

Andreas Snildal

En jødisk kulturadel



Tyske kultursionister og forestillinger om "østjøden" 1897-1923

Masteroppgave i historie

Institutt for arkeologi, konservering og historie

Universitetet i Oslo

Høsten 2009

Forord

Denne masteroppgaven har blitt til på bakgrunn av en mangeårig interesse for minoritetshistorie, og for jødisk historie spesielt. Kombinert med en interesse for Sentral-Europas historie, og et ønske om å skrive om et kulturhistorisk tema, penset min veileder professor Einhart Lorenz meg raskt inn på temaet "Ostjuden". Valget om å skrive om det tyske majoritetssamfunnets forestillinger om østeuropeiske jøder, og ikke minst den jødiske minoriteten i Tysklands reaksjoner vis-à-vis en annen jødisk minoritet, ga meg muligheten til å studere en lite påaktet del av den tyske sionistbevegelsen. Professor Lorenz skal ha stor takk for å ha vært en engasjert veileder, som alltid har stilt opp på kort varsel med innsiktsfulle kommentater og gode litteraturtips.

Takk til Senter for studier av holocaust og livssynsminoriteter (HL-senteret) og prosjektet "Jøden som kulturell konstruksjon i norsk offentlighet 1814-1940" for et generøst stipend og lesesalsplass. I tillegg til et hyggelig miljø, har HL-senteret som arbeidsplass vært svært faglig stimulerende. Blant HL-senterets ansatte skylder jeg å rette en særskilt takk til professor Christhard Hoffmann, stipendiat Lars Lien og forsker Øivind Kopperud, som har bidratt med nyttige kommentarer til manuskriptet i innspurtsfasen. Bibliotekar Ewa Mork skal dessuten ha takk for at hun viste meg litteratur og oppslagsverk i HL-senterets bibliotek som ellers ville vært vanskelig å få tak i.

Takk til forsker Tor Ivar Hansen, Forum for universitetshistorie, for at han tok seg tid til grundig språkvask, og til stud. oecon. Magnus Lysberg for engasjement, oppmuntring og gode innspill.

Villa Grande 18.11.09,

Andreas Snildal

Innhold:

Kapittel 1: Innledning	3
Problemstillinger.....	4
Avgrensninger.....	5
Tidligere forskning.....	6
Kilder.....	9
Teoretiske og metodiske perspektiver.....	12
Nathan Birnbaum og konstruksjonen av begrepet ”Ostjude”.....	15
Oppgavens inndeling.....	17
Kapittel 2: Mellom <i>Deutschtum</i> og <i>Judentum</i> – de tyske jødene på 1800-tallet	20
Moses Mendelssohn og <i>haskala</i>	20
Idealet om <i>Bildung</i> og jødenes inntreden i det tyske dannelsesborgerskapet	22
Jødenes næringsstruktur og demografi.....	23
Religiøs akkultureringsreform og ortodoksi.....	24
”Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens”.....	25
Konklusjon.....	26
Kapittel 3: Jødene i Tyskland ved <i>fin de siècle</i> – antisemittisme, dissimilasjon og jødisk nasjonalisme	29
Fremveksten av den moderne antisemittismen i det tyske keiserriket.....	29
Jødiske reaksjoner og <i>dissimilasjon</i>	31
<i>Abwehr</i> og etableringen av Central-Verein.....	32
Sionismen.....	34
Kultursionismen.....	36
Den jødiske ”renessansen”.....	37
Konklusjon.....	38
Kapittel 4: <i>Schnorrere</i> og <i>konspiratører</i> – ”østjoden” i tysk offentlighet	39
Jødene i Øst-Europa – en østjødisk identitet?.....	39
Jødisk utvandring fra Øst-Europa	43
Østjødiske <i>Luftmenschen</i> : nihilistiske studenter og ”hosenverkaufende Jünglinge”.....	45
Første verdenskrig og Tysklands ”Ostjudenfrage”	49
Østjødernes degenerasjon: sykdom, kropp og seksualitet.....	52
Tysk-jødisk ambivalens: avvisning og filantropi.....	53
Det østjødiske ”Halb-Asien”.....	55
Den liberale jødiske pressen og ”østjødene”.....	56
Stemmerettsspørsmålet	59
De liberale tyske jødene og <i>Ostjudenfrage</i>	60
Østeuropeiske jøder i Tyskland i kjølvannet av første verdenskrig.....	62
Konklusjon.....	64

Kapittel 5: Østjøden som bærer av jødisk nasjonal egenart	68
Sionismen og <i>Völkisch</i> -påvirkning	69
Jøden som orientaler	71
Hasidismen som åndelig kraftreservoar	72
En ny gettolitteratur	74
Jiddisch som kulturspråk: fra <i>mauscheln</i> til <i>Volksprache</i>	75
Østjødiske <i>Volkslieder</i>	77
Det jiddisch-språklige teateret	80
Østjødene i kunsten	81
Konklusjon	84
Kapittel 6: Østjøden som revolusjonær avantgarde	87
Komitee für den Osten og de liberale jødene	88
Sionismen og sosialisme	90
Et jødisk proletariat	91
Østjøden som politisk avantgarde	95
Østjøden som intellektuell og kulturell avantgarde	97
Konklusjon	99
Kapittel 7: Konklusjon	101
Østjøden i antisemittisk propaganda	101
Tyske jøder og østjøden som assymetrisk motbegrep	102
Østjøden i den jødiske renessansen	102
"Østjødekult" som modernitetskritikk?	104
Kilder og litteratur	106
Aviser og tidsskrifter	106
Trykte kilder	107
Forskningslitteratur	108
Oppslagsverk	114

Illustrasjoner:

Forside: "Gedenkblatt des fünften zionisten-Congress (26. bis 30. Dez.) in Basel" av E. M. Lilien, *Ost und West* 1902, s. 17.

Side 84: "Melamed" av Regina Mundlak, *Ost und West* 1906, s. 95.

Side 94: Trykk av Hermann Struck fra Arnold Zweig og Hermann Struck: *Das ostjüdische Antlitz*. Wien 1922.

Kapittel 1: Innledning

”Die östlichen Juden [...] haben eine nationale Individualität, die sich in Tracht und Sprache, in Literatur und Kunst, in Sitte und Brauch, im religiösen, socialen und Rechtsleben ausdrückt, das heisst sie besitzen eine eigene Cultur”.¹

Med blant annet disse ordene åpnet sionisten Nathan Birnbaum sitt innlegg under den første sionistkongressen i Basel i 1897. Birnbaum brukte ikke bare mye av sin taletid under kongressen til å ta et oppgjør med fordommene som eksisterte blant tyske jøder om de østeuropeiske jødene, men arbeidet i de neste 20 årene med å forsøke å endre de tyske jødenes oppfatninger om jødene i Øst-Europa. Hensikten med denne bevissthetsendringen var å fremme forestillingen om en særegen jødisk nasjonal egenart, som Birnbaum og andre kultursionister mente var bevart hos østjødene,² men som hadde forsvunnet blant vestjødene. Kultursionistene la vekt på at østjødene hadde bevart språk, tradisjoner og verdier som de vestlige jødene – heriblant de tyske – hadde mistet på veien mot emansipasjon og akkulturerer inn i det tyske samfunnet i løpet av 1800-tallet.

Kultursionistenes konstruksjon av en positiv østjødestereotypi skjedde i tid hvor antisemittismen var på fremmarsj i Tyskland, samtidig som pogromer og sosial nød i Øst-Europa tvang millioner av østeuropeiske jøder vestover gjennom Tyskland, som oftest med USA som mål. Sentralt i antisemittenes propaganda stod forestillingen om at Tyskland var i ferd med å bli ”oversvømt” av fattige polsk-jødiske kremmere og tiggere, slik det ble formulert av Heinrich von Treitschke i 1879.³ Forestillingene om de østeuropeiske jødene var knyttet til gettomentalitet, sykdomsspredning, fysisk degenerasjon, fattigdom, revolusjonær virksomhet og religiøs obskurantisme. Med Tysklands okkupasjon av store deler av Øst-Europa under første verdenskrig, aksentuerte de negative forestillingene om de østeuropeiske jødene ytterligere, og de østeuropeiske jødene ble knyttet til begreper som ”Ostjudenfrage” og ”Ostjudengefahr”. Mange tyske jøder var også bekymret for økt innvandring av jøder fra Øst-Europa, og flertallet av de tyske jødenes holdning til østjødene var preget av ambivalens – på den ene siden opprettet tyske jøder hjelpeorganisasjoner for østeuropeiske jøder, mens de på

¹ ”De østlige jødene har en nasjonal individualitet som kommer til uttrykk i drakt og språk, i litteratur og kunst, i skikker og tradisjoner, i det religiøse, sosiale og rettslige, eller rettere sagt: de har sin egen kultur”. *Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897) Officielles Protokoll*. Verlag des Vereines „Erez Israel“, Wien 1898, s. 83f.

² For en redegjørelse for bruken av betegnelsen ”østjøde”, se avsnittet nedenfor om Birnbaum og konstruksjonen av østjødebegrepet.

³ Krieger, Karsten (red.) (2003): *Der Berliner Antisemitismusstreit 1879-1881 – eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation – kommentierte Quellenedition*. München, s. 11.

den andre siden var preget av majoritetssamfunnets forestillinger om ”østjøden”, og avviste tilstedeværelse av østeuropeiske jøder i Tyskland.

Problemstillinger

Tyske sionister – med Nathan Birnbaum og Martin Bubers kulturelt orienterte sionisme i spissen, søkte imidlertid å styrke kontakten mellom de østeuropeiske jødene og de tyske jødene. Fra om lag 1901 og til og med 1920-tallet ble det publisert en rekke tidsskrifter som hadde som mål å øke de tyske jødenes bevissthet om østjødene, og å styrke båndene mellom ”Ost und West”, som ett av tidsskriftene hadde som tittel.⁴ Oppgavens hovedproblemstilling er å vise hvordan forestillinger om ”østjøden” ble benyttet av kultursionistene og andre jødisk-nasjonalt sinnede i det tysktalende Sentral-Europa for å konstruere en alternativ jødisk nasjonal identitet – en *Gesamtjudentum*. Ved å kontrastere de positive østjødebildene med den tysk-jødiske realiteten preget av akkulturering, sekularisering og antisemittisme, ble de foregående generasjonene tyske jøder og det ”liberale” etablissementet som dominerte den tysk-jødiske offentligheten kritisert for assimilasjonsvilje og en for ensidig vektlegging av tysk, borgerlig kultur som viktigste bestanddel i tysk-jødisk identitet. Sentrale begreper som kultursionistene knyttet til ”østjøden” var ”Volksgeist”, ”Volksseele” og ”Gemeinschaft”, og de tyske kultursionistene tok i bruk et vokabular som minner mye om det den völkisch-nasjonale bevegelsen i Tyskland benyttet seg av. Av dette har forfattere som den israelske kulturhistorikeren Steven Aschheim og den amerikanske idéhistorikeren Paul-Mendes Flohr trukket den konklusjonen at kultursionistene også delte völkisch-nasjonalismens kulturpessimisme, anti-modernisme og dragning mot en idealisert fortid.⁵

Til tross for romantiseringer og overdrevne idealiseringer av ”østjødene”, mener jeg kultursionistenes prosjekt i stor grad var fremtidsrettet og moderne, og korresponderte med sionistbevegelsens forestillinger om ”en ny jøde”.⁶ Særlig fra første verdenskrig trekkes østjøden frem som et politisk forbilde for kultursionistene. De østeuropeiske jødene var ikke lenger bare interessant for sionistene som kulturell og religiøs kraft, men også som politisk kraft. ”Østjøden” ble sett på som den som stod i spissen for de politiske og ideologiske omveltningene i Sentral- og Øst-Europa i kjølvannet av verdenskrigen.

⁴ Foruten *Ost und West* (1901-1923): *Der Jude* (1916-1928), *Die Freistatt* (1913-1914), *Neue Jüdische Monatshefte* (1916-1920) og *Der Jüdische Wille* (1918-1920).

⁵ Aschheim, Steven E. (1982): *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison, særlig kap. 5 og 6; Mendes-Flohr, Paul (1984): ”*Fin-de-Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation*” i *Studies in Contemporary Jewry*, vol 1, Indiana.

⁶ Se f. eks. kapitlet ”Vårt menneskemateriale” i Theodor Herzl (2005): *Jødestaten*. Oslo, s. 107.

Avgrensninger

Oppgavens geografiske nedslagsfelt er i vid forstand den delen av Europa hvor det fantes jøder som identifiserte seg med tysk språk og kultur, og ikke minst den tyske *Bildungs*-tradisjonen. Litt forenklet er dette jøder innenfor det tyske *Kulturbereich* – med dette inkluderer jeg i tillegg til jøder i det tyske keiserriket og de tysktalende delene av Østerrike-Ungarn også jøder som identifiserte seg med tysk kultur utenfor de områdene hvor tysk var hovedspråket. Dette er et stort område som går fra Nederland i vest til den østerrikske provinsen Bukowina og det russiske Odessa i øst; fra Holstein i nord til Bessarabia i syd.

Identitet kan ikke forstås utelukkende objektivt, men må også forstås ut i fra hva hvilket språk, hvilken kultur og hvilken sosial orden et individ selv plasserer seg innenfor. Dette gjorde at jøder fra Øst-Europa gjennom sosialt avansement og kulturell tilpasning ikke bare kunne oppfattes som tyske jøder av seg selv, men også av omgivelsene. Derfor er det problematisk å sette et skarpt skille mellom ”østjøder” og ”vestjøder”. Mange jøder med tradisjonell jødisk bakgrunn fra Øst-Europa bosatte seg i tysktalende områder og tilpasset seg, eller lot seg *akkulturere* inn i den tysk-jødisk dannelseskulturen, likesom jødene i Tyskland hadde tilpasset seg det tyske majoritetssamfunnet i løpet av 1800-tallet. I løpet av en generasjon eller to kunne de østeuropeiske innvandrerne være fullt integrert i det tyske samfunnet og bli oppfattet av østeuropeiske jøder som typiske assimilerte *Taitscher*.⁷ Den tyske sionisten Sammy Gronemann beskriver for eksempel hvordan ”østjøder” som først bosatte seg i Berlins Scheunenviertel i takt med sosial klatring etter hvert bosatte seg i mer fasjonable strøk vest i byen og ble til ”vestjøder”:

”Ostjude und Westjude waren in Berlin nicht so sehr geographische wie zeitliche Begriffe. Gar oft kam es vor, daß aus dem Osten eingewanderte Juden zunächst in den oben genannten Straßen ihr Quartier nahmen, dann allmählich zu Wohlstand gelangten, in das vornehmere Bellevue-Viertel zogen, der Heimat des besseren Mittelstandes, und dann auf der sozialen Leiter aufsteigend, ihren Wohnsitz nach Charlottenburg verlegten und Westjuden wurden, die dann oft mit ungeheuer Verachtung auf die eingewanderten Elemente jenes östlichen Viertels herabsahen.”⁸

Med bakgrunnskapitlene vil oppgaven kronologisk strekke seg tilbake til 1870- og 80-tallet da meningsinnholdet til den negative østjødestereotypien ble sementert. Oppgavens hovedvekt

⁷ *Taitscher* (jidd.): nedsettende betegnelse om vesteuropeiske, assimilerte jøder. En annen betegnelse med lignende konnotasjoner på jiddisch er *Jekke*, som ble brukt av jøder av østeuropeisk opprinnelse om innvandrede tyske jøder i Israel.

⁸ Sitert i Brinkmann, Tobias (2005): ”Topographie der Migration – Jüdische Durchwanderung in Berlin nach 1918” i i Dan Diner (red.): *Synchrone Welten. Zeitenräume jüdischer Geschichte*. Göttingen, s. 176.

ligger imidlertid på de to første tiårene av 1900-tallet, da oppvurderingen av østjødene fant sted. Interessen for "østjøden" blant de tyske sionistene fikk sitt høydepunkt under første verdenskrig, men ser ut til å ha avtatt utover 1920-tallet. Tidsskriftene som danner det empiriske grunnlaget for min analyse gikk dessuten alle inn i løpet av de første årene av 1920-tallet. Utgivelsen av *Neue Jüdische Monatshefte* var nært knyttet til problematikken rundt de østeuropeiske jødernes skjebne under første verdenskrig, og kom med siste nummer i mars 1920. *Ost und West* kom etter en lang nedgangsperiode som startet før krigen med siste nummer i mars 1923, mens *Der Jude* bare kom sporadisk ut fra 1924, og gikk helt inn i 1928. Derfor synes det å være rimelig å sette en grense ved 1923. Steven Aschheim mener utviklingen av både negative og positive stereotypier knyttet til "østjøden" var etablert på dette tidspunktet, og ikke endret seg vesentlig etter dette.⁹ Den tyske historikeren Michael Brenner peker dessuten på 1923 som et skjebneår for den jødiske "renessansen" og interessen for de østeuropeiske jødernes kultur – blant annet som følge av at ettervirkningene av Scheunenviertelpogromen i Berlin hadde fått mange jødiske intellektuelle av østeuropeisk opprinnelse bosatt i Berlin til å forlate Tyskland.¹⁰

Tidligere forskning

Det meste av forskningen rundt forholdet mellom vesteuropeiske og østeuropeiske jøder har hovedvekt på de tyske jødernes *negative* holdninger og forestillinger om østjødene. To viktige arbeider som har møtet mellom østeuropeiske jøder og tyske jøder som hovedtema er den amerikanske historikeren Jack Wertheimers *Unwelcome Strangers* og den israelske historikeren Steven Aschheims *Brothers and Strangers*.¹¹ Aschheim ser på forestillinger om østeuropeiske jøder i den tyske offentligheten og blant tyske jøder gjennom hele 1800-tallet og opp til Weimarrepublikkens første år. Aschheim bruker betegnelsen *Ostjuden* om en rekke stereotypier om østeuropeiske jøder, som han mener ble brukt som en "konstituerende andre" blant tyske jøder fra midten av 1800-tallet.

Wertheimers bok tar i langt større grad for seg de mer praktiske sidene ved møtet mellom tyske jøder og østjøder, og perspektivet er i større grad politisk og sosialhistorisk orientert enn hos Aschheims mer kulturhistorisk anlagte bidrag. Hovedfokus for Aschheim er de negative østjødebildene, men han vier også mye plass til sionistenes bruk av det positive østjødebildet

⁹ Aschheim 1982, s. xix.

¹⁰ Brenner, Michael (1996): *The Renaissance of Jewish Culture in Germany*. New Haven & London, s. 201.

