lysende faklene. Hun beskriver det hun gjør i denne situasjonen, som «en nevrotisk greie», noe som kan forstås som en litt unnskyldende bemerkning. Det kan også antyde at det er noe nesten tvangsmessig ved det hun gjør. Kanskje er det noe tvingende ved opplevelsen av å være forbundet med de som ble arrestert i sine hjem og deretter deportert?

Det tilbakeholdte og ambivalente ved Annas møter med 26. november-markeringen kommer også fram når hun forklarer hva hun mener med at hun har følt seg som et spøkelse i disse situasjonene.

Marie: Kan du si noe mer om den opplevelsen av at du følte deg som et spøkelse? På hvilke måter?

Anna: Jeg tror det var litt på to måter. Først så tenkte jeg: «Åh, de markerer jødene», men så tenkte jeg: «Men jeg er jo en jøde som ser ut på dem.» Og så følte jeg meg på en måte litt sånn at jeg bebo... at jeg kunne åpne kroppen min for en ånd (*Ier*).

M: Mm. Ja?

A: Ikke faktisk, men det var en metafor – eller en følelse av det, da – at ja. Alle disse jødene som ble kastet ut. Og nå er det en jøde tilbake i bydelen. Jeg var bevisst, da, på det, da, alle disse snublesteinene ...

Nå er jeg her igjen, nå er vi her igjen – eller et eller annet sånn.

Men så følte jeg også selvfølgelig på nettopp den ensomheten i å stå i det vinduet og se ut på det og ikke delta i det, at det også var ... Det er noe jeg ikke kan. Det er en sone jeg ikke kan tre inn i, fordi jeg er på et annet sted, både fysisk og metaforisk.

Anna presiserer her at følelsen av å «åpne kroppen min for en ånd» ikke er bokstavelig ment. Uttrykket er ment metaforisk, samtidig som hun helt klart beskriver en fornemmelse som er forankret i hennes kropp og vesen. Spøkelsesfølelsen kan forstås som en identifikasjonsfølelse, et uttrykk for Annas opplevelse av en form for sameksistens med de jødene «som ble kastet ut». «Nå er det en jøde tilbake i bydelen», «Nå er *jeg* her *igjen*, nå er *vi* her *igjen*» (mine uthevninger). Anna uttrykker seg som om hun er en som har kommet tilbake, gjennom henne har et jødisk «vi» returnert. Det jødiske, det tapte jødiske fellesskapet, tar bolig i henne, og gjennom henne tar det jødiske på nytt bolig i bydelen. Mens Kjell søker en bolig som tidligere har vært bebodd av jøder, bebor jødene Møhlenpris på nytt igjennom Anna. I begge fall kan en snakke om å stå i en fortsettelleslinje, men i den opplevelsen Anna beskriver, er forholdet mellom fortid og nåtid mer ustabil.

Annas spøkelsesfølelse er imidlertid også knyttet til opplevelsen av å stå utenfor den rituelle markeringen, av å være adskilt fra den, slik de døde er adskilt fra de levende. Anna plasserer seg på et vis på de dødes «side», de minnedes side, i markeringen. Anna kan ikke uten videre delta på de samme premissene som de andre i gruppen som går i fakkeltog. Hun er ikke blant dem, hverken i faktisk eller i metaforisk forstand. Anna tror hun generelt ikke deltar i minnesmarkeringer fordi hun da ville følt seg som en «inntrenger».

Jeg tror det er på grunn av den mellomposisjonen min. At hvis man er nordmann, da er det helt naturlig at man har lyst til å vise at dette skjedde selvfølgelig også med vårt land. Og man har lyst til å markere både for jøder og muslimer og for andre minoriteter at dette er ikke et land hvor vi aksepterer sånt. Og vi minnes de som ... Og det er på en måte helt greit, tenker jeg.

Og så har man de som har en sterk jødisk identitet.

Og så føler jeg at jeg faller litt mellom to stoler der. At hvis jeg går inn der, så er det enten fordi jeg har lyst til å definere meg totalt som nordmann – at jeg står på den norske siden der og skal vise dette.

Ja, men til hvem – til meg – eller hva? Eller at jeg approprierer den ulykken eller sorgen – at jeg ikke helt har rett på den arven.

Anna gir tydelig uttrykk for at hun ikke kan eie noen av de posisjonene hun her beskriver. På den ene siden oppleves det som unaturlig å tre inn i rollen som «nordmann» som demonstrerer en bestemt politisk nasjonal selvforståelse gjennom å ta avstand fra historiske overgrep og et nazistisk, antisemittisk og rasistisk menneskesyn. Majoritetsperspektivet som Anna leser inn i slike minnesmarkeringer, blir ubekvemt, rollen som «de som har lyst til å markere» avstand, er ikke hennes. Å innta en slik majoritetsposisjon ville innebære en slags fornektelse av hennes egen forbindelse til ofrene, hennes egen jødiske tilknytning og minoritetserfaringer. Samtidig problematiserer hun sin rett til å stille seg som sørgende. Sorgen over de drepte er ikke uten videre hennes arv. Hun vil ikke «ta» sorgen eller ulykken fra de hun oppfatter som mer rettmessige sørgende. Selv om hun fra sin posisjon bak vindusglasset fornemmer at hun rommer det jødiske, at fortidens jøder tar bolig i henne, føler hun seg ikke uten videre berettiget til å tre inn i rollen som den som har «en sterk jødisk identitet», som sørger over tapet av jødiske liv.

Annas historie og hennes refleksjoner belyser kanskje et av de momentene som står sentralt i minneforsker Paul Connertons (1989) teori om minnesriter. Seremonielle, ritualiserte markeringer innebærer at man inntar posisjoner som kommuniserer en mer utvetydig og bindende tilslutning til et erindringsfellesskap. Mens for eksempel fortellinger kan uttrykke ambivalens, tvetydighet og åpne for ulike måter å stille seg til det fortalte på, innebærer rituell deltakelse at man med sin kropp stiller seg på bestemte måter til den historien ritualen handler om. De som deltar i et minnesritual, gir uttrykk for mer entydige relasjoner mellom seg selv og det som erindres (Connerton, 1989, s. 53–61). Han skriver:

Social interactions can be negotiated through a linguistic element of ambiguity, indeterminacy and uncertainty. But the limited resources of ritual posture, gesture and movement strip communication clean of many hermeneutic puzzles. (1989, s. 59)

Det er utvilsomt noe ved den samhandlingen som for eksempel et fakkeltog innebærer, som kan forstås som en veldig tydelig tilslutning til noe kollektivt, man går sammen med andre og markerer for andres øyne at man er den del av et erindringsfellesskap. I likhet med Siv nøler Anna med å «vise ansiktet» i en slik forsamling, men kanskje av andre grunner enn Siv.

Connerton fanger neppe helt opp den potensielle kompleksiteten i minneseremonier. Som deltaker i en rekke minnemarkeringer i løpet av de siste fire årene har jeg sett «hermeneutic puzzles» i flere av dem. En markering som den som holdes på Møhlenpris, åpner også for ulike tilnærminger til det å delta. Det er likevel rimelig å si at slike markeringer setter opp noen rammer som deltakerne innlemmes i. Sosialantropologen Don Handelman (2004)

beskriver hvordan alle som involveres i markeringer og seremonier, det han kaller «public events», blir «captured by and caught up in the logic of their design» (s. 4). De posisjonene Anna skisserer, som sørgende, som den som tar avstand fra menneskesynet som førte til folkemordet, er ganske tydelig *ettertids*posisjoner. De innebærer å ta del i et fellesskap som *ser tilbake* på fortiden. Det Anna beskriver, er imidlertid en opplevelse av at «spøkelsene» tar bolig i henne. Gjennom henne ser fortiden, de døde, tilbake på minnefellesskapet. Dette snur på relasjonen mellom fortid og nåtid, mellom dem som erindrer, og dem som blir erindret.

Selv om det Anna gjør i forbindelse med 26. november-markeringen er diskre og usynlige handlinger, går det an å forstå dem som performative. Ikke å legge seg, å se på faklene, innebærer noe som kan forstås som «a specially marked mode of action» (Bauman, 1992a, s. 44). Hun bryter ut av et hverdagslig handlingsmodus, men uten å påkalle andres oppmerksomhet. Selv om det Anna gjør, å se på fakkelen, ikke å gå å legge seg, er ganske umerkelige handlinger, framstår det som en form for deltakelse i markeringen. Samtidig holder hun avstand til det sosiale fellesskapet som oppstår rundt arrangementet, hun er ikke i den gruppen som bærer fakler, tenner lys og holder taler. Det er noe mer kontemplativt, taust, nesten mystisk ved den deltakelsen Anna beskriver. Når Anna forteller meg om denne erfaringen, synliggjør hun sin egen skjulte deltakelse, men også avstanden til de andre, til det synlige minnefellesskapet som etableres gjennom 26. november-arrangementet.

#### Avpolitiserende minnepraksiser?

Minnet om holocaust kan få betydning innen ulike politiske rammer. Det kan inngå i ulike typer politiske prosjekter. Historiker Marita Nygård-Wahl (2018) viser hvordan 1990-tallet ble en fase for fremveksten av offentlige minnemarkeringer i en norsk kontekst. Det var særlig markeringer av krystallnatten, det som nå gjerne kalles novemberpogromene, som fikk en betydning. Nygård-Wahl hevder at krystallnattmarkeringen generelt har hatt en tydelig politisk profil både når det gjelder form og innhold. Politiske organisasjoner har vært blant de sentrale initiativtakerne, og markeringene har også hatt en uttrykksform som ligger tett opp til demonstrasjonstog og andre politiske markeringsformer. Krystallnatten er langt på vei blitt forstått som en arena for antirasistisk mobilisering (Nygård-Wahl, 2018, s. 65–68). Det har opp igjennom årene oppstått en del debatter rundt markeringene av krystallnatten.

Markeringene har noen ganger blitt en kamparena for Palestina-solidaritetsbevegelsen og for pro-israelske grupper slik som Med Israel for fred (Nygård-Wahl, 2018, s. 68–72). Etter hvert har de jødiske trossamfunnene i Oslo og Trondheim blitt sterkere involvert i markeringene (Nygård-Wahl, 2018, s. 72–76).

I intervjuet med Anna kommer det frem at en grunn til at hun nøler med å delta i minnemarkeringer, også er det at hun har erfart at de noen ganger politiseres på måter som kan sette henne i klemme:

På krystallnatten har det ofte vært sånn at da kommer Palestina-komiteen og skal gjøre det om til en sånn – og jeg kan forstå det også – men det er forferdelig vanskelig – å si at det som skjedde med jødene, det er faktisk det som skjer med palestinerne. Og det – og jeg husker jeg og min far var på en sånn markering på krystallnatten for mange år siden, og da måtte vi bare gå liksom, for da var Palestina-komiteen der og holdt appell.

I utgangspunktet fremstår det Anna uttrykker her, som en liten forhandling om hvordan hun stiller seg til Palestina-komiteens deltakelse i krystallnattmarkeringen. På den ene siden er det noe hun «kan forstå», samtidig er det «forferdelig vanskelig». Her kommer hun inn på den problematikken Shuman (2010) diskuterer, spenninger knyttet til forholdet mellom det partikulære og det universaliserende. Når Palestina-solidaritetsbevegelsen etablerer analogier mellom de jødiske holocaustofrene og de palestinske ofrene, trekker de holocaustminnet i retning av et politisk-kulturelt symbol. En kan definitivt snakke om *historiebruk*. Anna understreker at hun langt på vei aksepterer den underliggende logikken i en slik bruk av holocaust som referanse. Hun avviser ikke at holocaust kan ha relevans for forståelsen av andre gruppers erfaringer. I andre deler av intervjuet reflekterer Anna for eksempel over fellestrekkene mellom sin egen familiehistorie og historien til hennes norsk-bosniske venner. Hun sier også i sitatet ovenfor at hun *kan* forstå Palestina-komiteens argumentasjon.

I en oppfølgingssamtale forteller hun imidlertid om hvordan hun selv opplevde den konkrete situasjonen hun refererer til her, da hun og faren «måtte gå». Hun forteller at hun følte *skam*: «Jeg kan fortsatt kjenne det når jeg forteller om det nå», sier hun. Hun har ikke glemt intensiteten i opplevelsen. Når jeg spør Anna hva hun tror hennes skamfølelse kom av, svarer hun at hun tror den hadde å gjøre med at hun og faren «måtte gå», at deres avstand til de andre som deltok i markeringen – båndene til det israelske og innvandrerbakgrunnen – ble synlig. I Palestina-komiteens paroler ble Israel assosiert med overgrep, med alt det krystallnattmarkeringen uttrykte motstand mot. Hun og faren som jøder med israelsk bakgrunn ble dermed markert som annerledes, som markeringens *andre*. Anna tror det hadde noe å si for henne at representantene for Palestina-solidaritetsbevegelsen var majoritetsnordmenn. Om de hadde vært jøder, israelere eller palestinere, hadde hun opplevd ytringene annerledes. Hun og faren ble i denne situasjonen på et vis innlemmet i majoritetsperspektiver på holocaust.



Skam kan, som jeg har diskutert tidligere, forstås som en emosjon som knyttes til det å falle utenfor noe normativt (Ahmed, 2014, s. 103–107; Scheff, 2000). Annas opplevelse minner på flere måter om det Aleksander fortalte i forrige kapittel, om å føle skam da holocaust ble et tema i skolen, skam over ikke å være «100 prosent» norsk, over å bli forbundet med *offererfaringene*. Også Anna forteller om et ubehag over å bli synlig på en bestemt måte, over å falle utenfor noe normativt. Anna gir ellers uttrykk for at hun i sak ikke er helt uenig med Palestina-komiteen. Hun blir også ubekvem når kristne Israel-sympatisører gjør holocaust til et sentralt moment i sin støtte til Israel. Hun beskriver deres innstilling slik: «Det hellige landet, og alle jødene, og halleluja. Det klarer jeg i hvert fall ikke.» Hun strever med de følelsene som kristne Israel-venner investerer i holocaust, jødene og Israel. Annas ubehag viser hvordan holocaustminnet kan fremtre som det sosiologen Sara Ahmed (2014) kaller «objects of emotion», et tegn som skaper en affektiv orientering, som emosjoner «klistrer seg til» (s. 11). Slike emosjonsmettede objekter klistrer seg til andre kategorier, og på den måten akkumulerer de mening (2014, s. 11). Anna uttrykker her et ubehag over måten kristne Israel-sympatisører gjør holocaust til et sentralt, for ikke å si *hellig* emosjonsobjekt, og hvordan deres engasjement og fromhet klistrer seg til Israel og det jødiske (jf. Ahmed, 2014). Det Anna ikke klarer, er kanskje måten dette engasjementet i en viss forstand også fester seg til henne som israelskøttet jøde. Også i dette tilfellet kan det være snakk om en opplevelse av det å bli «fanget» i et visst perspektiv på Israel og det jødiske.

Også i andre sammenhenger når minnet om holocaust markeres offentlig, knyttes minnepraksisene gjerne til noen overordnede politiske verdier. Det varierer imidlertid i hvilken grad bestemte politiske saker tematiseres. Nygård-Wahl (2018) har også undersøkt hvilke budskap som uttrykkes i markeringene av den internasjonale holocaustdagen i ulike byer i Norge. Hun finner at disse markeringene gjerne er mer konsensusorienterte. Budskapet knyttes til verdier som man kan samles om på tvers av grupper, slik som kamp mot diskriminering, rasisme og dehumanisering av grupper og for toleranse og demokrati (Nygård-Wahl, 2018, s. 100–102). Samtidig har det Reitan (2015, s. 163) kaller en norsk «skylddiskurs» kommet til uttrykk, ikke minst under markeringen som ble avholdt på Akershusstranda i Oslo i 2012, da daværende statsminister Jens Stoltenberg offisielt sa unnskyld til norske jøder for nordmenns deltakelse i arrestasjonene (Nygård-Wahl, 2018, s. 85–92). Anerkjennelse av minoritetserfaringer, av hvordan storsamfunnet er implisert i minnet om holocaust (jf. Rothberg, 2019), har også en politisk dimensjon.

Flere av deltakerne har deltatt i markeringen på Akershusstranda en eller annen gang eller på markeringer av den internasjonale holocaustdagen andre steder i landet. De har likevel mer å fortelle om erfaringer knyttet til andre markeringer og markeringsformer. Det betyr ikke at de ikke slutter seg til et eller flere av minnesbudskapene i denne markeringen, men at deres eget mer personlige minnesarbeid er av en litt annen orientering.

De ulike deltakerne i studien opplever og oppfatter den politiske dimensjonen ved minnekulturen litt ulikt. En av deltakerne i studien, Bjørn, forteller at han deltar på «alle markeringer mot rasisme», så sant han har mulighet til det. Han tror bevisstheten om familiehistorien har gjort ham til en «mye mer svoren antirasist». Generelt oppfatter jeg likevel at mange av deltakerne trekkes mot minnepraksiser som ikke kan knyttes til noe tydelig politisk budskap. Et spørsmål jeg har stilt meg underveis i arbeidet med materialet, er om mange jøder i barnebarnsgenerasjonen rett og slett skygger unna minnepraksiser som har trekk av politisk markering. Det kan i så fall være flere grunner til dette. Annas beskrivelse av fornemmelsen av å bli et «spøkelse» som så ut på markeringen, antyder at hun søker noe annet i sin minnepraksis. Hennes private, lavmælte ritualisering, konsentrasjonen om de døde, framstår som typisk for de minnepraksisene deltakerne forteller at de trekkes imot.

#### [Individualiserte minnepraksiser og individualisering av ofrene](#)

Judith Tydor Baumel (1995) har undersøkt utviklingen av «Individual and Communal Holocaust Commemoration» i Israel siden etableringen av den israelske staten. Hun beskriver småskala, folkelige minnespraksiser som har eksistert parallelt med en offisiell, statsbåren israelsk minnekultur. I de første tiårene etter krigen sørget gjenlevende for å reise monumenter til minne om destruerte europeiskjødiske samfunn, og det ble utgitt en rekke såkalte Yizkor-bøker, som beskrev befolkningen og livet i disse mindre samfunnene. Gjennom slike praksiser ble minnet om jødiske «communities» markert (Baumel, 1995, s. 150–160). Etter hvert har mer individualiserte markeringsformer fått større betydning. Flere individuelle vitnesbyrd er kommet til. Baumel beskriver også et fenomen som ble særlig vanlig på 1970- og 80-tallet i Israel, det å risse holocaustdøde slektingers navn inn i familiegravsteiner (1995, s. 152, s. 160–164).

De minnepraksisene Baumel beskriver, har klare paralleller i norsk-jødisk historie. Også her reiste trossamfunnene minnesmerker over de norsk-jødiske ofrene (se også kap. 1). Ifølge Mendelsohn (2019) var det vanlig også blant jøder i Norge allerede i de første årene etter krigen å få døde slektingers navn risset inn i gravsteiner (s. 685). Denne praksisen, som Baumel kaller *individuell*, er utvilsomt avhengig av noen fellesskapsrammer, ikke minst av at

det finnes en familiegravstein og en familie som forvalter gravstedet. Likevel går det an å si at praksisen gir hver enkelt døde et navn, et etterliv *som individ, i kraft av å være et individ*. Det er den enkelte og ikke gruppen som erindres.

Halbwachs (1992) ville ikke uten videre vært enig i dette. Om en følger hans resonnement vil en kunne si at den døde som får sitt navn risset inn i en gravstein, blir minnet som en del av familiegruppen, og at familiegruppen minnes (og konsoliderer) seg selv gjennom å minnes den døde. Halbwachs poengterer imidlertid at det særlig er i familiegruppen at mennesker fremtrer som uomstøtelige, uerstattelige som individer. I de fleste fellesskap kan andre tre inn i vårt sted, men ikke her: «From this point of view a family is not so much a group with specialized functions as a group of differentiated persons» (1992, s 70). Det går an å si at Halbwachs her først og fremst beskriver et bestemt familieideal. Men poenget hans er kanskje likevel viktig. Individualitet fremtrer ulikt og gis ulik verdi innen ulike sosiale rammer. I minnekulturen knyttet til holocaust, både den som har foregått innen mer avgrensede jødiske rammer og ellers i en norsk kontekst, tillegges ofrenes individualitet, deres singularitet, vekt. Når en navngir ofrene, slik snublesteinene gjør, slik minnesbautaene på de jødiske gravlundene gjør, *gjøres* hver av ofrene viktig. Ofrene blir markert som enkeltmennesker, som uerstattelige.

Flere av deltakerne i studien forteller om det som kan forstås som individualiserte minnepraksiser, det de gjør alene, *individuell*, for å minnes holocaust. Men mange ser også ut til å trekkes imot minnesuttrykk og praksiser som gjør ofrenes navn, deres individualitet, til noe sentralt. Flere trekker for eksempel frem snublesteinene som monumenter de liker og verdsetter. Snublesteinene gir hvert enkelt offer et eget sted, en egen minneplate. Sammen med Claudia Lenz (2021) har jeg tidligere beskrevet noen av de praksisene som oppstår rundt disse små, bakkenære monumentene. Etterkommere kan fortelle at de *gjør* ting med minneplatene, pusser dem eller rapporterer om slitasje, og noen forteller at de pleier å stoppe opp et øyeblikk når de passerer snublesteiner på gaten. Det kan ofte være snakk om ganske diskrete handlinger, knapt synlige minnepraksiser (Lenz & Degnæs, 2021).

Petra har en norsk-jødisk familiehistorie, men har ikke vært tilknyttet noen av de norsk-jødiske trossamfunnene. Hun forteller at hun pleier å stanse ved alle snublesteiner hun passerer når hun er ute og går i Oslo. Hun stopper opp en stund og leser navnene for seg selv. Når jeg spør om hun kan si noe om hvorfor hun gjør dette, svarer hun at det er vanskelig å forklare. Det er noe hun gjør nærmest «intuitivt». Når hun får tenkt seg om, sier hun at hun «gjør det av respekt for det de har opplevd».

I intervjuet forteller Petra meg også om et bestemt møte med snublesteinene. Hun passerte en gruppe med snublesteiner som er lagt ned i en av gatene i bydelen Grünerløkka:

Så er det sånn på hjørnet. Og der utenfor er det jo kjempemange snublesteiner. Det er jo en hel familie som ble tatt derifra. Og der gikk jeg forbi en dag. Og da var det som at jeg så nesten hele den familien foran meg.

Menneskene i denne familien manifesterte seg for henne, de ble livaktige. Det Petra beskriver her, har noe til felles med den spøkelsesfornebbelsen Anna fortalte om. I et øyeblikk ble ofrene levendegjort. Både den praksisen Petra beskriver, å stoppe opp og lese navnene, og den erfaringen hun forteller om, innebærer en orientering mot de døde, mot ofrene. Petra forklarer at noe av det som gjør at hun liker snublesteinene, er at de er «veldig utsatt der de er, på bakken. Og det er også en ting som er som et symbol for hvor utsatt de [ofrene] må ha vært». Snublesteinene synliggjør ofrenes blottstilthet. De formidler denne erfaringen, utsattheten, samtidig som de inviterer til omtanke.

Petra uttrykker en modus av erindring som kan være beslektet med den typen praksiser Mendelsohn beskriver. Gjennom sin intuitive praksis *gjør* hun noe *for* og *med* sin relasjon til de drepte. Hun innlemmer de døde i sin tilværelse, ser dem, konsentrerer seg om hvem de var, gir deres liv en relevans i sitt eget liv. Innen studier av død, sorg og sorgpraksiser står begrepet «continuing bonds» sentralt. Etterlevende søker på ulike måter å ivareta de emosjonelle og sosiale båndene til de døde (Kidron, 2014, 2018). Religionsforskerne Dennis Klass og Robert Goss (1999) hevder at praksiser knyttet til det å ivareta båndene til de døde i moderne vestlige samfunn i stor grad er flyttet inn i privatsfæren. Men slik Baumel (1995) viser, kan sorgpraksiser ha en kollektiv dimensjon også i moderne samfunn, individer og grupper styrker og bekrefter sine bånd til et fellesskap som har vedvart over tid.

For Petra kan dette være sentralt, hun søker kanskje å forbinde seg med et norsk-jødisk fellesskap, med det jødiske folk, gjennom å innlemme snublesteinene i sin tilværelse. Det er imidlertid ikke helt åpenbart at identifikasjonen Petra uttrykker eller søker gjennom sin snublestein-praksis går gjennom det jødiske. Hun antyder at hun stopper opp ved steinene og leser navnene for å framvise en form for respekt for de som ble drept, praksisen motiveres kanskje av noe allment *mellommenneskelig*. Sammen med Lenz (2022) har jeg tidligere poengtert at snublesteinene og praksisen som oppstår rundt dem, innebærer en *rehumanisering* av ofrene (s. 289). De gjenreises som individer, som mennesker gjennom folks interaksjon med dem. Slik sett uttrykker snublesteinene og praksisene de genererer, *motstand* mot tilintetgjørelsen, mot folkemordsprosessen som innebar en avhumanisering av

jødene. Samtidig motvirker de den risikoen som finnes i minnekulturen, for at ofrene framstår som en upersonlig kategori. Petras praksis kan definitivt forstås som et slikt rehumaniserende arbeid (Lenz & Degnæs, 2021, 120–121; 2022, s. 308 – 309). Konsentrasjon om ofrene, kontemplasjonen over deres liv, har like fullt potensielt implikasjoner for henne selv som menneske og jøde, for hennes relasjon til det jødiske. Når ofrenes navn og individualitet gjenreises, framstår kanskje denne delene av jødernes fortid som mer mangslungen, levende og stedliggjort.

Også for Petra fremstår *familien*, både hennes egen og som kulturell formasjon, som én av rammene for måten hun nærmer seg snublesteinene på. Hun så en familie for seg da hun passerte snublesteiner på Grünerløkka, som familie ble disse navnene levendegjort. Hun forteller også at hun en gang oppdaget en snublestein som var lagt ned for en av hennes slektninger. Den var blitt nedslitt, og hun kunne rapportere om slitasjen til det jødiske museet. Hun kunne med andre ord gjøre noe for sin døde slektning, utvise en omsorg for dette menneskets minne. Ulike sosiale rammer ser med andre ord ut til å forme Petras blikk på og tilnærming til snublesteinene, men på ulike måter gjør de alle de individuelle ofrene til et sentreringspunkt.

#### Kontemplativ erindring innen sosiale rammer

Deltakerne fremhever gjerne den *indre* bevegelsen, hvilken konsentrasjon som oppsto, når de forteller om sine møter med minnekultur. Det gjelder også når disse møtene har foregått i en sosial setting. Det ser vi for eksempel i det Adele forteller om sitt besøk ved Yad Vashem. I forrige kapittel fortalte hun om hvor ubehagelig det var å se *Schindlers liste* i klasserommet. Da hun besøkte minnestedet i Israel sammen med jevnaldrende fra trossamfunnet, var opplevelsen annerledes:

Adele: Og så har vi også vært – for eksempel var vi på Yad Vashem i Israel og sånn type ting.

M: Mm.

A: Og det er jo ganske tøffe opplevelser – å være der.

M: Ja.

A: Det er veldig – ja – spesielt barnedelen der. Jeg vet ikke om du har vært der?

M: Nei, jeg har ikke vært der. Jeg har tenkt at jeg skal dra dit.

A: For det er et sånt stort rom. Det er ikke noe bilder. Det er bare et stort rom. Og så er det masse masse lys. Og så leser de bare opp navn. På barn.

M: Okey!

A: Og det går bare – ja. Det blir så uendelig, da. De bare leser og leser og leser. Og du bare – det er ikke noe slutt eller noe begynnelse, da. For det går jo bare rundt og rundt og rundt.

M: Ja. Det høres jo veldig ubehagelig ut – eller skremmende.

A: Det er veldig sånn. Alt foregår inni hodet ditt, da. Du ser jo ingenting. Du bare hører disse stemmene og navnene

Som jeg viste i forrige kapittel gir Adele uttrykk for at den sosiale rammen, det at hun hadde et fellesskap å dele inntrykkene med, at hun var der sammen med andre som hadde en lignende bakgrunn som henne selv, gjorde møtet med Yad Vashem mer håndterlig. Likevel framstår den delen av besøket som hun fremhever her, opplevelsen av minnerommet over barna som ble drept, ikke som en *felles* opplevelse: «Alt foregår inni hodet ditt.» Det er noe indre, en indre respons hun beskriver her. Minnerommet slik hun beskriver det, framstår definitivt også som noe som inviterer til en mer kontemplativ tilnærming, det tomme rommet, lysene, navnene som leses opp uten stans. I stedet for at holocaust vises fram som bilder eller gjenstander, som noe eksternalisert «der ute» som en betrakter, diskuterer og vurderer, formidles det på en måte som påkaller en indre konsentrasjon om navnene til de drepte, om barna som gikk tapt.

At slike opplevelser av å lytte til navnene kan være krevende *og* givende samtidig, kommer også til uttrykk i det Petra forteller om da hun deltok i markeringen som holdes den 26. november på Akershusstranda. Her leses navnet til alle de som ble deportert fra Norge denne dagen. Seremonien er svært enkel, det er navneopplesningen som *er* markeringen, og det foregår der Donau la fra kai. Petra beskriver dette som en rik og kraftfull opplevelse:

Petra: Det var – for det tok jo lang tid å lese opp alle de navnene. (M: Ja) Jeg vet ikke om det også var samme tidspunkt på dagen som de hadde ... Men det var jo sånn at det var veldig lett å sette seg inn i hvordan det må ha vært å være der tidlig på morgenen og gå inn i båten. Det var som at – følelsen jeg fikk var som at – det må være som at verden bare ble mindre og mindre, jo mer man forsto. (M: Mmh.) Jeg vet ikke. Det var den følelsen jeg fikk i alle fall, når jeg sto der. Det må ha blitt som at man sank ned i sin egen redsel på et vis. (M: Ja.) Det var veldig sterkt. Veldig sterk markering, det.

Her forteller Petra om hvordan hun i løpet av markeringen kom til å forestille seg hvordan de som ble deportert, opplevde situasjonen. Mens hun sto der og navnene ble lest opp, kjente hun hvordan det «må ha vært», følelsen av at verden ble mindre, av å synke ned i sin egen redsel. Petra beskriver at hun fikk det Kidron (2013) kaller en *emotive experience* av hendelsene på kaia. Hun *kjenner* etter, søker følelsesmessig innsikt i hvordan de som ble deportert, opplevde det.

I likhet med besøket ved Yad Vashem som Adele forteller om, deltar Petra her i en markering som en del av en gruppe. Markeringen er også en sammenkomst. Men det er ikke det sosiale fellesskapet Petra fremhever når hun forteller, men innlevelsen i det som skjedde da jøder fra Norge ble drevet om bord i Donau den 26. november 1942. Likevel går det an å tenke seg at den sosiale rammen virker mykgjørende, gjør henne mindre alene i møte med minnet om deportasjonene fra Akershusstranda.

Petra lurer også på om navneopplesningen foregikk på samme tidspunkt på dagen som da de norske jødene ble ført om bord i Donau. Tidspunktet for markeringen er også på ettermiddagen, og sent i november vil det si at den foregår parallelt med at det mørkner. Her er det snakk om en markering, en performanssituasjon som er «scheduled», tidsbestemt, og som også er romlig avgrenset (Bauman, 1992a, s. 46). Man må være på et bestemt sted til en bestemt tid for å delta. I kapittel 5 så vi hvordan Gerd fortalte om opplevelsen av å delta i minneseremonien på Akershusstranda, av å haste av gårde for å rekke markeringen, av å stå der med babyen og se seg selv i skoene til de som ble deportert. Sett i lys av det minneseremonien i dette tilfellet handlet om, er det noe paradoksalt ved Gerds beskrivelse av måten hun stresset for å rekke den på. De som ikke kom fram til kaia i tide, var nettopp de som ble reddet. Gerd rakk markeringen og forteller at det oppsto en identifikasjon med dem som den gang, i 1942, ble fraktet til kaia *i tide* til å bli ført om bord i båten.

Minnemarkeringer avgrenser noe, en seremoni, et fakkeltog, en fremføring, fra det en kan kalle hverdagsstrømmen av kommunikasjon og bevegelser. Når en deltar, går en inn i en modus som bryter med det hverdagslige. Samtidig vil også det å delta i markeringer veves inn i strømmen av mer alminnelige hendelser, tilstander og handlinger. I Gerds tilfelle var det tilsynelatende nettopp dette som gjorde markeringen så kraftfull. Stresset i forkant, alle de praktiske vurderingene og hensynene hun og ektemannen måtte forholde seg til da de skulle ta babyen med til Akershusstranda, framsto i et annet lys når Gerd sto på kaia under minneseremonien. Fortellingene som markeringen framkalte for henne, om de som ble deportert, som ble bedt om å pakke sakene sine og ta med mat og klær til seg selv og barna, for så å bli kjørt ned til oppsamlingsstedet på kaia der Donau lå, framtrådte annerledes, ble virkeligere, når hun selv nettopp hadde pakket sammen sakene sine og brakt med seg babyen ned til kaia.

I Petra og Gerds fortellinger om å delta i markeringen på Akershusstranda framstår *samfølelsen med de deporterte* som det helt sentrale ved opplevelsen. I deltakernes skolefortellinger sto de sosiale rammene for minnesoverleveringen mer i framgrunnen.

Historiene om å lære om holocaust på skolen handlet ikke primært om å lære om holocaust, men om å bli synlig, eller om å bli seg selv bevisst i relasjon til medelevene og til de «vi» som etableres i skolen. I Gerd, Petra og også Adeles beskrivelse av sine møter med minnekultur som voksne eller unge voksne framstår møtet med selve minnet som viktigere. De konkrete sosiale rammene forsvinner litt, og det oppstår en orientering mot minnet.