¹¹ Wertheimer, Jack (1987): *Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany*. Oxford; Aschheim 1982.

fra begynnelsen av 1900-tallet. Wertheimers bok har hovedfokus på det tyske keiserrikets tiltak i forbindelse med masseutvandringen av jøder fra Øst-Europa fra begynnelsen av 1880-tallet, og likeledes hvordan de jødiske samfunnene i keiserriket reagerte på innvandringen. Bortsett fra metode og kronologiske avgrensninger avviker også Aschheim og Wertheimers konklusjoner noe fra hverandre – Aschheim er mer pessimistisk med hensyn til utkommet av møtene mellom ”øst-” og ”vestjøder”, mens Wertheimer viser at de tyske jødene tross alle fordommer og negative stereotypier likevel kunne føle empati med sine østlige ”Glaubensgenossen”, selv om de sjelden var sympatisk innstilt til de østeuropeiske jødernes væremåter.¹²

Det er de siste årene levert en hovedfagsoppgave og en masteroppgave ved Universitetet i Oslo som omhandler tyske jøders reaksjoner på østjødisk innvandring på slutten av 1800-tallet. Karin Stokkes hovedoppgave utdyper i stor grad perspektivene fra Wertheimers bok ved å undersøke den tysk-jødiske *mainstream*-avisen *Allgemeine Zeitung des Judentums*' behandling av spørsmålet om østjødisk immigrasjon i Tyskland fra 1880-tallet og frem til 1903.¹³ Jens Christian Berntsens masteroppgave tar for seg et case fra Østerrike, nemlig den jødiske wiener-avisen *Die Neuzeit* i de siste årene av 1870-tallet, for å undersøke Steven Aschheims tese om de tyske jødernes konstruksjonen av den ”polske” jøden som ”vestjødens” negative speilbilde. Berntsen viser at Aschheims tese i stor grad også stemmer for jødene i Wien på 1870-tallet, og at stereotypiene knyttet til de polske jødene korresponderer mellom de borgerliggjorte jødene i henholdsvis det tyske keiserriket og i Habsburgmonarkiets hovedstad.¹⁴

I den amerikanske litteraturhistorikeren Sander Gilmans bok *Jewish Self-Hatred*, hevder forfatteren at det negative østjødebildet som dominerte blant tyske jøder på 1800-tallet må sees som et ledd i en lang historie av jødisk selvhat.¹⁵ Usikkerhet med eget selvbilde og identitet etter emansipasjonen ble effektivt utdrevet ved å projisere alle de negative egenskapene de tyske jødene fryktet hos seg selv over på ”østjødene”. I likhet med Aschheim mener altså Gilman at bildet av østjøden var en vestjødisk konstruksjon som de tyske jødene

¹² Formuleringen er lånt fra Brenner, David (1998): *Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in Ost und West*. Detroit, s. 19.

¹³ Stokke, Karin (2001): *Auswanderer, Einwanderer, Durchwanderer, Rückwanderer. Die Allgemeine Zeitung des Judentums og østjødisk migrasjon 1881-1903*. Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo.

¹⁴ Berntsen, Jens Christian (2006): ”Kyniske hasidim og kyniske ateister”. *Die Neuzeit og stereotypien av den polske jøden, 1877-1881*. Masteroppgave i historie, Universitetet i Oslo.

¹⁵ Gilman, Sander (1986): *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore & London.

brukte for å differensiere seg fra østeuropeiske jøder, og derved også konstituere sin egen identitet som vestlige, emansiperte og opplyste jøder. Når det positive østjødebildet vant innpass blant tyske jøder på begynnelsen av 1900-tallet mener Gilman dette også må sees på som et uttrykk for jødisk "selvhat". Ved å fremheve positive bilder av østjødene, satte de tyske assimilerte jødene seg selv i et negativt lys. I begge tilfeller ble altså en negativ stereotypi brukt for å motstå negative egenskaper hos en selv.¹⁶ Gilman mener det positive østjødebildet ble brukt av svært forskjellige ideologier og bevegelser som kritikk av vestlig jødedom, uten at han sier noe om *hvilke* ideologier og bevegelser dette var. I *Jewish Self-Hatred* og flere artikler over samme tema,¹⁷ konsentrerer Gilman seg om stort sett rene litterære og språklige representasjoner. Han vier mye plass til forfattere som Martin Buber, Franz Kafka og Max Brod, men ser i mindre grad på hvordan østjøden ble fremstilt i tysk-jødiske nyhetsorganer, allmenntidsskrifter og i populærkultur.

En fremstilling som tar utgangspunkt i den tysk-jødiske pressen, er den amerikanske kulturhistorikeren David Brenners undersøkelse av det tysk-jødiske tidsskriftet *Ost und West*, som kom ut i Berlin fra 1901 til 1923, og som hadde en stor jødisk leserkrets i hele det tysktalende språkområdet. Tidsskriftet hadde som hensikt å bygge bro mellom østjødisk og vestjødisk kultur, men var først og fremst myntet på det borgerliggjorte jødiske mellomsjiktet i Keiserriket og i Østerrike-Ungarn. Tidsskriftets redaksjon var sterkt påvirket av jødisk-nasjonale strøminger og kultursionismen, og ønsket å gjenreise en fellesjødisk identitet for alle Europas jøder – en *Gesamtjudentum*. I forlengelse av Gilmans tese om negativ stereotypisering, mener Brenner dette ble gjort i *Ost und West* gjennom bruk av to virkemidler: positiv stereotypisering av østjøder og negativ stereotypisering av vestjøder. Et idylliserende østjødebilde ble satt opp mot bildet av den vestjødiske parvenyen. Den negative stereotypiseringen av vestjødene bidro i sin tur til å styrke forestillingene om den østjødiske kulturens særstilling ytterligere.¹⁸

Paul Mendes-Flohr ser i artikkelen "Fin-de-Siècle Orientalism, the *Ostjuden* and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation" sammenhengen mellom tyske jøders "østjødekult" og den vestlige interessen for Østen fra slutten av 1800-tallet.¹⁹ Mendes-Flohr tar utgangspunkt i Edward Saids tese om at "Orienten" av vestlige politikere og intellektuelle tradisjonelt har

¹⁶ Gilman 1986, s. 270.

¹⁷ Se for eksempel Gilman, Sander (1979): "The Rediscovery of the Eastern Jews: German Jews in the East 1890-1918" i Bronsen, David: *Jews and Germans from 1860-1933. The Problematic Symbiosis*. Heidelberg.

¹⁸ Brenner 1998.

¹⁹ Mendes-Flohr 1984.

blitt fremstilt som en negativ projeksjon av Vesten, og vestlige forestillinger om den orientalske ”andre” bidro til distansere og utgrense Vesten fra Østen. ”Orienten” og ”orientaleren” ble altså brukt for å konstitutere vesten og vestlig identitet.²⁰ Dette forandret seg imidlertid fra slutten av 1800-tallet, og det oppstod stor interesse og fascinasjon rundt alt som ble forbundet med Østen. Denne dyrkingen av det ”orientalske” mener Mendes-Flohr har sammenheng med nyromantikkens oppgjør med den dominerende vestlige opplysningstankegangen, og ser tyske jøders fascinasjon for ”østjøden” som et uttrykk for den samme tendensen. Særlig den religiøse hasidiske bevegelsen ble forbundet med ”pre-enlightenment wisdom”,²¹ og vestjødiske intellektuelle mente østjødene hadde klart å bevare de orientalske elementene som hadde gått tapt i vestlig jødedom i kjølvannet av opplysningstiden.

Kilder

Kapittel to til fire baserer seg i all hovedsak på sekundærkilder og tidligere forskning. Kapittel fem og seks tar imidlertid utgangspunkt i egne kildestudier. Bildet av østjøden som bærer av jødisk nasjonalitet ble formidlet gjennom sionistiske aviser, tidsskrifter, studentforeninger, biblioteker, lesehaller og læringsinstitusjoner. Min hovedinnfallspor til å forstå hvordan østjødebegrepet ble brukt i sionistbevegelsen og i rammen av den jødiske renessansens oppkomst på slutten av 1890-tallet og frem til første verdenskrig, vil være de kultursionistiske tidsskriftene *Ost und West* (1901-1923), *Der Jude* (1916-1928) og *Neue Jüdische Monatshefte* (1916-1920). Disse tre månedstidsskriftene hadde alle som overordnet mål å bringe østjødiske kulturimpulser til ”assimilerte vestjøder”, og ligner på hverandre med hensyn til form og innhold. Mange av de samme skribentene går også igjen i de tre tidsskriftene, og med litt forskjellige utgivelsesperioder, gir de et representativt bilde av hva som ble tenkt og sagt i den kultursionistiske bevegelsen og i den jødiske renessansen i de to første tiårene av 1900-tallet.

Ost und West ble utgitt i Berlin fra 1901 til 1923, og var det viktigste organet innenfor den såkalte jødiske renessansen. David Brenner har i boken *Marketing Identities* vist hvordan redaktør Leo Winz og hans redaksjonskolleger i tidsskriftet ikke bare benyttet seg av det nyeste innen markedsføringsteknikker for å få solgt tidsskriftet, men også – slik tittelen på Brenners bok antyder – for å ”selge” en ny form for jødisk identitet som alternativ til den

²⁰ Said, Edward W. (2001): *Orientalismen. Vestlige oppfatninger av Orienten*. Oslo.

²¹ Mendes-Flohr 1984: 105.

assimilasjonsvennlige, liberale tyske tapningen av jødisk identitet.²² En av hovedstrategiene for å nå dette målet, var å formidle jødiske kulturimpulser fra Øst-Europa til tidsskriftets tysktalende lesere i de to keiserrikene. Men for Winz betød ikke dette at de tyske jødene skulle erstatte sin vestjødiske, akkulturerede jødiske identitet med et østjødisk motstykke – østjødene og vestjødene skulle sammen bygge en ny form for pan-jødisk identitet – en *Gesamtjudentum*. Dette skulle skje gjennom kulturutvekslinger begge veier – vestjødene skulle lære av østjødene og vice versa.²³

Ost und West hadde relativt stor utbredelse – ifølge David Brenner var det i en periode den nest mest leste jødiske publikasjonen i det tyske keiserriket.²⁴ Mye av salgssuksessen til *Ost und West* skyldtes nok formen på innholdet. Bladet inneholdt svært variert stoff – blant annet artikler, debattinnlegg, skjønnlitterært stoff, og ikke minst illustrasjoner. Tidsskriftet bar preg av å ha vært rettet mot et borgerlig publikum, og at det i aller høyeste grad fulgte opp den jødiske renessansens krav om å rette seg etter samtidige estetiske forbilder, slik det ble formulert i Martin Bubers programskrift for en jødisk renaissance.²⁵ Tidsskriftets utseende med typesetting, vignetter og illustrasjoner var sterkt inspirert av periodens populære *Jugendstil*. De enkelte årgangenes tittelblad var illustrert med et trykk av en kvinneskikkelse som ikke minner rent lite om en jødisk versjon av den franske *Marianne* eller Tysklands *Germania* – symbolfigurer som hadde stått sentralt i nasjonsbyggingen i disse landene. Illustrasjonen var laget av kunstneren Ephriam Moshe Lilien,²⁶ som også bidro i *Ost und West* med vignetter og andre illustrasjoner – alt i tidsriktig jugendstil.

Utbruddet av første verdenskrig ser ut til å ha gått hardt utover tidsskriftet – fra september 1914 kom tidsskriftet ut med mer ujevne mellomrom, etter hvert annenhver måned, og størrelsen på hvert enkelt hefte ble også redusert fra opptil 80 sider i perioden frem til 1914 til ca. 50 sider på 20-tallet. Årsaken til at tidsskriftet aldri kom seg skikkelig etter krigsutbruddet, kan foruten økonomiske forhold også ha sammenheng med utgivelsen av *Der Jude* fra 1916. Konkurransen fra *Der Jude* – som lignet mye på *Ost und West* med hensyn til tematikk og innhold – kan ha vært utslagsgivende for at *Ost und West*s tilbakegang.

²² Brenner 1998.

²³ "Ost und West" i *Ost und West* nr. 1, 1901, s. 2.

²⁴ Brenner 1998, s. 51.

²⁵ Martin Buber: "Jüdische Renaissance" i *Ost und West* 1901, nr. 1, s. 7.

²⁶ Ephriam Moshe Lilien (1874-1925) var født i Galicja, men slo seg opp som fotograf og illustratør i Tyskland. Lilien illustrerte flere bøker med sionistisk og jødisk-nasjonalistisk innhold, og er blant annet omtalt som sionismens "offisielle" kunstner. Et av Liliens trykk laget i forbindelse med 5. sionistkongress i Basel i 1901 er gjengitt på forsiden av denne oppgaven.

Der Jude hadde lavere opplagstall enn *Ost und West* (mellom 3000 og 5000 eksemplarer), men i litteraturen fremheves det at *Der Jude* til tross for lave opplagstall hadde stor innflytelse blant tyske jøder i samtiden.²⁷ Den amerikanske idéhistorikeren Paul Mendes-Flohr omtaler tidsskriftet som ikke bare et av de mest fremtredende jødiske tidsskriftene, men sågar ett av de intellektuelt sett mest engasjerende i hele Weimar-republikken.²⁸ Dette henger trolig sammen med at redaktøren og mange av bidragsyterne var blant samtidens ledende skribenter og forfattere i det tyske språkområdet. *Der Jude* ble redigert av filosofen og forfatteren Martin Buber.²⁹ Buber var en av de viktigste figurene i den tidlige sionistbevegelsen, og samarbeidet nært med sionismens grunnlegger Theodor Herzl. Men i motsetning til Herzl og den dominerende fraksjonen innenfor sionismen, oppfattet ikke Buber opprettelsen av en egen jødisk nasjonalstat som like nødvendig.³⁰ Buber var mer opptatt av å omskape og fornye vestlig jødedom til et jødisk kulturelt fellesskap som bygde på det han oppfattet som opprinnelige jødiske verdier. Bubers kultursionisme stod både i opposisjon til den dominerende borgerlig-liberale assimilasjonsvennlige linjen og til den statsorienterte, politiske sionismen.

Hverken *Ost und West* eller *Der Jude* var rene organer innenfor en bestemt ideologisk retning av sionismen, men bredt anlagt allmennkulturelle tidsskrifter som også slapp til ikke-sionister i spaltene. Alt fra sekulære til religiøse jøder, fra sosialister og anarkister, til intellektuelle uten noen spesifikk tilknytning til noen av leirene skrev i de nevnte tidsskriftene. Det som imidlertid forente alle skribentene, var en kritisk holdning til det en anså for å være tidligere generasjoner tyske jøders ensidige assimilasjonsvilje, og en søken etter en ny måte å definere jødisk identitet på. *Der Jude* innholdt i likhet med *Ost und West* noveller og dikt, essays om

²⁷ Se f. eks. Adler-Rudel, Scholem (1959): *Ostjuden in Deutschland 1880-1940*. Tübingen, s. 49; Meyer, Michael A. og Michael Brenner (red.) (1997): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 4: Aufbruch und Zerstörung*. München, s. 26.

²⁸ Mendes-Flohr, Paul (1991): "Begegnungen und Vergengungen: Die Rezeption Bubers im Judentum" i Richarz, Werner og Heinz Schmidt (red.): *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*. Arnoldshain, s. 251.

²⁹ Martin Buber (1878-1965) ble født inn i en borgerlig jødisk familie i Wien, men tilbragte det meste av sin oppvekst hos sin bestefar, talmud-kjenneren Salomon Buber i Lemberg i Galicija (dagens Lviv/Lvov i Ukraina). Buber engasjerte seg tidlig i sionistbevegelsen, og var blant annet redaktør for sionistbevegelsens hovedorgan, avisen *Die Welt*. Buber stiftet tidlig bekjentskap med jødisk mystisisme, som han mente var best bevart innenfor den hasidiske tradisjonen. Buber utga flere samlinger med hasidiske fortellinger som raskt ble svært populære (*Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1904) og *Die Legende des Baalschem* (1908) om hasidismens grunnlegger, Baal-Shem Tov. I vår tid er Buber kanskje aller mest kjent som sine filosofiske arbeider innenfor eksistensialismen – særlig for sin dialogfilosofi.

³⁰ Buber var blant annet tidlig ute med å støtte ideen om en tonasjonal jødisk-arabisk stat i Palestina.

østjødisk kultur, historie og religion, samt artikler om aktuelle samfunnsproblemer, bokanmeldelser og debattinnlegg.

Det tredje tidsskriftet som ligger til grunn for den empiriske analysen i denne masteroppgaven skiller seg fra de to andre i den forstand at det hadde en organisatorisk forankring. *Neue Jüdische Monatshefte* (NJM) ble utgitt med mye av de samme formålene og med lignende stoff som *Ost und West* og *Der Jude*, men tidsskriftet var knyttet til organisasjonen *Komitee für den Osten* (KfdO). KfdO ble grunnlagt under første verdenskrig av sionisten Max Bodenheimer,³¹ og hadde som hovedideologi å drive opplysningsvirksomhet om Øst-Europas jøder og å kultivere kontakten mellom vestjøder og østjøder.³² Organisasjonen var likevel sterkt tyskpatriotisk, og anså det tyske keiserrikets interesser som sammenfallende med østjødenes interesser.³³ Til tross for tilknytningen til KfdO, hevdet redaktørene av NJM at tidsskriftet var upartisk, og at dets hovedmål var å slippe til stemmer fra hele spekteret av den tysk-jødiske offentligheten.

Teoretiske og metodiske perspektiver

Sentralt for å forstå de tyske jødenes forestillinger om østjødene er nettopp hva de la i begrepet *Ostjude*, og elementer fra begrepshistorien kan være en fruktbar metodisk innfallsvinkel til mine problemstillinger. I likhet med ulike former for diskursanalyse, forstås språket i den begrepshistoriske metoden som medium for å forstå historiens gang. Ifølge begrepshistorietradisjonens fremste eksponent, den tyske historikeren Reinhart Koselleck, skal begrepshistorien følge begrepsens tilblivelse og utvikling for å si noe om den historiske virkeligheten begrepene ble artikulert i. De historiske endringsprosessene og strukturene nedfeller seg med andre ord i sentrale begreper som finnes i språket.³⁴ Det er imidlertid ikke begrepet selv som står i fokus, men dets funksjon og rolle i en argumentasjonsstruktur.³⁵

Med "begrep" mener Koselleck grunnleggende politiske og sosiale begreper som kjennetegnes ved å være flertydige og kontekstavhengige, og som det ofte står strid rundt meningsinnholdet til. I motsetning til ord – som i bruk oftest er entydige – må begreper alltid

³¹ Max Bodenheimer (1865-1940), tysk-jødisk jurist og en av pionerene i den internasjonale sionistbevegelsen.

³² Tidsskriftet skulle opprinnelig hete *Ostjüdische Revue* (Aschheim 1982, s. 169).

³³ Aschheim 1982, s. 157.

³⁴ Jordheim, Helge (2001): *Lesningens vitenskap. Utkast til en ny filologi*. Oslo, s. 175.

³⁵ Jordheim 2001, s. 173.

fortolkes – ”Begriffen können nur interpretiert werden”.³⁶ *Revolusjon* eller *stat* er eksempler på typiske politiske begreper som blir gjenstand for begrephistoriske undersøkelser i Kosellecks hovedverk *Geschichtliche Grundbegriffe*. Dette er begreper som aldri kan forstås entydig, og som har forskjellige mening alt etter når, hvor, eller hvem som italesetter dem. Siden flertydigheten innebærer kontinuerlig fortolkning og åpner for meningsendring, rekker begrepene inn i fremtiden, og derved muliggjør de også endring av politiske og sosiale forhold. Det står en ”semantisk slagmark” rundt begrepene, og begrepene endrer betydning alt etter hvem som innehar hegemoniet i den semantiske kampen.³⁷ Denne semantiske kampen spiller en viktig rolle i historiske endringsprosesser, men Koselleck presiserer at begrepene i seg selv ikke forårsaker endring, men etablerer en ”horisont” for mulig handling. Begrepene *muliggjør* handlinger som i sin tur er med på å påvirke historiens gang. Slik fungerer ikke bare begrepene som *indikatorer* historikere kan bruke som nøkkel for å forstå historiske endringsprosesser,³⁸ men også som selvstendige *faktorer*, ved at begrepet rykker inn i et saksforhold og gir det mening – begrepet er med på å *skape* det som begrepsfestes.³⁹ Dette kan skje ved at et begrep for eksempel brukes av en gruppe for å konstituere gruppens kollektive identitet.

En politisk eller sosial gruppe konstituerer gjerne sin egen identitet ved å stille opp begreper som gruppen bruker for å utgrense andre grupper.⁴⁰ Slike begreper kaller Koselleck *asymmetriske motbegreper*, og disse kjennetegnes ved at en gruppes egen posisjon bestemmes etter kriterier som gjør at motposisjonen kun kan negeres. Et motbegrep er asymmetrisk fordi gruppen som benytter seg av motbegrepet bruker begrepet nedsettende om den andre parten. Gruppens identitet konstitueres ut i fra at den *ikke* besitter de negative egenskapene den tillegger motposisjonen.⁴¹ Koselleck undersøker blant annet motbegrepet ”barbar”, og viser hvordan antikkens grekere skapte sin kollektive identitet ”hellenere” ved å avgrense seg mot ”barbarerne”. Det som dannet den kollektive identiteten for den mangefasettete gresktalende befolkningen i et hundretalls poliser i det østlige Middelhav – altså det som gjorde dem alle til

³⁶ Koselleck, Reinhart (1972): ”Einleitung” i Brunner, Otto, Reinhart Koselleck og Werner Conze: *Geschichtliche Grundbegriffe – historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart, s. XXIII.

³⁷ Andersen, Niels Åkerstrøm (1999): *Diskursive analysestrategier. Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. København, s. 70.

³⁸ Koselleck, Reinhart (2007a): ”Begrephistorie og socialhistorie” i Reinhart Koselleck: *Begreber, tid og erfaring. En tekstsamling*. København, s. 65.

³⁹ Andersen 1999, s. 71.

⁴⁰ Koselleck, Reinhart (2007b): ”Om asymmetriske motbegrebers historisk-politiske semantik” i Reinhart Koselleck: *Begreber, tid og erfaring. En tekstsamling*. København, s. 106.

⁴¹ Koselleck 2007b, s. 110.

hellenere – var ikke nødvendigvis poliskulturen, det greske språket eller kunsten, men nettopp det at alle oppfattet seg selv om ikke-barbarer.⁴²

Anvendt på mitt tema kan Kosellecks forståelse av begrepenes betydning for historiske endringsprosesser, og særlig ”motbegrep”-begrepet, gi fruktbare innsikter. Hva begrepet ”Ostjude” innebar i tysk offentlighet var flertydig, og gjenstand for semantisk kamp i de første tiårene av 1900-tallet, med det resultat at begrepet delvis endret betydning og funksjon. Dessuten brukte de akkulturerde tyske jødene på slutten av 1800-tallet forestillinger om østjøden som motbegrep for å konstituere egen identitet. Med fremveksten av antisemittismen oppstod det forvirring rundt jødenes ”nyervervede” identitet med utgangspunkt i den tyske dannelsesstradisjonen. I den pressede situasjonen gjorde motbegrepet ”østjode” det mulig for de tyske jødene å beholde sin kollektive identitet uten at man hverken trengte å ta avstand fra den tyske eller den jødiske identiteten. Den østjødiske ”andre” ble for de tyske jødene en negativ projeksjon av dem selv. Østjødene var alt det de tyske jødene *ikke* var. Eller mer presist: det som konstituerte den tysk-jødiske identiteten var at man var alt østjødene *ikke* var.

Oppgaven har ikke til hensikt å foreta en fullstendig begrepshistorisk analyse av begrepet ”Ostjude”, men vil trekke vekslers på noen av begrepshistoriens innsikter. Dessuten bygger oppgaven også på den kultur- og mentalitetshistoriske tradisjonen fra bidragene til Aschheim, Gilman og Brenner, som ser på ”østjøden” som et konstruert begrep brukt av vesteuropeiske jøder som et språklig middel for å definere sin egen identitet. Både for den negative og positive østjødestereotypien ser vi at de tyske jødene ikke forholdt seg til østjødene *per se*, men til alle de ytringer som fra før av var knyttet til ”østjøden”, både i positiv og negativ forstand. Oppgavens hovedmål er med andre ord ikke å si noe om de østeuropeiske jødens historie i og utenfor Tyskland, men konsentrerer seg om forestillinger og stereotyper knyttet til den språklige konstruksjonen ”Ostjude” i den tyske offentlighet og blant tyske jøder med hovedvekt på kultursionistenes nasjonsbyggingsprosjekt.

At begrepshistorien også tar hensyn til at et begrep kan ha flere betegnelser avhengig av kontekst og kronologi, gjør det dessuten langt mer ryddig å diskutere en stereotypi som har eksistert over en lengre tidsperiode, men med ulike betegnelser. Den eksisterende forskningslitteraturen er svært inkonsekvent i bruken av betegnelsen ”Ostjude” – i enkelte tilfeller har den blitt brukt begrepsmessig (i Kosellecks forstand) om stereotyper om de

⁴² Koselleck 2007b, s. 114.

østeuropeiske jødene *forut* betegnelsen eksisterte, mens ”Ostjude” i andre tilfeller har vært brukt som en ren geografisk merkelapp.

Nathan Birnbaum og konstruksjonen av begrepet ”Ostjude”

Selv om flere forskningsbidrag har tatt for seg tema knyttet til forholdet mellom tyske jøder og østeuropeiske jøder, mener den israelske historikeren Moshe Zimmermann i sin oversikt over grunnproblemer i den tysk-jødiske historiografien at problematiseringen av begrepet ”Ostjude” fortsatt er i startgropen.⁴³ Det meste av forskningslitteraturen synes å være enige i at det var sionisten Nathan Birnbaum som rundt 1900 først tok i bruk betegnelsen *Ostjude* om østeuropeiske jøder.⁴⁴ Karin Stokke skriver i sin hovedoppgave – med henvisning til en artikkel basert på Trude Maurers doktorgradsarbeid – at betegnelsen *Ostjude* likevel ikke ble vanlig i bruk før den tyske okkupasjonen av Polen under første verdenskrig.⁴⁵ Jeg mener dette er en forenkling, da begrepet – som jeg har til hensikt å vise i denne oppgaven – spilte en viktig rolle i den sionistiske bevegelsen og i forsøkene på å etablere en jødisk nasjonal identitet. *Neues Lexikon des Judentums* og annen sekundærlitteratur angir feilaktig at begrepet først ble brukt av Birnbaum i 1903.⁴⁶ Birnbaum tok i bruk begrepet ”Ostjude” allerede under den første sionistkongressen i Basel i 1897, og begrepet var etablert i den sionistiske publistikken ved *Ost und West*s utgivelsesstart i 1901.⁴⁷

I sin tale til sionistkongressen brukte Birnbaum også betegnelser som ”Die östlichen Juden” og ”Jargonjuden des europäischen Ostens”, men betydningen var klar: østjøden var for Birnbaum ikke bare jøder bosatt i Øst-Europa, men en særskilt *type* jøde i motsetning til vesteuropeiske jøder. Østjødene hadde ifølge Birnbaum ”eine nationale Individualität, die sich in Tracht und Sprache, in Literatur und Kunst, in Sitte und Brauch, im religiösen, socialen und Rechtsleben ausdrückt, das heisst sie besitzen eine eigene Cultur”.⁴⁸ Men Birnbaum

⁴³ Zimmermann, Moshe (1997): *Die deutschen Juden 1914-1945*. München, s. 92.

⁴⁴ Nathan Birnbaum (1864-1937) ble født i Wien av foreldre innvandret fra Galicja, og var en av de mest fremtredende tidlige sionistene – han var blant annet med på å grunnlegge den sionistiske studentorganisasjonen *Kadimah* i 1883 i Wien, og ble valgt til generalsekretær ved Den første sionistkongress i Basel i 1897. Birnbaum var opptatt av å bevare og styrke det jiddische språket og den østjødiske kulturen, og stod for en sionisme som lå nær Martin Bubers kultursionisme. Birnbaum grunnla tidsskriftet *Selbst-Emancipation!* i 1885, og skrev senere mye *Ost und West* og *Der Jude*, ofte under pseudonymet Mathias Acher. Birnbaum gikk senere bort fra sionismen, og ble tilhenger av jødisk diasporanasjonalisme, samtidig som han gikk fra å være ateist til å praktisere ortodoksi.

⁴⁵ Stokke 2001, s. 8.

⁴⁶ Schoeps, Julius H. (red.) (2000): *Neues Lexikon des Judentums*. München, s. 631. Hverken *Neues Lexikon des Judentums* eller noen annen sekundærlitteratur angir hvor og når Birnbaum først skal ha brukt begrepet.

⁴⁷ Se for eksempel *Ost und West* 1902, hefte 10, s. 652

⁴⁸ *Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897) Officielles Protokoll*. Verlag des Vereines „Erez Israel“, Wien 1898, s. 84.

skjønmalte ikke bare bildet av østjødene – han mente også å se en mangel på kulturelt, økonomisk og sosialt fremskritt blant østjødene.⁴⁹ På den annen side kritiserte Birnbaum også de ”europaiserte” (vest-)jødene⁵⁰ for å ha lagt bak seg sitt ”nationalen Culturgepräges” idet de forlot gettoen.⁵¹ På bakgrunn av dette, mente Birnbaum at sionismens to hovedoppgaver for det første måtte være å gi østjødene fremskrittet tilbake, og for det andre å besjele vestjødenes ”todtes Europathum”.⁵²

Birnbaum satt altså opp en grunnleggende dikotomi blant Europas jøder mellom det han benevnte med *Ostjude* og *Westjude*. Ingen av de to typene ble vurdert udelt positivt av Birnbaum i 1897 – begge hadde både positive og negative kvaliteter. Men i en artikkel i *Der Jude* nesten tyve år senere kom det frem at Birnbaums hensikt med å introdusere betegnelsen *Ostjude* var å erstatte betegnelsen ”polnische Jude”, som Birnbaum for det første mente var upresist,⁵³ og for det andre ladd med negative fordommer. Ved å bruke en ny betegnelse og å innføre et motbegrep til de negative betegnelse for østeuropeiske jøder, ønsket Birnbaum å jobbe for en klarere forestilling i Vesteuropa om at Øst-Europas jøder utgjorde en ”abgeschlossenen Kulturpersönlichkeit” og en jødisk ”Kulturadel”.⁵⁴ Både betegnelsen ”polnische Juden” og ”Ostjuden”, slik Birnbaum definerte det, var ikke rene geografiske merkelapper – de henviste til en ”type”, hvor ”Ostjude” riktignok var ment å være en mer nyansert og mindre fordomsfull betegnelse enn ”polnische Juden”. Sistnevnte ble brukt hyppig i antisemittisk agitasjon fra slutten av 1870-tallet, og hadde en entydig negativ betydning i den offentlige debatten i det tyske språkrømmet. Under første verdenskrig ble *Ostjude* i større grad også brukt om fordommene og de negative forestillingene om de østeuropeiske jødene, og debatten om de østeuropeiske jødene under tysk okkupasjon ble omtalt som *Ostjudenfrage* og en debatterte sågar *der Ostjudengefahr*.

På bakgrunn av Birnbaum og kultursionistenes ”konstruksjon” av begrepet *Ostjude*, argumenterer Wertheimer for at bruk av begrepet før 1900 er anakronistisk, og at en heller bør

⁴⁹ *Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897) Officielles Protokoll*. Verlag des Vereines „Erez Israel“, Wien 1898, s. 84 og 88.

⁵⁰ Birnbaum omtalte vesteuropeiske jøder som ”die europäisch gewordenen Juden”.

⁵¹ *Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897) Officielles Protokoll*. Verlag des Vereines „Erez Israel“, Wien 1898, s. 85.

⁵² *Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897) Officielles Protokoll*. Verlag des Vereines „Erez Israel“, Wien 1898, s. 86.

⁵³ Med ”polnische Juden” kunne det i samtiden ifølge Birnbaum ofte også være ment jøder fra Litauen, Volhynia og Bessarabia

⁵⁴ M[athias] A[cher] [Nathan Birnbaum]: ”Polnische Juden” i *Der Jude* 1916/17, hefte 8, s. 561.

anvende seg av begreper som ”polsk jøde”, ”Schnorrer” og lignende.⁵⁵ Aschheim er også klar over dette, men velger likevel å bruke begrepet om stereotypiseringene av østeuropeiske jøder også før 1900, for som han skriver, var dette ”a case of a stereotype awaiting its name”.⁵⁶ Den tyske historikeren Heiko Haumann bruker betegnelsen ”Ostjuden” om alle jøder i Øst-Europa i sitt oversiktsverk om jødene i Øst-Europa, og Haumann går også langt i å si at østjødebegrepet betegner en bestemt ”type”, ikke ulikt kultursionistenes argumentasjon. Haumann støtter seg til Nathan Birnbaums idé om at østjøden var en ”abgeschlossene Kulturpersönlichkeit der jüdischen Hauptgruppe”.⁵⁷ I likhet med Karin Stokke,⁵⁸ kommer jeg konsekvent til å kun benytte betegnelsen ”Ostjude” eller ”østjøde” om begrepet som rommer de stereotype forestillingene om de østeuropeiske jødene, og ellers ”jøder fra Øst-Europa” eller ”østeuropeiske jøder” som en ren geografisk betegnelse for å unngå konnotasjonene knyttet til den vestlige konstruksjonen ”Ostjude”.

Oppgavens inndeling

Oppgaven består av tre hoveddeler og er delt inn i fem hovedkapitler, og inndeling avspeiler den begrepshistoriske tilnærmingen. Etter en bakgrunnsdel om de jødene i Tyskland på 1800-tallet (kap. 2 og 3) kommer en relativt omfattende redegjørelse for betegnelser som ”polnische Jude”, ”Gettojude” og ”Schnorrer” og en drøfting av det negative østjødebegrepet (kap. 4), før jeg kommer inn på kultursionistenes bruk av østjødebegrepet (kap. 5 og 6).

Kapittel 2 og 3 er bakgrunnskapitler – det første kapitlet tar for seg akkulturerings- og borgerliggjøringen av de tyske jødene, og drøfter det tyske dannelsesbegrepets betydning for utviklingen av en ny jødisk identitet i de tysktalende områdene på 1800-tallet. Her presenteres også de to religiøse og ideologiske hovedretningene i den tysk-jødiske offentligheten frem til sionismens fremvekst på slutten av 1800-tallet, nemlig den liberalt orienterte reformjødedommen og den mer tradisjonelle ortodokse retningen. I forlengelse av kapittel 2, tar kapittel 3 for seg hvordan tyske jøder som reaksjon på antisemittisme og antijødiske holdninger i det tyske samfunnet fra 1890-tallet dannet egne organisasjoner og foreninger, og hvordan jødisk tilhørighet i økende grad ble vektlagt av de liberale tyske jødene uten at de ønsket at dette skulle gå på bekostning av tysk nasjonal tilhørighet. Kapitlet redegjør også for

⁵⁵ Wertheimer 1987, s. 6.

⁵⁶ Aschheim 1982, s. 257.

⁵⁷ Haumann, Heiko (1990): *Geschichte der Ostjuden*. München, s. 56; jf. også M[atthias] A[cher] [Nathan Birnbaum]: „Polnische Juden“ i *Der Jude* 1916/17, hefte 8, s. 561.

⁵⁸ Stokke 2001, s. 10.

sionistbevegelsens ideologiske røtter i det tyske språkområdet og drøfter fremveksten av en jødisk nasjonal oppvåkning med mye av det samme utgangspunktet som sionismen, men som ikke er identisk med sionismen. Den jødisk-nasjonale oppvåkningen – eller jødiske ”renessansen”, som den ble kalt i samtiden – kombinerte samtidens ideologiske strømninger med vekt på autensitet, organisk utvikling, kulturell og nasjonal egenart med en jødisk kulturell fornyelse. Disse strømningene innenfor sionismen – ofte omtalt som *kultursionisme* – hadde sine fremste talerør i tidsskriftene som er underlaget for undersøkelsene i kapittel fem og seks.

Kapittel fire omhandler den historiske utviklingen til stereotyper i den tyske offentligheten knyttet til østeuropeiske jøder gjennom betegnelser som ”Schnorrer”, ”Gettojude” eller ”polnische Jude”, og har til hensikt å avdekke røttene til det negative østjødebegrepet. Kapitlet er ikke bare en oversikt over de forskjellige stereotypene og sammenhengene mellom disse, men viser også hvordan de språklige bildene og forestillingene la føringer for de tyske myndighetenes reaksjoner overfor innvandring og transittopphold av østeuropeiske jøder fra begynnelsen av 1880-tallet. I dette kapitlet drøftes også de tyske jødernes forestillinger om ”østjøden” og reaksjoner vis-à-vis innvandring av østeuropeiske jøder. Dessuten viser jeg også hvordan eksisterende stereotyper som ”Schnorrer” og ”Gettojude” utover de første tiårene av 1900-tallet, og særlig i forbindelse med første verdenskrig ble samlet i den *negative* betegnelsen ”Ostjude”, som ble høyaktuell under den tyske okkupasjonen av Øst-Europa under første verdenskrig.

Kapittel fem ser på hvordan ”østjøden” trer frem som bærer av den jødiske nasjonale egenarten – den jødiske *Volksseele* – i de kultursionistiske periodikaene. Hos østjødene fantes det ifølge kultursionistene et reservoar av åndelig og religiøs kraft, og blant østjødene hadde typiske jødiske tradisjoner, skikker, kultur og språk som hadde dødd ut i vest overlevd. For kultursionistene ble det et vesentlig poeng å vise at også jødene var et *Kulturvolk* på lik linje med andre nasjonaliteter i Europa, og at man fremdeles fant det jødiske kulturfolkets egenskaper blant østjødene, de europeiske jødernes *Kulturadel*.

Kapittel seks tar for seg endringene erfaringene under første verdenskrig medførte for kultursionistenes østjødebilde. Kontakt mellom tysk-jødiske soldater på Østfronten og østeuropeiske jøder, og mellom østeuropeiske arbeidsinnvandrere og tvangsarbeidere i Tyskland og tyske akkulturerde jøder bidro til å nyansere og forsterke kultursionistenes bilde

av ”østjøden”. Den nyvunnene bevisstheten om at en stor del av de ”østjødiske massene” var proletarer, samtidig som revolusjonen i Russland raste, bidro til å skape et bilde av østjødene som anførere i de politiske omveltningene. Særlig blant østjødisk ungdom lå kimen til en ny samfunnsorden – her fantes ifølge kultursionistene vitalitet, pågangsmot og aktivisme.