### Preferanse for grasrotprosjekter

Baumel beskriver hvordan grasrotminneprosjekter er en del av den israelske minnekulturen. Disse står noen ganger i et spenningsfullt forhold til statlig autoriserte former for «commemoration», og noen ganger utfyller de eller kobler seg på offisielle minnesaktører, slik som minnstedet Yad Vashem eller det israelske skolesystemet (Baumel, 1995; se også Kidron & Handelman, 2016). Også i mine samtaler med barnebarnsgenerasjonen i Norge finner jeg en viss preferanse for minnesuttrykk som har blitt til etter norske jøders initiativ, til dels som resultat av grasrotinnsats. En kan ikke kalle det uoffisiell minnekultur, for den har gjerne en kobling til noen av de institusjonene som er sentrale for forvaltningen av holocausterindring i Norge. Samtidig er de ikke blitt til på statlige myndigheters initiativ.

Navneopplesningen på Akershusstranda den 26. november er et eksempel på en type minnepraksis som har oppstått som følge av et individuelt initiativ. Leif Knutsen startet med dette i 2009, første gang helt alene. Etter hvert har flere og flere kommet til. I denne markeringen deltar alle deltakerne i opplesningen av navnene (se Nygård-Wahl, 2018, s. 56). Det er med andre ord snakk om en minnepraksis som har utviklet seg som følge av at stadig flere er blitt involvert. Snublesteinene er et annet eksempel på et minnesuttrykk som er kommet til som resultat av norske jøders innsats. Jødisk Museum i Oslo brakte prosjektet hit. Etterkommere har i mange tilfeller stått for finansieringen av steinene, og andre frivillige, både jøder og ikke-jøder, er involvert i arbeidet med å pusse og vedlikeholde steinene. Det er et minnesuttrykk som inviterer til aktiv deltakelse og grasrotinnsats på ulike måter (Lenz & Degnæs, 2021).

Minneparken *Dette er et fint sted* er et annet eksempel på et minnsted som er blitt til etter initiativ fra jøder i Norge. Minnstedet befinner seg i Oslo, ikke langt unna Carl Berners plass, et sentralt trafikkknutepunkt. Parken kan sies å befinne seg i utkanten av den allment kjente offentlige minnekulturen. Den norsk-jødiske kunstneren Victor Lind tok initiativ til å etablere minnstedet i 2008. Han står bak parken som idé, og også bak monumentene en finner der, mens ulike aktører har vært involvert i utformingen av minnstedet, blant annet arkitektfirmaet Snøhetta (Koro, u.d.). I parken finnes to monumenter og en fotoutstilling.



Fotografiene er satt opp langs en sti som ender opp ved det sentrale monumentet øverst i parken. Bildene viser hender, eldre menneskers hender, noen av fotografiene viser en gammel hånd som holder i en barnehånd. Hendene på fotografiene tilhører noen av de som flyktet til Sverige under krigen, og barnehendene tilhører deres barne- og oldebarn. KORO, det statlige organet for forvaltning av kunst i det offentlige rom, har et forvaltningsansvar for prosjektet. Det er altså ikke snakk om noe undergrunns minneprosjekt. Det er likevel snakk om et prosjekt som jøder i Norge, jødiske familier og en norsk-jødisk kunstner har tatt initiativ til og arbeidet for å få i stand.

Ifølge parkens nettside er den etablert «til minne om redningsaksjonen, menneskene som flyktet for sine liv og deres etterkommere» (Fintsted, u.å.). På den ene siden bryter Linds prosjekt her med hans tidligere kunstprosjekter, hvor han har konsentrert seg om det norske politiets og andre nordmenns aktive bidrag til det norske holocaust, til deportasjonene fra Norge (Lenz, 2008). Minneparken kan knyttes til en mer fortrøstningsfull historie om dem som hjalp jøder til å flykte. Det er særlig nettverket Carl Fredriksens transport som løftes frem i innskripsjonene på det sentrale monumentet i parken. Samtidig viser historien om tilblivelsen av Carl Fredriksens transport at det fantes handlingsalternativer for de som kom i berøring med jødeforfølgelsene. Det var mulig å gjøre noe annet enn å forholde seg passiv eller støtte opp under tilintetgjørelsen. Parken kan både kobles til en mer positivt ladd fortolkning av forholdet mellom jøder og ikke-jøder i Norge under krigen, men den står ikke nødvendigvis i et motsetningsforhold til en nasjonalkritisk diskurs om det norske bidraget til deportasjonene. Den påminner om at motstand mot jødeforfølgelsene og tilintetgjørelsen var mulig.

### [Minnemarkering som hjemliggjøringspraksis](#)

I samtalene med deltakerne i studiene kommer det frem at erindringspraksiser som oppstår omkring disse stedliggjørende minnesuttrykkene, kan gi en opplevelse av å være forankret som jøde i det norske. Våren 2019 besøkte jeg *Dette er et fint sted* sammen med Sol. Sols besteforeldre ble hjulpet over grensen av nettopp Carl Fredriksens transport. Vi dro hit fordi hun fortalte at dette er et sted hun besøker av og til. Det er et minnested som hun bruker. Noen ganger drar hun hit alene, men det er også et sted hun tar med seg barna sine.

Når hun forteller om det hun verdsetter ved minneparken, fremhever hun hvordan parken legger til rette for et kontemplativt modus. Hun liker for eksempel at det er satt opp benker flere steder langs gangveien som går oppover i parken, som stasjoner «hvor du kan sitte og se utover og tenke litegrann». Sol forteller at når det er arrangementer i parken og flere

besøkende samtidig, gjør den smale gangveien det nødvendig at folk går langsommere og i samme tempo. Hun peker dermed på parkens potensial som et slags rituelt fellesrom. Det er et sted som legger til rette for en form for sosial sambevegelse.

Samtidig blir ikke parken i stor grad brukt som en arena for fellesmarkeringer. Det har vært enkelte kulturarrangementer der, i tillegg til markeringer i forbindelse med åpningen av parken og fotoutstillingen, men ingen større minneseremonier, noe Sol mener er «helt greit». «Det er jo lett sånn at steder blir kategorisert som noe når det er store tilstelninger der», sier hun. At parken har noe ukategorisert, åpent ved seg, er et trekk hun verdsetter. Hun sier at parken kan brukes litt på samme måte som «åpne kirker». Det er et sted hvor det er mulig å komme og sette seg ned og søke ro uten at det legges føringer på akkurat hva en skal tenke på eller føle. Hun fremhever imidlertid at noe av parkens verdi ligger i at den ikke er definert som et religiøst sted. «Det finnes ikke noe religiøst over det. Det er bare historie.» Det er et sted også «sekulære, ikke-troende jøder» kan besøke. «Det er viktig for oss å ha sånne steder som det her», sier hun, «ikke alle føler seg hjemme i synagogen.» Slik Sol beskriver parken, framstår den som et potensielt møterom for religiøse og ikke-religiøse jøder i Norge. Samtidig er den et sted en kan oppsøke alene. Å besøke parken trenger ikke innebære noen form for direkte sosial forpliktelse. Den skaper en slags kollektiv ramme gjennom referansene til norsk-jødisk historie, gjennom å være på et offentlig tilgjengelig sted, men den muliggjør individualiserte minnepraksiser.

I vår samtale kommer det tydelig fram at parken er et *sentralt* minneste for Sol. Det er både et minneste som hun aktivt bruker, og det er et sted hvor hun kan finne en forankring i det norsk-jødiske. Som en kontrast til minneparken viser hun til Antony Gormleys minnesmonument på Akershusstranda, noen ganger omtalt som «Stolene»:

For jeg drar ikke ned på kaia med stolene med mindre det er en markering der. Det blir litt for turistattraksjon for meg. Jeg liker monumentet veldig godt, og jeg synes kunstnerens tanker om disse tomme stolene er veldig god og veldig riktig og sånn. Men dette *her* som er så nøytralt, men likevel veldig symbolsk, det gir meg litt mer. Du setter deg ikke ned på kaia og reflekterer liksom. Det gjør du ikke.

Stolene på Akershusstranda framstår også som om de er ment å skape en kontemplativ respons. Stolene er uten seter, og det er ingen benker i nærheten. Hverken i symbolsk eller praktisk forstand inviterer kunstverket eller stedet de er plassert på, til at publikum skal finne *hvile*. Det er nærliggende å tenke at dette er en del av minnestelets retorikk. Å fremheve fraværet, tomheten, holde såret åpent, ikke hvile, er bærende idealer i minnekulturen og også i

det teoretiske arbeidet med denne. Litteraturviter Jill P. Adams (2015) gjør «irreconcilable mourning» til et ideal for minnesuttrykk, og Hirsch (2012) problematiserer «too easy a resolution of the work of mourning» (s. 173). Det er både «godt» og «riktig» tenkt, slik Sol uttrykker det. Baumel (1995) påpeker imidlertid at det å søke trøst kan være et formål med erindringspraksiser (s. 146, s. 157–158). Stolene kan i større grad enn parken kobles til et erindringsprosjekt som har et tydelig moralsk formål, der *trøstesløshet* gjøres til en dyd og kobles til moralske verdier som selvransakelse og vaksomhet overfor antisemittisme, rasisme og andregjøring.

Når Sol oppfatter dette minnesmerket litt som en «turistattraksjon», antyder hun at kunstverket er en del av Oslo slik byen vises fram for utenomverden, men at det ikke er et like sentralt sted for innbyggernes bruk av byen. Gormley-monumentet er laget på oppdrag fra regjeringen. Ifølge Berit Reisel (2021) var Kulturdepartementets plan opprinnelig å få på plass et monument som skulle stå sammen med andre krigsmonumenter inne på Akershus festningsområde: «Foran skulle det stå en benk der to til tre jøder kunne sitte i ro og kontemplasjon» (s. 310). Reisel tok til orde for at monumentet skulle få en mer synlig og symboltung plassering, og at det skulle være et monument som var henvendt til storsamfunnet (Reisel, 2021, s. 310). Det var her daværende statsminister Jens Stoltenberg fremførte en unnskyldning for den norske deltakelsen i deportasjonene i 2012. Det går an å si at stedet til dels representerer en nasjonalperformativ erindring, «Stolene» og det minnestedet de konstituerer, fremfører nasjonal selvransakelse. Sols erindringsprosjekt ser ut til å dreie seg om å finne en form for hvile eller forankring, og da gir parken noe mer og noe annet.

At parken oppleves som et godt sted å være, henger naturligvis sammen med at stedet kan knyttes til en oppløftende historie. Parken peker mot en fortellingsverden (jf. K. Young 1987), en minneverden der Carl Fredriksens transport spilte en nøkkelrolle når det gjaldt å muliggjøre jødernes flukt. I Sols kommentarer kommer det frem hvordan hun stiller seg til denne fortellingen, og hvordan hun opplever seg selv som koblet til denne. «Hva skal jeg si ...», sier Sol: «Alt det som skjedde på kaia. Det er så stort, og så voldsomt og så vanskelig. Og her så var det gode mennesker som brukte nettverket sitt for å redde veldig mange. Og så var det *her*. Midt i mitt Oslo.» At det oppløftende, redningsaksjonen, skjedde i hennes hjemby, i en sentral del av byen slik hun «gjør» og lever i den, framstår som et svært viktig poeng for henne.

Selv om denne samtalen foregikk i en periode da debatten om Michelets framstilling av Carl Fredriksens transport pågikk i mediene, holder Sol fast på at de som satte i gang denne

redningsaksjonen, var «gode mennesker». Samtidig nedtoner hun i noen grad det hun selv beskriver som «heltedyrking» og «glorifisering». Hun bruker sjelden navnene på de som var involvert i arbeidet med transporten, og fremhever ikke deres unike karaktertrekk. I hennes kommentarer framstår den lokale mobiliseringen av et «nettverk» som sentralt. Carl Fredriksens transport ser ut til å representere en form for nabosolidaritet i hennes fortolkning av historien.

I parken finnes det et monument der en strofe ifra diktet «Jøden» av Henrik Wergeland er skrevet inn. «Friheten må gjæstfri være» kan vi lese, og «Ved sin arne maa den gjerne / see en Fremmed fra det Fjerne». «Ja, de var jo fremmede – for dem», kommenterer Sol. Hun beskriver diktet som «en poetisk versjon av hva de faktisk gjorde». Sol understreker at diktet, lest som en slik poetisk versjon, har en aktualitet. «Det er jo veldig lett å dra paralleller til i dag.» Jeg spør om hun har dagens flyktningkrise i tankene:

M: Men du ser på en måte noen paralleller mellom den situasjonen og dagens flyktningkrise?

S: Ja – det er vanskelig å la være, tenker jeg. Ikke nødvendigvis flyktninger. Det er jo veldig mange – ja, det også, naturligvis – men det er jo veldig mange som trenger hjelp. Av alle mulige variasjoner. Sånn at det er noe med å løfte blikket litt, da.

Sol gir uttrykk for at historien, mediert gjennom Wergelands dikt, har en politisk dimensjon. Diktets oppfordring til å ta imot «fremmede» og være «gjæstfri» kan knyttes til aktuelle politiske spørsmål. Samtidig beveger Sol seg i løpet av samtalen om dette diktet i retning av ytterligere allmenngjøring:

Denne her er jo helt universell. Både alle mennesker og alle tider. Og det handler jo ikke bare om sanne – også i nærmere forhold, da. Å hjelpe de man kan hjelpe, de som trenger hjelp.

Her leser Sol et budskap inn i diktet som ikke bare angår forholdet mellom grupper, men forholdet mellom enkeltmennesker. Hun åpner for en tolkning som er universaliserende, samtidig som hun fremhever betydningen for nære, mellommenneskelige relasjoner.

Her går det an å si at Sol gjennom sine kommentarer til diktet ikler fortellingen om Carl Fredriksens transport en moral, et moralsk budskap. Hun beveger seg i sine fortolkninger mellom det aktuelle og konkrete og det allmenne og tidløse. På slutten av samtalesekvensen påpeker Sol at det krever noe å be om hjelp:

Men det er klart at i en krigssituasjon – i en desperat situasjon. Kanskje hvis man tør å stole nok på andre, så er man mere villig til å spørre om hjelp enn hva vi er ellers i hverdagen.

Her peker hun implisitt på hvordan jødene, de som flyktet, selv var sentrale og ressurssterke aktører i flukten. De ba om hjelp. At de tok sjansen på å stole på noen i denne situasjonen, var livreddende. Også denne kommentaren bidrar til å nyansere heltefortellingen.

Sol verdsetter helt åpenbart det en kan kalle den pedagogisk-moralske dimensjonen ved minneparken. Men vi ser også hvordan hun beveger seg mellom ulike tolkninger, parken knyttes ikke i hennes fortolkninger til en bestemt form for moralsk eller politisk markering. Dette rimer med det hun sier om parkens åpenhet. Den gir rom for å markere minnet om holocaust i ulike moduser.

At parken «gir» noe, har også å gjøre med de sanseintrykkene en finner der. Under vårt besøk i parken, en kald og klar dag i mars, hadde det dukket opp noen blomster, knopper på trærne, tegn på begynnende vår. Parken ligger samtidig ganske nær Carl Berners plass, et veldig trafikkert område, og i løpet av vår samtale hørtes konstant lyder fra trafikk, fra byggeplasser i nærheten og fra barn i en barnehage i nærheten. I samtalen med Sol fremtrer alt dette, lydene fra omgivelsene, som en sentral og positiv del av opplevelsen parken gir. Hun understreker dette, at hun verdsetter alle signalene om det pågående, støyende livet rundt oss. Det er ikke forstyrrende, men bidrar til å gjøre parken til «et fint sted». Parken blir for Sol et rom der det vonde, tapene, overgrepene, de drepte, ikke er det eneste som får fremtre:

S: Du ser blomstene. Det er fin natur. Det er fin utsikt. Knyttet opp til det vonde og det gode og det fine og det fæle.

Alt liksom blandes på en måte, da

M: Ja

S: Ja, sånn som livet jo egentlig er.

Parken påminner om pågående liv, fornyelse, blandingen av det fine og det fæle. Det er slik livet «egentlig er», det er mer enn det forferdelige, tapene og fraværet. Parken kobles til *liv*, pågående liv og livsfornyelse.

I løpet av vårt besøk etableres et inntrykk av at parken åpner for en høynet, intensivert opplevelse av hjemhørighet. Når jeg ber Sol om å utdype hva det betyr for henne at dette skjedde i Oslo, kommer det frem at dette også handler om å kunne knytte seg selv og sine barn til en lengre, pågående historie *her*:

Marie: Men det betyr også noe for deg at dette skjedde i Oslo?

Sol: Ja, det gjør det. Det gjør det. Altså – for meg så er det – det knyttes jo veldig sammen, da. Ikke sant, Oslo, menighetslivet her, der hvor jeg er oppvokst, mine trygge jødiske rammer, gravlunden med de historiske linjene ... At jeg kan gå der med barna mine å si: «Der ligger oldeforeldrene – der ligger tippoldefaren til den og den». Og vi kan også være her, og jeg kan fortelle om de andre som var med på samme flukt, som da er tippoldeforeldre til deres venner, ikke sant.

Parken er et av flere steder som representerer jødisk tilhørighet i Oslo. Det er også et sted hvor hun gjerne tar med barna:

Det er med på å plassere oss i historien. Og den følelsen blir kanskje forsterket, i hvert fall for meg, når jeg kommer hit. Og så vil jeg gjerne overføre den til barna mine. At de også skal vite om dette stedet, og vite veldig godt hva det står for.

Dette viser hvordan minneparken kan ha en pedagogisk funksjon. Den får betydning for *videreføring* av norsk-jødisk identitet, «den følelsen» av å høre til i historien, i den romlige norsk-jødiske historien. Parken får en pedagogisk-moralsk funksjon i interaksjonen mellom Sol og hennes barn. Her er familien den sosiale rammen for erindringspraksisen.

Vi har sett at snublesteinene spilte en rolle for måten Anita og Petra «gjorde byen» på. Det går an å si at det er tilfellet her også, minneparken er et av flere viktige steder i Sols jødiske Oslo-liv. Sol peker på gravlunden som et annet slikt sted. Også her kan hun fortelle barna om deres egne forfedre og deres venners forfedre, en historie om et tett sammenvevd fellesskap som har eksistert over tid. Gravlunden er et av flere steder hun bruker i arbeidet for å videreføre lokal jødisk forankring til nye generasjoner. Sol forteller at hun selv gjerne besøker både parken og gravlunden alene når livet blir krevende og hun gjerne skulle ha søkt råd hos «noen av de som er borte». Igjen gir det mening å snakke om hverdagsritualisering, en diskuré, privat minnepraksis som er orientert mot de døde.

Sols bruk av minneparken kan forstås som en minnepraksis som innebærer en hjemliggjøringspraksis. Baumel (1995) diskuterer betydningen av minnelunder dedisert til de holocaustdøde, og hvilken betydning de får i en israelsk kontekst. Minnelundene er i utgangspunktet et europeisk fenomen som kan spores tilbake til opplysningstidsiden, da forestillingen om døden som noe naturlig, noe innvevd i naturens liv og syklus, fikk kulturelt gjennomslag. Fenomenet ble særlig viktig etter første verdenskrig, da minnelunder over falne soldater ble etablert flere steder i Tyskland og Frankrike (Baumel, 1995, s. 162–163; Mosse, 1979). I Israel har slike minnelunder fått en tilleggsbetydning. De «planter» minnet om de holocaustdøde i israelsk jord, gir dem israelske røtter (Baumel, 1995, s. 162–163). *Dette er et fint sted* virker på lignende måter, bare i en norsk-jødisk kontekst. Sol forankrer norsk-jødisk

historie i naturen og i det stedlige. Parken og byomgivelsene romliggjør norsk-jødisk tilhørighet og fornyelse over tid.

Det går an å si at Sol i løpet av vår samtale etablerer Oslo som det Mikhail Bakhtin (1981) har kalt en kronotop, et sted der rom- og tidsrelasjoner etableres på bestemte måter: «Time [...] thickens, takes on flesh» samtidig som «space becomes charged and responsive to the movements of time» (Bakhtin & Holquist, s. 84). Kronotoper i fortellinger setter noen rammer for hvilke relasjoner som kan etableres mellom sted og tid, hvordan «Historical Poetics» formes (Bakhtin & Holquist, 1981, s. 84). I Sols beretning, slik hun uttrykker den i møte med parken, fremheves den lokale forankringen, de som stilte opp *her*. Gjennom sine fortellermåter etablerer Sol gjennomgående Oslo som et sted der ikke-jøder har stilt opp for jøder, der solidariske relasjoner mellom jøder og ikke-jøder har funnet og fortsatt finner sted. Når fortellingen samtidig knyttes til et konkret sted som det går an å oppsøke og besøke, understrekes ytterligere koblingen mellom historien og det stedlige, mellom Oslo som et sted der hennes besteforeldre søkte og fant hjelp, og Oslo som hennes egen hjemby. Parken medierer gjennom fortellingene den peker mot, gjennom sin lokalisering og gjennom sin materielle utforming, Sols relasjon til Oslo og til det norsk-jødiske som noe hjemlig.

Også Anna etablerer noe som kan forstås som en slik hjemkronotop når hun forteller om sine møter med minnemarkeringen på Møhlenpris. Bydelen blir plutselig et sted der hun som jøde *sameksisterer* med fortidens jødiske beboere. Jeg oppfatter at flere av deltakerne gjennom sine minnepraksiser arbeider med forbindelsen mellom seg selv som jøder, de døde og det lokale og hjemlige. I de «hjem» barnebarnsgenerasjonen etablerer, hører ikke bare nålevende, men også forgangne liv til. Vi så hvordan Kjell lekte med tanken om å bo i et hus med en snublestein utenfor. Både i han og Annas fall assosieres «å bo» med en form for nærhet til, en fortrolighet med de døde. De døde hjemliggjør steder, på de dødes «adresser» kan videreføring eller gjenetablering av jødisk liv skje.

Snublesteinene «planter» kanskje også de jødiske ofrene i norsk jord, men på en mer tvetydig måte enn minneparken. De påminner, som også Petra var inne på, om ofrenes utsatthet, også i en norsk kontekst. Kanskje går det likevel an å tolke det Petra gjør med snublesteinene, og det Anna gjør når hun ser ut på faklene utenfor sitt eget vindu, som hjemliggjøringspraksiser. Om man skal forstå det på denne måten, innebærer det at det lokale, det norske, ikke etableres som noe utvetydig harmonisk, trygt eller imøtekommende. Snublesteinene påminner om det å bli ekskludert fra det lokale, hjemlige, om risikoen forbundet med det å være en minoritet. «Jeg orker ikke å tenke på hvem av naboene som ville stilt opp», sier Anna. Men det er heller ikke

gitt at «hjem» bare har entydig positive konnotasjoner. Samfunnsgeografene Alison Blunt og Robert Dowling (2006) har i sin teoretisering av begrepet *hjem* åpnet for mer komplekse forståelser av hva hjem og hjemlighet er: «As spatialized feelings of belonging *and* alienation, desire *and* fear, the spatialities of home are broader and more complex than just housing» (2006, s. 2). Jeg oppfatter at flere av deltakerne gir uttrykk for noe som kan kalles «romliggjorte følelser» av tilhørighet og fremmedgjorthet i sine møter med stedliggjørende minnekultur. Marianne Hirsch (2012) beskriver sine egne bevegelser mellom ulike steder og tilhørigheter som «not comfortable but home» (s. 240). Denne ambivalente, bevegelige hjemhørighetsopplevelsen finner jeg spor av også blant barnebarna jeg har møtt i denne studien. Deres minnepraksiser handler kanskje i noen tilfeller om å arbeide med denne ambivalensen.

### Motstand mot for mye mening?

Leif Knutsen som satte i gang tradisjonen med å lese opp navnene på de drepte på Akershusstranda den 26. november, skal ha uttalt til Det Mosaiske Trossamfunds medlemsblad Hatikva: «Alt jeg kunne finne på å si eller skrive om det blir banalt og overfladisk, men det blir enda verre å ikke si noe som helst» (sitert i Nygård-Wahl, 2018, s. 56). Å sette i stand en enkel seremoni som kun besto av en opplesning av navnene på de drepte, ble løsningen på dette dilemmaet han her skisserer. Flere av deltakerne i studien beveger seg i det sporet Leif Knutsen her skisserer, de uttrykker en draging mot enkle og lavmælte markeringsformer. I noen grad kan det se ut til at deltakerne skygger unna *for mye meningskapning* knyttet til holocaust, at de foretrekker en mer stillferdig interaksjon med minnet.

Dette kan forstås som et motsvar til visse tendenser i minnekulturen. Baumel (1995) hevder at det å overlevere lærdommer til nye generasjoner er en av de funksjonene minnepraksiser kan ha: «commemoration acts as a tool to develop an ethos which may be passed on from generation to generation» (s. 146). Forestillingen om at man skal lære noe av holocaust er definitivt en sentral tanke i minnekulturen. Et av hovedformålene med f.eks. International Holocaust Remembrance Alliance sitt arbeid er å fremme «Holocaust Education» (*A world that remembers the Holocaust. A world without genocide.*, IHRA, u.å.). HL-senterets holdningsundersøkelser viser at det eksisterer en konsensus i befolkningen om at kunnskap om holocaust er viktig. I undersøkelsen fra 2017 støtter 88 prosent av befolkningsutvalget påstanden om at «Kunnskap om Holocaust er viktig for å forebygge undertrykkelse av minoriteter i dag» (Hoffmann & Moe, 2017, s. 10, 40; Moe, 2012, s. 6; Moe, 2022). Dersom kunnskap og lærdommer skal formidles, er verbalisert meningsskapning mer nødvendig.



Runia (2006) argumenterer imidlertid for at det vi søker gjennom minnepraksiser, gjennom for eksempel å besøke monumenter, nettopp ikke er *mening*, men *presence* – en kontakt med det fortidige (s. 4–5). Når vi besøker minnesteder, leser opp navnene til de døde, betrakter fotografier i et museum, forsøker vi først og fremst å forbinde oss med det fortidige. Slike praksiser er ifølge Runia (2006) drevet av en søken etter det virkelige:

The need for “presence”—and the drive behind all brands of commemorations—is a veritable passion du réel— as Alain Badiou has called it. It is a desire to share in the awesome reality of people, things, events, and feelings, coupled to a vertiginous urge to taste the fact that awesomely real people, things, events, and feelings can awesomely suddenly cease to exist (s. 5).

Både Petra og Anna gir uttrykk for at deres møter med minnet om de døde innebar en fornemmelse av noe virkelig. Kjell uttrykte at det lå *energi* i snublesteinene. Kanskje er det noe ved denne mer kontemplative konsentrasjonen om ofrene som oppleves som mer autentisk? Kidron (2020) viser hvordan israelske jøder i barnebarnsgenerasjonen uttrykker at *tausheten* representerer noe mer genuint og ekte – en opplevelse av å være koblet på fortiden som kroppsliggjort virkelighet og levd liv. Selv om de selv oppfatter det å *fortelle* som en plikt, og gjerne stiller spørsmål ved foregående generasjoners taushet, avhenger deres selvaumentisering som minnebærere til dels av erfaringer med å vokse opp med holocaust som noe ikke-fortalt. Det er gjennom taus formidling at de er blitt koblet på en familiær, emosjonell og kroppsliggjort arv (Kidron, 2020). Kanskje søker flere av deltakerne noe av den samme nærhetserfaringen, kontaktfornemmelsen, fordi den gir minnet liv, så å så, fordi den kobler dem på minnet som noe mer *levd*, mindre *forvaltet* (jf. Reitan, 2015, s. 186).

De åpne rammene som taushet potensielt gir, innebærer også at en står friere til å knytte minnet til sin egen livsverden og virkelighet på måter som ikke lar seg innpasse i noe bestemt politisk eller pedagogisk-moralsk program. Møter med minnesuttrykk vil ikke alltid påkalle den responsen som minneuttrykkets retorikk legger opp til. Levitt (2007) forteller om sin egen respons på personfotografiene i «Tower of Faces» i Holocaust-museet i Washington D.C. (s. 19–30). Hun argumenterer i likhet med Hirsch (1997) for at fotografiene inviterer publikum til å se holocaust med et familiært blikk. Hun forteller om sin egen *lengsel* etter å kunne ta del i den autoriserte, offentlige sorgen over de holocaustdøde (Levitt 2007, s. 21, s. 13–38). Når minnekulturens uttrykksformer så ofte inviterer til å forholde seg til fortiden på personliggjørende måter, åpner dette for at historien kan kobles til et spekter av følelser og behov, og disse kan også være upassende, paradoksale og kompliserte.

Flere av deltakerne uttrykker en opplevelse av at noe blir virksomt, levendegjort, gjennom stedliggjørende minnesuttrykk som snublesteinene. Dette kan henge sammen med det materielle ved minnesuttrykket. Minneplatene kan gi de holocaustdøde et slags materialisert nærvær i verden (jf. Runia, 2006). I tråd med Damsholt og Simonsens (2009) poeng blir de agerende i vår interaksjon med dem (s. 13–17). De gir minnet om de døde en form for agens. Deltakerne forteller også om møter med noe som har en spøkelsesaktig væren. «Ghost» og «haunting» er ord en gjenfinner i flere forskningsarbeider som dreier seg om holocaust generelt, men også om det intergenerasjonelle minnet mer spesielt (Dziuban, 2019; Hirsch & Spitzer, 2010; Kidron, 2014; Levitt, 2007; Ruin, 2019). Noen av deltakerne i studien snakker, slik Anna gjør, om sine egne møter med «spøkelses». Anna gir tydelig uttrykk for at hun bruker spøkelsesbegrepet metaforisk. Ordvalget er imidlertid viktig. Når de døde opptrer som spøkelses, *gjør* de noe med oss, de virker inn på oss. Deres eksistens i verden får karakter av å være aktiv, de tilskrives en form for agens (jf. Pernau, 2021). Dette åpner for en form for gjensidighet i relasjonen. Å forholde seg til de døde som «spøkelses» innebærer interaksjon, noe mer enn en forvaltning av minnet. Det åpner for å forholde seg til de døde som «den andre», som den historiske, menneskelige andre.

I mange sammenhenger i folketradisjoner er «spøkelses» forstyrrende skikkelser. De er mennesker, *væren*, som ikke har funnet hvile. Spøkelsesberetninger kan ha en politisk dimensjon. Zuzanna Dziuban (2014) viser hvordan beretninger om jødiske gjenferd synliggjør en fortid som en ellers ikke finner mange spor av i bydelen Muranów i Warszawa, området der den jødiske gettoen befant seg mellom 1940 og 1943, som i tidlig etterkrigstid ble et modernisert boligområde. Gjenferdsberetningene gir denne fortiden, gettoen, et nærvær. Et marginalisert minne hjemsøker stedet slik det er nå (Dziuban, 2014, s. 122–129). Det går an å forstå materielle minnesmerker, slik som snublesteinene, Cissi Klein-monumentet, Gormleys monument på Akershusstranda, på samme måte. Et minne som har vært marginalisert, blir synlig, en del av byrommet, stedets, flate. Jeg er likevel usikker på om «hjemsøkt» er det rette ordet for å beskrive deltakerens konsentrasjon om de døde, om de dødes steder, med mindre det er mulig å tillegge betegnelsen en positiv ladning. Hverken Anna eller Petra beskriver sine møter som skremmende eller ubehagelige, snarere framstår det som berikende opplevelser.

## Kapittel 9: Forpliktelser og tradering

Så føler man kanskje et visst ansvar, da ... For å – jeg vet ikke – revitalisere eller bevare er ikke det riktige ordet. Men i alle fall jobbe med det, da.

*Robert – barnebarn av holocaustoverlevende*

«Man føler et slags ansvar» er en formulering som går igjen blant deltakerne i studien. Men for hva? Hva er «det riktige ordet» for det deltakerne føler et ansvar for? Her gir barnebarna ulike og noen ganger usikre svar. Robert leter frem brev og fotografier i arkiver. Han føler et ansvar for å «jobbe med det», med «de her sporene», som han kaller det. For Robert er dette til dels et profesjonelt arbeid. Han jobber i museumssektoren, og det gir ham anledning til nettopp å bruke noe tid i arkiver, til å søke etter spor. Men ansvaret han refererer til her, er ikke et profesjonsansvar. Det er knyttet til det å stå i en linje, en jødisk linje:

Robert: Fordi jødedommen har jo en sånn rik historie for å arkivere.

For å inskribere – både ritualistisk så vel som akademisk.

Altså – omskjæring er jo en inskripsjon av en tradisjon.

I menneskekroppen. Som er nærmest en sånn spøkelsesaktig levning – ikke sant.

Fra to og et halvt tusen år tilbake.

M: Mm. Hm.

R: Så man blir på en måte knyttet til historien på en måte, da.

Men spesielt i lys av liksom shoah da og så mange ...

Og en hel kultur som er liksom mystisk borte, da – fra Europa.

Ansvarer «for å jobbe med det» henger sammen med det å være «knyttet til historien». Når

Robert beskriver omskjæring som «en sånn spøkelsesaktig levning», antyder det at han

snakker om noe virksomt, å være innlemmet i en praksis som har pågått i over to tusen år.

Som jøde står han også i en linje som leder tilbake til en kultur som er «mystisk borte».

Ansvarer har å gjøre med disse båndene. Når Robert *jobber* med det, går det an å si at han

stiller seg *i* tradisjonen. Imidlertid dreier ikke arbeidet seg primært om å «bevare» eller

«revitalisere» kulturen som ble borte, men kanskje først og fremst om å ta båndene på alvor.