Det konkluderende kapittel syv drøfter hvordan det positive østjødebegrepet ble brukt med lignende hensikter som den negative varianten tidligere hadde blitt brukt blant tyske jøder, nemlig som forsøk på å definere jødisk identitet. Kultursionistenes idealisering av ”østjøden” muliggjorde en jødisk identitet som hverken hadde et religiøst ortodokst eller sekulært sionistisk utgangspunkt, men som var kjennetegnet av en motstand mot vestlige jøders tilpasning til det moderne, borgerlige samfunnet, og som la vekt på det ”opprinnelige” og ”autentisk” jødiske.

Kapittel 2: Mellom *Deutschtum* og *Judentum* – de tyske jødene på 1800-tallet

De tyske jødernes forestillinger om østjøden og deres reaksjoner på innvandringen av jøder fra Øst-Europa fra 1880-tallet må sees på bakgrunn av deres egen fortid og utvikling på 1800-tallet. I løpet av 1800-tallet gikk jødene i Tyskland fra å leve i gettoer adskilt fra majoritetsbefolkning og fra å praktisere tradisjonelt jødisk levesett slik det hadde vært praktisert siden middelalderen, til en levemåte som tilsynelatende skilte seg lite fra måten majoritetsbefolkningen levde på. Det tradisjonelle jødiske levesettet innebar blant annet bruk av eget språk (jiddisch), streng overholdelse av jødisk lov, og bosetning i egne jødiske bydeler. Den jødiske befolkningen var for det meste sysselsatt i handelsvirksomhet, og størstparten befant seg på den nederste halvdel av den sosiale rangstigen – med unntak av et fåtall privilegerte *Hofjuden* og *Schutzjuden*.⁵⁹ Ved inngangen til 1800-tallet levde mange jøder fortsatt avsondret fra majoritetsbefolkningen i gettoområder – med andre ord ikke ulikt slik flertallet av den jødiske befolkningen i Øst-Europa fortsatt levde på slutten av 1800-tallet.

På slutten av 1800-tallet hadde imidlertid den jødiske minoriteten i det tyske keiserriket både et utdanningsnivå og gjennomsnittsinntekt som lå på linje med, og etter hvert også høyere enn hos majoritetsbefolkningen. Også i politikk, kultur- og samfunnsliv var de tyske jødene aktive deltakere, og de tyske jødene var *akkulturert* på de fleste felter i samfunnet. I dette kapitlet vil jeg sette hovedfokus på hva som kjennetegnet jødernes akkultureringsprosess i Tyskland gjennom 1800-tallet. Hvordan kombinerte tyske jøder tilpasning til majoritetssamfunnet samtidig som de beholdt en jødisk identitet? Hvilken betydning hadde den jødiske reformbevegelsen *haskala*, økonomisk og sosial fremgang, og ikke minst idealet om tysk dannelse, *Bildung*, for akkultureringsprosessen?

Moses Mendelssohn og *haskala*

Da prosessen med å gi de tyske jødene fulle statsborgerlige rettigheter ble avsluttet ved dannelsen av det tyske keiserriket i 1871, hadde det foregått en hundreårig lang debatt om jødernes rettslige stilling og integrering i det tyske samfunnet. En av de tidligste stemmene i denne debatten var den prøyssiske embetsmannen Christian Wilhelm von Dohm, som sterkt påvirket av opplysningstidens idealer og det prøyssiske byråkratiets moderniseringkampanjer

⁵⁹ Jødiske individer og familier som på bakgrunn av tjenester de ytet fyrsten nøt fritak fra skatter, regler og restriksjoner pålagt jødene av staten.

i boken *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781) ikke bare mente at majoritetssamfunnet måtte forandre sine holdninger overfor jødene, men at også jødene var nødt til å tilpasse seg majoritetssamfunnet. Jødene måtte slutte å være uproduktive innbyggere til å bli ”normale” produktive borgere, som kunne komme den prøyssiske helstaten til nytte. Dohm mente dette måtte skje ved at jødene lot seg ”oppdra” til å legge fra seg sitt særegne levesett, og la seg integrere som likestilte borgere i samfunnet.⁶⁰

Men for de tyske jødene var filosofen Moses Mendelssohn den viktigste bidragsyteren til debatten.⁶¹ Mendelssohn tok initiativet for en jødisk opplysningsbevegelse som hadde til hensikt å modernisere jødene i Tyskland og gjøre dem til likestilte borgere. Men i motsetning til Dohm, ønsket Mendelssohn at jødene ikke skulle gi slipp på det særskilt jødiske.⁶² Et av hovedelementene i Mendelssohns reformprogram var *sekularisering*, forstått som et skille mellom stat og religion, og at jødene også burde få verdslig utdanning. For Mendelssohn var det også svært viktig at de tyske jødene tok i bruk det tyske språket til erstatning for jiddisch, og Mendelssohn oversatte blant annet mosebøkene og de bibelske salmene fra hebraisk til tysk (med hebraiske bokstaver). Mendelssohns reformprogram ble starten for den jødiske opplysningsbevegelsen, *haskala*, som ble en viktig del av emansipasjonsprosessen for jødene i hele Tyskland i første halvdel av 1800-tallet. Ifølge tilhengerne av *haskala* var det viktig for jødene å reformere religiøs praksis og trosliv, men *haskala* innebar ikke å gi slipp på det jødiske – snarere tvert om. Med *haskala* kom også sekulær viten om jødedommen på agendaen, og begrepet *Judentum* kom til å innebefatte mer enn den jødiske religionen – jødisk historie, språkvitenskap og en vitenskapelig tilnærming til den jødiske religionen, var viktige komponenter. Den jødiske opplysningsbevegelsen ga ikke bare svaret på hvordan jødene skulle forholde seg til *Judentum* – også tilpasning til *Deutschtum* ble et viktig poeng i den jødiske emansipasjonsprosessen. For mange tyske jøder ble *Deutschtum* nærmest identisk med tysk dannelseskultur slik den utviklet seg på 1800-tallet, og idealet om tysk *Bildung* står sentralt for å forstå de tyske jødenes tilpasning, eller *akkulturering* til majoritetssamfunnet.

⁶⁰ Volkov, Shulamit (1994): *Die Juden in Deutschland 1780-1918*. München, s. 18.

⁶¹ Moses Mendelssohn (1729-1786) kom fra en fattig jødisk familie i Dessau i Anhalt, men fikk utdanning og flyttet i ung alder til Berlin for å arbeide som privatlærer. Selv om Mendelssohn hadde lite formell utdanning, var han høyt ansett i samtiden som filosof, og var en nær venn av forfatteren Gotthold Ephraim Lessing.

⁶² Meyer, Michael A. og Michael Brenner (red.) (1997): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 3: Umstrittene Integration*. München, s. 208.

Idealet om *Bildung* og jødenes inntreden i det tyske dannelsesborgerskapet

Med opplysningstidens idealer som bakteppe, oppstod ikke bare tanken på at jødene måtte emansiperes juridisk og ”oppdras” til å bli nyttige borgere – her fantes også kimen til hvordan jødene selv kunne bidra til egen emansipasjon gjennom opplysningstidens idealer om dannelse og selvutvikling. Særlig i det tyske språkområdet ble opplysningstidens dannelsesideal dyrket og videreutviklet. Sentralt for forfattere som Schiller og Herder stod ideen om at mennesker gjennom ervervelse av dannelse (*Bildung*) skulle ”oppdra” seg selv til å bli bedre mennesker. Enkeltindividet skulle gjennom en livslang dannelsesprosess utvikle sine egne evner og egenskaper. Viktig var også evnen til å sette pris på kunst, litteratur og musikk, og for mange tyske tenkere var *Bildung* nært knyttet til ideer om det tyske språket.⁶³ Dannelsesidealet var også nært knyttet til opplysningstidens rasjonalitetskrav – mennesket skulle ledes vekk fra irrasjonalitet og emosjonalitet, og i stedet foredles gjennom selvkontroll, disiplin og *Sittlichkeit*.⁶⁴ Men viktigst av alt var at *Bildung* i utgangspunktet var tilgjengelig for alle, uavhengig sosial bakgrunn, og var kun knyttet til enkeltindividets evne til karakterdannelse. Siden den statusen *Bildungs*-tilegnelse medførte utelukkende skulle være knyttet til enkeltindividets kulturelle og moralske evner, og ikke til eiendom, embeter eller medfødte privilegier, skulle *Bildung* ifølge Herder brukes som et middel for å fjerne ulikheter mellom mennesker. Med bakgrunn i dette ble bildungsidealet brukt av det ”nye” borgerskapet⁶⁵ som et middel for utjevning med det tradisjonelle borgerskapet og aristokratiet.⁶⁶

På samme måte overskred *Bildung* nasjonale og religiøse skillelinjer – slik ble tilegnelse av *Bildung* også det ideelle midlet for å oppnå likhet mellom jøder og tyskere. Tilegnelse av tyske dannelseskultur ble den viktigste komponenten i utviklingen av en ny form for jødisk identitet, som ikke bare tok utgangspunkt i det etniske eller religiøse fellesskapet.⁶⁷ I de tysk-jødiske borgerskapshjemmene fikk forfattere som Goethe, Schiller og Lessing en fremtredende rolle i bokhyllen, og i musikken spilte Mozart og Beethoven en tilsvarende rolle.

⁶³ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 209.

⁶⁴ Mosse, George L. (1985): *German Jews Beyond Judaism*. Cinicinnati, s. 6. Se også Volkov, Shulamit (1990a): ”Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma” i Volkov, Shulamit: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*. München, s. 120.

⁶⁵ Fra begynnelsen av 1800-tallet vokste det frem et nytt sjikt i borgerskapet i Tyskland, ofte omtalt som *Bourgeoisie*, hvis status var knyttet til handel og kapital, i motsetning til det tradisjonelle *Bürgertum*, som hadde sin status knyttet til embeder og formell utdanning.

⁶⁶ Mosse 1985, s. 4.

⁶⁷ Mosse 1985, s. 3.

Jødernes næringsstruktur og demografi

I tillegg til at det tyske dannelsesidealet gikk godt overens med tradisjonelle jødiske verdier knyttet til lærdom og intellektualitet, passet en tilnærming til det nye dannelsesborgerskapet også godt til jødernes næringsstruktur og økonomiske posisjon. Den jødiske befolkningen i Tyskland opplevde gjennom hele 1800-tallet en stor velstandsutvikling, og ved dannelsen av Det tyske keiserriket skattet 60 % av den jødiske befolkningen til en av de øverste skatteklassene. Jødernes velstandsøkning skyldtes først og fremst fremgang i sektorene jødene tradisjonelt var sysselsatt i, samtidig som andre sektorer jødene tradisjonelt hadde vært utelukket fra gikk tilbake. Jødernes økonomiske fremgang ble aksentuert ytterligere ved opphevelsen av juridiske begrensninger i bosetning og reise.⁶⁸

Fra midten av 1800-tallet skilte den jødiske delen av den tyske befolkningen seg fra majoritetsbefolkningen med hensyn til næringsstruktur. Et flertall av jødene var sysselsatt innen handel og frie yrker, og jøder var så godt som fraværende i tradisjonelle håndverksyrker og i landbruket. Dette førte også at jødene demografisk sett også skilte seg ut fra majoritetsbefolkningen. Jødene var i langt større grad urbanisert enn den tyske befolkningen – i 1871 bodde for eksempel 20 % av den jødiske befolkningen i byer større enn 100 000 innbyggere, mot knappe 5 % i befolkningen for øvrig. I 1900 hadde dette økt til nesten 60 % av den jødiske befolkningen, mens resten av befolkningen lå på drøye 20 %.⁶⁹ Urbaniseringen må også sees i sammenheng med tilpasningsstrategiene mot den tyske dannelseskulturen – bylivet med dets sosiale anonymitet muliggjorde tilegnelsen av tysk dannelseskultur for jødene. I tråd med dannelsesidealet var følgelig også utdanning og skole svært viktig for akkultureringen av de tyske jødene. Undervisningen ved jødiske skoler ble mer sekulært rettet, og mange jødiske foreldre foretrakk kristne skoler.⁷⁰ Endringen av jødiske barns skolegang skjedde imidlertid ikke bare som resultat av jødiske initiativer. De tyske statene presset også på for at jødiske skolebarn skulle få en mer sekulær utdanning, blant annet ved at lærere ved jødiske skoler måtte oppfylle visse krav og godkjennes av staten.⁷¹ Ved universitetene strømmet jødiske studenter til, noe som også betød en ytterligere forskyvning i den jødiske befolkningens næringsstruktur mot de frie yrkene (særlig leger og advokater).

⁶⁸ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 309.

⁶⁹ Kaplan, Marion A. (1991): *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*. New York, s. 6.

⁷⁰ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 118.

⁷¹ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 123.

Med hensyn til familieliv, kjennetegnes den jødiske delen av befolkningen av at den tidligere tilegnet seg de borgerlige kjernefamilieverdiene enn flertallet av befolkningen forøvrig, inngikk ekteskap senere, og fikk færre barn enn resten av befolkningen. Ifølge Shulamit Volkov var ikke bare jødene pionerer i sin egen emansipasjon – også i den mer allmenne borgerliggjøringen av en stadig større del av befolkningen lå jødernes utvikling hele tiden foran majoritetsbefolkningen.⁷²

Religiøs akkultureringen: reform og ortodoksi

Religionsutøvelse var kanskje det området hvor de tyske jødernes reformisme fikk størst betydning for deres ”jødiskhet”. Da alle jødene i Tyskland fikk fulle statsborgerlige rettigheter i 1871, hadde allerede flertallet av tyske jøder gått bort fra å overholde jødisk lov i sin helhet.⁷³ Et viktig utviklingstrekk var at religionsutøvelsen i stadig større grad ble begrenset til hjemmet. Når religiøs praksis kom i konflikt med ambisjonene om økonomisk og sosial integrering i det tyske samfunnet, var det som regel religionsutøvelsen som måtte vike først. Dette betød at flertallet av jødene sluttet å overholde sabbatsregler, matregler og andre deler av loven som kunne virke sosialt begrensende.⁷⁴ Mange mente likevel de var trofaste mot den jødiske religionen, og de ”liberale” innen de jødiske menighetene begrunnet ofte oppgivelsen av jødisk lov med en uttalelse i Talmud om at jøder også skal tilpasse seg lovene i det landet man lever i.⁷⁵ I stedet for en streng overholdelse av den jødiske loven, ble en form for ”etisk monoteisme” grunnlaget for mange tyske jøders religiøsitet.⁷⁶ Likevel beholdt mange jøder den delen av den religiøse praksisen som var knyttet til privatsfæren i hjemmet. Selv om ikke sabbaten ble strengt overholdt, feiret mange fortsatt sabbatsmåltidet og andre store høytider.

De fleste jødene valgte også en jødisk ektemake, og det var et mindretall av jødene som giftet seg med ikke-jøder. Blandingsekteskap var lenge sett på som sosialt uakseptabelt blant jøder, og selv om den jødiske befolkningen gjennom arbeidsliv og i kulturlivet hadde mye mer kontakt med den tyske majoritetsbefolkningen enn tidligere, var det likevel få jøder som pleiet privat omgang med ikke-jøder – selv for konvertitter til kristendommen var dette uvanlig.⁷⁷ Det er viktig å presisere at dette var tosidig, og at dette nødvendigvis ikke var et valg jødene tok, men at majoritetssamfunnet også var skeptisk til kontakt og ikke minst ekteskap med

⁷² Volkov 1990a.

⁷³ Meyer og Brenner 1997 bd. 3, s. 358.

⁷⁴ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 159.

⁷⁵ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 263.

⁷⁶ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 358.

⁷⁷ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 327.

jøder. Selv mellom katolikker og protestanter hørte blandingssekteskap til sjeldenhetene til langt ut på 1800-tallet. Først under Weimarrepublikken ble blandingssekteskap mellom jøder og ikke-jøder vanlig – i 1908 lå antall blandingssekteskap på 10 %, mens det mellom 1920 og 1930 økte til omtrent en tredjedel.⁷⁸

De religiøse reformene var kanskje mest merkbare i synagogen. I mange menigheter ble gudstjenesten reformert ved at man hentet inn virkemidler fra kristen gudstjenestep praksis. Innredningen og arkitekturen i gudsrommet ble endret – en innførte salmesang akkompagnert av orgelmusikk, og prekenene, samt en del av bønnene ble lest på tysk. Den tradisjonelle askenasiske gudstjenesten hadde tradisjonelt hatt et høyt lydnivå, og var ofte preget av avbrytelse og småprat i forsamlingen – med andre ord ikke ulikt det tyske jøder senere kritiserte de østeuropeiske jødernes gudstjenesteliv for. Med reformene ble gudstjenesten preget av mer disiplin og selvkontroll, helt i tråd med de borgerlige dannelsesidealene.⁷⁹ Gudstjenestereformene og lempingen på kravene om å følge jødisk lov møtte motstand fra ortodokse jøder, men i motsetning til det mange rabbinere mente på slutten av 1700-tallet, fastholdt de ortodokse på at akkulturering og *Bildung* ikke nødvendigvis var i strid med den jødiske religionen. Også blant ortodokse var forpliktelsene til akkultureringen dominerende – mange mente sågar at de moralske aspektene ved *Bildungs*-idealet kunne bidra til å styrke jødiske verdier. Tross alt følte de ortodokse at de hadde mer til felles med liberale tyske jøder enn jøder i andre land, og mente i likhet med mer liberale tyske jøder at jødene ikke utgjorde en egen nasjon.⁸⁰ Likevel utviklet det seg en tydelig spaltning av den tysk-jødiske befolkningen gjennom 1800-tallet i en liberal og en ortodoks leir.⁸¹ De ortodokse skilte seg ikke bare fra de liberale i trosspørsmål, men var også i mindre grad urbanisert, og stod særlig sterkt blant jøder på landsbygda i Tysklands vestlige og sydlige deler. Der de ortodokse dominerte fantes det menigheter som forble lojale til jødisk ortodoksi, og de ortodokse hadde egne skoler, rabbinerseminarer, aviser og tidsskrifter.⁸²

”Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens”

Uansett religiøs innstilling, ble lojaliteten til de enkelte tyske statene og senere Keiserriket en viktig komponent i de tyske jødernes identitet. Som tidligere nevnt, ble alltid statens lover

⁷⁸ Zimmermann 1997, s. 13.

⁷⁹ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 127.

⁸⁰ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 152.

⁸¹ Volkov 1994, s. 97.