R: Det eneste jeg har igjen, da. Det er liksom de her sporene – spøkelsene.

M: Ja?

R: Som jeg prøver å sette sammen. Kanskje for min egen del, da.

M: Ja.

R: Jeg synes det er fint det arbeidet i seg selv. Ikke at det nødvendigvis skal lede til noen ting. Et jiddisk-kurs ...

Robert framstiller ikke sitt prosjekt som framtidsorientert og heller ikke som tydelig kollektivt orientert. Arbeidsmetaforen blir derfor særlig interessant, det antyder at det er snakk om noe *produktivt*, uten at hensikten er å skape et produkt, f.eks. et jiddisk-kurs. Et slik kurs kunne nettopp vært en arena som samlet flere jøder. Men i tråd med den tendensen jeg pekte på i forrige kapittel, er Roberts arbeid med sporene mer introvert orientert, personlig, han gjør det «kanskje mest» for sin egen del. Å bli investert i prosessen, undersøkelsen av sporene, møtene med gamle brev og fotografier, er «fint» og meningsfullt i seg selv. Like fullt gjør dette retrospektivt orienterte arbeidet videre overlevering mulig. Det gir Robert stoff han kan formidle videre.

Formuleringen «man føler et ansvar» tyder på at en manøvrerer i forhold til noe normativt, en uttrykker et *følt* «bør», kanskje *et følt* «må». At deltakerne forbinder minnet om holocaust med et ansvar, er ikke så overraskende. I minnekulturen framstilles ofte det å minnes holocaust, *ikke å glemme*, som en moralsk forpliktelse. Tidligere forskning på generasjoner og minner viser at etterkommere i mange tilfeller uttrykker et ansvar, at det knytter seg forpliktelser, en ansvarsfølelse, til det å stå i en generasjonslinje som kan føre tilbake til overlevendegenerasjonen (Kidron, 2004, 2020; Reitan, 2005; Reszke, 2013). I første del av dette kapitlet undersøker jeg bredden i de minnesforpliktelsene deltakerne uttrykker. I siste halvdel av kapitlet ser jeg særlig på hvorvidt og i så fall hvordan familien som sosial ramme virker ansvarliggjørende. Er det noe ved erfaringen med å få historier fortalt i familie- og slektsnettverk, med å bli innlemmet i en familiær overleveringskjede, som også kan forstås som innlemmelse i et ansvar?

### Ansvar for å ivareta livsmuligheter

Noen forteller at en følelse av ansvar, et holocaustrelatert ansvar, kan oppstå i hverdagslige situasjoner, ikke minst når de opplever livet som krevende. Stefan forteller f.eks. at tanken på besteforeldregenerasjonens erfaringer kan dukke opp når han opplever studier eller jobb som strevsomt.

Og det er det man tenker på, da. Hvis det er slitsomt på studiene eller på jobb eller noe sånt noe, så ønsker man å lykkes, da. På grunn av det. Selv om det ikke skal – det skal ikke være noen grunn til at det skal være mer sånn for meg.

Det er jo den følelsen man får, da. At man har et ansvar, fordi under alle de omstendighetene så overlevde besteforeldrene mine. Og hvis man går enda lenger tilbake i tid, så har man historier om pogromene i Russland og – ja – med jødene da så kan du jo gå tilbake til hvilke som helst pogromer tilbake i historien.

Referansen til besteforeldrene, men også til slektsledd før dem, står sentralt her. Sett i lys av besteforeldrenes overlevelse framstår Stefans eget liv som mindre selvsagt, og derfor blir det viktig å forvalte de livsmuligheten han selv har, på en god måte. Stefan peker her også mot en mer overordnet fortelling om jødene som forfulgt gruppe. Det er en vedvarende overlevelseshistorie Stefan speiler seg i her, bevisstheten om at han er forbundet med en slekt som har overlevd forfølgelser og overgrep, gang på gang. Det kan se ut til at det å lykkes blir noe Stefan føler at han «skylder» dem som er kommet før han, en slektslinje av overlevende jøder. Stefan setter imidlertid også spørsmålsteget ved dette, har han egentlig et *ansvar* for å lykkes. Skal det egentlig være sånn for ham?

I flere av intervjuene er foregående generasjoners evne til «å bygge seg opp igjen» og «reise seg igjen» en tematikk som kommer opp. Deltakerne peker tilbake på generasjonen som gjenreiste jødisk liv i Norge, når de snakker om det ansvaret de selv føler for å ivareta jødisk liv i Norge. Dette ser vi også hos Siri, som her uttrykker takknemlighet overfor foregående generasjoner:

Siri: Og så er det så mye sånn. Jeg tenker på disse menneskene som da overlevde og kom tilbake. Hvordan de måtte starte helt på nytt med å sette opp alt. Det er viktig å føre det litt videre, at de ikke kjempet forgjeves.

Jeg husker også at det var en som fortalte, da – for det er jo en jødisk barnehage, og de har jo en egen fane som de går med når de går i 16. mai-tog – hvor en av de fortalte det – følelsen liksom når du står der og ser liksom barna gå med sin egen fane ...

M: Ja!

S: Det var et øyeblikk han aldri trodde han skulle få oppleve.

Så man kan jo tenke sånn: «Det er ikke så farlig», men jo det er det. Det er jo ikke noen selvfølge. Det er mange mennesker som har kjempet veldig hardt for at vi skal få det så bra som vi har det nå.

At vi også må ta det videre.

M: Ja.

Siri: At vi har litt sånn ekstra ansvar for det, da.

M: Ja.

Siri: Ting kommer ikke av seg selv.

Her uttrykker Siri at foregående generasjoners gjenreisningsarbeid forplikter også hennes generasjon. Hun forteller om en episode der en i overlevendegenerasjonen uttrykte glede over å se barna i den jødiske barnehagen delta i markeringen av nasjonaldagen (foregår 16. mai for barnehagene i Oslo). At det han bevitner, er jødiske *barn*, og at de deltar i feiringen av

*nasjonaldagen* med sin egen *fane*, har åpenbart noe symboltungt ved seg. Barna representerer framtiden, fortsettelsen av det jødiske livet, en fortsettelse som har kunnet skje på tross av holocaust, og på grunn av innsatsen som ble lagt ned i å bygge opp menighetslivet. Samtidig viser fanene i barnetoget hvordan den jødiske minoriteten gjør seg synlig i en norsk kontekst. Det er ikke bare de jødiske institusjonene en har kjempet for å gjenoppbygge, men den *norsk-jødiske* minoriteten som en akseptert og integrert del av det nasjonale fellesskapet.

Referansen til den overlevende, tidsvitnet, spiller en viktig rolle for Siris forståelse av sin generasjon jøders rolle. Det å innta hans «generasjonsperspektiv» inngir henne en pliktfølelse. I intervjusekvensen ovenfor er det tydelig at Siri særlig har det jødiske fellesskapet i tankene. Når hun snakker om alle som har «kjempet» for at «vi» skal ha det så godt som de har det, kan hun imidlertid også ha den sosioøkonomiske siden ved dette i tankene. I intervjuet forteller hun om hvordan besteforeldrene kom seg på beina økonomisk etter krigen, om hvordan de klarte det selv om de satt med lite da de kom tilbake fra Sverige. Foregående generasjoner har gitt Siris generasjon noe hun oppfatter som tilkjempet og verdifullt, en gave å ta vare på. Hun uttrykker utvilsomt en takknemlighet overfor de som er kommet før hennes generasjon i rekken.

#### [Ansvar for å videreføre jødisk identitet](#)

Flere av informantene henspiller altså på noe en kan oppfatte som en overordnet fortelling der det *at* de jødiske menighetene klarte å reise seg etter krigen, er et sentralt poeng. Det ligger en potensiell forpliktelse bare i det å se seg selv i forlengelsen av en slik historie. Dersom de jødiske samfunnene skulle opphøre, ville noe av det oppløftende ved gjenreisningen miste litt av sin kraft. I materialet ser jeg likevel spor av en forhandling om hvorvidt og på hvilke måter denne historien forplikter nye generasjoner.

En av deltakerne, Tale, peker f.eks. tilbake på sine egne besteforeldre for å begrunne hvorfor det å videreføre jødisk liv *ikke* skal være motivert av holocaust. Hun forteller at hun alltid opplevde dem som «livsglade livsnytere», ikke som preget av holocausterfaringene. Også hun referer til gjenoppbyggingen etter krigen:

Det er ikke alle som har klart å bygge seg opp igjen. Ja, bygge seg opp en livsglede til tross for alle tap, både individuelle tap og kollektivt. Og jeg er mer interessert i å videreføre det.

Og det er viktig for meg å kunne bevare tanker og kunnskap om det som ikke ble, om det vonde som skjedde, men **også** en sånn fremtidstanke, da, som er litt mer positiv enn bare å holde på et jødisk liv fordi det var så mange som ikke fikk muligheten.

Det blir for stort ansvar, og det blir feil intensjon, tenker jeg. For et individ.

Det går an å si at Tale her gjør besteforeldrenes *livsglede* til en sentral side ved overleveringen. I den livsgleden de klarte å bygge opp igjen, tross alt, tross individuelle og kollektive tap, finner hun en resonansbunn for sitt eget jødiske liv. Tale gir ellers uttrykk for at hun *er* opptatt av å videreføre jødiske tradisjoner og gi barna sine en tilhørighet til det norsk-jødiske samfunnet, men slik jeg forstår henne, betrakter hun ikke *det* som et holocaustrelatert ansvar. Å videreføre jødisk identitet på grunn av alle dem som gikk tapt, blir et «for stort ansvar» å skulle påta seg.

Referansen til besteforeldre- og overlevendegenerasjonen er sentral når deltakerne reflekterer over ansvaret de har eller føler. Men referansen til *foreldregenerasjonen* spiller også en rolle når deltakerne diskuterer ansvarsproblematikken. Dette ser vi f.eks. i det Adela uttrykker her:

Adela: Jeg merker at den identiteten er veldig viktig for veldig mange av mine foreldres generasjon, at det ikke er dem som skal bryte linjen på at det var vi som ikke klarte å holde dette levende. Når så mange – det var veldig mange som forsvant. Så det å holde det – det ble jo liksom en sånn kamp. Jeg tror det ligger hos mange [...] At de holder det levende, ja, på grunn av det.

Adela beskriver her hvordan hennes foreldres generasjon av jøder har mobilisert for å videreføre det jødiske samfunnet. Etterkrigsgenerasjonen, foreldregenerasjonen, har vært drevet av en sterk pliktfølelse, et ansvar for å videreføre menighetslivet og ikke «bryte linjen».

M: Ja, hvordan forholder du deg til det, altså tenker du at du har noe forpliktelse til å opprettholde?

A: Ja-a ... litt kanskje. Jeg føler kanskje at det jeg kan bidra med – det **jeg** kan bidra med ...

Men jeg merker at jeg vil gjerne være med og bidra og være en stemme på min måte, da. [...] Jeg merker at jeg gjerne vil få lov til å gjøre det på min måte.

Adela nøler litt med å påta seg den samme forpliktelsen som foreldregenerasjonen for å opprettholde «linjen». Hun kan ikke uten videre overta deres prosjekt, men hun fristiller seg ikke helt fra det heller. Som vi ser, ønsker hun at hennes bidrag skal komme fra *henne*, at hun gjerne vil finne *sin* vei inn, sin måte å bidra på. I dette ligger det kanskje en åpning for en videreutvikling av foreldregenerasjonens arbeid.

Deltakerne kan peke tilbake på både besteforeldregenerasjonen og foreldregenerasjonen, når de uttrykker eller reflekterer over ansvaret de har eller føler. Men de peker også tilbake på de døde, dem som ble drept. For Arne gir tanken på alle de jødiske livene som gikk tapt, en følelse av ansvar for å bevare og videreføre det jødiske. Arne og samboeren planlegger å få

barn, og i den forbindelse har han kommet til å reflektere over hans barns eventuelle status som jøder. Ettersom samboeren ikke er jøde, vil barna falle utenfor den matrilineære normen. De vil ikke automatisk anerkjennes som jøder i alle sammenhenger. Arne ønsker imidlertid at hans barn skal bli jødiske. Når jeg spør Arne hvorfor dette oppleves som viktig for ham, svarer han:

Jeg tror faktisk for meg at har det vært en slags erkjennelse av at man føler at det var så mange mennesker som døde under andre verdenskrig, som også hadde slekt som ikke fikk leve videre. Og så føler man at for at jødedommen fortsatt skal være en slags – en nedfelt kraft i verden, at den ikke bare kan... Hadde jeg bare gjort sånn som de sier, at liksom, man tar litt av det og litt av det og så skaper man sin egen – så kan det utvannes veldig.

Mens Siri og Stefan pekte tilbake på overlevendegenerasjonen, peker Arne her tilbake på de som ble drept, og ikke minst *dem som kunne vært*, når han snakker om hvilke «føringer» holocaust legger på de valgene han tar for seg selv og sin framtidige familie. Når Arne sier at «så føler man at for at jødedommen skal være en slags – en nedfelt kraft i verden», antyder han noe normativt. Han snakker om et *følt* «bør» som springer ut ifra en *posisjon*, en han deler med andre som jøde og far. Han snakker ikke bare for «seg selv» her, men uttrykker kanskje en holdning eller en forventning han forholder seg til. Ønsket om å gi barna en oppdragelse innen trossamfunnets religiøse rammer, har en kollektiv dimensjon. Å velge «fritt» ut ifra egne preferanser fra repertoaret av jødiske tradisjoner og høytider kunne vært én mulighet. Ingenting hindrer noe slikt. Men Arne er bekymret for at denne strategien skal utvanne «kraften» i jødedommen. Slik jeg forstår ham, vurderer han her konsekvensene av en for *individualisert* forståelse av jødedom og av jødisk tradisjon. Som eksempel på hva utvanning innebærer, nevner han en bekjent som har valgt bort sin jødiske identitet, som «ikke vedkjenner seg den tilhørigheten». Å være jøde er ikke et rent indre anliggende. Kraften ligger kanskje i de sosiale forpliktelsene, i å være jøde i et fellesskap av andre jøder, og ikke først og fremst ha det jødiske som en ren privat praksis.

Både Arne og Robert beskriver en følelse av at vissheten om de livene som ikke fortsatte etter folkemordet, inngir en forpliktelse. Ansvarsfølelsen tar dem i litt ulike retninger, de føler ikke ansvar *for* det samme, men de har det til felles at ansvarsfølelsen springer ut av deres forbindelse til det som gikk tapt. En vil kunne gjenfinne varianter av et slikt resonnement også i andre studier. Katka Reszke (2013) har utført en kvalitativ intervjustudie blant polske jøder i barnebarnsgenerasjonen. Hennes informanter refererer gjennomgående til de livene som gikk tapt, til den polsk-jødiske kulturen som ble borte. Å videreføre og leve jødisk liv i Polen blir «a mission», et oppdrag (Reszke, 2013, s. 103–109). En av hennes informanter betrakter det



til og med som en bekreftelse av «the covenant», pakten (s. 108). Paktstanken slik den uttrykkes i Toraen, det forpliktende båndet mellom Gud og israelittene, fortolkes i lys av holocaust og av en polsk-jødisk tapsbevissthet. I verket *Jødernes historie i Norge*, opprinnelig utgitt i 1986, skriver Oskar Mendelsohn: «Hos flere av de gjenlevende fremkalte foreldrenes død en følelse av hellig forpliktelse til å ta opp deres gjerning, og føre arbeidet videre i de jødiske menighetene» (2019, s. 680). Mendelsohn var selv blant disse gjenlevende som mistet sine foreldre. At han bidro i gjenoppbyggingen av de jødiske fellesskapene etter krigen, er det liten tvil om. Det er interessant at flere i barnebarnsgenerasjonen peker tilbake på hans generasjon, de som gjenoppbygget jødisk liv i Norge, når de snakker om det ansvaret de selv føler for å bevare de norsk-jødiske samfunnene.

Det følte «bør» som deltakerne uttrykker, kan også forstås i lys av at det å opprettholde jødisk liv i Norge generelt oppfattes og framstilles som et ansvar i mange sammenhenger. Cora Alexa Døving og Vibeke Moe (2014) finner i sin intervjustudie blant jøder i Norge at flere ser det som en *forpliktelse* å bidra til samfunnenes opprettholdelse (s. 33, min utheving). Dette knyttes til nettopp det at det er en liten menighet, og at det individuelle bidraget er av stor betydning (Døving og Moe, 2014, s. 33). Religionshistoriker Marthe Bogen (2015) beskriver i en masterstudie hvordan et slikt «narrativ om opprettholdelse» kommer til syne i de jødiske trossamfunnenes medlemsblad, *Hatikva* (s. 35). Hun har gått igjennom numrene i perioden 2012–2014 og viser hvordan medlemmene jevnlig oppfordres til å bidra i «dugnad» for «fellesskapet» (Bogen, 2015, s. 36–38). Medlemmene av samfunnene oppfordres, og oppfordrer hverandre, jevnlig til å ta ansvar for de norsk-jødiske fellesskapene uten at dette gjennomgående forstås som et holocaustrelatert ansvar.

### [Ansvar for å erindre de døde](#)

Arne, Adela, Tale, Siri og Stefan snakker om framtidorienterte forpliktelser, om å lykkes i studier, om å opprettholde jødisk identitet eller om å bidra til opprettholdelsen av de jødiske menighetene i Norge. Flere av deltakerne gir imidlertid uttrykk for at de føler et ansvar for å minnes de døde, uten at det nødvendigvis skal «lede til noen ting», slik Robert fremholder. I intervjuet med Siri kommer det frem at hun jevnlig deltar i minnemarkeringer, og at hun også er med på å pusse snublesteiner:

Marie: Det virker jo som du har et ganske sånn – du deltar jevnlig på minnemarkeringer, selv om du ikke deltar på alle. Og du har på en måte et aktivt forhold til de snublesteinene ...?

Siri: Ja.

M: Og du pusser dem, det høres ut som det betyr noe for deg?

S: Ja, jeg føler liksom at jeg – litt sånn plikt til å holde deres historier i live, da, i og med at de ikke kan gjøre det selv. At det er så mange, spesielt de som ikke har noen etterkommere etter seg, da, som ikke har noen til å fortelle om dem.

M: Ja.

S: Det er liksom noe med det at de fortjener også å bli – å bli snakket om, da.

«Å holde deres historier i live» oppleves som viktig, en plikt, særlig når det er snakk om mennesker som ikke har gjenlevende slektninger. Det Siri gjør når hun minnes disse, når hun bidrar til å holde deres historier i live, kan forstås som et slags restaureringsarbeid. Ofrenes sosiale identitet gjenreises. Mennesker som er blitt ofre for massedrap, vil som regel havne i massegraver. Deres levninger vil bli sosialt anonyme, koblet fra den sosiale identiteten kroppene hadde da de var i live. Det gjelder også for de norske ofrene for holocaust. De er som regel ikke blitt stedt til hvile på noen normal måte. Selv om snublesteinene ikke er gravsteiner, synliggjør minneplatene både de enkelte ofrenes *navn* og gjør dem *jordlige* ved å plassere dem ned i bakken. Når Siri viser omtanke for snublesteinene, f.eks. ved å pusse dem, innlemmer hun de som ble drept, i en sosial sammenheng.

I de fleste kulturer og samfunn får de døde et etterliv, men hvilke praksiser som knytter seg til det å minnes de døde, varierer. Det er en tradisjon i jødedom for at etterkommere besøker slektingers gravsted og avsier kaddish, bønn over den døde, på slektingens dødsdag (De Lange, 2010, s. 113; Groth, 2019, s. 186). Også blant ikke-jøder er det vanlig å besøke slektinger gravsteder. At det oppstår familiepraksiser knyttet til gravsteder, og mer generelt til minnet om de døde, er et ganske allment fenomen. Det går an å forstå slike praksiser som dem Siri tar del i, som en videreutvikling av noen elementer i allmennkulturelle og jødiske sorgpraksiser. Når Siri retter oppmerksomheten mot dem som ikke har en etterslekt, gjennom å delta i minnemarkeringer og gjennom å pusse snublesteiner, kan det forstås som en form for adopsjon (Klass & Goss, 1999, 549–553). Hun påtar seg noe som ellers er et etterkommeransvar.

Hans Ruin (2015) utforsker det han beskriver som «the Problem of the Ancestral». Han hevder at det å minnes, historiebevissthet, kan forstås og oppleves som: «being summoned by the past» (s. 62). I forrige kapittel skrev jeg om Petra, som fortalte at hun stopper opp ved alle snublesteiner hun kommer over, og leser navnene som er risset inn i minneplatene. Det går an å si at snublesteinene *kaller* henne til å minnes de døde, og det er kanskje også Siris fornemmelse. Ruin foreslår at relasjonen til dem som har gått bort, til forfedrene, innebærer «responsiveness, rather than responsibility» (s. 61). Vi kan ikke vite akkurat hva vårt ansvar

overfor de døde går ut på, men vi kan likevel fornemme at vi står i et ansvarsforhold til dem (Ruin, 2015, s. 61). Relasjonen til fortiden, til de forgangne, er en ansvarsrelasjon, men det er ikke gitt hva man «skylder» de døde. I tolkningen av denne forpliktelsen vil en derfor måtte trekke på kulturelle former, tradisjoner og verdier.

Det betyr ikke at det ikke kan knytte seg usikkerhet til spørsmålet om hvordan en skal forholde seg til ansvarsforholdet. Robert uttrykker på den ene siden en fornemmelse av at fortiden *kaller* til noe, at tradisjonen, kulturen som ble borte, forplikter. Men han føler ikke et ansvar for å gjenreise eller videreføre linjene. Robert forteller at han ikke tror jødedom og jødisk tradisjon har noen framtid i Europa, men at han som jøde her befinner seg på «et visnende blad». Linjen han står i, vil ikke nødvendigvis fortsette. Arbeidet med sporene oppleves likevel som verdifullt og viktig i seg selv.

Noe av kraften i «spøkelsene» ligger kanskje også i at de ikke uten videre lar seg ramme inn eller fastholde i en fortolkning (jf. Ruin, 2015). I vår samtale fremhever Robert hvordan arbeidet med det han kaller «spøkelsene», med «sporene» av levd liv, er personlig givende for han. Han beskriver arbeidet med arkiver, brev, dagbøker og fotografier «nærmest som en rus». Som jeg viste eksempler på i kapittel 6, gir flere av deltakerne uttrykk for en uvirkelighetsfornemmelse i møte med minnet. Holocaust oppleves som både nært og langt unna. Kanskje er det nettopp dette Robert besnæres av, det svimlende ved å komme tett på noe som ikke fullt ut lar seg gripe. I sitt arbeid ved museet har han blant annet undersøkt brev og dagboksnotater. Brev er noe håndfast, en kan holde i dem, og i dette tilfellet også betrakte et annet menneskes håndskrift. Fortiden får en materialitet, et nærvær som kan gi en opplevelse av kontakt med det og de som har vært (Damsholt & Simonsen, 2009; Runia, 2006). Hirsch (1997) beskriver hvordan fotografier ikke bare avbilder noe, men også indikerer at noe har vært. Motivet står i et avhengighetsforhold til referenten. Fotografiene gir den vi ser på bildet, nærvær, samtidig som det minner om at det vi ser på bildet, ikke lenger er. Det er et fragment av en forsvunnen tid, så å si. Motivet blir både nært og *ikke* her. Dette kan gi fornemmelsen av et spøkelsesaktig nærvær (Hirsch, 1997, s. 4–5, s. 264–267). Det samme kan en si om håndskrevne brev og notater, som er noe av det Robert gjør. Å håndtere slike innebærer en slags fysisk nærhet til dem som en gang skrev, brettet sammen, en holder sin hånd på det samme, på tvers av tid.

Robert forteller samtidig om sin bekymring for at han skal bli for oppslukt av «spøkelsene», at han skal bli «sykelig opphengt i en fortid som ingen har tilgang til». Jeg forstår dette som uttrykk for en bekymring hos Robert over at arbeidet med de dødes historier, med sporene

etter dem, skal komme til å handle mer om ham selv, om Roberts identitet og behov for mening, enn om de døde. Å respektere ens egen begrensede mulighet til å forstå eller komme i kontakt med forgangne liv er ikke bare et spørsmål om hva man *kan* vite om fortiden, men også om hva man *bør* forsøke å hente ut av den. I hvilken grad har man rett til å bruke fortidens mennesker i egen meningssøken og i eget identitetsarbeid? Arbeidet med «spøkelsene» er et arbeid med andres væren. Derfor blir det også viktig å respektere de dodes egenhet, grensene mellom oss selv og dem. Samtidig krever arbeidet for å komme på sporet av dem, å lese brev og dagbøker og undersøke fotografier, at en investerer noe av seg selv, lever seg inn i, kobler seg på deres situasjon. Dermed blir denne grensen mer tøyelig, og risikoen for å bli oppslukt, «opphengt» er til stede.

Robert bekymrer seg for at hans eget arbeid skal gli over i noe som kan forstås som appropriasjon, en urettmessig overtakelse. Hans selvransakelse kan ses i lys av et annet sentralt spørsmål han stiller: Er holocaust *alles* sorg? Har alle rett til å stille seg som sørgende over de døde?

Robert: For hva er det man prøver å gjøre? Prøver man å tappe inn i – prøver man å skape en sånn felles – bruke det minnet som en *felles* tragedie? (M: Mm ...) Altså det skal liksom være sånn at alle mennesker, tilhørende alle de her forskjellige nasjonene, skal forent sørge? Av de her – ja, nei, det er et eller annet som ikke stemmer der. For de som skal sørge – det er jo først og fremst de personene som mistet noen – som ble rammet. Det er jo veldig mange i dette tilfellet. Men, det er der det private minnet kommer inn.

M: Så du tenker at sorgen tilhører på en måte de pårørende?

R: Ja, jeg lurer på om jeg kan være så egoistisk?

M: Og ikke samfunnet?

R: Ja. Og samfunnet – hvis samfunnet har lyst til å sørge, så det kan det faen meg ta seg en bolle, for det var det samfunnet som lot det skje.

Robert er ikke den eneste som gir uttrykk for at sorgen, det sørgelige, først og fremst hører til i det private familieminnet. Når storsamfunnet, «alle nasjoner forent», overtar sorgen, gjør den til sin, overtredes en grense. Robert gir helt eksplisitt uttrykk for at dette innebærer en form for urettmessig appropriasjon. Et premiss i Roberts kritikk er at når alle kan stille seg som sørgende, «forent sørge», tåkelegger det ansvarsforhold, det utydeliggjør hvordan ulike grupper og individer er implisert i minnet om holocaust på ulike måter (jf. Rothberg, 2019). Dersom samfunnet og dermed også majoritetsbefolkningen «overtar» en minoritets tap og gjør disse til «sine egne», kan skjevheten og komplikasjonene i relasjonene mellom majoritet

og minoritet tåkelegges. Det vil i så fall innebære at majoritetsbefolkningen ikke fullt ut anerkjenner sin forbindelse til dem som tok del i overgrepene.

I likhet med Levitt (2007) løfter han spørsmålet om hvordan ulike grupper og individer bør og kan stille seg til det som kan forstås som en kulturelt autorisert sorg (s. 21). Det finnes grenser for hvem som kan stille seg som sørgende, men minnekulturen, minnesuttrykk, setter ikke nødvendigvis disse opp (Levitt, 2007, s. 19–37). Robert uttrykker selv et deleierskap til sorgen. Når jeg spør om han tenker at den tilhører de pårørende, svarer han: «Ja, jeg lurer på om jeg kan være så egoistisk.» Han forstår seg selv som en av dem som har en rett til å stille seg som sørgende, han er innlemmet i tragedien på en annen måte enn «samfunnet».

Roberts arbeid med «sporene», med «spøkelsene», blir til dels utgangspunkt for hans eget formidlingsarbeid. Han er involvert i et pedagogisk arbeid med minnet om holocaust. Like fullt stiller han seg kritisk til tendensen til å knytte holocaust til et tydelig definert pedagogisk formål, *til lærdommer*:

Robert: Jeg synes det er veldig vanskelig å bruke shoah – å bruke det som læring er ekstremt vanskelig. At vi skal lære noen ting fra det folkemordet. Det er det jeg er kritisk til [...] Du skal lære om folkemordet og gjennom å lære om folkemordet så skal du bli et bedre menneske.

For uansett om du koker – når du koker ned – hvorfor folk lager en holocaust-utstilling – hvorfor folk benytter seg av holocaust i undervisning og sånn, (M: Mm.) så er det begrunnelsen. Fordi man mener at hvis du lærer om det, så vil ikke folk gjøre de samme feilene igjen.

M: Du tror ikke det?

R: Nei, selvfølgelig ikke. Ingen tro på at det er sånn det fungerer. At det er sånn det fungerer i det hele tatt. At du kan ta et historisk eksempel og forflytte inn i vår tid og snakke om det, og snakke om det med et sånt voldelig språk, med et sånt forenklet – på en sånn forenklet måte – et sånt komplisert – uhåndterlig folkemord – som alle folkemord er. Så er det er bare – hæ? At du skal ramme det inn i noen logikk, og så lære det bort.

Robert problematiserer her noen av rammene for holocaustpedagogikk, forestillingen om at vi, ettertiden, kan lære noe av holocaust. Det er selve logikken han trekker i tvil, mer enn de konkrete lærdommene som ev. knyttes til det pedagogiske arbeidet med holocaust. Han betviler premisset om at en så kompleks og uoversiktlig hendelse kan bli utgangspunkt for et etos, at det kan virke moralsk oppbyggelig.

Når han beskriver sin egen formidlingsvirksomhet, beskriver han samtidig et alternativ til lærdomstankegangen:

Robert: Arbeidet opp imot å stille spørsmål og få andre mennesker – spesielt studenter i et klasserom – og ha diskusjoner med dem om det.

M: Ja?

R: Det synes jeg er ... For da sår man noen av konseptene i andre mennesker sine tanker. Og de kan gjøre med det – hva enn de gjør. Plutselig så leder det til noen ting, ikke sant. Altså, det kan jo hende. Hvem vet hva disse diskusjonene kan få dem til å jobbe med eller finne ut av eller vurdere å gjøre og leve, da.

Det går an å forstå det Robert forsøker å legge til rette for, som et mer åpent utgangspunkt for overlevering, minnemediering. Å fortelle historiene, formidle kunnskap, gå i dialog med publikum vil kunne føre til mer enn Robert selv kan overskue. «Hvem vet hva de her diskusjonene kan få dem til å jobbe med eller finne ut av eller vurdere og gjøre og leve da.» Her snakker han om videreføring som en «multidirectional» prosess (jf. Rothberg, 2009). Minnet tas videre i en dialogisk prosess. Kunnskapsstoffet, historiene, er noe som potensielt kan bevege seg i ulike retninger, som vil kunne relateres til mer enn ett livsaspekt, og de vil kunne få uante følger for folks tenkemåte, arbeid og *liv*. Formidlingsfilosofien han gir uttrykk for, framstår som mer relasjonell, mellommenneskelig. Dette handler ikke om å «oppdra». Det handler å videreføre minnet på en måte som tillater at det kobles til levd liv på nye måter.

Slik jeg forstår Robert, er han gjennomgående opptatt av å unngå å lukke minnesarbeidet, låse det til et definert formål. Han fastholder at ansvaret overfor de døde ikke kan avklares, «å arbeide med spøkelsene» handler om å bli værende i noe uavklart. Det han uttrykker er kanskje nettopp «responsiveness» mer enn «responsibility» (jf. Ruin, 2015), et forpliktende bånd, men ikke en definert forpliktelse. Når han formidler, får hans eget utforskningsarbeid, hans arbeid med sporene, potensielt et videre liv. Viderefører han samtidig *ansvaret* overfor de døde? Robert gir tydelig uttrykk for at *sorgen* er partikulær, en arv knyttet til partikulære relasjoner. Hans ansvarsfølelse har å gjøre med at han står i jødisk tradisjon, i en jødisk linje, at han er «koblet på historien». Ansvarsfølelse oppstår også i møtet med sporene av de døde, i interaksjonen med den *væren* som sporene vitner om. Når Robert bringer disse sporene, «spøkelsene», ut til et bredere publikum gjennom formidling: Hva skjer da med ansvarsrelasjonene?

#### Utadrettet formidling, partikulært ansvar

I en tale henvendt til andregenerasjonen, barna av de overlevende, skriver det jødiske tidsvitnet og Auschwitz-overlevende Elie Wiesel: «Vitnesbyrdet om våre liv skal aldri bli visket ut. Hva er det dere betyr for oss? Takket være dere vil ikke vårt minne dø ut sammen med oss» (1990, s. 158). Selv om Wiesel her uttrykker takknemlighet overfor etterkommerne,

går det an å si at han her også bekrefter deres ansvar for å minnes og fortelle. Ansvaret er her implisitt, tatt for gitt. Wiesel er ellers en av dem som tydeligst har uttrykket og formet forestillingen om at det å vitne er en forpliktelse. En gjenfinner denne tanken i de norsk-jødiske vitnesbyrdene. Herman Sachnowitz skriver i forordet til sin beretning: «Forsøket er dømt til å mislykkes, men – Likevel må jeg fortelle hva jeg husker best. Det skylder jeg alle mine døde» (i Sachnowitz og Jacoby, 1976, s. 6). En finner en lignende formulering hos Robert Savosnick: «Jeg føler det som min plikt å formidle kunnskapen om denne umenneskelighet. Det gjør vondt å rippe opp i det. Men det må gjøres. Det skylder jeg alle de tusener av fanger som ikke kom tilbake og derfor ikke kan fortelle om sine pinsler» (Savosnick og Melien, 1986, s. 16). De gir tydelig uttrykk for at de forstår det å fortelle om erfaringene som et ansvar. Det ansvarliggjør også leseren eller lytteren. Historiker Leiv Sem (2008) påpeker at tittelen på Sachnowitz' verk inneholder en moralsk appell til leseren: Det angår også deg! (s. 193).

De overlevende taler fra posisjonen til en som selv har erfart holocaust, som har opplevd på kroppen hva holocaust innebar. Deres beretninger kan gi publikum innsikt i hva holocaust innebar for mennesker, for de som ble ofre for forsøket på å tilintetgjøre Europas jøder. I kapittel sju refererte jeg til Noam, som fortalte at moren kom for å fortelle klassen hans om besteforeldrenes holocausterfaringer. Noam har også selv vært involvert i formidlingsvirksomhet om holocaust og jødisk historie. Han gir tydelig uttrykk for at han oppfatter det å formidle til et bredere publikum som et ansvar. Men han knytter dette ansvaret i stor grad til hvordan han selv er situert, som jøde, som tilhørende en minoritet i det norske samfunnet, og ikke primært til det at han er etterkommer av overlevende, av tidsvitner:

Noam: Jeg vil si at akkurat de skolene jeg har gått på, har hatt god holocaust – god andre verdenskrigsundervisning. Og det er jo også noe som min familie og moren min har selv tatt ansvar for. Og det tenker jeg er helt greit, og det tenker jeg er viktig. At de som – at vi som jøder i samfunnet som har ressursene, som kan historiene, som har nyansene, tar ansvar for å faktisk hjelpe folk å lære de. Det tenker jeg er viktig.

Det tenker jeg er litt hele poenget, da, ved å ha minoriteter i samfunnet, hele poenget med å ha mangfold, at man kan – at man tar som minoritet ansvar for å vise – det her ser litt feil ut.

M: Ja?

N: Her tror jeg dere har glemt noe. Her er det noen nyanser som er borte. Det handler om det at å igjen om å ... Som sagt, jeg er ikke noe klokere enn andre, jeg har bare ikke noe annet valg enn å forstå begge fortellingene.

Når Noam snakker om «begge fortellingene», refererer han til den nasjonale patriotiske okkupasjonsfortellingen og til fortellingen om holocaust i Norge. Som jøde i Norge er han vokst opp imellom disse to fortellingene, i noe som kan forstås, og som han selv også forstår som et krysningspunkt. Dette har gitt ham innsikt i nyanser, og han oppfatter det som *viktig* at storsamfunnet gjøres kjent med disse. Ansvarer springer ut av det at Noam *selv* har en særlig kunnskap, perspektiver som springer ut av hans egne erfaringer, som andre bør kjenne til.

Noam gir likevel uttrykk for at det å utnytte disse kunnskapsressursene, å formidle nyansene, også er en måte å «hedre» familieminnet på.

Noam: Og det er noe som jeg har hatt veldig mye glede av å lære, lære mye om, lære bort til folk, og er også for meg en måte å hedre min families minne på.

M: Ja?

Noam: Å gjøre at det betydde noe – er å gjøre noe som er relevant for samfunnet i dag. Jeg synes jo det er utrolig vanskelig å snakke om det som skjedde med min familie.

M: Mm.

Noam: Og de fortellingene – Men jeg ser ikke så veldig mye konstruktivt i det. Utenom at det er viktig for meg og min familie å huske det, så klart. Men det er mer fra et sentimentalt ståsted. Men det gir ikke samfunnet noe.

M: Nei.

Noam: Å snakke om de som døde, og det som skjedde med dem. Og derfor, det som er viktig, det er å kunne snakke om hva vi kunne lære av det. Og bruke tiden sin på det.

M: Ja.

N: Og det er jeg veldig stolt av at jeg har gjort.

Selv om Noam oppfatter at han «hedrer» familiens minne når han formidler, gir han tydelig uttrykk for at det *ikke* er viktig for ham å fortelle om sin egen familiehistorie. Å snakke om familiehistorien, å huske på den, er først og fremst viktig i en familiær kontekst, for ham selv og familien. Den utadrettede formidlingen dreier seg om å få fram perspektiver, kanskje av en mer overordnet karakter, som kan bringe samfunnet videre, som kan tilføre samfunnet et mer nyansert bilde av hvordan holocaust foregikk, og av hva som skjedde i Norge under krigen.

Forholdet mellom et familieorientert og et samfunnsorientert ansvar er altså komplekst. Dette blir særlig tydelig når jeg spør Noam om han ville brukt noen av slektningenes vitnesbyrd i en undervisningssituasjon. Det finnes både video- og lydopptak der slektninger i overlevendegenerasjonen forteller om sine opplevelser:



Noam: Nei. Jeg ville faktisk ikke brukt det i det hele tatt.

M: Nei?

Noam: Eller, det spørres da. Det kan hende at læreren opplever at det er for mye tull – at hun eller han snakker med elevene [...] Men utenom det – når folk har forstått alvoret i det – og det her er viktig og nå skal vi lære om det, så får man ikke noe mer konstruktivt ut av det enn: Det var trist. Fordi det man faktisk tenker her, er det var trist, de hadde det sånn på den tida, men dette har jo ingenting med meg å gjøre. Det var utrolig trist, og det var det.

Kanskje påpeker Noam her begrensningene ved det å *føle med* ofrene. I kapittelet sju, der jeg utforsket deltakernes skoleerfaringer, diskuterte jeg relevansen av Shumans (2010)

problematisering av empati. «Empathy can produce alienation», skriver Shuman (s. 144).

Medfølelse kan opprettholde en avstand mellom den som føler med, og den som blir gjenstand for medfølelse. Å føle med, å la seg bevege, kan bli noe som ligner en veldedig handling, den *medlidende* får en privilegert posisjon overfor den som har lidd (Shuman, 2010, s. 144–148). Shuman argumenterer for at dette skiller seg fra å stille seg som *vitne* til en annens personlige fortelling. Å bli et vitne involverer en form for anerkjennelse av ens egen sårbarhet, eller kanskje en erkjennelse av hvordan en selv er implisert i den andres lidelse (jf. Rothberg, 2019). Når en stiller seg som vitne til andres lidelse, forsvinner ikke nødvendigvis distansen, eller skjevheten i relasjonen, men den forstyrres (Shuman, 2010, s. 144–145).

Noam gir imidlertid ikke uttrykk for at han oppfatter det som problematisk i seg selv om skoleelever føler med ofrene eller blir lei seg for ofrenes skyld. En kan tenke seg at det å lytte til en historie, til et vitnesbyrd, kan skape en respektfull form for medfølelse, et engasjement som ikke er moralsk problematisk i seg selv, men som heller ikke nødvendigvis fører til noe mer. Å bli engasjert, lytte oppmerksomt til et vitnesbyrd, leder en ikke nødvendigvis inn i noe videre spor. Minneforsker Paul O'Connor (2022) påpeker at medialiserte minner, minnesuttrykk som inviterer til innlevelse og empati, ikke alltid vil ha noen betydning utover opplevelsen som oppstår der og da, i møtet med minnesuttrykket (s. 642–646). Det kan forbli et inntrykk. Det er nettopp dette Noam tror, vitnesbyrdene vil kunne treffe elever der og da, de vil kunne se og oppleve det triste i det, men likevel sitte igjen med følelsen av at det «ikke har noe med meg å gjøre». Det vil innebære medfølelse uten ansvar. Medfølelsen blir kanskje personlig, men ikke ansvaret. Det Noam ikke diskuterer eksplisitt, men som kan ses som en underliggende tematikk her, er hvordan empati i dette tilfellet ville kunne forsterke ujevnbyrdigheten i en relasjon som allerede har noen skjevheter i seg. Jøder tilhører i en norsk kontekst en liten minoritetsgruppe. Å få rollen som «gjenstand» for medfølelse, å bli

innlemmet i empatien, vil kunne oppleves som et vanskelig utgangspunkt for å innta en formidlerrolle, i alle fall den typen formidlerrolle Noam ønsker å innta.

Noam gir likevel uttrykk for at denne typen opptak, besteforeldregenerasjonens vitnesbyrd, har verdi:

Det har en verdi! Det har en verdi for familiene, det har en verdi for barnebarna mine, som kan se tilbake og se sin familie, sin historie, og det har en verdi fordi det gir en verdighet da, til disse menneskene som opplevde det her. Enorm verdi på mange måter. På mange – mange – mange måter. Men for oss som samfunn som prøver å lære noe, så har det ikke like stor verdi. Spesielt ikke i Norge. Det er langt unna. Det var ikke meg som gjorde det.

Her er det en viss samklang mellom den holdningen Robert gir uttrykk for, og Noams. Sorgen, det sørgelige, hører til i det private familieminnet. Overlevendegenerasjonens vitnesbyrd har stor betydning innen en familiær ramme. At opptakene finnes slik at framtidige generasjoner kan bli kjent med denne delen av familiehistorien, er viktig for Noam.

Videoopptakene er også viktig fordi de er et uttrykk for en kollektiv *anerkjennelse* og respekt for tidsvitnene. De gir dem en verdighet som kanskje også har betydning for dem som «arver» beretningen. Samtidig er Noam skeptisk til tanken om at en skal lære noe av vitnesbyrdene. For «samfunnet», og kanskje særlig for den norske majoritetsbefolkningen, kan det bli for *lett* å forholde seg til de personlige fortellingene.

Gjennomgående er det tydelig at Noam ikke bare uttrykker seg som *jøde i Norge*, men også samtidig som *norsk samfunnsborger*. Det kommer frem her i måten han beskriver den offentlige samtalen om krigen på:

Noam: Ja, hvis det er et poeng som jeg har glemt å nevne. Mitt syn på den samfunnsdebatten som kun drar fram de positive sidene, så vil jeg si at det er ansvarsfraskrivelse. Det er måten – det er ikke det at folk ikke vet hva politiet gjorde, eller at folk ikke vet at Quisling var nordmann. Men det er at man har funnet et lite triks. Som er at – ja, men **de** var svikere. Eller – det var en **unorsk** ting å gjøre. Og da tenker man at *sånn* er ikke det en del av norsk historie. Fordi det var unorsk.

M: Ja-ja!

N: Og si det på en måte – ja, det er jo ikke noe dømmende i det, da. Altså – de hadde jo grunner til å tenke det de tenkte, kan man si. Og vi er jo like lett påvirkelige, vi. Men måten vi har snakket om det i samfunnet, har klart å gjøre det til noe unorsk. Da har ikke det noe med oss å gjøre.

Noam fremfører her en kritikk av et av grunnelementene i det Anne Eriksen (1995) kaller en norsk «kollektivtradisjon» knyttet til krigen, tendensen til å definere Quisling og hans parti

Nasjonal Samling som *unorsk*. Noam argumenterer for at det ville være mer ansvarlig å se Quisling og NS-medlemmer som *et produkt* av det norske samfunnet. Det er interessant at han her snakker om «vi» når han skal si noe om hvem som har ansvar for å endre denne framstillingsmåten: «måten *vi* har snakket om det i samfunnet», «Det har ikke noe med *oss* å gjøre.» Han stiller seg ikke utenfor det «vi» han etablerer. Han gjør ikke seg selv uangripelig gjennom måten han snakker om dem på: «Vi er jo like lett påvirkelige, *vi*.» Her universaliserer han holocaust og krigserfaringene på en måte som gjør at hans egen minoritetstilknytning ikke settes opp som en grense eller buffer mot de mekanismene han beskriver. I tråd med traumedramaets framstilling har alle potensial for å bli overgripere (jf. Alexander, 2012).

Noam gir tydelig uttrykk for at det er viktig å anerkjenne hvordan samfunnet, det norske samfunnet, var delaktige i holocaust. Å fastholde en fortelling om krigen der et norsk «vi» framtrer som ulastelig, er *ikke* å anerkjenne at samfunnet, majoritetsbefolkningen, tok del i folkemordsprosessen. Det går an å si at Noam motsetter seg å gjøre postminnet (jf. Hirsch) til utgangspunkt for et allment minnesarbeid. Å minnes holocaust bør ikke primært dreie seg om å sørge over dem som ble ofre for folkemordet, en kontemplasjon over ofrene og deres erfaringer. I en samfunnskontekst bør det dreie seg om å anerkjenne at og hvordan man er «implicated subjects» (Rothberg, 2019), at man i kraft av å være borger i et samfunn som var delaktige, har et ansvar. Det er ikke slik at Noam etablerer en distanse til denne impliserte posisjonen selv, snarere innlemmer han seg selv i den. Han tar del i *et implisert vi*, og ansvaret han uttrykker, springer kanskje ut av denne tilknytningen.

### Forpliktelse, overlevering og erfaring

Forpliktelser kan være gitt, det kan være noe som følger de rollene en får og inntar i livet. De er ikke alltid «følt», de kan være fastsatt juridisk eller i skrevne og uskrevne sosiale kontrakter. Er det noe ved familien som sosial ramme som har virket forpliktende? Vi så hvordan Robert eksplisitt viste til «tradisjonen», til hvordan det å innlemmes i tradisjon binder en til historien. Jeg skal i resten av dette kapittelet undersøke hvordan tradisjonsbegrepet kan kaste lys over den ansvarsfønmelsen deltakerne uttrykker. Folklorist Richard Bauman (2004) beskriver det han kaller for *tradisjonisering*, hvordan fortellinger og andre muntlige uttrykksformer blir videreført *som tradisjon*. Dette handler, slik jeg forstår ham, om mer enn bare å fortelle eller gjenfortelle en historie, tradisjonisering er: «the active creation of a connection linking current discourse to past discourse» (Bauman, 2004, s. 147).

Fortellerfremføringen er *medierende*. Fortelleren formidler en historie som andre har

formidlet før ham, og peker samtidig tilbake på tidligere fremførte versjoner av fortellingen (Bauman, 2004, s. 129–133). Bauman skriver:

The mediator's replication of the source utterance, by preserving its integrity and displaying special care in its reproduction, amounts to an act of discursive submission, the subordination of present discourse to discourse that emanates from the past. Moreover, I would suggest, submission to the form of the source utterance has a concomitant effect on the *rhetorical power* of the text: upholding the integrity of the form opens the way to acceptance of the validity of the message. (2004, s. 153)

Når en står i en traderingskjede, står en også i et ansvarsforhold til foregående ledd i denne kjeden, og særlig til det som forstås som den opprinnelige fortellingsfremføringen (Bauman, 1984, s. 21, 2004, s. 128–158).

Når deltakerne forteller om sine familiehistorier, synliggjør de at de har vært innlemmet i en traderingsprosess. Utsagn som: «Det her er en historie som fortelles da ...», «Min grandtante har sagt ...» og «Jeg husker at de fortalte ...», er ganske typiske. Deltakerne inntar noen ganger en fortellerrolle som er eksplisitt medierende: «Grandtanten min sa alltid: 'Vi dro med den siste båten'.» «Oldemor sa visstnok: 'Hvorfor skulle de arrestere meg?'.» De videreformidlere andres ord.

Men kommentarer av typen: «Min grandtante har sagt ...», kan også ledsages av utsagn av typen: «Jeg vet jo ikke helt om det stemmer.» Informantene kan trekke innholdet i fortellingen i tvil, eller peke på mangler ved fortellingen: «Det er jo noen hull her.» Selv om deltakerne forholder seg til en overlevering, framstår ikke denne som en absolutt eller udiskutabel autoritet.

Shuman (2010) beskriver hvordan fortellerrettigheter kan basere seg på autentisitet, førstehåndserfaring, kroppsliggjort kunnskap, kort sagt nærhet til fortellingen (s. 120). Etter hvert som fortellinger reiser, videreformidles, blir fortellerrettighetene i større grad *autoritetsbasert*, og retten til å fortelle knyttes til kunnskap og kvalifikasjoner som gjør en «fortellerdyktig» (Shuman, 2010, s. 121). Denne bevegelsen kommer til syne også i deltakernes minnesarbeid. Når de utforsker familiehistorien på egen hånd, undersøker de familiearkiver, brev, dagbøker, bilder, de søker opplysninger hos de jødiske museene, eller de kartlegger slektshistorien gjennom slektsforskningsforum på internett. De etablerer ny kunnskap og bidrar på den måten til å utvide og til dels omforme familieminnet. Å stille spørsmålstegn ved overleveringen, å søke å utvide den, er noe barnebarna ikke bare gjør, men i mange tilfeller oppfatter som viktig. Når de selv utforsker familiehistorien, arbeider de på noen måter som *historikere*, med noe av den

samme tilnærmingen og metodikken. Samtidig framstår det familiære likevel som en ramme for dette arbeidet, og i noen grad også som en grense. De ønsker selv å vite hva som skjedde med deres slektninger. En av deltakerne sier at han misunner dem som kan påpeke feil i bøker, foredrag eller utstillinger, som *vet* når deres familiehistorie ikke blir framstilt korrekt.

For et flertall av deltakerne er deler av deres familiehistorie til dels synlig som en del av en offentlig minnekultur. Besteforeldre og andre slektninger i besteforeldregenerasjonen kan ha fortalt sin historie i vitnesbyrd, både i form av videoopptak og bokutgivelser. Andre vil gjenfinne fotografier av slektninger eller gjenstander som har tilhørt dem, i museer eller på nettsteder. Også de tunge forskningsbidragene som er kommet de siste årene, inneholder en mengde opplysninger om enkeltpersoner og familier. Deltakerne opplever noen ganger denne eksponeringen av familiehistorien som problematisk. En forteller f.eks. at hun gjerne skulle visst «alt» om hva besteforeldrene opplevde under krigen, og at hun helst skulle hatt det «skriftlig». Hun synes det er «rart» å vite «like mye og like lite som alle andre».

I utgivelsene av tidsvitnenes fortellinger, deres vitnesbyrd, gis tidsvitnene selv en autoritet. De er førstehåndskilder. Ane forteller at en av hennes grandtanter fortalte sin historie i forbindelse med et bokprosjekt, en samling av vitnesbyrd. Ane så at forfatteren hadde lagt ulike opplysninger om den historiske konteksten i grandtantens munn. Hun forteller at det gjorde henne «skikkelig irritert»:

Ane: Ja – og hennes historie er fortalt feil.

M: Okey?

A: Ja, fordi at – riktignok så er rammen riktig. Men hun visste ikke alt det som det står at hun forteller. Liksom at Quisling gjorde ditt og Martinsen gjorde datt – det visste jo ikke hun. Hun hadde jo ikke peiling på – ikke i etterkant heller.

Her er det nettopp «The mediator`s replication of the source utterance» Ane stiller spørsmålsteget ved (jf. Bauman, 2004, s. 153). Ansvar for å gjengi den opprinnelige fortelleren riktig, det Bauman kaller en ikonisk gjengivelse, er ikke ivaretatt (2004, s. 149). Når jeg spør hva det er ved dette som blir problematiske for Ane, svarer hun:

Ja – fordi – da får du jo ikke ordentlig inntrykk av hvordan det opplevdes. Nei, det blir jo feil da. For jeg tenker at – det er en annen bok. Det er en annen fortelling. Det er historikerens

fortelling. Så når man liksom skal få fram en stemme, så må man jo bruke **den** stemmen og hva den har å komme med.

De fleste historikere vil anerkjenne dette poenget. Som muntlig historisk kilde kan vitnesbyrd gi innsikt i hvordan en historisk situasjon så ut fra perspektivet til mennesker som befant seg *i* den, uten ettertidens oversikt eller kunnskap om alt det andre som foregikk parallelt. Men her fremhever Ane også tydelig verdien av den individuelle stemmen, grandtantens røst, at *hennes* fortelling og fortellermåte har en egenverdi. Det som er feil i framstillingen, er ikke faktaopplysninger, men at den opprinnelige versjonen, og kanskje ikke minst grandtantens stemme, underordnes målet om å formidle historiefaglig kunnskap.

#### Om å bli viktig i møte med overlevering

Ane har også selv vokst opp med denne stemmen, med grandtantens fortellinger. Hun beskriver hvordan slektningene i besteforeldregenerasjonen «løftet henne inn i noe».

Ane forteller:

Ane: Det var gjennom disse gamle tantene da. Og jeg var veldig interessert og elsket å høre historier fra de var barn og unge og krigen og – så jeg gikk jo etter og spurte og spurte og spurte.

Altså de hadde veldig sånn – de hadde veldig nøyaktig hukommelse på ting. Men alle historiene var jo veldig fletta sammen – sånn som ungpiklivet deres på 30-tallet.

M: Ja – så du snakka ganske mye med dem om det – liksom om?

A: Ja! Alt.

M: Barndommen og ...?

A: Barndommen og oppveksten og det å være ung og – ung og annerledes.

M: Ja.

A: Og ønsket om liksom å være en del av normalen. Så egentlig er det jo en sånn minoritetshistorie – en sånn oppveksthistorie – for dem. Som de har gitt videre – som jo egentlig er litt sånn parallell med minoritetshistorie i dag, da.

Det å fortelle og lytte framstår her som en form for relasjonsbygging, som noe som har brakt generasjonene nærmere hverandre. Her kommer det frem at grandtantenes historier ikke bare handlet om holocaust og krigen, men også om oppveksterfaringer, om å være ung, jødisk kvinne i Norge i mellomkrigstiden. Det var en lengre livshistorie Ane fikk overlevert. Samtidig er det liten tvil ut ifra hva Ane forteller, om at krigserfaringene var et sentreringsspunkt for en god del av formidlingen. Hun forteller f.eks. at hun ikke tror hun noen gang har snakket med grandtantene uten at krigen var et

tema. Ane gir imidlertid uttrykk for at det å bli innlemmet i historien, hadde noe oppløftende ved seg, det innebar en form for bekreftelse av *henne*:

Da jeg vokste opp. Da var det jo mye disse gamle tantene som ...  
De løfta det jo opp på en måte. Sånn at jeg liksom ble stolt av det.  
Så de var ikke opptatt av det farlige ved krigen da jeg var liten.  
Det var liksom sånn: Du er jødisk!  
De fortalte at da jeg ble født – at bestemor sa at jeg så ut som en synagoge.  
For hun var så redd for at jeg ikke skulle se jødisk ut. Hun var så letta da.  
Hun ser ut som en synagoge, liksom, yes!  
Og særlig sånn – når jeg gjespa, da ble nesa sånn [viser]  
Hun var fornøyd med det.

Og da jeg var mindre – de løfta meg inn i en sånn greie hele tiden.  
De knytta meg på noe.

Overleveringen innebar blant annet at Ane ble løftet inn i det jødiske, inn i et jødisk familie-vi. «Du er jødisk» framstår i denne sammenhengen som en bekreftelse på at «du» er «en av oss». «Synagogen» kommer til syne i Anes barneansikt. Det jødiske framstår som forankret i historien, i de overleverte fortellingene *og* i noe kroppslig. Det er interessant at slektsfellesskapet fremhever verdien av å se jødisk ut. Bestemoren og grandtantene hadde selv opplevd at jødisk utseende ble karikert og stereotypisert i antisemittisk propaganda og retorikk. Antisemittiske karikaturer var nærværende i norsk offentlighet i deres oppvekstår, og definitivt etter nazismens maktovertakelse. At de uttrykte glede og lettelse over Anes nese, at den var en kilde til stolthet, er kanskje et motsvar til karikeringen. Et jødisk utseende, det jødisk utseende *barnet*, blir løftet frem som særlig verdifullt. Det nyfødte barnet blir også en bekreftelse på at det jødiske videreføres, at nye generasjoner av jøder kommer til.

Det Ane forteller, viser også hvordan storfamilien som minnefellesskap skriver barnet inn i en generasjonslinje. Anes bestemor døde da Ane var liten, så Ane har ikke lært henne å kjenne på samme måte som grandtantene. Men her ser vi hvordan grandtantene medierer bestemorens stemme og samtidig også relasjonen mellom Ane og bestemoren. Bestemoren blir en skikkelse med en stemme i Anes liv, i hennes oppvekst. Det er *hun* som stadfester at Ane ser ut som en synagoge.

Ane beskriver hvordan det å bli innlemmet i historiene gikk hånd i hånd med en formidling av stolthet knyttet til det å være jødisk. Hun ble innlemmet i noe viktig og verdifullt, et *stolt* minnefellesskap. I kapittel fem beskrev jeg Anjas møte med

bestemorens erfaringsfortelling. Anja ble skremt av historiens innhold, men hun framstiller både bestemoren og bestefaren med varme når hun forteller om hvordan de innlemmet henne i den:

Anja: Mens jeg husker det veldig godt fra bestemor og bestefar sin – at de pratet veldig mye om hva som hadde skjedd med dem.

M: Ja?

A: Hvordan de flyktet – at de fortalte hele historien om hvordan flukten gikk til [gjenforteller kort]

M: Ja.

A: Ja, jeg husker ikke alle detaljene i historien, men den er en veldig sånn dramatisk historie. Jeg husker at de fortalte og fortalte veldig mye om hva som hadde skjedd, og så der var det åpen dialog, da.

M: Ja!

A: Og de var veldig opptatt av å fortelle om det. Veldig opptatt av å prate om det. Selv om jeg vet jo at det var, særlig for bestemoren min var det veldig vanskelig å prate om det. Så var det likevel viktig for dem – ja – at man skulle prate om det da. Hva som hadde skjedd.

M: Ja, så du opplevde at det kosta henne litt, på en måte?

A: Det gjorde det.

Når Anja forteller her, framstår besteforeldrenes beslutning om å fortelle som det sentrale. Det var «viktig for dem», de var «veldig opptatt av det». Fortellerhandlingen hun beskriver, framstår ikke som et «minnesutbrudd» (se kap. 5), ikke som noe som skjedde mer eller mindre spontant. Å fortelle var en beslutning, og det knyttet seg noe normativt til det: «Man skulle prate om det.» Talen er både riktig og viktig. Samtidig understreker Anja at det var snakk om en «åpen dialog», og hun forteller også at besteforeldrene var særlig opptatt av at hun som barnebarn skulle bli kjent med deres historie.

For Anja var derfor dette en erfaring av å bli innlemmet i noe viktig. Overleveringen var henvendt til henne, hun som mottaker, som dialogpartner, var viktig. Det går an å si at hun ble innlemmet i en familietradisjon, at hun ble tradisjonsbærer. Likevel fremstiller ikke Anja seg selv som en autoritet når det gjelder å formidle besteforeldrenes historie. Hun gir uttrykk for at hun ikke husker alle detaljene. Det kan bety at hun underordner sin egen gjengivelse *deres* opprinnelige versjon, kilden. Men det kan også bety at overleveringshandlingen, noe av det som skjedde i forbindelse med selve



overleveringen, var det sentrale. Både når Ane og Anja forteller, framstår det å få historier fortalt som å bli bekreftet, innlemmet i noe verdifullt, viktig, noe som gjør også dem viktige.

### Foreldregenerasjonens rolle

Også når deltakerne peker tilbake på foreldregenerasjonen, kommer dette momentet inn, foreldrene har ment at det er *viktig* at *de, barnebarna*, blir kjent med familiehistorien. I en del tilfeller kan det ha vært foreldrene som har gjort det til *viktig å fortelle*. Det er ikke sikkert at besteforeldrene har oppfattet eller opplevd at de bør fortelle om hva de opplevde. Adela, som jo nettopp forbandt *foreldregenerasjonen* med en sterk lojalitets- og pliktfølelse overfor det jødiske fellesskapet i Norge, forteller at det primært er foreldrene som har fortalt om besteforeldrenes opplevelser. Hun sier om sine besteforeldre: «Men, nei. Det var nok en del av den generasjonen ... de *rakk* aldri å tenke at de *skulle* dele det med så mange ... med barn.» Her refererer Adela åpenbart til et tidsskifte og en holdningsendring som ikke alle i besteforeldregenerasjonen tok del i. Når Adela nevner *barn*, antyder det jo at hun har nettopp et intergenerasjonelt traderingsprosjekt i tankene.

Flere tilskriver foreldrene, altså andregenerasjonen, en rolle som normgivende instans når det gjelder formidling av holocausterfaringene. Deborah sier f.eks.: «altså jeg tror ikke pappa hadde noen plan for hvordan eller når jeg skulle få vite det, annet enn at dette *skulle* jeg vite om.» I dette tilfellet har representanter for besteforeldregenerasjonen fortalt, men faren har bygget opp under overleveringen ved å gjøre overleveringshandlingen til noe maktpåliggende, denne historien *må* videreføres. Stefan peker tilbake på *morens*, eller rettere sagt *morsgenerasjonens*, overleveringsprosjekt:

Stefan: Så jeg tenker moren min sin generasjon, da. De er barna til disse menneskene. Og det preger jo – det preger jo dem utrolig mye – og det går jo ned. Og de synes at det er veldig viktig å fortelle om de tingene til oss. At vi skal vite – at vi skal vite hvorfor – at vi skal vite hva. Og det tror jeg også blir veldig viktig for meg, da. Mine barn skal vite. Fordi det forteller veldig mye om hvem vi er, da.

En kan derfor spørre seg om ikke andregenerasjonen spiller en sentral rolle i det å tradisjonalisere holocaust-minnet og gjøre videreføring til et ansvar. Det er utvilsomt det Stefan skaper inntrykk av her. Det er imidlertid ikke helt entydig hvilke sosiale rammer tradisjonen har eller skal få. Når Stefan snakker om «de», om morsgenerasjonen, kan han her ha storfamilien eller slekten i tankene, men han kan også snakke om mer forestilte fellesskap av jødiske holocaust-etterkommere generelt. Når han peker på moren sin her, er det som

representant for sin generasjon. «De» er barna til «disse menneskene». «De» synes det er viktig å fortelle om dette til «oss». Det kan være snakk om både et slektsinternt «oss», et bredere barnebarnsgenerasjons «oss» eller et norsk-jødisk eller bare jødisk «oss». Når Stefan snakker om sin egen rolle i dette, individualiseres ansvaret: «*Mine* barn skal vite» for det «forteller veldig mye om *hvem vi er*». Her snakker Stefan konkret om sine egne barn, og det kan tyde på at han har et familie-vi i tankene. Det er i alle tilfelle snakk om å videreføre kunnskap som Stefan oppfatter som identitetsskapende, kunnskap som hører til i en kollektiv selvfortelling.

Reitan (2005) hevder at etterkrigsgenerasjonen av jøder i Trondheim uttrykker en sterk ansvarfølelse: «ansvaret for å huske, for å stille spørsmål, for å la være å stille spørsmål, for å formidle videre til nye generasjoner» (s. 149). Arlene Stein (2014) framstiller også andregenerasjonen, barna av de overlevende, som pådrivere for at foreldrene skulle fortelle. I Steins framstilling har barna av de overlevende spilt en nøkkelrolle i det å gjøre overlevering, det å fortelle, til et viktig prosjekt (s. 75–102). Dette mønsteret kommer til syne også i denne studien. Det normative, forestillingen om at det er viktig å minnes, viktig å fortelle, kan ha kommet inn med foreldregenerasjonen. Det er ikke gitt at besteforeldrene selv alltid har satt opp en slik ramme rundt det å fortelle, selv om det også har skjedd. I de tilfellene hvor deltakerne ikke har fått beretninger fortalt i familiesfæren, hvor overleveringen er sparsom med opplysninger, er de selv opptatt av å finne ut mer for å kunne rekonstruere historiene. Også barnebarnsgenerasjonen kan komme til å bidra til å gjøre overlevering av familiehistorie til et *viktig* prosjekt.

### Om å fortelle sine barn

Anmodningen om å «fortelle dine barn» uttrykkes i den jødiske bønningen Shema, som også kan forstås som en jødisk trosbekjennelse (Groth, 2019, s. 103). En finner den også i eksodusberetningen der Herren sier til Moses at «du skal fortelle barn og barnebarn hvordan jeg viste min makt i Egypt, og hvilke tegn jeg gjorde blant dem» (2. Mos, 10, 2–3, Bibel, 2011).

Jødedommen er en tradisjon hvor overlevering av fortellinger, av religiøs kunnskap, spiller og har spilt en sentral rolle. I barnebarneas fortellinger ser en at tilsvarende prosesser også foregår når det er snakk om det sosiale minnet om familie- og slektsfortid og om norsk-jødisk fortid.

Samtidig representerer minnet om holocaust ekstreme erfaringer, hendelser som deltakerne selv i mange tilfeller har opplevd at de er blitt overveldet og skremt av. Når de forteller om hvordan de selv stiller seg til det å fortelle sine egne barn om holocaust, uttrykker flere en viss uro. De ønsker å innlemme barna i familiehistorien, men samtidig er de opptatt av at dette

skal foregå på en skånsom måte. På den ene siden vil de vente med å fortelle til barna har nådd en viss alder. Samtidig understreker de at de gjerne vil at barna skal bli introdusert for kunnskap om holocaust *innen* familien først. Men de er usikre på hvorvidt de virkelig har mulighet til å sikre dette. Ane beskriver her dette dilemmaet:

Men det som har vært viktig for meg, er at de skal ikke lese om det på – de skal ikke høre om det av noen andre. Eller lese om det i avisene eller få det på skolen – eller – de må liksom vite noe om det. Men plutselig er det noen som forteller dybden i ting – man ikke – jeg vet ikke – plutselig sitter de og googler på et eller annet.

Man vil jo liksom gjerne gi dem noen trygge rammer rundt det. Plutselig så ... Hun [datteren] har jo aldri sett bilder liksom.

M: Men er det derfor du ønsker å fortelle det hjemme først, for å kunne gi henne en trygg ramme rundt det?

A: Ja, og også for at det skal være noen holdninger der som skal liksom ikke plassere henne som noe annet – at hun skal være en av de andre der utenfor – at noen skal fortelle henne at det å være jødisk er noe feil.