⁸² Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 332.

fulgt på bekostning av jødisk lov dersom disse kom i konflikt. Jødene utmerket seg tidlig som spesielt hengivne til staten og monarken – i frigjøringskrigene mot Napoleon i 1813/1814 var for eksempel jøder overrepresentert blant frivillige i den prøyssiske armeen i forhold til tyskere.⁸³ Mange jødiske intellektuelle utmerket seg som kritikere av keiserriket og ble ofte regnet som radikale demokrater eller liberale. Men det store flertallet av den jødiske befolkningen delte borgerskapets politiske forpliktelse til monarken og konservatismen,⁸⁴ og så ikke sin egen jødiskhet som noe hinder for dette. Jødene selv vektla at de ikke lenger var jøder som bodde i Tyskland, men at de var tyske jøder, eller jødiske tyskere – eller kanskje aller helst ”deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens”.⁸⁵ Å være jøde var å tilhøre et trossamfunn, på samme måte som katolikker og protestanter tilhørte sine respektive trossamfunn. Slik ønsket jødene å nedtone det etniske fellesskapet, og heller vektlegge jødiskhet som en trossak som hørte den private sfæren til. Distinksjonen mellom det private og det offentlige gjorde det med andre ord mulig for jødene å fortsatt beholde en jødisk identitet. Shulamit Volkov har argumentert for at de tyske jødene til tross for ytre tilpasning utviklet en distinkt ”intim kultur”, sentrert rundt kjernefamilien. I hjemmet fortsatte en å benytte seg av jødiske omgangsmåter og talemåter som ble ansett som upassende i offentlige sammenhenger, og det oppstod en form for familieliv som hverken kan sies å ha vært særskilt jødisk eller tysk. I overensstemmelse med *haskala*-bevegelsens budskap ble slagordet: ”Sei draußen ein Mensch und zu Hause ein Jude.”⁸⁶

Konklusjon

Med det de tyske jødene ikke bare anså som en juridisk emansipasjon, men også en sosial og kulturell emansipasjon, tok jødene i Tyskland i løpet av første halvdel av 1800-tallet steget ut av gettoen.⁸⁷ De tyske jødernes emansipasjon og akkulturering i det tyske samfunnet fant sted som følge ikke bare av statlige initiativer og press fra majoritetsbefolkningen, men også som følge av initiativer fra den jødiske befolkningen selv. Felles for både storsamfunnets og den jødiske befolkningens bidrag til emansipasjonen, var inspirasjonen fra opplysningstidens ideer om individets frihet og troen på menneskets evne til selvutvikling. Disse verdiene bidro også

⁸³ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 265.

⁸⁴ Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 276.

⁸⁵ ”Tyskere borgere av jødisk tro” – på 1890-tallet ble dette slagordet til den tysk-jødiske organisasjonen *Central-Verein*, som representerte flertallet av liberale jøder i keiserriket.

⁸⁶ Volkov, Shulamit (1990b): ”Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich” i ”Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma” i Volkov, Shulamit: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*. München, s. 137.

⁸⁷ Perioden fra 1780-tallet og frem til jødene fikk fulle statsborgerlige rettigheter omtales ofte som ”Zeitalter der Emanzipation”, og med ”emansipasjon” mente en i samtiden ikke bare den juridiske, men også de sosiale, økonomisk og kulturelle endringsprosessene (jf. Volkov, Shulamit 1994, s. 102).

til å forme selvforståelsen til de første generasjonene av emansiperte jøder i de tysktalende områdene, og ble sågar viktige markører for hva det i det hele tatt ville si å være jøde. Mens det religiøse fellesskapet tidligere hadde vært mest sentralt for hva det ville si å være jøde, ble jødisk identitet nå definert på en ny måte, hvor opplysningstidens dannelsesideal – med de føringer dette la for utdanning, yrkesvei og familieliv, dannet bakteppet for utviklingen.

Det tyske bildungsidealet passet godt som hovedkomponent i redefineringen av jødisk identitet – det tilfredsstilte majoritetssamfunnets krav om ”oppdragelse” av jødene, samtidig som det også åpnet for inntreden i dannelsesborgerskapet. Med jødernes akkultureringsprosess menes ikke bare at jødene tok til seg borgerskapets dannelsesidealer gjennom høykultur – også hverdagskultur og totaliteten av konvensjoner, normer og verdier inngikk i jødernes akkultureringsprosess.⁸⁸ Jødene tilpasset seg de *ytre* konvensjonene som særlig av den borgerlige middelklassen ble knyttet til adferd, omgangsformer, språk, måte å kle seg på, verdier knyttet til arbeid og ikke minst lojalitet til staten og fedrelandet.

Men selv om tilpasningen til dannelsesborgerskapet betød at jødene ga slipp på en del av sine særtrekk, forble jødene likevel en minoritetsgruppe i den tyske befolkningen, og giftemål på tvers av den tyske og den jødiske befolkningen skjedde i liten grad. Akkultureringsprosessen betød ikke selvutslettelse av jødisk identitet, men heller en redefinering av hva det ville si å være jøde. Jødene forble en minoritetsgruppe i befolkningen, men delvis med andre identitetsmarkører enn før emansipasjonen. Jødene skilte seg fortsatt ut sosialt, demografisk og religiøst fra majoritetssamfunnet – særlig gjennom yrkesveier, familieliv, feiring av religiøse høytider og holdninger til konversjon og blandingsekteskap.⁸⁹ Det fant med andre ord ikke sted noen fullstendig *assimilasjon* av jødene – det mer naturlig å si at jødene etter sin inntreden i dannelsesborgerskapet ble *delvis* assimilert på de økonomiske, sosiale og kulturelle feltene. I så måte er *akkulturerings* et langt mer egnet begrep enn *assimilasjon*. De tyske jødene fastholdt på jødisk identitet parallellt med en forpliktelse til tysk kultur. Med Shulamit Volkovs ord utviklet jødene en særskilt ”sozio-kulturelle Existenz [...], die modern, nicht traditionell, aber trotzdem jüdisch war”.⁹⁰

⁸⁸ Volkov 1994, s. 90.

⁸⁹ Kaplan, Marion A. (1982): ”Tradition and Transition – The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany – A Gender Analysis”. *Leo Baeck Institute Year Book XXVII*. London, s. 6.

⁹⁰ Volkov 1990b, s. 132.

Balansegangen mellom *Deushtum* og *Judentum* gikk likevel langs en smal egg, og det lå mye prestisje og ikke rent lite stolthet blant jødene over hva man hadde oppnådd. Med fremveksten av den moderne antisemittismen fra 1870-tallet ble konflikten enda vanskeligere, og den ambivalente holdningen de tyske jødene inntok vis-à-vis de østeuropeiske innvandrerne i de siste to tiårene av 1800-tallet må sees på bakgrunn av denne vanskelige balansegangen.

Kapittel 3: Jødene i Tyskland ved *fin de siècle* – antisemittisme, dissimilasjon og jødisk nasjonalisme

Som vist i forrige kapittel, ble de tyske jødene integrert og akkulturert i det tyske samfunnet i løpet av 1800-tallet. I samme tiår som jødene endelig oppnådde full rettslig likestilling i det samlede tyske keiserriket (1871) tok imidlertid også den moderne antisemittismen i Tyskland form. Antisemittiske agitatorer som Wilhelm Marr, Otto Glagau og Heinrich von Treitschke advarte mot jødernes angivelig negative innflytelse over børs og presse, og plasserte skylden for keiserrikets økonomiske problemer hos jødene. Dette kapitlet vil se på sammenhengen mellom den økende antisemittiske holdninger i det tyske samfunnet fra 1870-tallet og fremveksten av en jødisk nasjonal bevegelse. Hvordan reagerte de tyske jødene på den antisemittiske propagandaen, og hvilke følger fikk dette for de tyske jødernes selvforståelse?

Et sentralt poeng vil være å vise hvordan økt bevissthet om en jødisk egenart ikke nødvendigvis bare manifesterte seg i form av organisert sionisme, men også gjennom etableringen av et jødisk foreningsliv, *Abwehr-vereine* og en bredere jødisk kulturell ”renessanse” fra århundreskiftet. Med fremveksten av den moderne antisemittismen og de tyske jødernes behov for *dissimilasjon* utviklet det seg jødisk-nasjonale strømninger i hele det tysktalende Sentral-Europa. Med en stadig mer snever forståelse av tysk nasjonal identitet med større vekt på kulturelt og etnisk tilhørighet, ble det også klart for mange jøder at den liberale, statsborgerlige nasjonalforståelsen som var rådende blant jødene i Tyskland, ikke lenger kunne tas for gitt. Slik oppstod det også behov for å utmeisle en egen jødisk nasjonal identitet i rammene av den *kulturelle* nasjonsforståelsen. Før jeg kommer nærmere inn på dette, vil jeg kort redegjøre for den moderne antisemittismen i Tyskland.

Fremveksten av den moderne antisemittismen i det tyske keiserriket

Etter tiår med liberal emansipasjonspolitik i de tyske statene, fikk antijødiske holdninger påny en oppsving i keiserriket etter børskrakket i 1873.⁹¹ Børskrakket skapte en identitetskrise i det unge keiserriket, som hittil hadde vært preget av en stor økonomisk optimisme og troen på liberalismen. Svaret på Tysklands identitetskrise ble jakten på syndebukker, og disse fant antisemittene blant jødene. Antisemittene påstod at jødene stod bak den skruppelløse økonomiske liberalismen som de hevdet var årsaken til finanskrisen, og jødene med sin

⁹¹ Volkov 1994, s. 47.

”Manchester-liberalisme” fikk derved også skylden for Tysklands økende sosiale problemer.⁹² Utover 1870- og 1880-tallet økte den antisemittiske agitasjonen i intensitet og betydning i takt med at det liberale hegemoniet i tysk politikk og samfunnsdebatt svant hen.⁹³ Antisemittismen fikk sitt store gjennomslag i tysk offentlighet i 1879 gjennom den såkalte *Berliner Antisemitismusstreit*, hvor historieprofessoren Heinrich von Treitschke anklaget jødene i Tyskland for å stå bak børskrisen, og hvor han reiste spørsmålet om hvorvidt de tyske jødene i det hele tatt kunne være en del av det tyske samfunnet.⁹⁴ Selv om Treitschke skapte stor debatt, og langt fra stod uimotsagt i den tyske offentligheten, bidro Treitschkes utspill og den påfølgende debatten til å legitimere fordommer mot jøder. Jødene ble i økende grad knyttet til alle moderne fenomener som ble assosiert med krisen: kapitalisme, materialisme og liberalisme. Dette var verdier som ble oppfattet som stod i et motsetningsforhold til ”ekte” tyske verdier, og mye av kritikken mot jødene var rettet mot det som ble påstått var mangel på ”tyskhet”, og jødernes evne til å kunne være en del av det tyske samfunnet ble trukket i tvil.

Selv om forsøk på å etablere politiske partier med antisemittisme som hovedprogram mislyktes, ble antisemittismen en viktig del av den nye *rikstyske* ideologien som vokste frem fra 1890-tallet og frem til første verdenskrig. I denne ideologien stod rasetenkning, imperialisme, og kamp mot det som ble oppfattet som det tyske folkets fiender i første rekke, enten dette var slaver, internasjonal sosialisme eller Den katolske kirke. Denne verdensanskuelsen fikk en stor tilhengerskare som gikk langt ut over den lille kretsen av tidligere antisemitter. Både middelklassens intellektuelle og utøvere av frie yrker, studenter og akademikere, samt militære og *honoratiores* på landsbygda sluttet opp om ”tysk ideologi” og antisemittismen.⁹⁵ Antisemittismen var ikke bare en del av den tysk-völkische ideologien – antisemittisme ble etter hvert *ensbetydende* med et sett med tanker som stod for alt emansipasjonen på 1800-tallet hadde vært et forsøk på å fjerne seg fra, og for høyresiden ble den antisemittiske ideologien ble selve antitesen til 1800-tallets tyske liberalisme.⁹⁶ Den ble brukt som forklaringsmodell for alle de raske endringene i samfunnet, og for en rekke ”moderne” tendenser i samfunnet som liberalismen, kapitalismen og sosialismen. Antisemittismen ble en integrert del av den tyske borgerlige kulturen, og kunne eksistere

⁹² Volkov 1994, s. 48.

⁹³ Volkov 1994, s. 120.

⁹⁴ Lorenz, Einhart (2005): ”Berlin. Framveksten av den moderne antisemittismen” i Eriksen, Trond Berg, Håkon Harket og Einhart Lorenz: *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*. Oslo, s. 289.

⁹⁵ Med *honoratiores* menes de som hadde posisjoner i mindre landsbysamfunn, altså alt fra lærere og leger til apotekere og dyrleger. Dette sjiktet hadde sin utdannelse fra de større byene, og skilte seg fra handelsstanden og bondebefolkningen i kraft av sin utdannelse og omgangsformer.

⁹⁶ Pulzer, Peter (1997): ”Die Wiederkehr des alten Hasses” i Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 250

uavhengig av organisert antisemittisme gjennom partier og organisasjoner. Den israelske historikeren Shulamit Volkov mener at antisemittismen i Tyskland i denne perioden utviklet seg til en *kulturell kode*, som signaliserte tilhørighet til et sett tanker og verdier som ikke begrenset seg til jødehat, men som var uttrykk for en høyreborgerlig subkultur.⁹⁷

Antisemittismen ble ikke bare stadig mer *salonfähig* blant den tyske middelklassen, men vant også innpass i partiprogrammer og i organisasjonslivet. Den var en viktig del av ideologien til organisasjoner som bondeforbundet *Bund der Landwirte* og det pangermanske *Alldeutscher Verband* (1891), og ikke minst den prøssisiske hoffpredikanten Adolf Stoeckers kristlig-sosiale parti gjorde antisemittisme til dominerende ideologi i sitt partiprogram fra begynnelsen av 1890-årene. De antisemittiske partiene fikk økt oppslutning på begynnelsen av 1890-tallet, men oppnådde imidlertid aldri mer enn 16 seter i Riksdagen, og lyktes heller ikke som en selvstendig politisk kraft i keiserriket.⁹⁸

Jødiske reaksjoner og *dissimilasjon*

Fremveksten av antisemittismen i det siste tiåret av 1800-tallet gikk langt fra upåvirket hen blant de tyske jødene. Jødene ble ikke bare utsatt for hets i antisemittisk propaganda, men også utsatt for diskriminering i det offentlige. Til tross for et langt høyere utdanningsnivå enn befolkningen for øvrig, var det vanskeligere for jøder å få fast ansettelse ved universitetene, og ved ansettelser i de øvre sjiktene av offentlig forvaltning og i det militære var jødene sjanseløse søkere.⁹⁹ Som vist i kapittel 2 hadde emansipasjonsprosessen fra begynnelsen av 1800-tallet gjort flertallet av de tyske jødene til en del av det borgerlige middelsjiktet, og jødene hadde tilpasset seg borgerskapets konvensjoner og verdensanskuelse. Særlig den tyske *Bildungs*-tradisjonen og tilhørighet til liberale siden i det tyske ideologiske landskapet hadde vært sentrale momenter i de tyske jødenes akkultureringsprosess. For mange jøder i de øverste samfunnslagene ble løsningen på angrep fra antisemittisk propaganda ytterligere akkulturering og sågar assimilasjon gjennom avkall på religiøs praksis og ekteskap med tyskere med kristen bakgrunn. Enkelte jøder la også skylden for den økte antisemittismen på innvandrede jøder fra Øst-Europa, og mente at ikke-akkulturerede jøder var problemet som fremkalte antisemittiske reaksjoner.¹⁰⁰ Også tyske jøder som i for stor grad viste frem sin

⁹⁷ Volkov, Shulamit (1978): "Antisemitism as a Cultural Code. Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany" i *Leo Baeck Institute Year Book XXIII*. London, s. 30.

⁹⁸ Lorenz 2005, s. 302.

⁹⁹ Volkov 1994, s. 55.

¹⁰⁰ Lowenstein, Steven M. (1997): "Ideologie und Identität" i Meyer og Brenner 1997, bd. 3 s. 282.

rikdom offentlig, eller ble oppfattet som oppkomlinger og parvenyer ble kritisert i jødiske miljøer. Jødedom skulle være en privatsak, og jødene skulle på minst mulig måte utmerke som som jøder, og *Deushtum* skulle ha forrang foran *Judentum*.

En del av jødene valgte imidlertid også den motsatte strategien, nemlig å styrke jødisk identitet, uten at dette nødvendigvis trengte å gå utover forpliktelsen til *Deushtum*. Fra 1890-tallet av ser man en stor oppblomstring av jødiske organisasjoner og foreningsliv i Tyskland. Dette hang sammen med at jøder ble utelukket fra mange organisasjoner – når antisemittismen ble en integrert del av den borgerlige kulturen, oppstod det et behov blant de borgerliggjorte tyske jødene for å organisere seg i egne parallellorganisasjoner. Den borgerlige kulturen var i stor grad organisert rundt foreninger, klubber og offentlige sammenkomster som jødene nå ble utelukket fra – en naturlig følge av dette var derfor opprettelsen av egne jødiske losjer, studentorganisasjoner, kvinneforeninger og så videre.¹⁰¹

Shulamit Volkov mener det ikke bare var den økende antisemittismen som bidro til større oppmerksomhet blant de tyske jødene rundt jødisk identitet. Hun mener også assimilasjonsprosessen bidro til en slags indre dynamikk. Som Volkov påpeker et annet sted, hadde de tyske jødene på mange måter vært pionerene ikke bare i den jødiske emansipasjonen, men også den borgerlige emansipasjonen som helhet i Tyskland.¹⁰² De vellykkede aspektene ved integreringen og akkultureringsen inn i det tyske borgerlige samfunnet ga dem en selvtillit som senere muliggjorde et positivt motbilde til det antisemittiske jødebildet.¹⁰³ Disse to kreftene – det ytre presset fra majoritetssamfunnet med den økte antisemittismen, kombinert med assimilasjonens indre dynamikk, bidro igjen til det Volkov betegner som *dissimilasjon*.

***Abwehr* og etableringen av Central-Verein**

Som nevnt ovenfor, hadde jøder som reaksjon på antisemittiske utelukkelsesbestemmelser i foreninger og organisasjoner valgt å organisere seg i egne foreninger, parallelt med de tyske. På 1890-tallet ble det også opprettet egne *Abwehrvereine* som hadde som hensikt å motvirke antisemittismen, hvor ledende offentlige skikkelser engasjerte seg, både jøder og ikke-

¹⁰¹ Volkov 1990a, s. 126

¹⁰² Volkov 1990a.

¹⁰³ Volkov, Shulamit (1985): "The Dynamics of Dissimilation – *Ostjuden* and German Jews" i Reinharz, Jehuda og Walter Schatzberg (red.): *The Jewish Response to German Culture. From Enlightenment to the Second World War*. London, s. 200.

jøder.¹⁰⁴ Med opprettelsen av *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (eller bare Central-Verein, ofte forkortet CV) i 1893, gikk de tyske jødene enda et steg lenger i retning dissimilasjon og styrking av jødisk identitet. CV var den første jødiske masseorganisasjonen i det tyske keiserriket som hadde som hovedmål å fremme jødiske interesser og å motvirke antisemittisme. Organisasjonens opprinnelige hovedformål var opprettholdelsen av statsborgerlige rettigheter for tyske jøder og å arbeide mot de som ønsket å innskrenke jødernes rettigheter i Tyskland.

Som navnet antyder, var CV først og fremst en interesseorganisasjon for de tyske jødene som anså sin jødiskhet som et konfesjonsspørsmål, og ikke et spørsmål om etnisk identitet, og organisasjonen kom til å representere flertallet av det akkulturerde borgerlig-liberale mellomsjiktet i den tysk-jødiske befolkningen.¹⁰⁵ Vedtektene CV forlangte tysk patriotisme og *deutsche Gesinnung* av sine medlemmer, og lojalitet til *Deutschtum* var inntil første verdenskrig viktigere for CV enn alle andre former for lojalitet, inkludert *Judentum*.¹⁰⁶ Til tross for den offisielle vektleggingen av *Deutschtum*, peker historikeren Jehuda Reinharz på at CV helt fra starten i 1893 i stadig større grad vektla *Judentum*. Årsaken til dette var det stadig økende presset fra antisemittene som gjorde det nødvendig for CV å definere hva *Judentum* egentlig var for de tyske jødene. Men også ”konkurransen” fra sionistbevegelsen gjorde den ensidige vektleggingen av *Deutschtum* vanskelig.¹⁰⁷ CV avviste imidlertid alle forsøk på å etablere en særskilt jødisk *nasjonal* identitet basert på etniske og kulturelle kjennetegn, og var motstandere av tanken om en egen jødisk stat. CV ønsket å forene *Deutschtum* og *Judentum*, og mente at en syntese av både tysk og jødisk identitet var mulig.¹⁰⁸ Lederne av CV tok da utgangspunkt i den liberale forståelse av hva tysk nasjonalitet bestod i, men med fremveksten av den rikstyske ideologien og völkisch-nasjonalismen var den liberale nasjonsforståelsen på retur som politisk kraft i det tyske samfunnet fra 1870-tallet og fremover. Med frafallet av den liberale ideologien, oppstod det historikeren Peter Pulzer har kalt ”[t]he dilemma of the Liberal Jew in an illiberal society”.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Den største sammenslutningen opprettet i 1890 hadde over 12000 medlemmer, hvorav 56 riksdagsmedlemmer (Volkov 1994, s. 60). I tillegg til CV var kanskje studentorganisasjonen *Kartell-Convent der jüdischen Studenten-Verbindungen* (1896) en av de viktigste *Abwehr*-organisasjonene.

¹⁰⁵ Pulzer 1997, s. 257.

¹⁰⁶ Reinharz, Jehuda (1974): ”*Deutschtum* and *Judentum* in the Ideology of the Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens 1893-1914” i *Jewish Social Studies* vol. XXXVI, s. 26.

¹⁰⁷ Reinharz 1974, s. 38.

¹⁰⁸ Reinharz 1974, s. 27.

¹⁰⁹ Pulzer 1997, s. 271.

For mange jøder ble det politiske alternativet til liberalismen sosialismen, og andelen jødiske stemmer til og medlemmer i det sosialdemokratiske partiet (SDP) lå over det jødernes befolkningsandel skulle tilsi. For disse jødene opprettholdt sosialismen idealismen og håpet om et bedre samfunn som hadde gått tapt med de liberale partienes endelikt.¹¹⁰ For andre ble svaret sionismen, men de idealistiske og utopiske forestillingene som både ligger til grunn både for sosialismen og sionismen, gjorde at mange av de tyske sionistene også hadde sosialistiske sympatier.

Sionismen

Oppfatningen om at en syntese mellom *Deutschtum* og *Judentum* var mulig ble kritisert av sionistene, som avviste videre akkulturerings som svaret på den antisemittiske utfordringen. Sionistene beskyldte den liberale leiren med CV i spissen for å være assimilasjonsvennlige, og med begrepet *assimilasjon* mente sionistene at CV og de liberale jødene var villige til å gi avkall på det spesifikke jødiske etter press fra en fiendtlig omverden. Jødene måtte ifølge sionistene skape sin egen stat, og forlate tilværelsen de hadde hatt i den europeiske diasporaen gjennom århundrer. En tilpasning til *Deutschtum* og tysk kultur var ikke mulig, all den tid tysk kultur ifølge sionistene var ensbetydende med en nasjonalistisk og antisemittisk ideologi som ikke ga rom for jøder. For sionistene kunne antisemittismen hverken motvirkes med opplysning eller assimilasjon – jødene måtte selv læres opp i selvsikkerhet og nasjonal stolthet.¹¹¹ I Keiserriket forble CV sionistene tallmessig overlegne, og sionismen hadde til å begynne med svært få tilhengere i Tyskland.¹¹² Men sionistene førte en langt mer aktivistisk linje som fikk CV til å virke tamt i manges øyne.¹¹³ Den tyske grenen av sionistbevegelsen utgjorde i de første årene også kjernen i ledersjiktet i den interasjonale sionistbevegelsen,¹¹⁴ og den internasjonale sionistorganisasjonens hovedkvarter lå i Tyskland (Köln, senere Berlin).

Den sionistiske bevegelsens røtter gjenfinnes imidlertid utenfor det tyske Keiserrikets grenser.¹¹⁵ Den første organiserte sionismen oppstod i Russland på bakgrunn av Leo Pinskers pamflett *Auto-Emancipation* fra 1881. Året etter grunnla Nathan Birnbaum den sionistiske

¹¹⁰ Pulzer 1997, s. 275.

¹¹¹ Reinharz, Jehuda (1980): "Ideology and Structure in German Zionism, 1882-1933" i *Jewish Social Studies* vol. XXXXII, s. 126.

¹¹² I 1901 hadde *Zionistische Vereinigung für Deutschland* rundt 2000 medlemmer (Poppel 1977, s. 176).

¹¹³ Lowenstein 1997, s. 290.

¹¹⁴ Reinharz 1980.

¹¹⁵ Det fantes riktignok enkelte *Hovevei Zion*-grupperinger, samt sionistiske student-/ungdomsorganisasjoner i Det tyske keiserriket også, men som massebevegelse gikk den tyske sionistbevegelsen ut fra de internasjonale sionistkongressene (Reinharz 1980, s. 123).

studentforeningen *Kadima* i Wien.¹¹⁶ Sionismen fikk imidlertid ikke sitt gjennombrudd før Theodor Herzl inntok rollen som lederskikkelse på slutten av 1890-tallet.¹¹⁷ I 1896 ga Herzl ut pamfletten *Der Judenstaat*, som Herzl ble inspirert til å skrive som følge av valgsuksessen til Karl Luegers antisemittiske parti i Wien i 1895, og ikke minst på grunn av Dreyfus-saken i Frankrike, som Herzl hadde dekket for wieneravisen *Neue Freie Presse*.¹¹⁸ Året etter organiserte Herzl den første sionistkongressen i Basel, hvor både østeuropeiske og tyskspråklige jøder var samlet for å starte arbeidet med oppbygningen av et jødisk ”nasjonalhjem”.

Sionistene møtte mye kritikk fra det liberale etablissementet i den tysk-jødiske befolkningen, og ble blant annet av CV beskyldt for å undergrave de tyske jødernes lojalitet til den tyske staten, og slik sett forårsake enda sterkere kritikk. Fra den ortodokse leiren ble Herzl kritisert på religiøst grunnlag for å foregripe den messianske fullbyrdelsen og jødernes tilbakevending til *Erez Israel*. Herzl mente imidlertid at sionistbevegelsens fremste målgruppe var de østeuropeiske jødene, som levde under langt dårligere forhold enn jødene i keiserriket og Østerrike-Ungarn. For de fleste tyske jødene i det tyske keiserriket og i Østerrike-Ungarn ville livet i diasporaen fremdeles være det normale.¹¹⁹ Likevel innebar sionismen en grunnleggende forståelse av en jødisk nasjonalitet – Herzl og hans tilhengere i den første generasjonen av tyske sionister hadde til felles med motstanderne i CV en statsborgerlig nasjonsforståelse: hverken for Herzl og de tyske sionistene eller CV var nasjonstilhørighet definert strengt etnisk. For CV var de tyske jødene av tysk nasjonalitet, men av jødisk tro. Den jødiske troen gjorde imidlertid ikke jødene til en egen nasjonalitet, men var utelukkende et spørsmål om konfesjon på linje med de to andre store konfesjonene i Tyskland. Heller ikke for Herzl var nasjonalitet i streng forstand definert etter etnisk tilhørighet eller religiøs tilhørighet. For Herzl var jødene heller et skjebnefellesskap, definert negativt av majoritetssamfunnet. Videre hadde også den første generasjonen i den tyske sionismen mye av den samme sosiale og kulturelle bakgrunnen som medlemmene av Centralverein – de tilhørte middelklassen og var trofaste mot den tyskspråklige borgerligliberale kulturen.¹²⁰

¹¹⁶ *Kadimah* (hebr.): ”østover”.

¹¹⁷ Theodor Herzl (1860-1904) var oppvokst i en tyskspråklig jødisk familie i Budapest, og ble utdannet jurist, men arbeidet for det meste som journalist og korrespondent for wiener-avisen *Neue Freie Presse* frem til etableringen av den internasjonale sionistorganisasjonen.

¹¹⁸ Lowenstein 1997, s. 292.

¹¹⁹ Lowenstein 1997, s. 294.

¹²⁰ Reinharz 1980, s. 128.

Tilnærmingen til sionismen var i overveiende grad preget av en ”politisk-filantropisk” holdning med de østeuropeiske jødene som hovedobjekt.¹²¹

Herzls liberal-nasjonale sionisme ble imidlertid utfordret allerede på den første sionistkongressen av sionister som mente jødiskhet måtte defineres etnisk og kulturelt. Jødene var hverken kun et skjebnefellesskap eller et religiøst fellesskap, men en etnisk enhet som bygde på en felles kultur utgått av oldtidens jødiske samfunn i Palestina og Middelhavsområdet. De mer radikale tilhengerne av denne forståelsen av jødisk nasjonalitet dannet under den femte sionistkongressen i 1901 den såkalte demokratiske fraksjonen. Denne fraksjonen av hovedsakelig yngre sionister bestod av blant andre Martin Buber, Chaim Weizmann og Nathan Birnbaum, som inspirert av den russisk-jødiske forfatteren og sionisten Achad Ha'am ble de fremste eksponentene for retningen som ble omtalt som kultursionisme.¹²²

Kultursionismen

Achad Ha'am og Buber mente en jødisk nasjonal identitet bygget på kulturelle kjennetegn måtte etableres forut en jødisk statsgrunnleggelse – sionismen skulle arbeide for en ”jødisk stat, og ikke bare en stat for jøder”.¹²³ Kultursionistene ønsket ikke først og fremst en jødisk stat for å verne jødene mot antisemittisme, men fryktet at jødisk kultur på grunn av assimilasjon ville dø ut i Europa dersom det ikke fantes et jødisk kulturelt og åndelig sentrum. Svaret var en jødisk statsdannelse, men i motsetning til Herzl så ikke kultursionistene det som nødvendig at flertallet av Europas jøder skulle bosette seg i Palestina. Palestina skulle i stedet være et åndelig sentrum for jøder bosatt i resten av verden kunne nyte godt av.¹²⁴

Achad Ha'am og Bubers argumenter vant gjenhør hos mange yngre tyske sionister, som påvirket av tiden rundt århundreskiftets intellektuelle klima og tilbøyelighet mot begreper som ”organisk utvikling”, ”Mythos” og ”autensitet”, mente at en jødisk stat og nasjon måtte bygges på grunnlaget av den jødiske ”folkeånden”. Kildene til denne jødiske ”folkeånden” fant en først og fremst blant de østeuropeiske jødene, men den lå også latent blant de vestlige jødene. Denne yngre generasjonen i den tyske sionistbevegelsen brukte mye av det samme

¹²¹ Reinharz 1980, s. 130.

¹²² Achad Ha'am (hebr.: ”en av folket”), pseudonym for den russisk-jødiske forfatteren og sionisten Asher Zvi Ginsberg (1856-1927). Achad Ha'am var en av Leon Pinskers tidlige tilhengere, kanskje periodens mest fremtredende skribent som skrev på hebraisk.

¹²³ Harket, Håkon (2001): *Jødestaten. Historien om en moderne idé*. Oslo, s. 211. Min utheving.

¹²⁴ Brenner 1996, s. 23.

vokabularet som nasjonalistene i völkischbevegelsen. Men i motsetning til den tysknasjonalistiske varianten, hevdet ikke de mer radikale innenfor sionistbevegelsen og den tyskjødiske ungdomsbevegelsen at det jødiske folket var overlegne andre folkeslag.¹²⁵

Kultursionistene og den demokratiske fraksjonen oppnådde aldri stor tilslutning på sionistkongressene, men vant likevel mange støttespillere i den tyske sionistbevegelsen, og hadde stor påvirkning på den sionistisk student- og ungdomsbevegelsen i de tysktalende områdene. Mest kjent er kanskje studentforeningene *Kadimah* i Wien og *Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba* i Praha, som ble frekventert av senere lederskikkelser i sionistbevegelsen, samt en rekke fremtredende jødiske intellektuelle.¹²⁶

Den jødiske ”renessansen”

Interessen for jødisk nasjonal identitet kom ikke bare til uttrykk gjennom politisk aktivisme i rammene av den organiserte sionistbevegelsen. Parallelt med den politiske organiseringen, oppstod det fra slutten av 1890-tallet også en bredere interesse blant tyske jøder for jødisk kultur og tradisjoner, en trend som kulminerte i Berlin i Weimarrepublikkens første år.¹²⁷ Tilnærmingen til det jødiske skjedde først og fremst i litterære, kunstneriske og vitenskapelige former, og det ble grunnlagt forlag og tidsskrifter. Dessuten ble det utgitt et stort antall bøker – alt med hensikt å fremme interesse for jødisk identitet blant de tyske jødene. Med bestselgende utgivelser som Martin Bubers gjendiktinger av hasidiske fortellinger fra Øst-Europa, fikk den jødiske renessansen en bredt publikum hos det store flertallet av liberale akkulturerde jøder i en rekkevidde som nådde langt utenfor det jødiske organisasjonslivet.

Begrepet jødisk renessanse ble allerede tatt i bruk i samtiden – Martin Buber tok i bruk begrepet i en artikkel i *Ost und West* i 1901, og Nathan Birnbaum mente at begrepet ”Jüdische Renaissance-Bewegung” skulle beskrive den større åndelige strømmingen som dannet bakteppet for den organiserte sionismen.¹²⁸ Buber mente at det var på tide at jødene i likhet

¹²⁵ Lowenstein 1997, s. 298.

¹²⁶ *Kadimah* ble grunnlagt av Nathan Birnbaum i Wien i 1881. I kretsen rundt *Bar Kochba*-foreningen finner en navn som filosofene Hugo Bergmann (1883-1975) og Hans Kohn (1891-1971), forfatterne Franz Kafka (1883-1924), Max Brod (1884-1968), Arnold Zweig (1887-1968), sionistene Felix Weltsch (1884-1964) og Robert Weltsch (1891-1982, redaktør av *Jüdische Rundschau*). Dessuten var kretsen sterkt påvirket av Martin Buber og ikke minst den anarkistiske tenkeren, forfatteren og senere folkeopplysningsminister i den kortvarige bayerske rådsrepublikken, Gustav Landauer (1870-1919). For mer om *Bar Kochba*-foreningen, se Herzog, Andreas (1994): ”,Vom Judentum’. Anmerkungen zum Sammelband des Vereins ‚Bar Kochba’” i Krolop, Kurt og Hans Dieter Zimmermann: *Kafka und Prag*. Berlin/New York.

¹²⁷ Brenner 1996, s. 19.

¹²⁸ Mathias Acher [Nathan Birnbaum]: ”Die Juedische Renaissance-Bewegung” i *Ost und West* 1902, hefte 9.

med andre folkegrupper ble seg bevisst på den jødiske nasjonale særegenheten og gjenopplive strømninger som hadde ligget latent i flere århundrer. Dette skulle imidlertid ikke skje gjennom en ensidig tilbakevending til det gamle, men gjennom å kombinere jødisk tradisjon med moderne estetiske former, på samme måte som renessansen i Italia ikke hadde vært en tilbakevending til antikken. Den jødiske renessansen skulle gripe tilbake til det opprinnelige som utgjorde kjernen i jødisk identitet, men med moderne motiver og virkemidler.¹²⁹

Slik oppstod en sekulær kultur som kom til å fylle tomrommet for den plassen den jødiske religionen hadde tidligere hatt som identitetsmarkør. Denne kulturen var også et alternativ til *Deutschtum* og den tyske *Bildungs*-tradisjonen, uten at man ga slipp på uttrykksformer og konvensjoner fra den dominerende borgerlige diskursen. Slik sett betød ikke interessen og dyrkningen av en særegen jødisk kultur og tradisjon noen tilbakevending til tradisjonell jødisk religiøs praksis, men var et forsøk på å plassere enkelte bestanddeler av jødisk tradisjon i rammen av moderne sekulær kultur. I stedet for å delta i synagoge-gudstjenester gikk man på konserter for å høre tradisjonell jødisk religiøs musikk; i stedet for å leve etter jødisk lov leste man skjønnlitteratur om tradisjonelt jødisk liv i Øst-Europa.¹³⁰

Konklusjon

Jeg har i dette kapitlet vist hvordan det innenfor den tysk-jødiske befolkningen som svar på den snevre tysk-etniske nasjonalismen og antisemittismen som presset på i de siste tiårene vokste, søkte å dyrke frem en jødisk identitet som la større vekt på *Judentum* enn i tiårene forut. Vektleggingen av *Judentum* fungerte for flertallet av jødene i Tyskland som et supplement, og ikke erstatning for en tysk statsborgerlig nasjonstilhørighet. Sionistbevegelsen mente imidlertid en egen jødisk stat var løsningen på jødernes problemer i Europa, og de mest radikale i sionistbevegelsen søkte også å etablere en jødisk nasjonal identitet basert på etniske og kulturelle kjennetegn. I forlengelse av dette oppstod det en en bredere jødisk-kulturell oppvåkning og interesse for jødiske tradisjoner og kulturelle uttrykksformer. I kapittel 5 vil jeg ta opp tråden herfra, og vise hvordan bildet av ”østjøden” ble brukt som faktor i forsøket på å utvikle en særjødisk nasjonal identitet med utgangspunkt i den jødiske renessansen og kultursionismen fra omkring 1900 og frem til de første årene etter første verdenskrig.

¹²⁹ Buber, Martin: “Jüdische Renaissance” i *Ost und West* 1901, hefte 1.

¹³⁰ Brenner 1996, s. 21.

Kapittel 4: Schnorrere og konspiratører – ”østjøden” i tysk offentlighet

Selve betegnelsen (ordet) *Ostjude*, ble som nevnt i innledningen først tatt i bruk av sionisten Nathan Birnbaum i 1897, og da med hensikten å etablere et motbegrep til eksisterende negative språklige bilder av østeuropeiske jøder. Birnbaums engasjement for de østeuropeiske jødene var et livslangt prosjekt, og hans forestillinger om en særegen østjødisk ”Kulturpersönlichkeit” og en jødisk ”Kulturadel” blant Øst-Europas jøder, kom til å prege kultursionistenes forestillinger om de østeuropeiske jødene (kap. 5 og 6).