Så vi har jo snakket om rasisme og – ja – at det finnes i dag. Ja – at det finnes grupper som blir utpekt, og at jøder er blant dem.

Denne situasjonen, at informasjon sirkulerer på måter en som forelder ikke har oversikt over, er en problemstilling de fleste av deltakerne som selv er foreldre, forholder seg til. Barna kan komme i kontakt med kunnskap om holocaust, med fotografier, opplysninger, nær sagt når som helst. Informasjon kan finne veien inn i samtaler med venner og bekjente, den kan dukke opp i skolen, og barn kan komme over bilder på nettet. Her trekker Ane fram behovet for å *fortelle sine barn* i en kontekst der jødiske ikke representerer *noe annet*, at barnet ikke skal bli *den andre* i forbindelse med at holocaust tematiseres. I kapittel sju viste jeg hvordan holocausttematikken kunne endre karakter når den beveget seg fra familien som ramme til skolen. Aleksander opplevde at holocaust plutselig ble mer av en identitetsmarkør, en påminnelse om sin egen forskjellighet. Ane og andre foreldre i studien er kanskje bekymret for at dette skal bli inngangsporten til kunnskap om holocaust. De forholder seg til en virkelighet der referansen til holocaust også brukes av grupper som fremmer fiendtlige holdninger til jøder.

Anes tilnærming har blant annet vært å begynne å snakke om «rasisme» som noe som rammer ulike grupper, og noen ganger også jøder. Dette er kanskje et startpunkt som gjør kunnskapen om hatet, om forsøket på å tilintetgjøre jødene i Europa, mindre personlig eller nærgående, til

noe som ikke angår jøder alene. Det gir også barna noen kognitive rammer for å håndtere og fortolke kunnskapen om folkemordet, og om familiehistorien.

Men deltakerne forteller også om former for overlevering som er mindre orientert om det kognitive. Vi så i forrige kapittel at Sol tok barna med seg til minneparken *Dette er et fint sted*. Hun ga uttrykk for at parken var en bedre, kanskje også mykere, ramme for å videreføre familiehistorien. Både det at parken er en park, et sted hvor barn kan bevege seg fritt, og det at den kan knyttes til en oppløftende historie, en som handler om å søke og å få hjelp, gjør dette til en tryggere ramme for å vise barna hvilken plass de har i historien.

Anja forteller at hun har tatt med seg barna på enkelte minnemarkeringer, blant annet har hun tatt dem med på nedleggelse av snublesteiner, men også på markeringen som avholdes på den jødiske gravlunden senhøstes. Hun opplever disse seremoniene som «fine og enkle» og synes det er fint å innlemme barna i dem, selv om de ikke fullt ut forstår hva markeringene dreier seg om. Kanskje kan dette forstås som en annen tilnærming, der handlingene, praksisene, kommer *før* det fortalte. Barna blir en del av de fellesskapene som oppstår rundt disse praksisene, *før* de blir introdusert for opplysningene. Samtidig blir barna også fortrolige med ritualiserte og kroppsliggjorte former for erindring. Sosiologen Janet Jacobs (2011) viser hvordan ritualer kan utgjøre en ramme for det hun kaller «emotional exchange» i overlevendefamilier (s. 342). Både minnemarkeringer og minnesteder slik som minneparken *Dette er et fint sted* kan være arenaer for en mer stillfaren overlevering. Barna introduseres for visse stemninger, fornemmelser og holdninger. Særlig under en markering vil de samtidig møte minnet om holocaust i det minnefellesskapet som oppstår i markeringen, *som* en del av et fellesskap. I markeringen på den jødiske gravlunden kan man snakke om et jødisk minnefellesskap. Dette er det norsk-jødiske samfunnets markering. Snublesteinsnedleggelsene foregår i regi av de jødiske museene, og disse tiltrekker seg et mangslungent publikum: skoleelever, naboer, jøder og ikke-jøder. Minneparken *Dette er et fint sted* er også åpent for et allment publikum. Barna blir med andre ord innlemmet i minnepraksiser som har ulike sosiale rammer og horisonter.

### [Ansvarets bevegelige rammer](#)

Når en blir innlemmet i viktig kunnskap, i viktige fortellinger, eller for den saks skyld viktige praksiser, blir en innlemmet i noe som tilskrives verdi, det knytter seg noe forpliktende til det overleverte. Folklorist Dorothy Noyes (2016) foreslår en annen definisjon av tradisjonsbegrepet enn Bauman. Hun mener tradisjon kan forstås som:

A practice, a body of knowledge, a genre, a song, anything sufficiently framed and internally structured to be entextualizable or objectified or named: In Urban's term, a cultural object. Let us agree that what is being transferred through the object is not in the first instance authority, which fetishizes the giver, nor property, which fetishizes the object while eventually debasing it into a commodity. Rather, the transfer is of responsibility. (s. 110)

Minnet om holocaust kan forstås som et slikt «cultural object». Om en følger Noyes her, kan en si at det barnebarnsgenerasjonen har fått overlevert *gjennom* dette minnet, er ansvar. Det er ansvarsresponsen som videreføres.

Både Anjas og Anes historie viser at det å innvies i familieminnet, i overleveringen, kan oppleves som en bekreftelse. Mottakeren blir «løftet inn i noe», som Ane uttrykte det. I likhet med Robert driver hun med formidling i museumssektoren. Også hun gjør sin egen familiehistorie til en del av formidlingsarbeidet. Hun inntar noe som kan forstås som en traderingsrolle, men overfor et allment publikum. Mens Robert stiller seg kritisk til lærdomstenkningen i minnekulturen, lener Ane seg i større grad på den. Det er likevel en samklang mellom måten hun og Robert stiller seg til mottakerne, i måten de framstiller det relasjonelle aspektet ved det å formidle.

Når Ane holder presentasjoner om holocaust for skolelever og andre grupper, tar hun utgangspunkt i det som foregikk lokalt. Hun formidler kunnskap om holocaust som lokalhistorie. Ane forteller at hun noen ganger tar med seg elever og andre grupper på byvandring der de stopper opp ved snublesteinene i byen. Når hun beskriver måten hun henvender seg til sitt publikum i forbindelse med disse snublesteinsmøtene på, er «ansvar» et nøkkelord:

Og det snakker jeg jo egentlig litt med elevene om, det der å være tidsvitne. Liksom sånn – Elie Wiesel som sier at nå har jeg gjort deg til et vitne, eller – nå har jeg gitt deg min historie, på en måte. Og så snakker vi litt om det der med snublesteiner. Om i forhold til jødisk tradisjon – man dør to ganger. Liksom når kroppen dør. Og når navnet ditt blir sagt for siste gang. Og den der – ansvaret man har for å holde hverandre i live, da. Eller fortelle hverandre. Eller fortelle historien.

Så når vi er ved snublesteiene, så gjør vi det, vi sier navnene. Og da ser jeg på dem at de føler at nå holder de noen i live. Liksom fortsetter å gjøre det. Den personlige dimensjonen er jeg opptatt av.

Og det er forskjellen på å forske og formidle, at den dimensjonen kan du legge inn i møtet med elevene eller publikum eller hvem det nå er. Det er ikke det at man skal spille på følelser. Men jeg synes faktisk at man skal ta med hele mennesket inn. For å berøre på en eller annen måte, da.

Og det er kjempeviktig i holdningsarbeid – at du føler at det angår deg. Det er meg like mye som den som ligger der. Og jeg har et ansvar for deg, og du har et ansvar for meg. Og legge det inn i formidlingen, det føler jeg at er superviktig. Og ellers tror jeg ikke at jeg hadde følt at jeg hadde gjort jobben min. Hvis de bare gikk ut derifra og bare huska noen årstall og det var noen mennesker for lenge siden. Hvis de liksom kjenner at «åh, måten jeg snakker om deg på, har noe med fremtiden å gjøre», ja, så tenker jeg at det er det som er viktig, da.

I det Ane forteller her, framstår «ansvaret» som hverandreorientert. Hun refererer til tidsvitnet Elie Wiesel og til jødisk tradisjon når hun snakker om ansvaret man har «for å holde hverandre i live», for å «fortelle hverandre», «for å fortelle historien». «Hverandre» er et nøkkelord i Anes skildring av disse formidlingssituasjonene. Formidlingen dreier seg om holocaust, hvordan det foregikk i en bestemt lokal kontekst, men den handler også om publikum. Ofrene for holocaust og publikummet som leser opp ofrenes navn, blir *hverandres hverandre*, så å si.

Samtidig er «ansvaret for å holde hverandre i live» en her-og-nå-forpliktelse. Målet er at publikum skal sitte igjen med følelsen av at «Det er like mye *meg* som *den som ligger der*». Kunnskapsformidlingen og minnepraksisen, å lese opp navnene på de drepte, handler også om mennesker her og nå, om publikum selv. Formidlingen har dessuten en fremtidsrelevans: «Hvis de bare gikk ut derifra og bare huska noen årstall og det var noen mennesker for lenge siden. Hvis de liksom kjenner at: ‘åh, måten jeg snakker om deg på, har noe med fremtiden å gjøre’. Ja, så tenker jeg at det er det som er viktig da.»

Det er liten tvil om at Ane forstår sitt eget formidlingsarbeid som holdningsarbeid. Det betyr ikke at hun ikke også arbeider for å formidle sakkunnskapen, den historiske kunnskapen, på en grundig og god måte. Hun understreker at hun har «jobbet utrolig mye med stoffet», og at hun «ikke står der og føler». Den historiske faktakunnskapen er imidlertid ikke overordnet det relasjonelle ansvaret som er minnets lærdom, slik Ane oppfatter det. Derfor blir det så avgjørende, som hun uttrykker, at elevene, tilhørerne, føler at det hun forteller, angår dem. Når Ane beskriver elevenes respons: «Da ser jeg på dem at de føler at nå holder vi noen i live», sier hun ikke bare noe om hva de *føler*, men om *at de føler at de gjør noe viktig*. De blir viktige, både som individer i seg selv og som medmennesker, som borgere. At publikum skal bli bevisst dette hverandre-ansvaret, er det sentrale for Ane: «Og jeg har et ansvar for deg, og du har et ansvar for meg.»

Ane problematiserer ikke lærdomstanken, men utvikler den og gir den et bredt innhold. Tilnærmingen er universalistisk, hun ser noe allment, en allmenn relevans i familiehistorien, i

tråd med traumedramaets skript, kan en si. Men det gjør noe med stoffet at det knyttes til noe konkret, spesifikt, til det lokale, til navn, til relasjonene mellom et konkret publikum og et lokalt forankret minne. Selv om Robert stiller seg kritisk til forestillingen om at en kan lære noe av holocaust, fremstår ikke deres tilnærminger som så forskjellige. I likhet med Ane gjør han det relasjonelle ved formidlingen viktig. Overlevering lar seg ikke koke ned til *ett* formål, til noe definert, det innebærer også å slippe tak, la tilhørerne, mottakerne, ta stoffet i ulike retninger. Både i Anes og Roberts beskrivelse av sin formidlingsfilosofi går det an å si at mottakeren gjøres til sentrum.

Som barn ble Ane løftet inn i et jødisk familie- og slektsfellesskap gjennom grandtantenes fortellinger. Når hun selv formidler, er det til et bredt publikum, og formidlingen understreker minnets allmennmenneskelige relevans. Det trenger ikke å være noe motsetningsforhold mellom disse sosiale rammene. Ane forteller at grandtantene var stolte av arbeidet hennes. Men en kan snakke om en bevegelse i måten minnet kontekstualiseres på, hvilke sosiale horisonter det får. Jeg oppfatter at det er et samsvar mellom Anes erfaring av «å bli løftet inn i noe», og hennes arbeid for å løfte andre inn i noe. *Ansaret* er kanskje det som holder sammen de ulike trådene i hennes liv med minnet om holocaust.

### Konklusjon

Ifølge Bokmålsordboka er ansvar en «(moralsk, økonomisk eller juridisk) forpliktelse til å stå til rette for noe». Her forstås ansvar ikke primært som en følelse. Når deltakerne forteller om et *følt* ansvar, en *følt* plikt, beskriver de et krav som kommer innenifra. Samtidig er *ansvar* et relasjonelt begrep. Det angår alltid ens relasjon til noe eller noen. Er det et særlig ansvar deltakerne føler? Er det knyttet til deres posisjon i en generasjonslinje eller i en familiær traderingskjede? Kan utenforstående innlemmes i dette ansvaret? Eller tar et allment publikum allerede del i ansvaret gjennom traumedramaet (jf. J. Alexander, 2012)? Det går ikke an å gi entydige svar på disse spørsmålene ut ifra det samlede materialet i studien.

Det går an å peke på noen tendenser når det gjelder hva deltakerne uttrykker at de føler et ansvar *for*, det vil si den framtidorienterte dimensjonen ved ansvaret. Flere forteller at de føler et visst ansvar for å videreføre det jødiske, jødisk identitet, de jødiske samfunnene. Men det er også deltakere i studien som deltar i de jødiske samfunnene, og som opplever det som viktig, men som ikke forstår dette som et holocaustrelatert ansvar. Flere uttrykker også at de føler et ansvar for å videreføre familieminnet, historien om hvordan holocaust rammet familien. Enkelte knytter åpenbart også noe som kan forstås som *familieidentitet*, til historien. Likevel, når deltakerne diskuterer

hvordan de skal både formidle og beskytte barna mot «minnstrykket», mot det såre og kompliserte ved å være forbundet med historien om folkemordet, snakker de ofte om kunnskap om holocaust mer generelt, og ikke familieminnet spesielt. De oppfatter familien som den riktige, den tryggeste arenaen for å innlemme barna i kunnskapen om holocaust som en side ved jødisk historie.

Familie- og slektsnettverk framstår som tradisjonsbærende strukturer, men de er innvevd i andre fellesskap. Det kommer også tydelig fram i undersøkelsene i dette kapitlet at ansvarsfølelsen kan få en betydning også utenfor rammene av det jødiske eller familien. Ansvar springer ut av noe partikulært, av en spesifikk bakgrunn, og samtidig angår det også andre som ikke har denne partikulære bakgrunnen. Deltakerne kan føle et ansvar *som jøder, som etterkommere, som tilhørende en minoritet, men også som samfunnsborgere, for å bidra overfor samfunnet, for å ansvarliggjøre storsamfunnet, for å innlemme nye generasjoner, både jøder og ikke-jøder i et ansvar.* I tråd med Rothbergs (2009) poeng kan ansvaret tas i ulike retninger, det kan forstås som *multidirectional*.



## Kapittel 10: Konklusjon

I denne avhandlingen har jeg undersøkt hvordan minnet om holocaust fremtrer for mennesker som har holocaust som en del av sin familiehistorie, som står i en generasjonslinje som fører tilbake til overlevendegenerasjonen, og som er jøder. Deres relasjon til minnet medieres potensielt av partikulære sosiale relasjoner, av deres tilhørighet til et bestemt familiefellesskap, av deres bånd til overlevendegenerasjonen og til jødiske fellesskap i Norge og andre steder. Samtidig tar de del i og blir involvert i en minnekultur som gjør holocaust til et minne for bredere fellesskap, som gjør holocaust til et *allment* minne. Holocaust kan forstås som et minnesfenomen *tynt smurt utover* (se kap. 7; Selberg, 2003). Det er mangestedsnærværende.

Minnet om holocaust i Norge er også kommet til å bli et nasjonalt minne, et som forvaltes av myndighetsautoriserte institusjoner, slik som Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter og ulike freds- og menneskerettighetsentre slik som Falstad-senteret og Narvik-senteret. Minnet inngår i dag som et sentralt, om enn kompliserende element, i det nasjonale minnet om andre verdenskrig, noe debatten rundt Marte Michelets *Hva visste hjemmefronten?* er en indikasjon på. Samtidig kan minnet om holocaust forstås som et transkulturelt og «reisende» minne (jf. Erll, 2011b). Minnepraksiser og minnesuttrykk, referansen til holocaust, forflytter seg. Minnet om holocaust kan noen ganger fremtre som det Hirsch (2019) kaller et «stateless memory». Hirsch beskriver her en form for erindring som ikke lar seg holde fast i en nasjonalstatlig ramme. Det rommer flere *tidsperspektiver*, *steder*, *begreper om identitet* og *fellesskap* (jf. Hirsch, 2019, s. 419–420).

I barnebarnsgenerasjonens minnesdialoger kommer denne kompleksiteten frem på ulike måter. I introduksjonen beskrev jeg hvordan Stefans beretning om besteforeldrene brakte oss langt bort. Avstanden mellom intervjusituasjonen, intervjuets omgivelser, og den verden Stefan brakte inn i samtalen, var nesten svimlende. Familiehistorien foregår et annet sted, til en annen tid. Den handler også om å bli gjort statsløs og ugyldiggjøres som borger. Stefan relaterte denne erfaringen, minnet om at hjemstedet ikke lenger utgjør en trygg havn, til seg selv – til *sin* opplevelse av å høre til i Norge – sitt hjemsted. Når deltakerne uttrykker og forhandler om sin forbindelse til minnet om holocaust, forekommer slike «reiser» (jf. Erll, 2011b), bevegelser mellom *da* og *nå*, mellom de foregående generasjonene og deltakerne selv, mellom ulike lokale og nasjonale kontekster og mellom ulike sosiale rammer for identifikasjon.

I kapittel to formulerte jeg disse forskningsspørsmålene:

- Hvordan uttrykker og forhandler deltakerne om sin forbindelse til minnet om holocaust?
- Hvordan uttrykker og forhandler de om erfaringen med å stå imellom ulike minnefellesskap og identitetskonstellasjoner?
- Hvilke spenninger og bevegelser uttrykkes i deres fortellinger og betraktninger om sin egen forbindelse til minnet om holocaust?

Jeg skrev at disse spørsmålene ikke kan leses uavhengig av hverandre, og studien jeg her har presentert, viser hvorfor. Deltakernes dialoger om seg selv i relasjon til minnet dreier seg også om dem selv i relasjon til minnefellesskap og til ulike identitetsformasjoner. I disse selv-dialogene – eller selv-i-relasjon-dialogene – kommer bevegelser mellom ulike perspektiver og ulike sosiale rammer til syne. Og noen ganger uttrykkes også spenninger.

Hvilke bånd til minnet uttrykker barnebarna i denne studien at de har, og hvordan er disse blitt etablert? Det framstår som at den overleveringen som har foregått i familie- og slektsnettverk, har bidratt til å etablere minnet om holocaust som noe nært – en fornemmelse av å stå tett på minnet. Særlig kommer dette frem i barnebarnas skildringer av sine møter med besteforeldregenerasjonens fortellinger i oppveksten. De relasjonelle rammene – at det var en *bestemor* eller en *bestefar* som fortalte – *måten* de fortalte på, og hvordan de gjennom sitt vesen *vitnet* om hva de hadde opplevd, har bidratt til å etablere en opplevelse av at holocaust er nær historie. Minnet om holocaust har vært innvevd i disse relasjonene. Minnebærer, familiebånd og minner kan ikke uten videre skilles fra hverandre. Enkelte bruker ordet «traume» eller «traumatisk» for å beskrive opplevelsen av å komme til en slags erkjennelse av denne nærheten. Disse ordene antyder at overlevendegenerasjonens erfaringer, opplevelsen av forfølgelsene, av massedøden, har satt spor i deltakerne selv, som en skade, et sår. Ordet antyder et mer markant nærvær i nåtiden og samtidig en sterkere kobling til fortiden enn det ordene «minne» eller «historie» gjør.

Uavhengig av om deltakerne betegner sine møter med minnet som «traumatiske» eller ikke, forteller flere om situasjoner hvor de har kommet til å oppleve en tydelig identifikasjon med ofrene. De kan se seg selv i deres sko – i den *situasjonen* de norske jødene var i under holocaust. Denne identifikasjonsfølelsen har ikke alltid oppstått i familien. Det er heller ikke alltid tanken på familiehistorien som har frambrakt den. Den kan ha oppstått i deltakernes møter med offentlig, allmenn minnekultur.

«Familien» forstått som sosiokulturell formasjon kan likevel ha fått betydning for nærhetsfølelsen – identifikasjonen som har oppstått i disse møtene. «Barnet» og relasjonene «foreldre–barn», men også slektsblikket kan bli en inngangsport til minnet. Familie- og slektsblikket blir som en linse, som et *perspektiv* på minnet. Det kan åpne for en form for sorg – en erkjennelse av tapene – men også en uro over hva minnet skal ha å si for deltakerne selv, i deres liv.

Storfamilien og slekten framstår definitivt som en viktig ramme for minneoverlevering. Grandtanter og grandonkler har vært sentrale formidlere av erfaringsfortellinger. Det er et bredere familiefelleskap som «ser tilbake» på barnebarna når de snakker om holocaust som familieminne. Slektskap – det å stå i en slektslinje som leder tilbake til overlevendegenerasjonene og til dem som ikke overlevde – gjør noe med barnebornas opplevde forbindelse til minnet.

Det betyr ikke at deltakerne bare uttrykker at holocaust representerer noe nært. De historiserer, de framholder og fastholder den historiske avstanden mellom seg selv og foregående generasjoner. Dette gjør det kanskje mulig å etablere en annen grunn, et annet ståsted, for seg selv i relasjon til fortiden. De kan nærme seg minnet om holocaust, inkludert familiehistorien, på en mer fristilt måte. Foregående generasjoner er de familiære, genealogiske *samme* som dem selv, de er de *samme* i kraft av å være jøder. Men de er også de *historiske andre*, noen det går an å forstå og nærme seg som *den andre*, som noen som levde under til dels andre forutsetninger, som var annerledes stilt enn barnebarna selv, og som kort sagt var andre mennesker. Denne avstanden innebærer ikke nødvendigvis ikke-engasjement, men snarere perspektivering. Det muliggjør også empatisk forståelse, å leve seg inn i, ta inn over seg og stille seg solidarisk med dem som ble ofre for holocaust, utforske deres liv, men kanskje fra en mindre «innvevd» posisjon.

Margit Pernau (2021) diskuterer hvordan forestillinger om *selvet* og selvets grenser har betydning for hvordan vi forstår forholdet mellom selv og fortid, for hvordan selvet innlemmes i historien. Selvet kan forstås som porøst i møte med andre, med omverden, mottakelig for det som har vært utenom selvet. Det kan forstås som avgrenset, med en etablert skranke mot andre. Barnebornas selvfortellinger og selvframstillinger kan plasseres på ulike punkter i et spekter mellom disse ytterpunktene. Minnet både *er* og *er ikke* innvevd i barnebornas selvopplevelse slik de uttrykker denne i samtaler med meg. I oppveksten har noen opplevd at minnet om holocaust har trengt inn i bevisstheden, inntatt drømmer, inntatt selvet. Men mange forteller også at minnet om holocaust kan oppleves som fjernt, uvirkelig,

rant. De fleste av deltakerne uttrykker at de bevisst begrenser mengden holocausteksponering i sitt eget liv. Minnet har et *trykk* de skjærer seg imot. Det antyder et behov for å etablere en skranke. Samtidig søker flere av deltakerne en åpning mot nettopp det som har hatt en væren, ofrene, dem som ble deportert og drept. Barnebarnas minnesarbeid, i alle fall det de beskjeftiger seg med som voksne, handler om å *åpne seg selv* for noe og *lukke seg selv* for noe annet.

Hans Ruin (2015) argumenterer for at vår væren som mennesker kan forstås som en væren med de døde – «being-with-the-dead» (s. 70). Lojaliteten og forpliktelsen overfor dem vi oppfatter som våre forgjengere – de fellesskapene vi opplever at vi kommer fra – har betydning for hvordan vi minnes. Ulike måter å *være med de døde* på kommer til syne i avhandlingen. Deres forgjengere kan være en del av deltakernes drømmeliv, og en del av deres hverdagsliv. Deltakerne kan fortelle om sine på å komme nærmere en forståelse av hvem deres avdøde slektninger var.

For barnebarna i denne studien framstår særlig det å ta de døde – ofrenes væren – inn over seg som viktig. Mange forteller om en form for kontemplasjon eller meditasjon over livene som gikk tapt, men noen forteller også om erfaringen av å komme i kontakt med dem som en gang var, av å *bli* åpnet for deres væren. Det er et element av mystikk i dette. Slike minneserfaringer forutsetter kanskje at visse typer sosiale rammer trer tilbake, at en ikke må «vise ansiktet sitt» overfor et minnefellesskap hverken av det ene eller andre slaget.

Denne søknen mot de døde, forsøkene på å nærme seg ofrene, er i tråd med visse tendenser i minnekulturen som også andre har påpekt, som har vært til stede over tid. Både Hirsch (1997, 2012) og Levitt (2007) undersøker betydningen av å arbeide med relasjonene til de døde. Samtidig går slike mer lavmælte minnepraksiser på tvers av andre tendenser. Det kan i noen tilfeller forstås som et uttrykk for en kritikk av en minnekultur som kobler minnet om holocaust til et spekter av oppbyggelige formål. Å orientere seg bakover i tid, mot ofrene, kan være en reaksjon på tendensen til å gi holocaust veldig stor relevans og betydning for fellesskap *her* og *nå*. I stedet for å gjøre et samtids-vi til de sentrale i minnet, gjøres ofrene – både dem som ble drept, og dem som overlevde – til de sentrale. Kontemplasjonen over ofrenes navn og erfaringer virker også individualiserende på ofrene. De fremtrer som noe pluralt, mangslungent, som *mange* enkeltvis og dermed en mer kompleks kategori. De blir sine egne, så å si. De blir nærværende, men ikke på noen enkel (eller nødvendigvis oppbyggelig) måte.

Det er heller ikke alltid tydelig hvilke former for identifikasjon deltakerne uttrykker gjennom sine minnepraksiser. Er det *som jøder* eller *som etterkommere* at de minnes de døde? Er det fordi ofrene selv var jøder eller slektninger at barnebarna i studien minnes de døde slik de gjør? I mange tilfeller framstår deltakernes minnepraksiser som motivert av en type medmenneskelighet som ikke kan knyttes til den ene eller andre identitetskategorien. De kan få betydning innen flere overlappende sosiale rammer for erindring.

\*

Hvordan uttrykker barnebarna i denne studien erfaringen av å stå i mellom ulike minnefellesskap og identitetskonstellasjoner? Studien viser hvorfor det kan være meningsfullt å skille analytisk mellom de sosiale rammene for *overlevering av minner* og de sosiale rammene for *identifikasjon*. Det er ikke et én-til-én forhold mellom disse rammene.

Overlevering kan ha foregått innen en ramme, for eksempel i familien.

Barnebarnsgenerasjonens minnesarbeid kan likevel komme til å dreie seg om andre prosjekter enn å ivareta minnet om holocaust som et familieminne. Det kan dreie seg om å bekjempe andregjøring og rasisme. Å bidra som *norsk samfunnsborger* til økt bevissthet om holocaust i Norge kan være en måte å hedre familieminnet på.

Erfaringer med å ta del i ulike minnefellesskap – med det potensielt spenningsfylte i det å bevege seg mellom ulike sosiale rammer for erindring – kommer særlig til uttrykk i barnebarnas skolefortellinger. Når de forteller om det å lære om holocaust i skolen, framstår de sosiale relasjonene som settes i spill, som det sentrale. Å lære om holocaust har for dem handlet om å lære om hvem en selv er som norsk jøde «in the perspective of the group or groups» (Halbwachs, 1992, s. 40). Historien om holocaust går fra å være familiekunnskap til å bli en slags identitetsmarkør i møte med andre. Noen forteller at de har følt seg utsatt når holocaust har vært tematisert i skolen. Andre har opplevd at det å bli synlig som jøde, som barnebarn av overlevende, er en god opplevelse. De fleste gir uttrykk for at det å lære om holocaust har angått deres relasjoner til medelevene eller til de bredere fellesskapshorisontene som etableres i skolekonteksten, til lokalsamfunnet, til det norske samfunnet, til Europa.

I barnebarnas fortellinger om det å møte minnesuttrykk i ulike sammenhenger blir det tydelig hvordan slike minnesuttrykk medierer sosiale relasjoner. Om de beskriver opplevelsen av å se en film om holocaust, av å komme over en snublestein på gata, beskriver de også opplevelsen av at noen «ser» tilbake på dem (jf. Hirsch, 1997, s. 11). Noen ganger kan det være båndene til særlig ett fellesskap som aktiveres i møtet med et minnesuttrykk. Men i andre tilfeller kan

det være et spekter av relasjoner som settes i spill. Å støte på minnekulturelle uttrykk og på referanser til holocaust setter i gang en dialog om deltakernes selv-i-relasjon til ulike grupper og fellesskapshorisonter.

Det er imidlertid ikke alltid åpenbart hvilke former for identifikasjon barnebarna uttrykker i disse dialogene. Mange ganger framstår dette som tvetydig – eller rett og slett utydelig. Hvem er «man» som «føler»? Barnebarnas selvpresentasjoner og selvfortellinger fremstår som en pågående dialog mellom ulike selvformasjoner og ulike «vi» og «de». I tråd med Dessingués (2015) beskrivelse av slike indre minnesdialoger fremstår hverken barnebarnas «jeg» eller de «vi» som de etablerer, som helt faste størrelser. I avhandlingen har jeg ved flere anledninger påpekt hvordan barnebarna skifter mellom å tale som et «jeg», som et «du», som «man» og som en del av et «vi». Jeg har underveis foreslått ulike tolkninger av hvordan disse pronomenshiftene kan forstås. Om disse tolkningene treffer eller ikke, vet jeg ikke. Jeg tror imidlertid at slike skifter indikerer en dialog som involverer ulike «kollektive» stemmer (jf. Dessingué, 2015). Det er ikke alltid mulig å spore hva som foregår i disse forflytningene, hvilke sosiale rammer eller identitetsformasjoner som gjør seg gjeldende i dem. Det er innarbeidet i norsk språkbruk å snakke om seg selv som «du» og «man»: «Man føler» eller «du kjenner det» osv. Begge formene antyder imidlertid at den som snakker, ikke uttrykker noe som er *helt* subjektivt. «Man» antyder noe allment, og i en del tilfeller også noe normativt. Det er særlig når deltakerne snakker om ansvaret de har, at de opptrer som et «man», et «man» som *føler* ansvar. Særlig den siste formen, «du», inviterer til en form for samforståelse, eller forutsetter samforstand, noe som er intersubjektivt. *Følelser* som en i mange sammenhenger forstår som noe subjektivt, forankres i et generalisert, dialogisk selv. Både i intervjuene og samtalene under minnevandringene kommer en fellesskapsorientering, en «collectiveness» (jf. Dessingué, 2015), en pågående dialog om seg selv i relasjon til andre, til uttrykk. Forgreiningene av sosiale bånd, av identifikasjonsfornemmelser, forpliktelse, følelser for dem en ser seg selv som forbundet med eller bundet til, kan være for komplekse til at de lar seg nøste opp fullt og helt.

Noen tendenser er likevel forholdsvis tydelige. Når deltakerne i denne studien forteller om sine møter med minnet om holocaust, uttrykker de identifikasjon med ofrene, både med dem som ble drept, og dem som overlevde. Det varierer hvorvidt de uttrykker *nær* identifikasjon med ofrene. Det er ikke slik at de hele tiden ser seg selv i ofrenes sko, eller ser seg selv som *ett* med dem. I kapittel seks undersøker jeg nettopp hvordan deltakerne uttrykker og etablerer en form for avstand mellom seg selv og foregående generasjoner. Ulike studier fra andre

europiske land, fra USA og Israel, viser imidlertid at jøder på en ganske eksplisitt måte kan uttrykke en form for *ikke*-identifikasjon med ofrene. Det er ikke gitt at yngre generasjoner jøder skal oppleve at historien om holocaust handler om erfaringer de har tett på seg (Holmquist Lid, 2016, s. 165; Moulin, 2016, s. 697). I kapitlet om tidligere forskning viste jeg til sosiologen Debra Kaufmans (2010) studie av unge voksne amerikanske og israelske jøder. Hun refererer til en ung amerikansk-jødisk mann som i sin beskrivelse av frigjøringen av de jødiske fangene som satt i ulike leirer, uttalte: «We liberated them» (Kaufman, 2010, s. 131). Denne uttalelsen, «Vi frigjorde dem», viser at identifikasjonen ikke i enhver kontekst vil ligge hos de jødiske ofrene, heller ikke blant jøder. Kaufman viser hvordan denne unge mannen som hun refererer her, *både* uttrykker identifikasjon med USA som fellesskap og etablerer en form for avstand til ofrene. Han stiller seg på linje med frigjørerne mer enn dem som ble frigjort. Selv om også deltakerne i denne studien kan uttrykke avstand til foregående generasjoners erfaringer, og selv om de kan snakke om holocaust som en del av et norsk samfunnsborger-vi, oppfatter jeg likevel at de uttrykker et annet type bånd til ofrene – kanskje noe som kan forstås som solidaritet eller lojalitet. De stiller seg på linje med dem på en annen måte enn denne unge jødiske amerikaneren.