For å forstå Birnbaum og kultursionistenes prosjekt, er det imidlertid nødvendig å se nærmere på hvilke forestillinger som i samtiden fantes om de østeuropeiske jødene i den tyske offentligheten, og ikke minst blant tyske jøder. Ved første verdenskrig var *Ostjude* i tysk debatt et overveiende negativt ladd begrep, og hadde tatt opp i seg forestillinger som tidligere hadde vært knyttet til betegnelser som ”polnische Jude”, ”Ghettojude” og lignende. Dette var betegnelser som hadde stått sentralt i antisemittisk propaganda i tysk offentlighet fra Heinrich von Treitschkes utfall mot polske jøder i 1879, og som spilte på enda eldre forestillinger om den omreisende tiggerjøden. Hvilke forestillinger lå i disse negative betegnelsene, og hvordan forholdt de tyske jødene seg til antisemittenes negative propaganda mot de østeuropeiske jødene? Hva fikk disse forestillingene å si for de østeuropeiske jødene som kom til Tyskland som følge av masseutvandringen av jøder fra Øst-Europa fra 1880-tallet? I hvilken grad fantes det gjenklang av de negative og antisemittiske forestillingene om østeuropeiske jøder blant tyske jøder, og hva var de tyske jødernes reaksjoner på innvandringen av østeuropeiske jøder? Før jeg drøfter disse problemstillingene, vil jeg redegjøre kort for jødernes situasjon i Øst-Europa i de siste tiårene av 1800-tallet, og for de jødiske migrasjonsbevegelsene fra Øst-Europa til det tyske keiserriket fra 1880-tallet.

Jødene i Øst-Europa – en østjødisk identitet?

Denne oppgaven handler først og fremst om forestillinger om østeuropeiske jøder, og hvordan disse forestillingene spilte en viktig rolle i etableringen av jødisk-nasjonal ideologi blant tyske sionister. Men for å kunne si noe fornuftig om forestillingene om ”østjøden”, er det maktpåliggende å si noe om de geografiske, sosiale og kulturelle forholdene som avstedkom den økte tilstedeværelsen av østeuropeiske jøder i det tyske keiserriket fra 1880-tallet av. De østeuropeiske jødene utgjorde langt fra noen homogen gruppe, og det fantes heller ingen

østjødisk ”type”, slik ikke bare Birnbaum og kultursionistene mente, men som også langt senere forfattere gir inntrykk av.¹³¹ Om en kan tale om en felles jødisk identitet i Øst-Europa på slutten av 1800-tallet, må dette utenom det opplagte religiøse fellesskapet, i tilfelle knytte seg til et språklig-kulturelt fellesskap, og da særlig til fremveksten av en felles østeuropeisk jiddischspråklig litteratur fra midten av 1800-tallet. Det er klart at det fantes store fellestrekk i levevei, trosutøvelse og skikker blant de østeuropeiske jødene, men i et område som strekker seg fra Baltikum i nord til Svartehavet i sør, var variasjonene så store at det blir det like meningsløst å tale om en ”østjødisk type” som en ”slavisk type”. Den amerikanske historikeren Ezra Mendelsohn mener sågar mangfoldet blant jødene innenfor de enkelte landene i Øst-Europa var så stort at det gir liten mening å bruke samlebetegnelser som ”rumenske jøder” eller ”polske jøder”.¹³²

Det er imidlertid kan generalisere ganske uproblematisk fra, er at den jødiske befolkningen i Øst-Europa geografisk var konsentrert rundt det tidligere kongeriket Polen-Litauen (1569-1795),¹³³ og det var jøder som stammet fra Polen som senere kom til å utgjøre majoriteten av den jødiske befolkningen i andre deler av Sentral- og Øst-Europa (Russland, Ungarn, Romania).¹³⁴ Jødene i Polen hadde i hovedsak innvandret fra tysktalende områder i senmiddelalderen, hvor de også hadde tatt med seg språket fra.¹³⁵ I det polske kongeriket hadde jødene en relativt privilegert stilling i samfunnet, og mange jøder virket som mellommenn mellom adel og leilendinger, by og land. Mange jøder i Polen var i senmiddelalderen og tidlig nytid forpaktere av større landeiendommer, mens andre var sysselsatt i handel og vertshusvirksomhet. Med endringer i Polens næringsstruktur, kombinert med kriger og økt jødefiendtlighet fra Den katolske kirken fra midten av 1600-tallet, og endelig med delingene av Polen i siste halvdel av 1700-tallet, mistet jødene i Polen mye av sin funksjon og posisjon i samfunnet.¹³⁶ Størsteparten av den jødiske befolkningen mistet sitt

¹³¹ I sin populære fremstilling av de østeuropeiske jødenes historie, stiller den tyske historikeren Heiko Haumann seg bak Birnbaums forståelse av østjødebegrepet: ”Auf die Herausforderungen jener Zeit reagierten sie [jødene i Polen] mit der Ausbildung einer eigenständigen Lebensweise, der Typus des Ostjuden formte sich.” (Haumann 1990, s. 64, se også s. 56). Selv om Haumann til tider maler med for bred pensel, gir boken en utmerket innføring i de polske jødenes historie. Haumann konsenterer seg imidlertid nesten utelukkende om jødene i Polen, og en mer presis tittel på boken ville kanskje vært ”Jødene i Polens historie”.

¹³² Mendelsohn, Ezra (1983): *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Bloomington, s. 6.

¹³³ Polen-Litauen var en føderasjon dannet av kongedømmet Polen og Storhertugdømmet Litauen i 1569. På sitt største strakte riket seg fra dagens Riga i nord til Galicja i sør og fra Poznan i vest til langt inn i dagens Ukraina i øst.

¹³⁴ Haumann 1990, s. 88.

¹³⁵ Jiddisch var opprinnelig en dialekt utviklet blant jøder i Tyskland i middelalderen, og minner mye om middelhøytysk. I tillegg inneholder språket mange ord fra hebraisk, og i de østeuropeiske dialektene har også mange ord fra slaviske språk fått innpass.

¹³⁶ Haumann 1990, s. 61.

næringsgrunnlag, og etter noen få generasjoner levde størstedelen av den jødiske befolkningen i fattigdom. Jødene bodde i mindre og mellomstore byer, på jiddisch kalt *shtetlekh* (ent. *shtetl*), hvor den jødiske befolkningen kunne være på størrelse med eller større enn den polske. Men i perioden denne oppgaven tar for seg, var dette bildet i ferd med å endre seg, og stadig flere jøder flyttet til de store byene hvor mange tok utdanning, skaffet seg bedre jobber og tilpasset seg den polskspråklige majoritetskulturen – ikke ulikt det som skjedde med jødene i Tyskland fra midten av 1800-tallet.

Også når det gjaldt religion fant det sted moderniseringsforsøk fra midten av 1800-tallet som har fellestrekk med de tyske jødernes akkultureringsprosess. Den jødiske opplysningsbevegelsen, *haskala*, med utgangspunkt i Moses Mendelssohns prosjekt for modernisering av jødedommen, spredte seg til Polen og Russland på midten av 1800-tallet. Selv om *haskala* fikk en viss tilslutning i bymiljøer og blant jødiske intellektuelle, var utbredelsen av *haskala* beskjeden i Øst-Europa. Den jødiske ortodoksien forble den dominerende trosretningen blant jødene i Øst-Europa, og på 1800-tallet var et flertall av jødene i Øst-Europa tilhengere av karismatiske retninger av hasidismen. Hasidismen (fra hebraisk *hasidut*, fromhet) oppstod som en jødisk religiøs fornyelsesbevegelse i Podolia (i dagens Ukraina) på 1700-tallet, og spredde seg raskt til andre deler av Russland og til Polen, Ungarn og Romania. Retningen hadde sitt utspring i læren til Israel ben Eliezer, kjent som *Baal Shem Tov*.¹³⁷ Baal Shem Tavs lære var påvirket av de jødiske frelsesbevegelsene til Shabtai Zvi og Jakob Frank, og la vekt på fromhet, mystikk, ekstase og glede i gudstilbedelsen. Hasidismen stod i sterk opposisjon til den etablerte rabbiniske ortodoksien, og Baal Shem Tavs lære møtte stor motstand i Vilnius, hvor *Gaonen* (hebr. ”geniet”) fra Vilna, Elia ben Solomon (1720-1797) fremmet en mer nøktern og rasjonalistisk tilnærming til den jødiske religionen. Tilhengere av Gaonen ble kalt *misnagdim* (”motstandere”), og hadde størst utbredelse i Litauen og Hviterussland. Hasidismen var imidlertid ingen helhetlig organisert bevegelse, men bestod av mange forskjellige grupper som hver enkelt hadde sitt utspring i en bestemt karismatisk leder, en *zaddik* (hebr. ”rettskaffen mann”) og etter hvert i familiedynastier av *zaddikim*.¹³⁸ Zaddikene ble ofte omtalt på jiddisch med tittelen *rebbe*, og

¹³⁷ *Baal Shem Tov* (hebr.): ”det gode navnets mester”. Lite er sikkert om Israel ben Eliezers (ca. 1700-1760) liv, da beretningene om hans liv er tett sammenvevet med legender og mirakelfortellinger. En vet imidlertid at han levde mestparten av livet i Medzhybizh i dagens Ukraina, og at han til tross for at han hadde lite formell religiøs utdanning og aldri ble rabbiner, oppnådde stor respekt som jødisk lærd blant jødene i Podolia. Baal Shem Tavs ry som hellig spredte seg raskt over store deler av Øst-Europa, og hasidismen hadde spredt seg til hele Polen bare tiår etter hans død.

¹³⁸ Hasidismen forsvant fra Øst-Europa etter Holocaust, men større hasidiske grupper finnes fortsatt i USA, Kanada, Storbritannia, Belgia, Sveits og Israel. Dagens hasidim kjennetegnes av sin strenge overholdelse av

med hasidismens sterke fremgang på slutten av 1800-tallet, kunne en hasidisk rebbe med sine store tilhengerskarer råde over store økonomiske ressurser og øve stor innflytelse over sine tilhengere.¹³⁹

Også en politisk bevegelse oppnådde stor oppslutning blant jødene i Øst-Europa på slutten av 1800-tallet, nemlig det sosialistiske jødiske partiet *Bund*.¹⁴⁰ Partiet ble grunnlagt i Vilnius i 1897, og hadde som mål å forene alle jødiske arbeidere i Tsar-Russland i ett sosialistisk parti. Foruten å arbeide for en sosialistisk revolusjon i Russland, mente Bund også det tradisjonelle jødiske livet i Øst-Europa måtte moderniseres, men i motsetning til sionistene anså ikke *bundistene* en jødisk statsdannelse som en betingelse for dette. Med austromarxismen som forbilde,¹⁴¹ arbeidet Bund i stedet for at jødene i et fremtidig sosialistisk og demokratisk Russland skulle anerkjennes en form for ikke-territoriell autonomi med jiddisch som nasjonalspråk. I denne sammenhengen er det interessant å merke seg at bundistene hadde en tydelig forestilling om et jødisk fellesskap i Øst-Europa med utgangspunkt i det jiddischtalende proletariatet. Bund fikk stor tilslutning i byene blant jødiske arbeidere og intellektuelle, og bevegelsen spilte også en viktig rolle i 1905-revolusjonen i Russland – Haumann trekker frem som eksempel at de fleste ofrene under kamphandlingene i Łódź var jøder.¹⁴²

En annen bevegelse som ønsket en politisk nyordning for jødene i Øst-Europa, var sionistbevegelsen. Sionismen tilblivelse knyttet ofte til Theodor Herzl, men da Herzl utga sin *Judenstaat*, hadde det allerede eksistert såkalte *hovevei zion*-foreninger i Russland.¹⁴³ Den såkalte protosionismen i Russland hadde sitt senter i Odessa, hvor flere av sionistbevegelsens fremste teoretikere virket på 1880-tallet. Pogromene og den urolige situasjonen for jødene i Russland fikk jøder som Leon Pinsker og Moshe Leib Lilienbaum til å innse at reformprogrammet *haskala* var nytteløst i Russland. Jødernes problem var ifølge Pinsker og

jødisk religiøs lov og er ofte gjenkjennelig med sine særegne hodeplagg og klesplagg. Flere hasidiske grupper er antisionister og motstandere av staten Israel, da de mener en jødisk stat ikke kan opprettes før Messias' tilbakekomst.

¹³⁹ På bakgrunn av dette og enkelte av de hasidiske ledernes angivelig overnaturlige evner, ble disse på tysk omtalt nedsettende som *Wunderrabbi* eller *Wunderrebbe*.

¹⁴⁰ Organisasjonens fullstendige navn var på jiddisch: *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland*.

¹⁴¹ Den marxistiske retningen som ofte kalles *austromarxisme* tok utgangspunkt i den østerrikske marxisten og politikeren Otto Bauers forsøk på å etablere en marxistisk teori som i rammen av en flernasjonalt kombinerte nasjonale fellesskap med sosialisme. De nasjonale fellesskapene skulle ifølge Bauer ikke følge geografiske grenser, men være definerte ut i fra individuell tilhørighet.

¹⁴² Haumann 1990, s. 148.

¹⁴³ *Hovevei zion* (hebr.): "Sion-elskere".

Lilienbaum at de ikke hadde noe hjemsted – overalt hvor de befant seg ble de oppfattet som fremmede, uansett hvor mye de tilpasset seg majoritetssamfunnet sosialt og kulturelt. Svaret på jødernes problemer Øst-Europa måtte derfor være et eget hjem.¹⁴⁴ Selv om *hovevei zion*-foreningene var godt representert ved den første sionistkongressen i Basel i 1897, og de østeuropeiske sionistene tallmessig overgikk de vesteuropeiske, forble sionistbevegelsen et marginalt fenomen blant Øst-Europas jøder på slutten av 1800-tallet.

I tillegg til de religiøse og politiske bevegelsene som mulige utgangspunkter for jødisk identitet i Øst-Europa på begynnelsen av 1900-tallet, kan en som nevnt til en viss grad snakke om et kulturelt fellesskap blant Øst-Europas jøder med det jiddische språket som omdreiningspunkt. I siste halvdel av 1800-tallet utviklet det seg en rikholdig jiddischspråklig litteratur og teater som ikke bare ble lest og fremført i hele Øst-Europa, men etter hvert også i miljøer av utvandrede østeuropeiske jøder i Nord-Amerika.¹⁴⁵ Likevel er det tydelig at jo nærmere en kommer i tid, jo større blir de demografiske, sosiale, religiøse og kulturelle forskjellene mellom jødene i de forskjellige delene av Øst-Europa, og jo mer problematisk blir det å snakke om noe ”østjødisk”, forstått som samlebegrep for et sett egenskaper som ble delt av jødene i Øst-Europa. Men som det ble argumentert for innledningsvis i denne oppgaven, er begrepet ”østjøden” skapt i Vesteuropa, som i tysk-jødisk sammenheng oppstod som en reaksjon på de vesteuropeiske jødernes egen emansipasjons- og akkultureringsprosess. I det følgende vil jeg komme inn på hvordan denne konstruksjonen ”østjøde” ble skapt, og hvilke reaksjoner økt tilstedeværelse av østeuropeiske jøder i de tysktalende områdene, hovedsakelig gjennom migrasjon og i forbindelse med første verdenskrig, skapte i det tyske samfunnet og blant de tyske jødene. Men aller først vil jeg komme inn på omstendighetene rundt den økte innvandringen av østeuropeiske jøder til Tyskland og Vesten for øvrig fra 1880-tallet.

Jødisk utvandring fra Øst-Europa

Fra begynnelsen av 1880-tallet og frem til mellomkrigstiden, utvandret trolig så mange som 2,5 millioner jøder fra Øst-Europa.¹⁴⁶ De fleste hadde USA som mål, men mange endte også opp i Sør-Amerika, Kanada eller Storbritannia. En stor del av migrantene reiste over havner i

¹⁴⁴ Gartner, Lloyd P. (2001): *History of the Jews in Modern Times*. Oxford, s. 248f.

¹⁴⁵ Sentrale forfattere i den klassiske jiddischspråklige litteraturen er Mendele Moicher Sforim (1835-1917), Isaak Leib Peretz (1852-1915), Sholem Aleichem (1859-1916), S. Ansky (1863-1920), Micha Josef Berdyczewski (1865-1921) og Sholem Asch (1880-1957). Mest kjent er kanskje Sholem Aleichem for novellen *Tevye der milkhiker* (1894), som senere dannet utgangspunktet for Broadway-musikalen *Fiddler on the Roof*.

¹⁴⁶ Wertheimer 1987, s. 12.

Nord-Tyskland, noe som gjorde at mange østeuropeiske jøder tilbrakte kortere eller lengre perioder i det tyske keiserriket og senere i Weimarrepublikken som *Durchwanderer*. En forholdsvis liten del av utvandrerne bosatte seg også permanent i Tyskland. I 1910 var kun 11 % av den jødiske befolkningen i Tyskland født i Øst-Europa, og over halvparten av disse kom fra det nokså tyskpåvirkede Galicija.¹⁴⁷

Masseutvandringen av jøder fra Øst-Europa fra begynnelsen av 1880-tallet har ofte vært ansett som en direkte følge av pogromene etter attentatet på tsar Alexander II i 1881. Men i nyere tid har flere historikere trukket frem andre årsaker, særlig som følge av langvarige sultperioder og koleraepidemieutbrudd fra slutten av 1860-tallet.¹⁴⁸ Den østerrikske historikeren Klaus Hödl fremhever i tillegg til fattigdom og epidemier også den revolusjonerende utbyggingen av infrastruktur og transportveier i Øst-Europa i samme periode som sterkt medvirkende til økningen av jødisk migrasjon i Øst-Europa.¹⁴⁹ I tillegg til voldelige pogromer, satte myndighetene i Russland også store begrensninger på jødernes livsvilkår i samme periode, som for eksempel forbud mot bosetting på landet 1882, utvisning av jøder fra St. Petersburg og Moskva 1891 og innføringen av *numerus clausus* (adgangsbegrensning for jøder) ved russiske skoler og universiteter i 1887. Dessuten fremstod de vestlige landene som stadig mer attraktive for østeuropeiske jøder ikke bare på grunn av velstandsnivået, men også med hensyn til vilkår for religionsutøvelse og politisk og yrkesmessig frihet.¹⁵⁰

Selv om innvandringen og gjennomvandringen av østeuropeiske jøder til det tyske keiserriket ikke var av betydelig størrelse før på 1880-tallet, hadde både keiserriket og Østerrike-Ungarn hatt tilstrømming av østeuropeiske jøder gjennom hele 1800-tallet. I Tyskland dreide dette seg i første omgang om jøder fra storhertugdømmet Poznan (ty. Posen) som hadde tilfalt Tyskland etter delingene av Polen på slutten av 1700-tallet. Disse jødene ble fortsatt til langt opp på 1800-tallet oppfattet som ”polske” jøder – for eksempel var det først og fremst Posen-jødene Heinrich von Treitschkes angrep i 1879 var rettet mot (se nedenfor).¹⁵¹ I Østerrike-Ungarn ble jødene fra Galicija oppfattet på lignende måte, til tross for at Galicija var en provins i den østerrikske delen av Habsburgmonarkiet, og det ikke eksisterte reisebegrensninger mellom

¹⁴⁷ Volkov 1985, s. 203

¹⁴⁸ Wertheimer 1987, s. 203.

¹⁴⁹ Hödl, Klaus (1994): *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden aus dem Weg nach Wien*. Wien, s. 45.

¹⁵⁰ Hoffmann, Christhard (1995): ”«Ostjuden» in Westeuropa: Großbritannien und Deutschland i Vergleich (1881-1914)” i Demandt, Alexander (red.): *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München, s. 200.