I en norsk kontekst ville en uttalelse av typen «Vi frigjorde dem» vært unaturlig. Men om en leser for eksempel vitnesbyrdene til noen av de norske jødene som overlevde konsentrasjonsleirene, plasserer de seg noen ganger tydelig inn i en norsk, nasjonal ramme. Den norsk-jødiske overlevende Samuel Steinmann (i Lothe, 2006) sier f.eks. på slutten av sitt vitnesbyrd: «Man må jo fortelle hva som HENDTE norske borgere i disse fem årene, hvor forferdelige tilstander det var» (s. 142). Han underslår naturligvis ikke at han som jøde bærer på en helt spesiell erfaring. Her fremtrer like fullt krigen, okkupasjonen av Norge, som en helt sentral ramme for Steinmanns fortellerhandling. Det er *som* norsk borger han forteller, og det er *til* norske borgere han forteller om det han opplevde under krigen. Når barnebarna forteller om hvordan de ble innlemmet i familieminnet, forteller de at besteforeldregenerasjonen fortalte om nettopp *krigen*. En forskjell mellom den amerikanske og den norske konteksten er at Norge ble invadert. Det har vært mulig for både jøder og ikke-jøder i Norge å skrive de norske jødene erfaringer inn i en nasjonal sorgramme og inn i en nasjonal fortelling om det å være prisgitt en brutal okkupasjonsmakt. I større eller mindre grad gir deltakerne uttrykk for at de deler denne fortolkningsrammen. Samtidig er det liten tvil om at de forholder seg til holocaust som en særegen norsk-jødisk erfaring og som en minoritetserfaring. De minnes en

annen type hendelse enn krigen, en som innebar en særlig prisgitthet og en særlig sorg, og som også stiller dem i et spenningsforhold til den nasjonale krigsminnerammen.

\*

Spenninger og bevegelser kommer til syne i studien på ulike måter. Det kommer til syne i deltakernes ambivalens i møtet med offentlig minnekultur. Å finne sin plass i denne, i forvaltningen av minnet på samfunnsnivå, er ikke ukomplisert. Deltakerne beskriver erfaringer av å ha følt seg *for* synlige som jøder, som minoritet, i sine minnemøter i skolen eller i forbindelse med markeringer. Men de forteller også om erfaringer av å ha blitt *usynlige* – som om minnet ikke angikk dem spesielt. Som voksne søker flere mot mer privatiserte minnepraksiser – erindringsformer som unndrar seg denne synlig-usynlig-problematikken.

Dette leder oss tilbake til spørsmålet om barnebarnsgenerasjonen er minnebundne på særlig måter? De uttrykker identifikasjon med et jødisk, og særlig et norsk-jødisk minnefellesskap, og også med et familiært minnefellesskap. Men deres liv med minnet om holocaust er åpenbart ikke lukket inne i disse sosiale rammene. De deltar i forvaltningen av minnet om holocaust også *som* norske samfunnsborgere. Deres perspektiver på holocaust er i mange tilfeller preget av traumedramaets universaliserende skript (jf. Alexander, 2012). De trekker også noe allment, allmennmenneskelige lærdommer, ut av minnekulturen.

Erlil (2011b) mener at minner *ikke* bør forstås som bundet til sosiale rammer som sted, en sosial gruppe, nasjonale fellesskap osv. I likhet med Rothberg (2009) problematiserer hun Halbwachs forestilling om *minnefellesskap*. Minner hører ikke nødvendigvis til en gruppe eller et sted. De beveger seg mellom grupper og fellesskap. Minneforsker Paul O'Connor (2022) påpeker på sin side at minner bare blir relevante i bestemte kontekster, for spesifikke grupper og individer. Selv om minnet om holocaust utvilsomt kan forstås som transkulturelt, som noe som er i bevegelse, vil det bare kunne gjøres betydningsfullt innen partikulære rammer. Det er også et inntrykk jeg sitter igjen med i det at *relevansen* av minnet om holocaust for barnebarnas del knytter seg til partikulære sosiale relasjoner, til familien, jødiske fellesskap, Norge som samfunn, relasjoner mellom minoritet og majoritet i Norge.

En annen grunn til at deltakernes minnesliv framstår som forankret, er at deres minnepraksiser ofte foregår i tilknytning til stedliggjørende minnesmerker. O'Connor (2022) hevder at det er typisk for det han kaller «folk memory», folkeminnet, at steder er minnebærende. Fortellinger og tradisjoner gir lokal geografi mening og identitet (O'Connor, 2022, s. 638). Det går an å tenke seg at barnebarna i denne studien tar del i en prosess som bidrar til å gi minnet et



landskap og gjøre landskapet fortellende. Akershusstranda blir *der* hvor de norske jødene ble deportert fra, en adresse med en snublestein utenfor blir *der* hvor en familie ble arrestert. Minoritetshistorie gjør lokal geografi meningsbærende på bestemte måter. Steder i lokalmiljøer får en slik holocaustrelatert identitet. Dermed blir landskap og bymiljøer både en del av en minnesoverleveringen og en potensiell arena for overlevering til nye generasjoner. Minneforsker Violeta Davoliūtė (2022) undersøker barnebarnsgenerasjonens litterære postminnearbeid. Hun argumenterer for at memoarforfattere i denne generasjonen søker en kompleksitet i familieminnet, og at de søker det i det lokale. Når minnet blir så tydelig forankret i en lokal kontekst, i lokalmiljøer, åpner det kanskje for mindre programmatisk og mer utforskende minnepraksiser. Også i denne studien kommer det til syne at stedliggjørende minnesmerker knytter minnet til en sosial kontekst, men uten å plassere det i en lukket sosial ramme. Gjennom minnesmerker som snublesteinene og minneparken *Dette er et fint sted* minnes jødiske liv og skjebner, men også hvordan disse var innvevd i sosiale miljøer og relasjoner. Det kan være sårt og opprørende, men også i noen tilfeller betryggende, å bli påminnet disse naboskapsrelasjonene. Stedliggjørende minnesmerker forankrer minnet ved å synliggjøre hvordan det befinner seg *imellom* oss, imellom grupper og individer, imellom majoritet og minoritet, imellom sosiale formasjoner på ulike nivåer.

Erlil (2011b) identifiserer i Halbwachs skildring av kollektiv erindring en «logic of closing-in» (s. 10). Grupper slutter seg om seg selv gjennom å minnes seg selv, sin historie. Dette er noe sosiale grupper gjør, hevder Erlil, men mener at forskningen ikke bør reprodusere denne logikken. Minnefellesskap er reelt sett mindre stabile, mer omskiftelige og omformbare enn de selv forestiller seg (Erlil, 2011b, s. 10). Hva minnefellesskap tror om seg selv, er et empirisk spørsmål. Ordet «fellesskap» på norsk kan i alle tilfelle romme ulike typer konstellasjoner. Det *må* ikke forstås som gruppe, som en stabil sosial enhet. Det kan dreie seg om et fellesskap mellom to, en form for samfølelse som oppstår mellom individer, et midlertidig fellesskap, abstrakte, forestilte fellesskap, varige fellesskap osv. Når individer tar del i holocausterindring, når enkeltmennesker minnes holocaust, tar de del i og etablerer minnefellesskap av ulik art, minnefellesskap som er omkranset av hverandre, innvevd i hverandre, og som noen ganger står i et spenningsfullt forhold til hverandre. Det er åpenbart slik at individer tar del i og beveger seg mellom ulike fellesskapsrammer, men disse fellesskapsrammene er også i bevegelse. Kanskje kan en snakke om en åpne-og-lukke-prosess også på et kollektivt nivå. I intervjuet med rabbineren i Det Mosaiske Trossamfund beskriver han holocaust som en del av «vår samtale», noe som har en identitetsrelevans for jøder. Da

jeg spurte ham om hvorvidt det var viktig for DMT å gi yngre jøder et eierskap til historien om holocaust i Norge, svarte han at det i alle fall *ikke* var viktig å markere *grensene* for eierskap. For jødiske familier eller jødiske samfunn innebærer ikke nødvendigvis det å minnes holocaust at en slutter seg om seg selv som minnefellesskap. Den pågående samtalen om hvem man er, hvilken betydning minnet om holocaust har innen rammen av det jødiske, av familien, knytter en også til bredere fellesskap, blant annet det norske samfunnet. I flere av intervjuene og samtalene jeg har hatt med barnebarna, er likevel eierskap en tematikk. «Familien» som sosiokulturell formasjon åpner for allmenn identifikasjon, men kan også etablere noen grenser. Flere av deltakerne uttrykker at de opplever det å artikulere og dokumentere et familieminne, noe som kan overleveres til nye generasjoner, som viktig.

Samtidig som deltakernes minnesliv helt åpenbart er sosialt forankret, trekkes de mot individualiserte og private minnepraksiser. O'Connor (2022) argumenterer for at minnepraksiser som en holder på med for seg selv, ikke nødvendigvis får noen varig betydning. Å se en film om en historisk hendelse eller besøke et minnesteid skaper ikke nødvendigvis en fellesskapsorientering. Slike minnesmøter kan skape en emosjonell respons der og da, men uten å få mer enn en rent privatisert, individualisert relevans (O'Connor, 2022, s. 643–647). Barnebarnsgenerasjonens liv med minnet har i mange tilfeller en mer introvert karakter. Kanskje søker deltakerne, i tråd med Kidrons israelske funn (2020), mot minneserfaringer de opplever som mer *autentiske*? Samtidig framstår ikke deres minnepraksiser som det O'Connor beskriver som emosjonelle, men uforpliktende «besøk» i ulike minneverdener. Deres minnesarbeid framstår som forpliktende. Det minnesansvaret – fordringene som springer ut av deres relasjoner til foregående generasjoner, til tidligere minnebærere, til ofrene for holocaust – kan likevel tas i mange retninger. Det er et *multidirectional* minnesansvar (jf. Rothberg, 2009). Det er ikke *ett* ansvar deltakerne uttrykker, én forpliktelse. Det viser likevel at minnet om holocaust for deltakerne representerer noe som oppleves som viktig, at det har en normativ dimensjon. Ifølge Assmann (1995) er dette et sentralt kjennetegn ved det kulturelle minnet. Det er minner som oppfattes som *viktige* og som forplikter, som får en varig relevans (s. 131–132). Det er utgangspunktet for at minnesuttrykk ikke bare tidvis gjør inntrykk på folk, men at de inngår i en *tradisjon*, en forpliktende overlevering (jf. Noyes, 2016). Jeg oppfatter at deltakerne i denne studien står i en slik tradisjonaliseringsprosess. Denne foregår imidlertid innen ulike sosiale rammer og knytter dem til ulike identitetsformasjoner. Tradisjonaliseringen får vekslende sosiale horisonter, og knytter ikke nødvendigvis minnet til ett «vi», én kollektiv identitet, slik Assmann forutsetter.

Hvis en som Jilovsky (2015) forstår barnebarnsgenerasjonen som en bro mot en framtid der holocaust på ingen måter lenger kan regnes som nær fortid, er dette interessant. Hvor og hvordan vil de bringe dette ansvaret videre?

Avhandlingen viser en kompleksitet i forholdet mellom jødisk identitet, familietilhørighet og holocausterindring. Studien bekrefter at det er viktig å ta minnet om holocaust på alvor som en faktor i jøders identitetsopplevelse. Særlig i skolefortellingene kommer det frem at barnebarna har opplevd at minnet om holocaust angikk deres relasjon *som jøder, som* minoritet, til majoritets elever og til storsamfunnet. I det minnesarbeidet barnebarna engasjerer seg i som voksne, er det likevel ikke alltid helt klart når minnearbeidet også blir et *jødisk* identitetsarbeid. Mange av de minnepraksisene deltakerne beskriver, som å pusse en snublestein eller se en film, er noe alle kan ta del i. Praksisene i seg selv markerer ikke noen tydelig grense for et jødisk minnefellesskap. Denne typen minnehandlinger kan likevel bekrefte eller befeste en jødisk identitetsopplevelse selv om det ikke er gitt at det er det de gjør. Heller ikke det å utforske familie- og slektshistorie er en helt unik jødisk praksis. Men det ser likevel ut til å få en betydning for hvordan en del forstår sin jødiske identitet. For videre studier vil det være relevant å undersøke hvilken betydningen utforsking av jødisk historie og kulturarv – minnearbeid som ikke relaterer seg til holocaust primært – har for jøders identitetsopplevelse.

## Litteraturliste

- Adams, J. P. (2015). Acts of Irreconcilable Mourning: Post-Holocaust. *Culture, Theory and Critique*, 56(2), 228–244. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1080/14735784.2014.913987>
- Adjam, M. (2017). *Minnesspår. Hågkomstens rum och rörelse i skuggan av flykt*. Brutus Östlings Bokförlag Symposium.
- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion* (2. utg.). Edinburgh University Press. <https://www-jstor-org.ezproxy.uio.no/stable/10.3366/j.ctt1g09x4q.1?seq=4>
- Alexander, J. (2004). On the Social Construction of Moral Universals. I R. Eyerman, B. Giesen, N. J. Smelser, & P. Sztompka (Red.), *Cultural Trauma and Collective Identity* (s. 196–264). University of California Press.
- Alexander, J. C. (2012). Holocaust and Trauma: Moral Universalism in the West. I *Trauma. A Social Theory*. Polity.
- Alver, B. G. (1990). *Creating the Source Through Folkloristic Field Work*. Academia Scientiarum Fennica.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Andre Mosebok. (2011). I *Bibelen*. Bibelselskapet. <https://bibel.no/Nettbibelen?book=EXO&chapter=10&verse=2&slang=bokmal11>
- Arendt, H. (1963). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Viking Press.
- Assmann, A. (2010). Canon and Archive. I A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 97-109). De Gruyter.
- Assmann, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125–133. <https://doi.org/10.2307/488538>
- Assmann, J. (2010). Communicative and Cultural Memory. I A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 109-119). De Gruyter.

- Austin, J. L. (1975). *How To Do Things With Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955* (digital 2011). Oxford University Press. <https://oxford-universitypressscholarship-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acprof:oso/9780198245537.001.0001/acprof-9780198245537>
- Bakhtin, M. (1998). *Spørsmålet om talegenrane* (R. T. Slaattelid, Overs.). Ariadne forlag.
- Bakhtin, M., & Holquist, M. (1981). *Dialogic Imagination: Four Essays*. University of Texas Press, ACLS Humanities E-Book. [https://www-fulcrum-org.ezproxy.uio.no/epubs/5138jf37r?locale=en#/6/236\[xhtml00000118\]!/4/4/1:0](https://www-fulcrum-org.ezproxy.uio.no/epubs/5138jf37r?locale=en#/6/236[xhtml00000118]!/4/4/1:0)
- Bal, M. (1999). Introduction. I M. Bal, J. Crewe, & L. Spitzer (Red.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*. University Press of New England.
- Banik, V. K. (2009). *Solidaritet og tilhørighet: Norske jøders forhold til Israel 1945-1975* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Banik, V. K. (2015). A Gendered Integration Revisited: Work and Integration of Jews in Norway, 1900-1942. *Modern Judaism*, 35(2), 175–202. <https://doi.org/10.1093/mj/kjv007>
- Banik, V. K. (2016). The faith of the fathers, the future of the youth. *Jewish Studies in the Nordic Countries Today. Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 27, 153–172. <https://doi.org/10.30674/scripta.66573>
- Banik, V. K. (2017). Avvisning, pragmatisk aksept og inkludering. Aspekter av statlig politikk overfor den jødiske minoriteten 1814-2016. I Nik. Brandal, C. A. Døving, & I. T. Plesner (Red.), *Nasjonale minoriteter og urfolk i norsk politikk fra 1900 til 2016*. Cappelen Damm Akademisk.

- Banik, V. K. (2022). Fra vuggen til graven—Det Mosaiske Trossamfund i jødisk liv. I C. A. Døving (Red.), *Jødisk. Identitet, praksis, minnekultur* (utgis oktober 2022, s. 170–202). Universitetsforlaget.
- Banik, V. K., & Høeg, I. M. (2022). Religiøs organisering blant jøder i Norge—Et bakgrunnskapittel. I C. A. Døving (Red.), *Jødisk. Identitet, praksis, minnekultur* (utgis oktober 2022, s. 145–170). Universitetsforlaget.
- Banik, V. K., & Levin, I. (2010). Jødisk liv i etterkrigstiden. Integrering og egenart. I *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge* (s. 181–199). Tapir akademisk forl.
- Bar-Levav, A. (2014). Jewish Attitudes towards Death: A Society between Time, Space and Text. I S. C. Reif, A. Lehnardt, & A. Bar-Levav (Red.), *Death in Jewish Life. Burial and Mourning Customs Among Jews of Europe and Nearby Communities* (s. 3–17). Walter de Gruyter.
- Bar-On, D. (1989). *Legacy of silence: Encounters with children of the Third Reich*. Harvard University Press.
- Bar-On, D. (1992). Israeli and German students encounter the Holocaust through a group process: “Working through” and “Partial Relevance.”. *International Journal of Group Tensions*, 22(2), 81–118. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1111/j.0022-4537.2004.00112.x>
- Bar-On, D. (1993). First Encounter Between Children of Survivors and Children of Perpetrators of the Holocaust. *Journal of Humanistic Psychology*, 3(4), 6–14. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/00221678930334002>
- Bar-On, D. (1995). *Fear and Hope: Three Generations of the Holocaust*. Harvard University Press.
- Bar-On, D., & Kassem, F. (2004). Storytelling as a Way to Work Through Intractable Conflicts: The German-Jewish Experience and Its Relevance to the Palestinian-Israeli

- Context. *Journal of social issues*, 60(2), 289–306. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1111/j.0022-4537.2004.00112.x>
- Bar-On, D., & Litvak-Hirsch, T. (2006). To Rebuild Lives: A Longitudinal Study of the Influences of the Holocaust on Relationships Among Three Generations of Women in One Family. *Family Process*, 45(4), 465–483. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1111/j.1545-5300.2006.00183.x>
- Bauman, R. (1984). *Verbal Art as Performance*. Waveland Press, Inc.
- Bauman, R. (1992a). Performance. I R. Bauman (Red.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook* (s. 41–50). Oxford University Press.
- Bauman, R. (1992b). *Story, performance, and event. Contextual studies of oral narrative*. Cambridge University Press.
- Bauman, R. (2004). *A World of Others` Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Blackwell Publishing.
- Baumel, J. T. (1995). “In everlasting memory”: Individual and communal Holocaust commemoration in Israel. *Israel Affairs*, 1(3), 146–170. <https://doi.org/10.1080/13517129508719342>
- Benbassa, E. (2010). *Suffering as identity: The Jewish paradigm*. Verso.
- Bender, S. M. (2004). Transgenerational Effects of the Holocaust: Past, Present, And Future. *Journal of Loss and Trauma*, 9, 205–215. <https://doi.org/10.1080/15325020490458318>
- Bjermeland, M. (2021, 28. april). *Jødisk, norsk, minoritet-ish?* Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter. <https://www.hlsenteret.no/aktuelt/nyheter/2021/jodisk-eller-minoritet-ish-.html>

- Bjørndal-Lien, L. (2015). «... *Pressen kan kun skrive ondt om jøderne*». *Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905-1925*, [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Bloxham, D. (2009). *The Final Solution: A Genocide* (Nettutgave, oktober 2011). Oxford University Press. <https://oxford-universitypressscholarship-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acprof:oso/9780199550333.001.0001/acprof-9780199550333>
- Blunt, A. & Dowling, R. (2006) *Home*. Routledge
- Bogen, M. (2015). *Jødisk liv i Norge. Den norske jødiske minoritetens egenfortellinger belyst ved menighetsbladet Hatikva og utstillingene ved Jødisk Museum i Oslo, 2012-2014* [Masteroppgave]. Universitetet i Oslo.
- Bokmålsordboka. (u.å.-a). Holocaust. I *Ordbøkene.no*. Språkrådet. Hentet 20. september 2022, fra <https://ordbokene.no/bm,nn/search?q=holocaust&scope=ei>
- Bokmålsordboka. (u.å.-b). Trauma, traume. I *Ordbøkene.no*. Språkrådet. Hentet 20. september 2022, fra <https://ordbokene.no/bm,nn/search?q=traume&scope=ei>
- Brakstad, I. V. (2006). *Jødeforfølgelsene i Norge. Omtale i årene 1942-1948. Framstilling og erindring av jødeforfølgelsene i Norge under andre verdenskrig, i et utvalg aviser og illegal presse*. [Masteroppgave]. Universitetet i Oslo.
- Brakstad, I. V. (2021). *Etter folkemordet 1945 –*. Samlaget.
- Bruland, B. (2010). Norske jøder—Historie og kultur. I A. B. Lund & B. B. Moen (Red.), *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge* (s. 71–87). Tapir akademisk forlag.
- Bruland, B. (2017). *Holocaust i Norge: Registrering, deportasjon, tilintetgjørelse*. Dreyers forlag.



- Bruland, B., & Tangestuen, M. (2011). The Norwegian Holocaust: Changing views and representations. *Scandinavian Journal of History*, 36(5), 587–604.  
<https://doi.org/10.1080/03468755.2011.631066>
- Buckser, A. (2003). *After the rescue: Jewish identity and community in contemporary Denmark*. Palgrave Macmillan.
- Bull, A. C., & Hansen, H. L. (2020). Global Crisis in Memory. Agonistic Memory and the UNREST Project. *Modern Languages Open*, 1(20), 1–7.  
<https://doi.org/10.3828/mlo.v0i0.319>
- Børstad, J. (2017, 12. november). *Arrangerte nazifest på Samfundet i Trondheim* [Nettavis]. Nrk.no. <https://www.nrk.no/trondelag/arrangerte-nazifest-pa-samfundet-i-trondheim-1.13775143?msclkid=be1928e8cf8b11ec9eff0246a83e0105>
- Cárdenas, M., Páez, D., Rimé, B., Bilbao, Á., & Ausún, D. (2014). Personal Emotions, Emotional Climate, Social Sharing, Beliefs, and Values Among People Affected and Unaffected by Past Political Violence. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 20(4), 452–464. <http://dx.doi.org/10.1037/pac0000038>
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C., Brochard, R. P., & Tam, B. (2019). «Who Speaks from the Site Of Trauma?»: An Interview with Cathy Caruth. *Diacritics*, 47(2), 48–71.  
<https://doi.org/10.1353/dia.2019.0019>
- Chaitin, J. (2000). Facing the Holocaust in Generations of Families of Survivors: The Case of Partial Relevance and Interpersonal Values. *Contemporary Family Therapy*, 22(3), Art. 3.

- Chaitin, J., & Shoshana, S. (2013). "I can Almost Remember it Now": Between Personal and Collective Memories of Massive Social Trauma. *Journal of adult development*, 21(1), 30–42. <https://doi.org/10.1007/s10804-013-9176-4>
- Cohn, N. (1967). *Warrant for genocide: The myth of the Jewish world-conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember* (Nettutgave). Cambridge University Press. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1017/CBO9780511628061>
- Connolly, A. (2011). Healing the wounds of our fathers: Intergenerational trauma, memory, symbolization and narrative. *Journal of Analytical Psychology*, 56, 607–626. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5922.2011.01936.x>
- Cooperman, A., & Alper, B. A. (2021). *Jewish Americans in 2020. U.S. Jews are culturally engaged, increasingly diverse, politically polarized and worried about anti-Semitism* (Rapport). Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2021/05/11/jewish-americans-in-2020/>
- Cooperman, A., & Sahgal, N. (2016). *Israel's Religiously Divided Society. Deep gulfs among Jews, as well as between Jews and Arabs, over political values and religions's role in public life* (Rapport). Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>
- Corell, S. (2000). «vårt lille plaster på krigens sår»: Norges mottak av jødiske «displaced persons» og arbeidere mellom 1946 og 1950 [Hovedoppgave]. Universitetet i Oslo.
- Corell, S. (2021). *Likvidasjonen: Historien om holocaust i Norge og jakten på jødernes eiendom*. Gyldendal.
- Csango, M. (Regissør). (2005). *Evig din* [Dokumentarfilm]. Exposed Film Productions AS.
- Csango, M. (2017). *Fortielser: Min jødiske familiehistorie*. Kagge forlag.

- Damsholt, T., & Simonsen, D. G. (2009a). Materialiseringer. Processer, relationer og performativitet. I C. Mordhorst (Red.), *Materialiseringer* (s. 9–39). Århus Universitetsforlag.
- Davoliūtė, V. (2022). Agonistic homecomings: Holocaust postmemory, perspective and locality. *Memory Studies*, 15(3), 539–550. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/17506980221085524>
- De Lange, N. (2010). *An Introduction to Judaism* (2. utg.). Cambridge University Press.
- Degnæs, M. (2022). Holocausterindring mellom det personlige og det allmenne. I C. A. Døving (Red.), *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (utgis oktober 2022, s. 262–286). Universitetsforlaget.
- DellaPergola, S., & Staetsky, L. D. (2020). *Jews in Europe at the turn of the Millennium Population trends and estimates* (Rapport). The Institute for Jewish Policy Research. <https://www.jpr.org.uk/publication?id=17623>
- DellaPergola, S., & Staetsky, L. D. (2021). *The Jewish identities of European Jews. What, why and how* (Rapport). The Institute for Jewish Policy Research. [The Jewish identities of European Jews: What, why and how? | JPR](https://www.jpr.org.uk/publication?id=17623)
- Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora. (2021, 16. desember). *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap og humaniora* De nasjonale forskningsetiske komiteer. <https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-og-humaniora/>
- De Fina, A., & Georgakopoulou, A. (2008). Analysing narratives as practices. *Qualitative Research*, 8(3), 379–387. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1468794106093634>
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The state of the debt, the work of mourning and the new international* (B. Magnus & S. Cullenberg, Red.; P. Kamuf, Overs.). Routledge.

- Dessingué, A. (2015). From Collectivity to Collectiveness: Reflections (with Halbwachs and Bakhtin) on the Concept of Collective Memory. I S. Kattago (Red.), *The Ashgate Research Companion to Memory Studies*. Routledge.
- Det kongelige kirke-, utdannings- og forskningsdepartement. (1996). *Læreplanverket for den 10-årige grunnskolen*.  
<https://www.nb.no/items/f4ce6bf9eadeb389172d939275c038bb?page=1&searchText=L%C3%A6replanverket%20for%20den%20ti%C3%A5rige%20grunnskolen>
- Dziuban, Z. (2014). Memory as haunting. *HAGAR Studies in Culture, Polity and Identities*, 12, 111–135.
- Dziuban, Z. (Red.). (2019). *The «Spectral Turn». Jewish Ghosts in the Polish Post-Holocaust Imaginaire*. transcript Verlag.
- Døving, C. A. (2022a). En minoritet blant flere—Nye grensedragninger i en norsk-jødisk identitet. I C. A. Døving (Red.), *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (utgis oktober 2022, s. 100–125). Universitetsforlaget.
- Døving, C. A. (Red.). (2022b). *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (utgis oktober 2022). Universitetsforlaget.
- Døving, C. A., & Moe, V. (2014). «Det som er jødisk» – Identiteter, historiebevissthet og erfaringer med antisemittisme. En kvalitativ intervjustudie blant jøder i Norge (Rapport). Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter.
- Ehn, B., & Löfgren, O. (1982). *Kulturanalys*. Liber.
- Ehn, B., & Öberg, P. (2014). Biografisk intervjumetode. I K. Fangen & A.-M. Sellerberg (Red.), *Mange ulike metoder*. Gyldendal.
- Eitinger, L. (1964). *Concentration camp survivors in Norway and Israel*. Universitetsforlaget.
- Eitinger, L. (1973). *Mortality and morbidity after excessive stress: A follow-up investigation of Norwegian concentration camp survivors*. Universitetsforlaget.

- Eriksen, A. (1995). *Det var noe annet under krigen. 2. Verdenskrig i norsk kollektivtradisjon*. Pax Forlag.
- Eriksen, T. B. (2009). Svartedauden. Giftblandere og barnemordere. I *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken og fram til i dag* (s. 69–87). Cappelen Damm.
- Erikson, K. T. (1976). Loss of Communalinity at Buffalo Creek. *The American journal of psychiatry*, 133(3), 302–305. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1176/ajp.133.3.302>
- Erll, A. (2011a). *Memory in culture*. Palgrave Macmillan.
- Erll, A. (2011b). Travelling Memory. *parallax*, 17(4), 4–18. <https://doi.org/10.1080/13534645.2011.605570>
- Esborg, L. (1995). «Og så var vi alle gode nordmenn»: *Fortellinger om den symbolske motstanden under okkupasjonen av Norge 1940-45* [Hovedoppgave]. Universitetet i Oslo.
- Evenshaug, A. J. (2017, 22. november). Savner at Samfundet beklager «nazifest» [Kronikk]. *Midtnorsk debatt. Adressavisa*. <https://www.midtnorskdebatt.no/meninger/kronikker/2017/11/22/Savner-at-Samfundet-beklager-%C2%ABnazifest%C2%BB-15634443.ece?msclkid=be196419cf8b11eca85dc269cdc18e1a>
- Falstadsenteret (u.å.). *Holocaustdagen 2022*. <https://falstadsenteret.no/hva-skjer/event/holocaustdagen-2022>
- Feinberg, K., & Stefansen, A. (1995). *Fange nr. 79108 vender tilbake*. J. W. Cappelens forlag.
- Feldman, J., & Peleikis, A. (2014). Performing the Hyphen. Engaging German-Jewishness at the Jewish Museum Berlin. *Anthropological Journal of European Cultures*, 23(2), 43–59. <https://doi.org/10.3167/ajec.2014.230204>

- Fintsted. (u.å.). *Møt menneskene som flyktet i krigens største redningsaksjon vinteren 1942–*  
43. Hentet 27. september 2022, fra <https://www.fintsted.no/>
- Frank, A. (1956). *Anne Franks dagbok* (I. Hagerup, Overs.; 3. utg.). Dreyer.
- Georgakopoulou, A. (2015). Small Stories Research. Methods—Analyses—Outreach. I A.  
Georgakopoulou & A. De Fina (Red.), *The Handbook of Narrative Analysis* (s. 255–  
273). Wiley-Blackwell.
- Gjernes, M. (2002). *Jødar i Kristiania. Dei fyrste innvandrarene si geografiske og  
sosioøkonomiske plassering i samfunnet frå 1851 til 1942* [Hovudfagsoppgåve].  
Universitetet i Oslo.
- Goffmann, E. (1955). On Face-Work. An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction.  
*Psychiatry*, 18(3)
- Groth, B. (2019). *Jødedommen*. Pax Forlag.
- Grünfeld, N. (Regissør). (2005). *Grünfeld—Ukjent opphav* [Dokumentarfilm]. Grüner Film.
- Grünfeld, N. (2020). *Frida: Min ukjente farmors krig*. Aschehoug.
- Gröppel-Wegner, A., & Kidd, J. (2019). *Critical Encounters with Immersive Storytelling*.  
Routledge.
- Gubkin, L. (2007). *You Shall Tell Your Children. Holocaust Memory in American Passover  
Ritual*. Rutgers University Press. [https://www-fulcrum-  
org.ezproxy.uio.no/epubs/6395w770n?locale=en#/6/8\[xhtml00000004\]!/4/4/1:0](https://www-fulcrum-org.ezproxy.uio.no/epubs/6395w770n?locale=en#/6/8[xhtml00000004]!/4/4/1:0)
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory. Edited, Translated, and with Introduction by  
Lewis A. Coser* (1992. utg.). The University of Chicago Press.
- Handelman, D. (2004). *Nationalism and the Israeli state: Bureaucratic logic in public events*.  
Berg.

- Harald Welzer, Sabine Moller, Karoline Tschuggnall. (2003). «*Opa war kein Nazi*»: *Nationalsozialismus und holocaust im familiengedächtnis*. Fischer Taschenbuch.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.  
<https://doi.org/10.2307/3178066>
- Hareven, T. K. (1977). Family Time and Historical Time. *Daedalus*, 106(2), 57–70.
- Harket, H. (2009a). Den nye antisemittismen. I *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken og fram til i dag*. (s. 579–601). Cappelen Damm.
- Harket, H. (2009b). Sions vises protokoller. I *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken og fram til i dag* (s. 361–379). Cappelen Damm.
- Harket, H. (2014). *Paragrafen: Eidsvoll, 1814*. Dreyers forlag.
- Herberger, T. (2018). Jews and Judaism in Norway today. *Nordisk judaistik, Vol. 29*(1), 36–42. <https://doi.org/10.30752/nj.70297>
- Hirsch, M. (1997). *Family Frames. Photography, narrative and postmemory* (nyutgivelse 2012). Harvard University Press.
- Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press.
- Hirsch, M. (2019). Stateless Memory. *Critical Times*, 2(3), 416–434.  
<https://doi.org/10.1215/26410478-7862541>
- Hirsch, M., & Spitzer, L. (2010). *Ghosts of Home. The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory* (Kindle edition). University of California Press.
- Hoffmann, C. (2013). Nasjonalhistorie og minoritetshistorie: Jødisk historiografi i Norge. I J. Heiret, T. Ryymin, & S. A. Skalevåg (Red.), *Fortalt fortid. Norsk historieskrivning etter 1970*. (s. 240–263). Pax.

- Hoffmann, C., & Moe, V. (2017). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017. Befolkningsundersøkelse og minoritetsstude*. Senter for studier av Holocaust og minoriteter. [https://www.hlsenteret.no/aktuelt/nyheter/2017/hl-rapport\\_29mai-web-%282%29.pdf](https://www.hlsenteret.no/aktuelt/nyheter/2017/hl-rapport_29mai-web-%282%29.pdf)
- Holgersson, H. (2014). En stedssensitiv sosiologi—Go-alongs og «mentale» kart. I K. Fangen & A.-M. Sellerberg (Red.), *Mange ulike metoder* (s. 213–235). Gyldendal.
- Holland, P. (2000). 'Sweet it is to scan ...': personal photographs and popular photography. I L. Wells (Red.), *Photography: A Critical Introduction* (2. utg., s. 117-165). Routledge
- Holmquist Lid, C. (2016). *Representera och bli representerad: Elever med religiös positionering talar om skolans religionskunskapsundervisning* [Doktorgradsavhandling]. Karlstads universitet. [Representera och bli representerad : Elever med religiös positionering talar om skolans religionskunskapsundervisning \(diva-portal.org\)](https://diva-portal.org/representera-och-bli-representerad)
- Hymes, D. (1981). «*In vain I tried to tell you*» *Essays in Native American Ethnopoetics* (2016., digital utg.). University of Pennsylvania Press. <https://www-jstor-org.ezproxy.uio.no/stable/j.ctv513b1j>
- Høeg, I. M. (2022). Religion og identitet i den trønderske flerkulturelle forsamlingen. I C. A. Døving (Red.), *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (utgis oktober 2022, s. 202–225). Universitetsforlaget.
- Immler, N. L. (2009). Restitution and the Dynamics of Memory: A Neglected Trans-Generational Perspective. I A. Rigney & A. Erll (Red.), *Mediation, remediation, and the dynamics of cultural memory*. Walter de Gruyter.
- Immler, N. L. (2012). 'Too little, too late'? Compensation and family memory: Negotiating Austria's Holocaust past. *Memory Studies*, 5(3), 270–281. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1750698012443468>



Immler, N. L. (2013). «The history, the papers, let me see it!» Compensation processes: The second generation between archive truth and family speculations. I M. L. Seeberg, I. Levin, & C. Lenz (Red.), *The Holocaust as active memory: The past in the present*. Ashgate.

International Holocaust Remembrance Alliance. (u.å.). *A world that remembers the Holocaust. A world without genocide*. Hentet 8. oktober 2022, fra <https://www.holocaustremembrance.com/>

International Holocaust Remembrance Alliance. (2021). *Understanding Holocaust Distortion. Contexts, Influences and Examples*. <https://holocaustremembrance.com/sites/default/files/2021-11/Understanding%20Holocaust%20Distortion%20-%20Contexts%2C%20Influences%20and%20Examples%20-%20IHRA.pdf>

Jacobs, J. (2011). The Cross-Generational Transmission of Trauma: Ritual and Emotion among Survivors of the Holocaust. *Journal of Contemporary Ethnography*, 40(3), 342–361. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/0891241610387279>

Jacobs, J. (2016). *The Holocaust across Generations: Trauma and Its Inheritance among Descendants of Survivors*. New York University Press.

Jilovsky, E. (2015). *Remembering the Holocaust. Generation, Witnessing and Place*. Bloomsbury Academic.

Johansen, P. O. (1984). *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914-1943*. Gyldendal.

Jødisk kulturfestival Trondheim. (u.å.). *Jødisk kulturfestival Trondheim. Tre dager med jødiske kulturuttrykk*. Hentet 27. juli 2022, fra <https://www.jkfest.no/>

Jødisk Museum i Oslo. (u.å.-a). «Det jødiske året - Alt til sin tid». <https://www.jodiskmuseumoslo.no/det-jodiske-aaret>

Jødisk Museum i Oslo. (u.å.-b). «*Heia Jødene! - En utstilling om idretts glede og integrasjon*».

Hentet 27. juli 2022, fra <https://www.jodiskmuseumoslo.no/heia-jodene>

Jødisk Museum i Oslo. (u.å.-c). «*HUSK OSS TIL LIVET*» *Jødiske skjebner 1940-1945*.

<https://www.jodiskmuseumoslo.no/husk-oss-til-livet>

Jødisk Museum i Oslo. (u.å.-d). *Om Snublesteiner*. Hentet 27. juli 2022, fra

<https://www.snublestein.no/om-snublesteiner/>

Jødisk Museum i Oslo. (u.å.-e). *Velkommen til Snublestein.no*. Hentet 27. juli 2022, fra

<https://www.snublestein.no/>

Jødisk museum Trondheim. (u.å.-a). *Besøk Europas nordligste synagoge og lære om historien og kulturen til jødene nord for Dovre*. Hentet 25. juli 2022, fra

<https://www.jodiskmuseum.org/>

Jødisk museum Trondheim. (u.å.-b). *Fra shtetl til stiftsstad*.

<https://www.jodiskmuseum.org/sections/utforsk/utstillingen-fra-shtetl-til-stiftsstad-1>

Jødisk museum Trondheim. (u.å.-c). *Hjemme. Borte. Holocaust i Trondheim*. Hentet 12.

august 2021, fra <https://www.jodiskmuseum.org/sections/utforsk/utstillingen-hjemme-borte-holocaust-i-trondheim>

Kacandes, I. (1999). Narrative Witnessing as Memory Work: I M. Bal, J. Crewe, & L. Spitzer (Red.), *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present* (s. 55–75). University Press of New England.

Kahan, H., & Hansson, K. M. (1988). *Ilden og lyset*. J. W. Cappelens forlag.

Kansteiner, W., & Weilnböck, H. (2010). Against the Concept of Cultural Trauma (or How I Learned to Love the Suffering of Others without the Help of Psychotherapy). I A. Erll & A. Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies*. Walter de Gruyter.

- Kaufman, D. (2007). Post-memory and Post-Holocaust Jewish Identity Narratives. I J. M. Gerson & D. L. Wolf (Red.), *Sociology Confronts the Holocaust. Memories and Identities in Jewish Diasporas* (s. 39–55). Duke University Press.
- Kaufman, D. (2010). The Circularity of Secularity: The Sacred and the Secular in Some Contemporary Post-Holocaust Identity Narratives. *Contemporary Jewry*, 30(1), 119–139. <https://doi.org/10.1007/s12397-010-9024-9>
- Kellerman, N. P. F. (2001). Psychopathology in Children of Holocaust Survivors: A review of the Research Literature. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 38(1), 36–46.  
[https://www.researchgate.net/publication/11956567\\_Psychopathology\\_in\\_children\\_of\\_Holocaust\\_survivors](https://www.researchgate.net/publication/11956567_Psychopathology_in_children_of_Holocaust_survivors)
- Kidron, C. A. (2004). Surviving a Distant Past -A Case Study of the Cultural Construction of Trauma Descendant Identity. *Ethos*, 31(4), 513–544.  
<https://doi.org/10.1525/eth.2003.31.4.513>
- Kidron, C. A. (2009). Toward an Ethnography of Silence: The Lived Presence of the Past in the Everyday Life of Holocaust Trauma Survivors and Their Descendants in Israel. *Current anthropology*, 50(1), 5–27. <https://doi.org/10.1086/595623>
- Kidron, C. A. (2010). Embracing the lived memory of genocide: Holocaust survivor and descendant renegade memory work at the House of Being. *American Ethnologist*, 37(3), 429–451. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2010.01264.x>
- Kidron, C. A. (2012a). Alterity and the Particular Limits of Universalism: Comparing Jewish-Israeli Holocaust and Canadian-Cambodian Genocide Legacies. *Current anthropology*, 53(6), 723–754. <https://doi.org/10.1086/668449>
- Kidron, C. A. (2012b). Breaching the wall of traumatic silence: Holocaust survivor and descendant person–object relations and the material transmission of the genocidal past.

- Journal of material culture*, 17(1), 3–21. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1359183511432989>
- Kidron, C. A. (2013). Being There Together: Dark Family Tourism and the Emotive Experience of Co-Presence In the Holocaust Past. *Annals of Tourism Research*, 41, 175–194. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2012.12.009>
- Kidron, C. A. (2014). Inheriting Discontinued Bonds: Trauma-Descendant Relations With the Genocide Dead. *Death studies*, 38(5), 322–334. <https://doi.org/10.1080/07481187.2013.766652>
- Kidron, C. A. (2015). Survivor Family Memory Work at Sites of Holocaust Remembrance: Institutional Enlistment or Family Agency? *History and Memory*, 27(2), 45–73. <https://doi.org/10.2979/histmemo.27.2.45>
- Kidron, C. A. (2018). Resurrecting Discontinued Bonds: A Comparative Study of Israeli Holocaust and Cambodian Genocide Trauma Descendant Relations with the Genocide Dead. *Ethos*, 46(2), 230–253. <https://doi.org/10.1111/etho.12198>
- Kidron, C. A. (2020). Emancipatory voice and the recursivity of authentic silence: Holocaust descendant accounts of the dialectic between silence and voice. *History and Anthropology*. <https://doi.org/10.1080/02757206.2020.1726907>
- Kidron, C. A. (2021). «Rebirthing» the Violent Past: Friction Between Post-Conflict Axioms of Remembrance and Cambodian Buddhist Forgetting. *Anthropological Forum*, 31(3), 291–311. <https://doi.org/10.1080/00664677.2021.1971512>
- Kidron, C. A., & Handelman, D. (2016). The Symbolic Type Revisited: Semiotics in Practice and the Reformation of the Israeli Commemorative Context. *Symbolic interaction*, 39(3), 421–445. <https://doi.org/10.1002/symb.234>
- Kidron, C. A., Kotliar, D. M., & Kirmayer, L. J. (2019). Transmitted trauma as badge of honor: Phenomenological accounts of Holocaust descendant resilient vulnerability.

- Social science & medicine*, 239, 112524–112524.  
<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2019.112524>
- Kirchberg, V., & Tröndle, M. (2012). Experiencing Exhibitions: A Review of Studies on Visitor Experiences in Museums. *Curator*, 55(4), 435–452.  
<https://doi.org/10.1111/j.2151-6952.2012.00167.x>
- Kirke- og undervisningsdepartementet. (1987). *Mønsterplan for grunnskolen*. H. Aschehoug Co.  
<https://www.nb.no/items/2aef891325a059851965d5b8ac193de5?page=235&searchText=verdenskrig>
- Klar, Y., Schori-Eyal, N., & Klar, Y. (2013). The “Never Again” State of Israel: The Emergence of the Holocaust as a Core Feature of Israeli Identity and Its Four Incongruent Voices. *Journal of Social Issues*, 69(1), 125–143.  
<https://doi.org/10.1111/josi.12007>
- Klass, D., & Goss, R. (1999). Spiritual Bonds to the Dead in Cross-Cultural and Historical Perspective: Comparative Religion and Modern Grief. *Death studies*, 23, 547–567.  
<https://doi.org/10.1080/074811899200885>
- Klein, B. (1990). Transkribering är en analytisk akt. *RIG*, 73(2), 41–66.
- Komissar, V. (1995). *På tross av alt. Julius Paltiel—Norsk jøde i Auschwitz* (S. Nyrønning, Red.). Aschehoug og co.
- Koposov, N. (2020). Historians, Memory Laws, and the Politics of the Past. *European Papers*, 5(1), 107–117. <https://search.datacite.org/works/10.15166/2499-8249/390>
- Kopperud, Ø., & Levin, I. (2010). Da norske jøder ikke fantes. *Nytt norsk tidsskrift*, 27(3), 292–302. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3053-2010-03-06>
- Koro.no. (u. å.). *Dette er et fint sted*. <https://koro.no/prosjekter/dette-er-et-fint-sted/>

Koro (u. å.). *Deportasjonsmonumentet på Akershusstranda*.

<https://koro.no/prosjekter/deportasjonsmonumentet-pa-akershusstranda/?highlight=Anthony%20Gormley>

Krantz, A. S. (2018). *Tredje generationens överlevande—En socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen* [Doktorgradsavhandling].

Lunds Universitet. [Tredje generationens överlevande : En socialantropologisk studie om minne, antisemitism och identitet i spåret av Förintelsen | Lund University Publications](#)

Kranz, D. (2015). Where to Stay and Where to Go? Ideas of Home and Homelessness amongst Third Generation Jews who Grew Up in Germany. I *In the Shadows of the Shadows of the Holocaust: Narratives of the Third Generation* (s. 179–208).

Vallentine Mitchell.

Kranz, D. (2016). Changing Definitions of Germanness across Three Generations of «Yekkes» in Palestine/Israel. *German Studies Review*, 39(1), 99–120.

<https://doi.org/10.1353/gsr.2016.0008>

Kranz, D. (2019). “It took me a few years until I understood that I am, as a matter of fact, Jewish”: The third generation writ small going large as a generation. I *Trauma, Resilience, and Empowerment. Descendants of Survivors of Nazi Persecution* (s. 105–126). Mabuse-Verlag.

Kranz, D. (2021). (Friendly) Strangers in Their Own Land No More: Third-Generation Jews and Social and Political Activism in the Present in Germany. I C. Bartlett & J. Schlör (Red.), *The Stranger in Early modern and Modern Jewish Tradition*. Brill.

Kusenbach, M. (2003). Street phenomenology: The go-along as ethnographic research tool.

*Ethnography*, 4(No. 3, SPECIAL ISSUE: PHENOMENOLOGY IN ETHNOGRAPHY), 455–485. <https://doi.org/10.1177/146613810343007>

- Kvamme, E. (Regissør). (2013). *Trikken til Auschwitz* [Dokumentarfilm]. Hummelfilm AS.  
<https://tv.nrk.no/program/KOID75006012>
- Kverndokk, K. (2007). *Pilegrim, turist og elev: Norske skoleturer til døds- og konsentrasjonsleirer*. Linköpings universitet, Institutionen för studier av samhällsutveckling och kultur.
- Kverndokk, K. (2020). Talking about your Generation. «Our Children» as a Trope in Climate Change Discourse. *Ethnologia Europaea*, 50(1), 145–158.  
<https://doi.org/10.16995/ee.974>
- Lagrou, P. (1999). *The Legacy of Nazi Occupation: Patriotic Memory and National Recovery in Western Europe, 1945–1965 (Studies in the Social and Cultural History of Modern Warfare)*. (Nettutgave, desember 2009). Cambridge University Press. <https://www-cambridge-org.ezproxy.uio.no/core/books/legacy-of-nazi-occupation/57118F29EE08DB78B1307C59836C624E>
- Lazar, A., Chaitin, J., Gross, T., & Bar-On, D. (2004). Jewish Israeli Teenagers, National Identity, and the Lessons of the Holocaust. *Holocaust and Genocide Studies*, 18(2), 188–204. <https://doi.org/10.1093/hgs/dch061>
- Lenz, C. (2007). Fra matauk til menneskerettigheter—Fortelling og fortolking av krigsminner i norske familier gjennom tre generasjoner. *Fortid nr. 2*, 22–30.
- Lenz, C. (2008). «Adgang til riket»: Victor Linds kunst som erindringspolitisk intervensjon. Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter.
- Lenz, C., & Degnæs, M. (2021). Ein norwegischer Sonderweg? Stolpersteine als Elemente norwegisch-jüdischer Erinnerung und Identitätsverhandlung. I S. Kavčič, T. Schaarschmidt, A. Warda, & I. Zündorf (Red.), *Steine des Anstoßes. Die Stolpersteine zwischen Akzeptanz, Transformation und Adaption* (s. 97–124). Metropol.

- Lenz, C., & Degnæs, M. (2022). En norsk Sonderweg? Snublesteiner som element i en norsk-jødisk minne- og identitetsforhandling. I C. A. Døving (Red.), *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (utgis oktober 2022, s. 286–314). Universitetsforlaget.
- Levad, I., Levinson, D., Radomislensky, I., Shemesh, A. A., & Kohn, R. (2007). Psychopathology and Other Health Dimensions among the Offspring of Holocaust Survivors: Results from the Israel National Health Survey. *Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences*, 44(2), 144–151.
- Levin, I. (2001). Taushetens tale. *Nytt norsk tidsskrift*, 18(4), 371–382.
- Levin, I. (2016). Norwegian Jewish Woman: Wartime Agency -Post-War Silence. I K. Ericsson, *Women in War. Examples from Norway and Beyond* (s. 39–54). Routledge.
- Levin, I. (2020). *Vi snakket ikke om Holocaust. Mor, jeg og tausheten*. Gyldendal.
- Levin, M. (2016). *Mors historie. En familiesaga*. Kagge forlag.
- Levin, S. (2020, november 18). Hvor har Michelet det fra at hun ser historien fra et jødisk perspektiv? *Aftenposten.no*.  
<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/aPOK4E/hvor-har-michelet-det-fra-at-hun-ser-historien-fra-et-joedisk-perspektiv>
- Levitt, L. (2007). *American Jewish loss after the Holocaust*. New York University Press.  
<https://hdl-handle-net.ezproxy.uio.no/2027/heb.30764>
- Levy, D., & Sznajder, N. (2002). Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory. *European Journal of Social Theory*, 5(1), 87–106. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1368431002005001002>
- Levy, D., & Sznajder, N. (2006). *The Holocaust and Memory in the Global Age*. Temple University Press.
- Litvak-Hirsch, T., Lazar, A., & Chaitin, J. (2008). Between Culture and Family: Jewish-Israeli Young Adults' Relation to the Holocaust as a Cultural Trauma. *Traumatology*,



- 14(4), 93–102. <https://psycnet-apa-org.ezproxy.uio.no/doi/10.1177/1534765608320332>
- Lorenz, E. (2011). 'Vi har ikke invitert jødene hit til landet'—Norske syn på jødene i et langtidsperspektiv. I Ø. Kopperud & V. Moe (Red.), *Forestillinger om jøder — Aspekter ved konstruksjonen av en minoritet 1814-1940* (s. 35–53). Unipub.
- Lothe, J. (2006). *Tidsvitner. Fortellinger fra Auschwitz og Sachsenhausen* (A. Storeide, Red.). Gyldendal.
- Lothe, J. (2013). *Kvinnelige tidsvitner*. Gyldendal.
- Læreplangruppene. (1995). Samfunnsfag. I *Høringsutkast. Læreplan for fag i 10-årig grunnskole. L-97*. Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet.
- Major, E. F. (1996a). The Impact of the Holocaust on the Second Generation: Norwegian Jewish Holocaust Survivors and Their Children. *Journal of Traumatic Stress*, 9(3), 441–454. <https://doi.org/10.1002/jts.2490090304>
- Major, E. F. (1996b). *War stress in a transgenerational perspective: Norwegian concentration camp survivors and two other resistance groups and their children: A comparative investigation* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Major, E. F. (1997). *Reise gjennom krig og fred. En beretning om krigens arv*. Forum, Aschehoug.
- <https://www.nb.no/items/64323e49b33f86d8614d71999f612aad?page=7&searchText=Ellinor%20F.%20Major>
- Maoz, I., Shoshana, S., Bar-On, D., & Fakherelden, M. (2002). The Dialogue between the 'Self' and the 'Other': A Process Analysis of Palestinian-Jewish Encounters in Israel. *Human relations*, 55(8), 931–962. <https://journals-sagepub-com.ezproxy.uio.no/doi/abs/10.1177/0018726702055008178#con4>

- Martín-Beristain, C., Páez, D., Rimé, B., & Kanyangara, P. (2010). Psychosocial effects of participation in rituals of transitional justice: A collective-level analysis and review of the literature of the effects of TRCs and trials on human rights. *Revista de Psicología Social*, 25(1), 47–60. <https://doi.org/10.1174/021347410790193450>
- Mendelsohn, O. (1986). *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år. Bind II*. Universitetsforlaget.
- Mendelsohn, O. (1987). *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år. Bind I*. Universitetsforlaget.
- Mendelsohn, O. (2019). *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år [Samlet utgave]*. Press.
- Michelet, M. (2014). *Den største forbrytelsen: Ofre og gjerningsmenn i det norske Holocaust*. Gyldendal.
- Michelet, M. (2018). *Hva visste hjemmefronten? Holocaust i Norge: Varslene, unnvikelsene, hemmeligholdet*. Gyldendal.
- Miller, C. R. (1994). Genre as Social Action. I A. Freedman & P. Medway (Red.), *Genre and the New Rhetoric*. Taylor and Francis.
- Moe, V. (2012). *Antisemittisme i Norge? Den norske befolkningens holdninger til jøder og andre minoriteter*. Senter for studier av Holocaust og minoriteter. [https://www.hlsenteret.no/forskning/jodisk-historie-og-antisemittisme/holdningsundersokelse/HL\\_Rapport\\_2012\\_web.pdf](https://www.hlsenteret.no/forskning/jodisk-historie-og-antisemittisme/holdningsundersokelse/HL_Rapport_2012_web.pdf)
- Moe, V. (utgis desember 2022). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2022. Befolkningsundersøkelse, minoritetsstudie og ungdomsundersøkelse*. Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter.
- Moldrheim, S. (2021). *Fordoms makt. Elevers fortellinger om andregjøring – bruk, praksis og erfaringer [Doktorgradsavhandling]*. Universitetet i Bergen. <https://bora.uib.no/bora-xmlui/handle/11250/2824837>

- Mosse, G. L. (1979). National Cemeteries and National Revival: The Cult of the Fallen Soldiers in Germany. *Journal of contemporary history*, 14(1), 1–20.  
<https://www.jstor.org/stable/260225>
- Moulin, D. (2016). Reported schooling experiences of adolescent Jews attending non-Jewish secondary schools in England, Race Ethnicity and Education. *Race, Ethnicity and Education*, 19(4), 683–705. <https://doi.org/10.1080/13613324.2015.1013459>
- Nachtstern, M., & Arntzen, R. (1949). *Falskmyntner i blokk 19*. Johan Grundt Tanum Forlag.
- Nachtstern, M., & Arntzen, R. (2006). *Falskmyntner i Sachsenhausen. Hvordan en norsk jøder overlevde Holocaust*. Spartacus forlag.
- Norges grunnlov. (1814). *Kongeriket Norges Grunnlov, gitt i riksforsamlingen på Eidsvoll den 17. Mai 1814* (1814-11-04). Lovdata. <https://grunnloven.lovdata.no/>
- NOU 1997:22. (1997) *Inndragning av jødisk eiendom i Norge under den 2. Verdenskrig*. Justis- og politidepartementet.
- Novic, P. (1999). *The Holocaust in American Life*. Houghton Mifflin.
- Noyes, D. (2016). *Humble Theory. Folklore's Grasp on Social Life*. Indiana University Press.
- Nygård-Wahl, M. (2018). «Vi må aldri glemme...» *Kalendariske minnemarkeringer om jødeforfølgelsene og Holocaust i Norge* [Masteroppgave]. Universitetet i Bergen.
- Nylund Skog, S. (2002). *Ambivalenta upplevelser & mångtydiga berättelser. En etnologisk studie av barnafödanda* [Doktorgradsavhandling]. Stockholms Universitet.
- Nylund Skog, S. (2009). Mellan liv och död: Känslor i en berättelse från Förintelsen. *Tidsskrift för kulturforskning*, 8(4), 5–21.
- Nylund Skog, S. (2012). *Livets vägar. Svenska judinnors berättelser om förskingring, förintelse, förtryck och frihet*. Institutet för språk och folkminnen.
- O'Connor, P. (2022). The unanchored past: Three modes of collective memory. *Memory Studies*, 15(4), 634–649. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1750698019894694>

- Olick, J. K. (1999). Genre Memories and Memory Genres: A Dialogical Analysis of May 8, 1945 Commemorations in the Federal Republic of Germany. *American Sociological Association*, 64(3), 381–402. <https://doi.org/10.2307/2657492>
- Olick, J. K. (2007). *The Politics of Regret. On Collective Memory and Historical Responsibility*. Routledge.
- Olick, J. K. (2010). From Collective Memory to the Sociology of Mnemonic Practices and Products. I A. Erll & Nünning (Red.), *A Companion to Cultural Memory Studies* (s. 151–163). De Gruyter.
- Ortner, J. (2015). Diaspora, Postmemory and the Transcultural Turn in Contemporary Jewish Writing: Barbara Honigmann's Autofictional Writings. *FORUM: University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture and the Arts*, 4. <http://journals.ed.ac.uk/forum/article/view/1197/1737>
- Ortner, J. (2016). Diaspora, postmemory and the transcultural turn in contemporary Jewish writing. *Crossings: Journal of Migration and Culture*, 7(1), 27–41. [https://doi.org/10.1386/cjmc.7.1.27\\_1](https://doi.org/10.1386/cjmc.7.1.27_1)
- Pedersen, G. N., Aasland, A., Mohr, O. L., Diesen, E., Bryn, E., Endresen, M., & Ording, A. (Red.). (1949). *Våre falne 1939-1945, Første til fjerde bok*. Den norske stat.
- Pernau, M. (2021). *Emotions and Temporalities*. Cambridge University Press.
- Personopplysningsloven. (2018). *Lov om behandling av personopplysninger* (LOV-2018-06-15-38). Lovdata. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2018-06-15-38>
- Phillips, M. S. (2013). *On Historical Distance*. Yale University Press
- Pink, S. (2008). An urban tour. The sensory sociality of ethnographic place-making. *Ethnography*, 9(2), 175–196. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1466138108089467>

- Polanski, R. (Regissør). (2002). *The Pianist* [Film]. BAC Films, Tobis Film, Syrena Entertainment Group, Pathé Distribution.
- Regjeringen.no. (2022, 7. januar). *Grunnlaget for politikken overfor nasjonale minoriteter*. <https://www.regjeringen.no/no/tema/urfolk-og-minoriteter/nasjonale-minoriteter/midtpalte/grunnlaget-for-politikken-overfor-nasjon/id444285/>
- Reisel, B. (2021). «Hvor ble det av alt sammen?» *Plyndringen av jødene i Norge*. Press.
- Reitan, J. (2005). *Jødene fra Trondheim*. Tapir akademisk forlag.
- Reitan, J. (2015). *Møter med holocaust. Norske perspektiver på tilintetgjørelsens historiekultur* [Doktorgradsavhandling]. Norges teknisk-naturvitenskaplige universitet.
- Reszke, K. (2013). *Return of the Jew. Identity Narratives of the Third Post-Holocaust Generation of Jews in Poland*. Academic Studies Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2175r5n>
- Rimé, B., Kanyangara, P., Yzerbyt, V., & Paez, D. (2011). The impact of Gacaca tribunals in Rwanda: Psychosocial effects of participation in a truth and reconciliation process after a genocide. *European Journal of Social Psychology*, 41, 695–706. <https://doi.org/10.1002/ejsp.822>
- Rimstad, B. H. (Red.). (2016). *Unge tidsvitner. Jødiske barn og unge på flukt fra det norske Holocaust*. Gyldendal.
- Rosenthal, G. (2010). *The Holocaust in Three Generations: Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime*. Barbra Budrich Publishers.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford University Press.
- Rothberg, M. (2010). Between Memory and Memory: From Lieux de mémoire to Noeuds de mémoire. *Yale French Studies, Noeuds de mémoire: Multidirectional Memory in*

*Postwar French and Francophone Culture*, 118/119, 3–12.

<https://www.jstor.org/stable/41337077>

- Rothberg, M. (2019). *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford University Press.
- Ruin, H. (2015). Spectral Phenomenology: Derrida, Heidegger and the Problem of the Ancestral. I S. Kattago (Red.), *The Ashgate Research Companion to memory Studies* (s. 61–71). Routledge.
- Ruin, H. (2019). The claim of the past – historical consciousness as memory, haunting, and responsibility in Nietzsche and beyond. *Journal of Curriculum Studies*, 51(6), 798–813. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1080/00220272.2019.1652936>
- Runia, E. (2006). Presence. *History and Theory*, 45, 1–29. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2006.00346.x>
- Sachnowitz, H., & Jacoby, A. (1976). *Det angår også deg. Herman Sachnowitz forteller*. Cappelen forlag.
- Savosnick, R., & Melien, H. (1986). *Jeg ville ikke dø*. J. W. Cappelen forlag.
- Schechner, R. (1992). Drama Performance. I R. Bauman (Red.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments* (s. 272–282). Oxford University Press.
- Scheff, T. J. (2000). Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory*, 18(1), 84–99. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1111/0735-2751.00089>
- Segev, T. (1993). *The seventh million: The Israelis and the Holocaust*. Hill and Wang.
- Selberg, T. (2003). Religion smurt tynt utover: Utviklingstrender i religionsutøvelsen. I T. Lund-Olsen & P. Repstad (Red.), *Forankring eller frikopling: Kulturperspektiver på religiøst liv i dag* (s. 45–62). Program for kulturstudier, Norges forskningsråd Høyskoleforlaget.

- Sem, L. (2008). «*For oss er Falstad det norske holocaust*»: Ein diskursanalytisk studie av debatten om krigsminnestaden Falstad i 2003-2004 [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.
- Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter (2011, 6. oktober) *Vedtekter for HLSenteret*. <https://www.hlsenteret.no/om/vedtekter/>
- Shuman, A. (2010). *Other People's Stories. Entitlement Claims and the Critique of Empathy*. University of Illinois Press.
- Shuman, A. (2015). Story Ownership and Entitlement. I A. De Fina & A. Georgakopoulou-Nunes (Red.), *Handbook of Narrative Analysis* (s. 38-56). Wiley-Blackwell.
- Siim, P. M. (2016). Family stories untold: Doing family through practices of silence. *Ethnologia Europaea*, 46(2), 74–88.
- Simonsen, K. B. (2020a). «[...] det krasseste utslaget av de samfunnsmessige understrømningene som truer sivilisasjonen». Diskursen om jødene og antisemittismen etter 1945. I Ø. Sørensen & K. B. Simonsen (Red.), *Historie og moral. Nazismen, jødene og hjemmefronten* (s. 229–267). Dreyers forlag.
- Simonsen, K. B. (2020b). Antisemittismen i Norge, ca 1918-1940: Former, funksjoner og virkninger. I *Historie og moral: Nazismen, jødene og hjemmefronten* (s. 229–267). Dreyers forlag.
- Simonsen, K. B. (2022). Threats and euphemisms: The antisemitic propaganda of Nasjonal Samling during the summer and autumn of 1942. *Scandinavian Journal of History*. <https://doi.org/10.1080/03468755.2022.2097946>
- Slucki, D., Finder, G. N., & Patt, A. (Red.). (2020). *Laughter After: Humor and the Holocaust*. Wayne State University Press.

Snildal, A. (2014). *An Anti-Semitic Slaughter Law? The Origins of the Norwegian Prohibition of Jewish Religious Slaughter c. 1890-1930* [Doktorgradsavhandling]. Universitetet i Oslo.

Solheim, S., Døvik, O., Andersen, I. Y., & Grøndahl, E. (2020, november 27). Familiane til fleire motstandsfolk vurderer søksmål mot Marte Michelet. *Nrk.no*.  
<https://www.nrk.no/norge/familiane-til-fleire-motstandsfolk-vurderer-soksmal-mot-marte-michelet-1.15263448>

Spielberg, S. (Regissør). (1993). *Schindler`s list* [Film] Universal Pictures.

Språkrådet (u.å.). *Holocaust eller holocaust?* Hentet 20. september 2022, fra  
<https://www.sprakradet.no/svardatabase/?CurrentForm.SearchText=holocaust&CurrentForm.KategoriFilter=>

Stein, A. (2009). Trauma and Origins: Post-Holocaust Genealogists and the Work of Memory. *Qualitative sociology*, 32(3), 293–309. <https://doi.org/10.1007/s11133-009-9131-7>

Stein, A. (2014). *Reluctant Witnesses. Survivors, Their Children, and the Rise of Holocaust Consciousness*. Oxford University Press.

Stolpersteine. (u.å.). *Home*. Hentet 21. september 2022, fra  
<https://www.stolpersteine.eu/en/home/>

St.meld. nr. 36 (2002-2003). *Noregs deltaking i Europarådet i 2002*. Utanriksdepartementet.  
<https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-36-2002-2003-/id586025/?q=holocaust&ch=3>

St. prp. nr. 82 (1997-1998) *Et historisk og moralsk oppgjør med behandlingen i Norge av den økonomiske likvidasjon av den jødiske minoritet under den 2. Verdenskrig*. Det Kongelige Justis- og Politidepartement. [St.prp. nr. 82 \(1997-98\) - regjeringen.no](https://www.regjeringen.no/st/prp/82-1997-98)



- Storeide, A. (2019). Local and National Memories of WWII in a Transnational Age: The Case of Norway. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 32, 459–474.  
<https://doi.org/10.1007/s10767-019-09332-9>
- Svelstad, O. E., & Grøndahl, E. (2020, desember 15). Han rømde frå nazistane – no støttar han boka til Marte Michelet. *Nrk.no*. <https://www.nrk.no/kultur/stotter-boka-til-marte-michelet-1.15285765>
- Søbye, E. (2019). Innledning. I O. Mendelsohn, *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år* (Samlet utgave, s. 11–25). Forlaget Press.
- Tangestuen, M., Bruland, B., & Berggren, E. B. (2020). *Rapport frå ein gjennomgang av Hva visste hjemmefronten*. Dreyers forlag.
- Telhaug, A. O., & Mediås, O. A. (2003). *Grunnskolen som nasjonsbygger. Fra statspietisme til nyliberalisme*. Abstrak forlag.
- Thorleifsson, C. (2022). «Kos & Kaos»: Om identitet og tilhørighet blant unge norske jøder. I *Jødisk. Identitet, praksis og minnekultur* (utgis oktober 2022, s. 80–100). Universitetsforlaget.
- Tschuggnall, K., & Welzer, H. (2002). Rewriting Memories: Family Recollections of the National Socialist Past in Germany. *Culture and Psychology*, 8(1), 130–145.  
<https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1354067X02008001625>
- Turner, V. W. (1999). Midt imellom. Liminalfasen i overgangsriter. I A. Van Gennep, *Rites de Passage. Overgangsriter*. Pax Forlag A/S.
- UK Holocaust Memorial Foundation. (2022, 28. april). *Immersive UK digital map of people's stones painted for the UK Holocaust Memorial launches*.  
<https://www.gov.uk/government/news/immersive-uk-digital-map-of-peoples-stones-painted-for-the-uk-holocaust-memorial-launches>

- Van Alphen, E. (1999). Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, Trauma. I M. Bal, J. Crewe, & L. Spitzer (Red.), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present* (s. 24–38). University of New England Press.
- Van Ijzendoorn, M. H., Bakermans-Kranenburg, M. J., & Sagi-Schwartz, S. (2003). Are children of Holocaust survivors less well-adapted? A meta-analytic investigation of secondary traumatization. *Journal of Traumatic Stress, 16*(5), 459–469.  
<https://doi.org/10.1023/A:1025706427300>
- Völter, B., & Dasberg, M. (2010). Similarities and differences in public discourse about the Shoah in Israel and West and East Germany. I Gabriele Rosenthal (Red.), *The Holocaust in Three Generations. Families of Victims and Perpetrators of the Nazi Regime* (2. utg.). Verlag Barbara Budrich GmbH.
- Waxman, Z., Vania. (2008). *Writing the Holocaust. Identity, Testimony, Representation* (Nettutgave, Januar 2010). Oxford University Press. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1093/acprof:oso/9780199541546.003.0003>
- Webber, J. (2007). Making Sense of the Past: Reflections on Jewish Historical Consciousness. I D. F. Bryceson & J. Okely (Red.), *Identity and Networks. Fashioning Gender and Ethnicity Across Cultures* (s. 73–91). Berghahn Books.
- Welzer, H. (2008). Collateral Damage of History Education: National Socialism and the Holocaust in German Family Memory. *Social Research: An International Quarterly, 75*(1), 287–314. <https://doi.org/10.1353/sor.2008.0049>
- Welzer, H., Gudehus, C., & Bašič, N. (2007). *Der Krieg der Erinnerung: Holocaust, Kollaboration und Widerstand im europäischen Gedächtnis*. Fischer Taschenbuch.
- Westlie, B. (1995, 27. mai). Nordmenn robbet norske jøder. *Dagens Næringsliv*.
- Wiesel, E. (1990). *Lavmælte erindringer. Essays, fortellinger og dialoger*. Ansgar Forlag.

- Wilhelm, T. (2020). *Holocaust Narratives: Trauma, Memory and Identity Across Generations*. Taylor and Francis.
- Wolf, D. L. (2017). What's in a Name? The Genealogy of Holocaust Identities. *Genealogy*, 1(4), Art. 4. <https://doi.org/10.3390/genealogy1040019>
- Wolf, D. L. (2019). Postmemories of joy? Children of Holocaust survivors and alternative family memories. *Memory Studies*, 12(1), 74–87. <https://doi-org.ezproxy.uio.no/10.1177/1750698018811990>
- Yehuda, R., & Lehrner, A. (2018). Intergenerational transmission of trauma effects: Putative role of epigenetic mechanisms. *World Psychiatry*, 17(3), <https://doi.org/10.1002/wps.20568>
- Yehuda, R., Lehrner, A., Bierer, L. M., & Metz, G. (2018). The public reception of putative epigenetic mechanisms in the transgenerational effects of trauma. *Environmental epigenetics*, 4(2), 1–7. <https://doi.org/10.1093/eep/dvy018>
- Yerushalmi, Y. H. (1996). *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*. University of Washington Press.
- Young, J. E. (1993). *The texture of memory: Holocaust memorials and meaning*. Yale University Press.
- Young, K. G. (1987). *Taleworld and Storyrealms. The Phenomenology of Narrative*. Martinus Nijhoff Publishers.
- Østhus, A., Bolsgård, Ø., Corneil, C., & Statistisk sentralbyrå. (2021, 27. september). *Trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja*. <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/statistikk/trus-og-livssynssamfunn-utanfor-den-norske-kyrkja>
- Aarons, V. (Red.). (2016). *Third-Generation Holocaust Narratives. Memory in Memoir and Fiction*. Lexington Books.

Vedlegg

## Vedlegg 1

### **Vil du delta i forskningsprosjektet: Holocaust som et familiært og offentlig minne.**

Dette er et spørsmål til deg om å delta i et forskningsprosjekt hvor formålet er å få bedre innsikt i hvordan jøder som lever i Norge i dag, forholder seg til holocaust, både til slektens erfaringer og til det offentlige minnet. I dette skrevet gir vi deg informasjon om målene for prosjektet, og hva deltakelse vil innebære for deg.

#### **Formål**

Hovedmålet med dette doktorgradsstudiet er å finne ut mer om historiebevissthet og minner knyttet til holocaust blant et utvalg jøder som bor i Norge, og som har en familiehistorie knyttet til forsøket på å tilintetgjøre Europas jøder under andre verdenskrig. Jeg vil gjerne finne ut mer om hvordan familiehistorien er blitt formidlet innad i familien, og hvordan den er til stede i etterkommernes liv i dag. Holocaust er i vår tid en svært viktig kulturell referanse, og det har i senere år i Norge kommet flere minnesmerker over ofrene, Snublesteinene er et eksempel. Jeg er i denne studien også opptatt av hvilken betydning slike offentlige holocaust-minnesmerker får for jøder i Norge.

Mine viktigste forskningsspørsmål er:

- Hvordan har etterkommerne opplevd møtet med familiens holocaust-historie, og på hvilke måter er denne historien betydningsfull for dem i dag?
- Hvordan opplever etterkommerne møtet med holocaust i det offentlige rom, og hvilken betydning får ulike offentlige minnesuttrykk for dem?

Jeg som skal gjennomføre studien, er ansatt ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter. Mitt doktorgradsstudium er en del av et større forskningsprosjekt om jødisk identitet i Norge i dag. Jeg er også tilknyttet Institutt for kulturstudier ved Universitetet i Oslo, og det er der doktorgraden skal avlegges.

#### **Hvorfor får du spørsmål om å delta?**

Du får spørsmål om å delta i denne studien fordi du har jødisk familiebakgrunn, og fordi jeg har forstått det sånn at du har en familiehistorie knyttet til holocaust.

#### **Hva innebærer det for deg å delta?**

Jeg ønsker å gjennomføre et dybdeintervju med deg som skal handle om ditt forhold til slektens erfaringer, og om hvordan du opplever formidlingen av holocaust i offentligheten for øvrig.

Dersom du har mulighet til det, vil jeg gjerne at vi går sammen på en utstilling som dreier seg om holocaust, eller at vi ser på ulike minnesmerker sammen. Samtalene vi har i forbindelse med disse aktivitetene vil utgjøre en del av materialet i studien. Dybdeintervju og samtale ved minnesmerke/i utstilling kan slås sammen.

Jeg vil bruke båndopptaker i forbindelse med intervjuer og samtaler, så langt det er mulig og passer seg.

### **Det er frivillig å delta**

Det er frivillig å delta i prosjektet. Hvis du velger å delta, kan du når som helst trekke samtykket tilbake uten å oppgi noen grunn. Alle opplysninger om deg vil da bli slettet. Det vil ikke ha noen negative konsekvenser for deg hvis du ikke vil delta eller senere velger å trekke deg.

### **Ditt personvern – hvordan vi oppbevarer og bruker dine opplysninger**

Vi vil bare bruke opplysningene om deg til formålene vi har fortalt om i dette skrevet. Vi behandler opplysningene konfidensielt og i samsvar med personvernregelverket.

Ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter vil jeg, Marie Ebersson Degnæs, og ingen andre, ha tilgang på intervjuene og samtalene jeg gjør med deg.

Navnet og kontaktopplysningene dine vil jeg erstatte med en kode som lagres på egen navneliste adskilt fra øvrige data slik at det ikke skal være mulig for uvedkommende å koble deg til de opplysningene du deler med meg.

Alt du sier til meg, er konfidensielt og vil bli behandlet deretter. Når doktorgraden publiseres, vil du ikke kunne gjenkjennes i avhandlingen.

### **Hva skjer med opplysningene dine når vi avslutter forskningsprosjektet?**

Prosjektet skal etter planen avsluttes i løpet av juni 2022. Da vil datamaterialet bli anonymisert. Det vil si at det transkriberte og anonymiserte materialet vil bli oppbevart på HL-senterets server i en mappe som bare jeg har tilgang til, og lydopptakene og kodenøkkelen vil bli slettet.

### **Dine rettigheter**

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- innsyn i hvilke personopplysninger som er registrert om deg,
- å få rettet personopplysninger om deg,
- få slettet personopplysninger om deg,
- få utlevert en kopi av dine personopplysninger (dataportabilitet), og
- å sende klage til personvernombudet eller Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger.

### **Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?**

Vi behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke.

På oppdrag fra *Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter* har NSD – Norsk senter for forskningsdata AS vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

### Hvor kan jeg finne ut mer?

Hvis du har spørsmål til studien, eller ønsker å benytte deg av dine rettigheter, ta kontakt med:

- Marie Ebersson Degnæs ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter på e-post: [m.e.degnas@hlsenteret.no](mailto:m.e.degnas@hlsenteret.no), eller telefon: 45 66 49 47
- Personvernombud Øystein Hetland ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, på e-post: [oystein.Hetland@hlsenteret.no](mailto:oystein.Hetland@hlsenteret.no), eller telefon: 97 19 07 73
- NSD – Norsk senter for forskningsdata AS, på epost ([personvernombudet@nsd.no](mailto:personvernombudet@nsd.no)) eller telefon: 55 58 21 17.

Med vennlig hilsen

Prosjektansvarlig  
Marie Ebersson Degnæs

---

-

### Samtykkeerklæring

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet «Minneprosesser knyttet til holocaust», og har fått anledning til å stille spørsmål. Jeg samtykker til:

- å delta i intervju
- å delta i deltakende observasjon og samtaler i forbindelse med museumsbesøk, minnevandringer og deltakelse i minnemarkeringer

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet, 10. juni 2022.

---

Signatur:

Dato:

## Vedlegg 2

### Vil du delta i forskningsprosjektet:

«Holocaust som et familiært og offentlig minne. Erindring og tilhørighet blant jøder i Norge i dag»?

Dette er et spørsmål til deg om å bidra med opplysninger i et forskningsprosjekt hvor formålet er å få bedre innsikt i hvordan jøder som lever i Norge i dag, og som har jødisk familiebakgrunn, forholder seg til holocaust, både til slektens erfaringer og til det offentlige minnet om holocaust. I dette skrivet gir jeg deg informasjon om målene for prosjektet, og hva deltakelse vil innebære for deg.

#### Formål

Hovedmålet med dette doktorgradsstudiet er å finne ut mer om historiebevissthet og minner knyttet til holocaust blant et utvalg jøder som bor i Norge. Studien dreier seg hovedsakelig om hvordan barnebarnsgenerasjonen, de som har besteforeldre som overlevde forsøket på å tilintetgjøre Europas jøder under andre verdenskrig, forholder seg til minnet om holocaust. Jeg vil likevel også snakke med etterkommer i andre generasjoner, for å finne ut mer om hvilken betydning minnet har for dem. Holocaust er i vår tid en svært viktig kulturell referanse, og det har i senere år i Norge kommet flere minnesmerker over ofrene, snublesteinene er et eksempel. Jeg er i denne studien også opptatt av hvordan etterkommere opplever møtet med holocaust som et offentlig minne, og hvilken betydning offentlige minnesmerker får for de som har slekt som ble rammet av holocaust.

Mine viktigste forskningsspørsmål er:

- Hvilken betydning har familiens holocaust-historie for etterkommere av overlevende?
- Hvordan opplever barnebarnsgenerasjonen møtet med det offentlige minnet om holocaust?

Jeg som skal gjennomføre studien, er ansatt ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter. Mitt doktorgradsstudium er en del av et større forskningsprosjekt om jødisk identitet i Norge i dag. Jeg er også tilknyttet Institutt for kulturstudier ved Universitetet i Oslo, og det er der doktorgraden skal avlegges.

#### Hvorfor får du spørsmål om å delta?

Du får spørsmål om å delta i denne studien fordi du har vært involvert i eller vært ansvarlig for trossamfunnets opplæringsarbeid. Du har med andre ord kunnskap om hvordan trossamfunnet har formidlet kunnskap om holocaust og jødisk historie til nye generasjoner. Dette er relevant for prosjektet fordi det gir bakgrunnskunnskap om formidlingen informantene i studien kan ha møtt, og fordi det gir innsikt i hvordan de jødiske samfunnene i Norge forholder seg til formidling om holocaustminnet på et institusjonelt nivå.

#### Hva innebærer det for deg å delta?

Jeg vil gjerne intervju deg om ditt trossamfunns arbeid med opplæring om holocaust og jødisk historie.



### **Det er frivillig å delta**

Det er frivillig å delta i prosjektet. Hvis du velger å delta, kan du når som helst trekke samtykket tilbake uten å oppgi noen grunn. Alle opplysninger om deg vil da bli slettet. Det vil ikke ha noen negative konsekvenser for deg hvis du ikke vil delta eller senere velger å trekke deg.

### **Ditt personvern – hvordan jeg oppbevarer og bruker dine opplysninger**

Når studien publiseres i en monografi og i andre publikasjoner, vil jeg anonymisere deg dersom du ønsker det. Det er likevel en mulighet for at du vil være gjenkjennelig for en mindre krets, f.eks. andre deltakere i trossamfunnet eller andre som kjenner din rolle i trossamfunnet. Du kan selvfølgelig få se og godkjenne de opplysningene som jeg har hentet fra deg, som jeg vil publisere.

Navn og kontaktinformasjon til de som har bidratt med opplysninger om trossamfunnenes opplæringsvirksomhet, vil bli slettet. Jeg vil bare bruke disse opplysningene til formålene jeg har fortalt om i dette skrevet. Jeg behandler opplysningene i samsvar med personvernregelverket.

Ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter vil jeg, Marie Ebersen Degnæs, og ingen andre, ha tilgang på opptakene og transkripsjonene av intervjuene og samtalene jeg gjør med deg.

### **Hva skjer med opplysningene dine når jeg avslutter forskningsprosjektet?**

Prosjektet skal etter planen avsluttes i løpet av mars 2022. Jeg vil gjerne beholde transkripsjonene av intervjuet jeg har gjort med deg etter dette, men dine personopplysninger vil bli slettet.

### **Dine rettigheter**

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- innsyn i hvilke personopplysninger som er registrert om deg,
- å få rettet personopplysninger om deg,
- få slettet personopplysninger om deg,
- få utlevert en kopi av dine personopplysninger (dataportabilitet), og
- å sende klage til personvernombudet eller Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger.

### **Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?**

Jeg behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke.

På oppdrag fra *Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter* har NSD – Norsk senter for forskningsdata AS vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

### **Hvor kan jeg finne ut mer?**

Hvis du har spørsmål til studien, eller ønsker å benytte deg av dine rettigheter, ta kontakt med:

- Marie Ebersen Degnæs ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter på e-post: [m.e.degnas@hlsenteret.no](mailto:m.e.degnas@hlsenteret.no), eller telefon: 45 66 49 47
- Personvernombud Øystein Hetland ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, på e-post: [oystein.Hetland@hlsenteret.no](mailto:oystein.Hetland@hlsenteret.no), eller telefon: 97 19 07 73
- NSD – Norsk senter for forskningsdata AS, på epost ([personvernombudet@nsd.no](mailto:personvernombudet@nsd.no)) eller telefon: 55 58 21 17.

Med vennlig hilsen

Prosjektansvarlig  
Marie Ebersson Degnæs

---

**Samtykkeerklæring**

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet «Minneprosesser knyttet til holocaust», og har fått anledning til å stille spørsmål. Jeg samtykker til:

- å bidra med opplysninger som opplæringsansvarlig og representant for et jødisk trossamfunn i Norge
- at transkripsjonene av intervjuet med meg kan bevares av prosjektansvarlig, Marie Ebersson Degnæs for ev. å kunne brukes i senere forskning
- at opplysninger om meg publiseres slik at jeg kan gjenkjennes

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet, 31. mars 2022.

---

Signatur:

Dato:

## Vedlegg 3

### **Vil du bidra med opplysninger i forskningsprosjektet «Minneprosesser knyttet til holocaust»?**

Dette er et spørsmål til deg om å bidra med opplysninger i et forskningsprosjekt hvor formålet er å få bedre innsikt i hvordan jøder som lever i Norge i dag, og som har jødisk familiebakgrunn, forholder seg til holocaust, både til slektens erfaringer og til offentlige minnesmarkeringer og minnesmerker. I dette skrevet gir jeg deg informasjon om målene for prosjektet, og hva deltakelse vil innebære for deg.

#### **Formål**

Hovedmålet med dette doktorgradsstudiet er å finne ut mer om historiebevissthet og minner knyttet til holocaust blant et utvalg jøder som bor i Norge. Studien dreier seg hovedsakelig om hvordan barnebarnsgenerasjonen, de som har besteforeldre som overlevde forsøket på å tilintetgjøre Europas jøder under andre verdenskrig, forholder seg til minnet om holocaust. Jeg vil likevel også gjerne snakke med etterkommere i andre generasjoner, for å finne ut mer om hvilken betydning minnet har for dem. Holocaust er i vår tid en svært viktig kulturell referanse, og det har i senere år i Norge kommet flere minnesmerker over ofrene, snublesteinene er et eksempel. Jeg er i denne studien også opptatt av hvilken betydning slike offentlige holocaust-minnesmerker får for de som har slekt som ble rammet av holocaust.

Mine viktigste forskningsspørsmål er:

- Hvilken betydning har familiens holocaust-historie for etterkommere av overlevende?
- Hvilken betydning får ulike offentlige minnesuttrykk for etterkommere?

Jeg som skal gjennomføre studien, er ansatt ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter. Mitt doktorgradsstudium er en del av et større forskningsprosjekt om jødisk identitet i Norge i dag. Jeg er også tilknyttet Institutt for kulturstudier ved Universitetet i Oslo, og det er der doktorgraden skal avlegges.

#### **Hvorfor får du spørsmål om å delta?**

Du får spørsmål om å delta i denne studien fordi du er en ansatt fagperson ved et museum eller en institusjon, eller medlem av en forening i Norge som på ulike måter beskjeftiger seg med holocaust-minnet, minnemarkeringer, monumenter og minnesarrangementer knyttet til holocaust.

### **Hva innebærer det for deg å delta?**

Jeg vil be deg om opplysninger om din institusjon eller forenings arbeid med minnemarkeringer og etableringen av minnesmerker/monumenter.

### **Det er frivillig å delta**

Det er frivillig å delta i prosjektet. Hvis du velger å delta, kan du når som helst trekke samtykket tilbake uten å oppgi noen grunn. Alle opplysninger om deg vil da bli slettet. Det vil ikke ha noen negative konsekvenser for deg hvis du ikke vil delta eller senere velger å trekke deg.

### **Ditt personvern – hvordan jeg oppbevarer og bruker dine opplysninger**

Når studien publiseres i en monografi og i andre publikasjoner vil jeg oppgi ditt fulle navn og den rollen du har ved din institusjon eller forening. Du kan få se og godkjenne de opplysningene som jeg har hentet fra deg, som jeg vil publisere.

Navn og kontaktinformasjon til de som har bidratt med opplysninger om minnesmerker og minnesarrangementer blir oppbevart i et dokument som bare jeg har tilgang til. Jeg vil bare bruke disse opplysningene til formålene jeg har fortalt om i dette skrivet. Jeg behandler opplysningene i samsvar med personvernregelverket.

Ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter vil jeg, Marie Ebersson Degnæs, og ingen andre, ha tilgang på notatene fra intervjuene og samtalene jeg gjør med deg.

### **Hva skjer med opplysningene dine når jeg avslutter forskningsprosjektet?**

Prosjektet skal etter planen avsluttes i løpet av mars 2022. Da oversikten over fagpersoner som har bidratt i studien, samt notatene fra intervjuene og samtalene med deg bli slettet.

### **Dine rettigheter**

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- innsyn i hvilke personopplysninger som er registrert om deg,
- å få rettet personopplysninger om deg,
- få slettet personopplysninger om deg,
- få utlevert en kopi av dine personopplysninger (dataportabilitet), og
- å sende klage til personvernombudet eller Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger.

### **Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?**

Jeg behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke.

På oppdrag fra *Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter* har NSD – Norsk senter for forskningsdata AS vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

### **Hvor kan jeg finne ut mer?**

Hvis du har spørsmål til studien, eller ønsker å benytte deg av dine rettigheter, ta kontakt med:

- Marie Eberson Degnæs ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter på e-post: [m.e.degnas@hlsenteret.no](mailto:m.e.degnas@hlsenteret.no), eller telefon: 45 66 49 47
- Personvernombud Øystein Hetland ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, på e-post: [oystein.Hetland@hlsenteret.no](mailto:oystein.Hetland@hlsenteret.no), eller telefon: 97 19 07 73
- NSD – Norsk senter for forskningsdata AS, på epost ([personvernombudet@nsd.no](mailto:personvernombudet@nsd.no)) eller telefon: 55 58 21 17.

Med vennlig hilsen

Prosjektansvarlig  
Marie Eberson Degnæs

---

-

### Samtykkeerklæring

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet «Minneprosesser knyttet til holocaust», og har fått anledning til å stille spørsmål. Jeg samtykker til:

- å bidra med opplysninger som fagperson ved institusjon, eller som medlem av en forening som arbeider med minnesarrangementer

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet, 31. mars 2022.

---

Signatur:

Dato:

## Vedlegg 4

Informasjonsskriv til slektninger av deltakere i studien «Holocaust som et familiært og offentlig minne. Erindring og tilhørighet blant unge, voksne jøder i Norge i dag»

Din slektning, \_\_\_\_\_, har takket ja til å være med i et doktorgradsstudium hvor formålet er å få bedre innsikt i hvordan jøder som lever i Norge i dag, forholder seg til holocaust, både til slektens erfaringer og historier, og til offentlige minnesmarkeringer og minnesmerker. I dette skrivet gir vi deg informasjon om målene for prosjektet, og hva deltakelse vil innebære for deg.

### Formål

Hovedmålet med dette doktorgradsstudiet er å finne ut mer om historiebevissthet og minner knyttet til holocaust blant et utvalg jøder som bor i Norge, og som har besteforeldre som overlevde forsøket på å tilintetgjøre Europas jøder under andre verdenskrig. Jeg vil gjerne finne ut mer om hvordan familiehistorien er til stede i denne barnebarnsgenerasjonens liv i dag. Holocaust er i vår tid en svært viktig kulturell referanse, og det har i senere år i Norge kommet flere minnesmerker over ofrene for katastrofen, Snublesteinene er et eksempel. Jeg er i dette studiet også opptatt av hvilken betydning det offentlige minnet får for de som har slekt som ble rammet av holocaust.

Mine viktigste forskningsspørsmål er:

- Hvilken betydning har familiens holocaust-historie for jøder i Norge som er barnebarn av overlevende/ tilhører tredjegerasjonen?
- Hvilken betydning får ulike offentlige minnesuttrykk for denne generasjonen?

Jeg som skal gjennomføre studien, er ansatt ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter. Mitt doktorgradsstudium er en del av et større forskningsprosjekt om jødisk identitet i Norge i dag.

### Hva bør du som slektning vite?

Fordi studien skal handle om deltakernes forhold til egen slekts historie, vil det i intervjumaterialet kunne framkomme informasjon om familiemedlemmers trostilhørighet, nasjonalitet og etnisitet. Det vil med andre ord kunne framkomme i intervjumaterialet om foreldre og besteforeldre har bakgrunn fra Norge, om de har jødisk bakgrunn, og om de tilhører et jødisk trossamfunn. Om familiemedlemmer som selv opplevde den andre verdenskrig, enten i Norge eller et annet land, vil det kunne framkomme opplysninger om deres historie, f.eks. om hvordan de overlevde. Hovedpoenget med å samle inn denne

typen informasjon er å få en bedre forståelse av hva slektens historie har å si for deltakerne i studien.

Når avhandlingen publiseres, vil all informasjon om deltakerne og deres slekt anonymiseres slik at det ikke skal være mulig å gjenkjenne enkeltpersoner.

Jeg vil bare bruke opplysningene jeg får i studien til formålene vi har fortalt om i dette skrivet. Jeg behandler opplysningene konfidensielt og i samsvar med personvernregelverket.

Ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter vil jeg, Marie Ebersson Degnæs, og ingen andre, ha tilgang på intervjuene og samtalene jeg gjør med deltakerne.

Navnet og kontaktopplysningene på deltakerne vil jeg erstatte med en kode som lagres på egen navneliste adskilt fra øvrige data slik at det ikke skal være mulig for uvedkommende å koble dem til de opplysningene de deler med meg.

#### **Hva skjer med opplysningene dine når vi avslutter forskningsprosjektet?**

Prosjektet skal etter planen avsluttes i løpet av juni 2022. Da vil datamaterialet bli anonymisert. Det vil si at det transkriberte og anonymiserte materialet vil bli oppbevart på HL-senterets server i en mappe som bare jeg har tilgang til, og lydopptakene og kodenøkkelen vil bli slettet.

#### **Dine rettigheter**

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- innsyn i hvilke personopplysninger som er registrert om deg,
- å få rettet personopplysninger om deg,
- få slettet personopplysninger om deg,
- få utlevert en kopi av dine personopplysninger (dataportabilitet), og
- å sende klage til personvernombudet eller Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger.

#### **Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?**

Vi behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke.

På oppdrag fra *Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter* har NSD – Norsk senter for forskningsdata AS vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

#### **Hvor kan jeg finne ut mer?**

Hvis du har spørsmål til studien, eller ønsker å benytte deg av dine rettigheter, ta kontakt med:

- Marie Eberson Degnæs ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter på e-post: [m.e.degnas@hlsenteret.no](mailto:m.e.degnas@hlsenteret.no), eller telefon: 45 66 49 47
- Personvernombud Øystein Hetland ved Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter, på e-post: [Oystein.Hetland@hlsenteret.no](mailto:Oystein.Hetland@hlsenteret.no), eller telefon:
- NSD – Norsk senter for forskningsdata AS, på epost ([personvernombudet@nsd.no](mailto:personvernombudet@nsd.no)) eller telefon: 55 58 21 17.

Med vennlig hilsen

Prosjektansvarlig  
Marie Eberson Degnæs

-----  
---

## Samtykkeerklæring

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet «Minneprosesser knyttet til holocaust», og har fått anledning til å stille spørsmål. Jeg samtykker til:

- At min slektning gir personopplysninger om meg i intervjuet, deriblant opplysninger om trostilørighet og etnisitet.

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet, 10. juni 2022

-----  
--

Signatur:

Dato:



# Vurdering

**Referansenummer**

150111

**Type**

Standard

**Dato**

12.10.2018

**Prosjekttittel**

Minneprosesser knyttet til Holocaust

**Behandlingsansvarlig institusjon**

Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter

**Prosjektansvarlig**

Marie Ebersen Degnæs

**Prosjektperiode**

01.08.2018 - 31.07.2021

**Kategorier personopplysninger**

Alminnelige

Særlige

[Meldeskjema](#) 

**Kommentar**

Det er vår vurdering at behandlingen vil være i samsvar med personvernlovgivningen, så fremt den gjennomføres i tråd med det som er dokumentert i meldeskjemaet 12.10.2018 med vedlegg, samt i meldingsdialogen mellom innmelder og NSD. Behandlingen kan starte.

**MELD ENDRINGER**

Dersom behandlingen av personopplysninger endrer seg, kan det være nødvendig å melde dette til NSD ved å oppdatere meldeskjemaet. På våre nettsider informerer vi om hvilke endringer som må meldes. Vent på svar før endringen gjennomføres.

**TYPE OPPLYSNINGER OG VARIGHET**

Prosjektet vil behandle særlige kategorier av personopplysninger frem til 31.07.2021.

**LOVLIG GRUNNLAG**

Prosjektet vil innhente samtykke fra de registrerte til behandlingen av personopplysninger. Vår vurdering er at prosjektet legger opp til et samtykke i samsvar med kravene i art. 4 nr. 11 og art. 7, ved at det er en frivillig, spesifikk, informert og utvetydig bekreftelse, som kan dokumenteres, og som den registrerte kan trekke tilbake.

Lovlig grunnlag for behandlingen vil dermed være den registrertes uttrykkelige samtykke, jf. personvernforordningen art. 6 nr. 1 a), jf. art. 9 nr. 2 bokstav a, jf. personopplysningsloven § 10, jf. § 9 (2).

**PERSONVERNPRINSIPPER**

NSD finner at den planlagte behandlingen av personopplysninger vil følge prinsippene i personvernforordningen:

- om lovlighet, rettferdighet og åpenhet (art. 5.1 a), ved at de registrerte får tilfredsstillende informasjon om og samtykker til behandlingen
- formålsbegrensning (art. 5.1 b), ved at personopplysninger samles inn for spesifikke, uttrykkelig angitte og berettigede formål, og ikke viderebehandles til nye uforenlige formål
- dataminimering (art. 5.1 c), ved at det kun behandles opplysninger som er adekvate, relevante og nødvendige for formålet med prosjektet
- lagringsbegrensning (art. 5.1 e), ved at personopplysningene ikke lagres lengre enn nødvendig for å oppfylle formålet

**DE REGISTRERTES RETTIGHETER**

De registrerte vil ha følgende rettigheter i prosjektet åpenhet (art. 12), informasjon (art. 13), innsyn (art. 15), retting (art. 16), sletting (art. 17), begrensning (art. 18), underretning (art. 19), dataportabilitet (art. 20). Rettighetene etter art. 15-20 gjelder så lenge den registrerte er mulig å identifisere i datamaterialet.

NSD vurderer at informasjonen som de registrerte vil motta oppfyller lovens krav til form og innhold, jf. art. 12.1 og art. 13.

Vi minner om at hvis en registrert tar kontakt om sine rettigheter, har behandlingsansvarlig institusjon plikt til å svare innen en måned.

**FØLG DIN INSTITUSJONS RETNINGSLINJER**

NSD legger til grunn at behandlingen oppfyller kravene i personvernforordningen om riktighet (art. 5.1 d), integritet og konfidensialitet (art. 5.1. f) og sikkerhet (art. 32)

For å forsikre dere om at kravene oppfylles, må prosjektansvarlig følge interne retningslinjer/rådføre dere med behandlingsansvarlig

institusjon.

#### OPPFØLGING AV PROSJEKTET

NSD vil følge opp underveis (hvert annet år) og ved planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet/pågår i tråd med den behandlingen som er dokumentert.

Lykke til med prosjektet!

Kontaktperson hos NSD: Kajsja Amundsen  
Tlf. Personverntjenester: 55 58 21 17 (tast 1)

# Vurdering

**Referansenummer**

150111

**Type**

Standard

**Dato**

07.10.2020

**Prosjekttittel**

Minneprosesser knyttet til Holocaust

**Behandlingsansvarlig institusjon**

Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter

**Prosjektansvarlig**

Marie Ebersen Degnæs

**Prosjektperiode**

01.08.2018 - 31.03.2022

**Kategorier personopplysninger**

Alminnelige

Særlige

[Meldeskjema](#) 

**Kommentar**

NSD har vurdert endringen registrert 05.10.2020.

Det er vår vurdering at behandlingen av personopplysninger i prosjektet vil være i samsvar med personvernlovgivningen så fremt den gjennomføres i tråd med det som er dokumentert i meldeskjemaet med vedlegg den 17.10.2020. Behandlingen kan fortsette.

Endring: Det er lagt til ett nytt utvalg (2) Ansatte, fagpersoner ved ulike museer, institusjoner og foreninger i Norge som på ulike måter beskjeftiger seg med holocaust-minnet, minnemarkeringer, monumenter og minnesarrangementer. Medlemmer av venneforeninger av disse institusjonene.

Prosjektet vil innhente samtykke fra de registrerte til behandlingen av personopplysninger. Vår vurdering er at prosjektet legger opp til et samtykke i samsvar med kravene i art. 4 og 7, ved at det er en frivillig, spesifikk, informert og utvetydig bekreftelse som kan dokumenteres, og som den registrerte kan trekke tilbake. Lovlig grunnlag for behandlingen vil dermed være den registrertes samtykke, jf. personvernforordningen art. 6 nr. 1 bokstav a.

**OPPFØLGING AV PROSJEKTET**

NSD vil følge opp ved planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet.

Lykke til med prosjektet!

Kontaktperson hos NSD: Kajsa Amundsen

Tlf. Personverntjenester: 55 58 21 17 (tast 1)

# Vurdering

**Referansenummer**

150111

**Type**

Standard

**Dato**

03.09.2021

**Prosjekttittel**

Minneprosesser knyttet til Holocaust

**Behandlingsansvarlig institusjon**

Senter for studier av Holocaust og livssynsminoriteter

**Prosjektansvarlig**

Marie Ebersson Degnæs

**Prosjektperiode**

01.08.2018 - 31.03.2022

**Kategorier personopplysninger**

Alminnelige

Særlige

[Meldeskjema](#) 

**Kommentar**

NSD har vurdert endringen registrert 19.08.2021

Det er vår vurdering at behandlingen av personopplysninger i prosjektet vil være i samsvar med personvernlovgivningen så fremt den gjennomføres i tråd med det som er dokumentert i meldeskjemaet med vedlegg den 03.09.2021. Behandlingen kan fortsette.

Endring: Det er lagt til ett nytt utvalg (3): Individier som er eller har vært involvert i Det Mosaiske Trossamfunn i Oslo og Det jødiske samfunn i Trondheims opplæringsvirksomhet.

Prosjektet vil innhente samtykke fra de registrerte til behandlingen av personopplysninger. Vår vurdering er at prosjektet legger opp til et samtykke i samsvar med kravene i art. 4 og 7, ved at det er en frivillig, spesifikk, informert og utvetydig bekreftelse som kan dokumenteres, og som den registrerte kan trekke tilbake.

For alminnelige personopplysninger vil lovlig grunnlag for behandlingen være den registrertes samtykke, jf. personvernforordningen art. 6 nr. 1 a.

For særlige kategorier av personopplysninger vil lovlig grunnlag for behandlingen være den registrertes uttrykkelige samtykke, jf. personvernforordningen art. 9 nr. 2 bokstav a, jf. personopplysningsloven § 10, jf. § 9 (2).

**OPPFØLGING AV PROSJEKTET**

NSD vil følge opp ved planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet.

Lykke til med prosjektet!