¹⁵¹ Wertheimer 1987, s. 29.

provinsen og det østerrikske kjernelandet. Dessuten var det også noe innvandring av jøder fra den russiske delen av Polen til det tyske keiserriket.

Østjødiske *Luftmenschen*: nihilistiske studenter og ”hosenverkaufende Jünglinge”

Fra 1880-tallet innførte det preussiske innriksdepartementet flere tiltak for å begrense innvandring av jøder fra Polen og Russland, og samtidig trer forestillingen om den russiske jøden som en farlig revolusjonær konspiratør frem. Fremveksten av dette bildet av ”russiske jøder” henger sammen med den revolusjonære virksomheten som fant sted i Russland på 1880-tallet, og som danner bakgrunn for attentatet på tsar Alexander II i 1881.

Mer velstående jødiske familier i Russland hadde fra 1870-tallet sendt sønnene sine til Tyskland for å studere.¹⁵² Med studentenes bakgrunn fra det repressive tsarveldet, førte friheten de fikk i Tyskland til at mange engasjerte seg politisk, og det ble opprettet mange foreninger og debattklubber for russisk-jødiske universitetsstudenter. Denne virksomheten gjorde at de russiske studentene tiltrakk seg mistenksomhet, og jødiske studenter fra Russland var i hele perioden beryktet for å drive revolusjonær virksomhet.¹⁵³

Det var russisk-jødiske studenter de første juridiske tiltakene i det tyske keiserriket rettet seg mot, blant annet etter ønske fra russiske myndigheter, som også utenfor Russland forsøkte å motarbeide radikale krefter som kunne undergrave tsarens autoritet.¹⁵⁴ Av de større masseutvisningene på 1880-tallet ble 600 russiske statsborgere, nesten utelukkende jøder, utvist av Berlin, og i mars 1885 ble alle ”russiske polakker” beordret utvist. Begrunnelsen var å beskytte Tyskland fra ”nihilistisk og sosial-demokratisk tankegods”.¹⁵⁵ Også i 1904, da hundrevis av russisk-jødiske studenter måtte forlate Berlin, var det fordi de angivelig var sosialister og anarkister.¹⁵⁶ Dette året uttalte også rikskansler Bernhard von Bülow i Riksdagen med referanse til de russiske studentene at Tyskland ikke ville la seg lure av ”Schnorrern und Verschwörern”.¹⁵⁷ Det var ikke bare myndighetene og antisemittiske politikere som så på de russisk-jødiske studentene som en trussel – fra 1890-tallet forekom det

¹⁵² De russisk-jødiske studentene var ingen stor del av den østjødiske befolkningen i Tyskland, og utgjorde ifg. Adler-Rudel (1959 s. 15) aldri mer enn tusen individer.

¹⁵³ Wertheimer 1987, s. 65.

¹⁵⁴ Wertheimer 1987, s. 64.

¹⁵⁵ Wertheimer 1987, s. 48.

¹⁵⁶ Wertheimer 1987, s. 61.

¹⁵⁷ Wertheimer 1987, s. 65.

at tyske studenter demonstrerte og sågar streiket for å utestenge de russisk-jødiske studentene.¹⁵⁸

De russiske studentene ble sett på som ideologiske "Luftmenschen" som ikke følte tilhørighet til noen stat, og aller minst det tyske keiserriket, men som drev gatelangs, agiterte og la revolusjonære planer på kafeer og kneiper. Forestillingen om det østjødiske "Luftmensch" henger nært sammen med flere av forestillingene om østjøden. Opprinnelig ble begrepet benyttet av den jødiske forfatteren Mendele Mojcher Sforim i en novelle på jiddisch fra 1865 der han i skildringen av de trøstesløse forholdene i en østeuropeisk *shtetl*, skrev at en stor del av innbyggerne var *Luftmentshn* som ikke hadde arbeid eller noe annet erverv bortsett fra tiggging og småhandel.¹⁵⁹ Begrepet ble imidlertid popularisert av den ledende sionisten Max Nordau under den femte sionistkongressen i Basel i 1901,¹⁶⁰ hvor Nordau i omtalen av situasjonen for de østeuropeiske jødene uttalte at

"[...] der wirtschaftliche Typus, der im Osten noch immer am häufigsten vorkommt, ist der des Luftmenschen, jener spezifisch jüdischen Erscheinungen von erwachsenen, leidlich gesunden Menschen, die jeden Morgen beim Erwachen auf einen fabelhaften Glücksfall rechnen, um sich durch den Tag durchzufürsten, und die es des Abends gläubig oder abergläubisch als ein Wunder anstaunen, wenn sie tagüber für sich und die Ihrigen einen Bissen Brot gefunden haben."¹⁶¹

For Nordau var *Luftmenschen* et negativt ladd begrep, men han beskrev i større grad de østeuropeiske jødernes livsvilkår enn egenskapene til en østjødisk type. Nordau mente de østeuropeiske jødene både var arbeidsvillige og arbeidsomme.¹⁶² Luftmensch-begrepet kom imidlertid til å betegne den fattige, rotløse og alltid omreisende jøden som levde av "luft" og som aldri visste hva neste dag ville by på. Det østjødiske *Luftmensch* var i sin essens rotløs, og dets uproduktive virksomhet var et uttrykk for en særskilt jødisk hang knyttet til "uproduktive" og "parasittiske" leveveier, på samme måte som jøder gjerne levde av utbytting og yrker knyttet til abstrakt tenkning og skriftlige medier.¹⁶³ Her finner vi igjen bakgrunnen for forestillingene knyttet til de jødiske studentene fra Russland – med sin "nihilisme",

¹⁵⁸ Adler-Rudel 1959, s. 14.

¹⁵⁹ Schwara, Desanka (2000): "«Luftmenschen» - Leidtragende des Verarmungsprozesses in Osteuropa im 19. Jahrhundert" i Stefi Jersch-Wenzel (red.): *Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa*. Köln, s. 157.

¹⁶⁰ Max Nordau (1849-1923) grunnla sammen med Theodor Herzl *Zionist Organization*, og var i likhet med Herzl født i Budepest i en tradisjonell jødisk familie, men identifiserte seg i voksen alder med tysk kultur. Nordau var utdannet lege, men virket mesteparten av livet i Paris som skribent og korrespondent for wiener-avisen *Die Neue Freie Presse*.

¹⁶¹ Nordau, Max (1923): *Zionistische Schriften*. Berlin, s. 117.

¹⁶² Nordau 1923, s. 118.

¹⁶³ Berg, Nicolas (2005): "Bilder von "Luftmenschen" – Über Metapher und Kollektivkonstruktion" i Dan Diner (red.): *Synchrone Welten. Zeitenräume jüdischer Geschichte*. Göttingen, s. 216.

rotløshet og mobilitet utgjorde de en trussel mot den produktive og bofaste borgerligheten, og deres internasjonale kontakter var en trussel mot keiserrikets sikkerhet.

Det østjødiske *Luftmensch* og forestillingene om uproduktivitet og rotløshet knytter også østjødebegrepet an til eldre forestillinger om de fattige omreisende, tiggende jødene som fantes i store deler av Tyskland, såkalte *Betteljuden* eller *Schnorrer*.¹⁶⁴ Det var vanlig i jødisk tradisjon å by inn fattige omreisende trosfeller på måltider og losji i forbindelse med sabbaten,¹⁶⁵ og i de tysktalende områdene var det vanlig for fattige jøder å reise mellom de jødiske bokvarterene i byer og landsbyer for å tigge mat og penger, ofte i kombinasjon med salg av brukte klær og husholdningsgjenstander. Med flertallet av de tyske jødernes emanipasjon og akkulturering inn i det tyske borgerskapssamfunnet, var de fleste jødene som fortsatte med slik virksomhet utover siste halvdel av 1800-tallet av østeuropeisk opprinnelse. Med de tyske jødernes sosiale avansement, skjedde det en sammensmeltning av geokulturelle og klassemessige forskjeller – østeuropeiske jøder ble assosiert med omreisende *Betteljuden* og *Schnorrer*,¹⁶⁶ og i hvertfall fra 1890-tallet ble *Schnorrere* identifisert med ”Jargon-talende” utenlandske jøder.¹⁶⁷

Forestillingen om den omreisende, tiggende østjøden, hadde en viktig funksjon i en av de første store offentlige debattene om jødene i det tyske keiserriket i siste halvdel av 1800-tallet, den såkalte *Berliner Antisemitismusstreit*. Debatten ble utløst av den prøyssiske historikeren Heinrich von Treitschke da han i 1879 publiserte en serie artikler som problematiserte det han mente var jødernes uforholdsmessige store innflytelse i det tyske samfunnet. Treitschke mente å kunne belegge dette ut i fra jødernes overrepresentasjon i bankvesen, næringsliv og presse. Treitschke gikk i artikkelen sterkt ut mot de polske jødene og advarte mot at jødernes innflytelse i Tyskland ville styrkes på grunn av den kontinuerlige tilstrømmingen av jøder østfra. Med dette bidro Treitschke på til å forsterke en forestilling om at Tyskland var i ferd med å bli ”oversvømt” av ”hosenverkaufende Jünglinge”, som i neste generasjon ville kontrollere den tyske pressen, kulturlivet og næringslivet.¹⁶⁸ Slik visket Treitschke også ut

¹⁶⁴ Avledet av verbet ”schnorren”, som kan oversettes til norsk med ”snylte”.

¹⁶⁵ Skikken eksisterte trolig blant ortodokse jøder i Tyskland også et stykke inn på 1900-tallet – under ”Gastfreundschaft” skriver *Jüdisches Lexikon* (1927): ”Einen bedürftigen Gast (*oreach*, vulg. *orach*) zumal am Sabbat oder Feiertag zu bewirten, ist noch in der Gegenwart in j[üdischen] Häusern frommer Brauch” (bd. II, s. 899).

¹⁶⁶ Aschheim 1982, s. 21.

¹⁶⁷ Stokke 2001, s. 193.

¹⁶⁸ ”Die Zahl der Juden in Westeuropa in so gering, daß sie einen fühlbaren Einfluß auf die nationale Gesittung nicht ausüben können; über unsere Ostgrenze aber dringt Jahr für Jahr aus der unerschöpflichen polnischen Wiege eine Schaar strebsamer hosenverkaufende Jünglinge herein, deren Kinder und Kindeskinde dereinst

skillet mellom tyske jøder og østeuropeiske jøder. Treitschke trakk i stedet et skille mellom de vesteuropeiske jødene (franske, sefardisk-ættede jøder) på den ene side og den ”polske” stammen av jøder på den andre. De tyske jødene mente han tilhørte den siste kategorien – deres vesen og lynne stod nært det ”østlige” og ”asiatiske” og fjernt fra det ”vestlige” og ”germanske”. Selv om skillet mellom tyske og polske jøder var flytende og uklart, og selv om Treitschke og andre antisemitter mente alle jødene i Tyskland i essens var like, var jødene likevel gestaltet i to typer: enten som den typiske fattige og svindleraktige polske jøden, eller som den skruppelløse, utbytende kapitalisten og børsspekulanten.¹⁶⁹ Den éne typen ble kritisert for å være for primitiv, og den andre for å være for moderne, men begge typene var for Treitschke kun to sider av samme sak. Jødene kom som fattige, tiggende østeuropeere og endte opp som veletablerte og velstående, men korruperte parvenyer og ”samfunnsstøtter” i keiserrikets hovedstad.

Treitschkes utspill mot de innvandrede østeuropeiske jødene og de tyske jødene skjedde ikke i et vakuum, men fant sted i en periode med stadig økende antijødiske tendenser i det tyske samfunnet. Som det ble nevnt i kapittel 3 vokste den moderne antisemittismen i Tyskland fram på slutten av 1870-tallet, og Treitschkes utspill om de polske jødene satte på mange måter startpunktet for den store offentlige debatten om jødene i Tyskland. Også for de antisemittiske partiene som Adolf Stoeckers kristlig-sosiale parti og organisasjoner som *Alldeutscher Verband* var lukking av østgrensen for jødisk innvandring og utvisning av østeuropeiske jøder fra Keiserriket en viktig kampsak. Selv om den antisemittiske bevegelsen forble marginal, og antisemittismen aldri ble noe annet enn av ”sekundær betydning” i Keiserriket,¹⁷⁰ var det likevel mulig for den antisemittiske bevegelsen å få stor oppslutning for en del av sine synspunkter. Den såkalte ”Antisemiten-Petition”, som blant annet krevde forbud mot jødisk innvandring, fikk over 225 000 underskrifter, og på 1880-tallet satte det prøyssiske statsapparater i kraft flere tiltak rettet mot østeuropeiske jøder. Ofte skjedde dette i form av innreisebegrensninger, økt overvåkning og registrering, men tiltakene kunne også være i form av masseutvisninger. Masseutvisningene var rettet mot alle russiske statsborgere som oppholdt seg i Preussen, men rammet hovedsakelig russiske jøder, da disse utgjorde flertallet av de russiske statsborgerne som hadde kommet til Preussen de første årene av 1880-

Deutschlands Börsen und Zeitungen beherrschen sollen; die Einwanderung wächst zusehend, und immer ernster wird die Frage, wie wir dies fremde Volksthum mit dem unsern verschmelzen können.” (Krieger 2003, s. 11).

¹⁶⁹ Aschheim 1982, s. 63.

¹⁷⁰ Volkov, Shulamit (2001): ”Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code” i *Das jüdische Projekt der Moderne*. München, s. 66.

tallet.¹⁷¹ Wertheimer mener også at det nettopp var på bakgrunn av den økende mengden jødiske flyktninger i forbindelse med pogromene etter attentatet på tsar Alexander II at tiltakene i utgangspunktet ble iverksatt.¹⁷² Dessuten rammet tiltakene de østeuropeiske jødene på en særlig vilkårlig og kynisk måte, som helt klart var uttrykk for antisemittiske holdninger i det statlige byråkratiet.¹⁷³

Som nevnt ovenfor var Tyskland for de fleste østeuropeiske jødene kun et midlertidig oppholdssted på vei mot den nye verdenen. Flere historikere mener at også disse jødene – som ofte oppholdt seg kort tid i Tyskland, ble utsatt for overdrevne tiltak på grunn av frykt for sykdomsspredning og kriminalitet.¹⁷⁴ De jødiske transmigrantene ble desinfisert og satt i karantene, og myndighetene arbeidet for å gjøre oppholdet i Tyskland så kort som mulig. Fra 1890-tallet ble det satt opp spesialtog for de reisende fra grensestasjonene i øst over en egen *Auswandererbahn* i Berlin (Ruhleben) før de reiste videre til Bremen eller Hamburg. Av smittehensyn måtte utvandrene fra 1892 overnatte i egne brakker i lukkede havneområdet i Hamburg mens de ventet på amerikaskipenes avgang.¹⁷⁵ Slike tiltak gjaldt riktignok alle utlendinger som reiste fra de nord-tyske havnebyene, uansett nasjonalitet og etnisk tilhørighet, men over halvparten av disse var jødiske.¹⁷⁶ Til tross for tiltakene som rammet alle migrantgruppene, ble de jødiske migrantene særskilt beskyldt for å være smittkilden for epidemiutbrudd i flere nord-tyske havnebyer på 1880- og 1890-tallet.¹⁷⁷ Det er nærliggende å se denne frykten ikke bare som uttrykk for fremmedfrykt, men også som uttrykk for forestillingene som fantes om de østeuropeiske jødenes helse, kropp og seksualitet på 1800-tallet, som jeg kommer nærmere inn på nedenfor. Dette ble senere aktualisert og forsterket med strenge reiserestriksjoner for østeuropeiske jøder inn i det tyske keiserriket under første verdenskrig.

Første verdenskrig og Tysklands ”Østjudentfrage”

Først i forbindelse med første verdenskrig ble betegnelsen *Ostjude* brukt utenfor den jødisk-nasjonale debatten og de kultursionistiske tidsskriftene som utgjør det empiriske grunnlaget

¹⁷¹ Wertheimer 1987, s. 47.

¹⁷² Wertheimer 1987, s. 49. Se også Aschheim 1982, s. 43.

¹⁷³ Wertheimer 1987, s. 73.

¹⁷⁴ Først og fremst Wertheimer 1987 og Maurer, Trude (1985): ”Medizinalpolizei und Antisemitismus. Die deutsche Politik der Grenzsperrung gegen Ostjuden im Ersten Weltkrieg” i *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Band 33, Heft 2. Stuttgart.

¹⁷⁵ Stokke 2001, s. 168.

¹⁷⁶ Hoffmann 1995, s. 213.

¹⁷⁷ Wertheimer 1987, s. 26.

for analysen i denne oppgavens tre siste kapitler.¹⁷⁸ Utenfor den jødisk-nasjonale sammenhengen ble begrepet imidlertid brukt negativt for å betegne det som ble oppfattet som demografiske, sosiale og helsemessige problemer som oppstod i kjølvannet av krigen. Med Tysklands okkupasjon av store deler av Øst-Europa – og dermed også størsteparten av Europas jødiske befolkning – hadde Tyskland ifølge mange skribenter skaffet seg et *Ostjudenfrage*, mens enkelte i pressen advarte mot den såkalte *Ostjudengefahr*. Debatten var ikke entydig negativ til ”østjødene” – også i sionistiske kretser ble problemstillingene knyttet til de østeuropeiske jødernes situasjon omtalt som *Ostjudenfrage*. I tillegg til interessen for østjødene i sionistiske og jødiske kretser, økte ikke bare den allmenne interessen for de østeuropeiske jødernes livsvilkår og skjebne i Øst-Europa, men også deres språk, religion og kultur. Dette kom kanskje tydeligst frem i det konservative og nasjonalistiske tidsskriftet *Süddeutsche Monatshefte*,¹⁷⁹ som viet et spesialnummer til *Ostjuden* i februar 1916. Ifølge lederen i heftet var oppfatningene om østjødene i det tyske samfunnet svært delt:

”Für die einen sind die Ostjuden von Natur aus Engel, die durch die russische Unterdrückung einige unerfreuliche Eigenschaften angenommen haben und nur in die richtigen Verhältnisse gebracht werden muss, um zu strahlen [...]; für andere sind sie ein Gegenstand des Abscheus, den man sich möglichst weit vom Leibe halten muß“.¹⁸⁰

Men tidsskriftets redaktør Paul Nikolaus Cossmann ønsket ikke ta noen side i debatten, men mente det skulle være *Süddeutsche Monatshefte*s oppgave å gi en objektiv fremstilling av østjødenes situasjon, slik at leseren selv kunne gjøre seg opp en mening. Likevel var skribentene i heftet nesten utelukkende jøder med bakgrunn i sionistbevegelsen, og de aller fleste var faste bidragsytere til sionistiske publikasjoner som avisen *Die Welt* og månedsskriftene *Ost und West*, *Der Jude* og *Neue Jüdische Monatshefte*.¹⁸¹ Stoffet var i stor grad av den lett skjønmalende typen som i de kultursionistiske tidsskriftene med overskrifter som ”Der ostjüdische Rabbiner” (Lazar Abramson), ”Die Ostjuden als Künstler” (Karl Schwarz) og med en fortelling av den jiddischspråklige forfatteren Isak Leib Peretz, men flere av artiklene problematiserte også jødernes sosiale forhold i Øst-Europa.

¹⁷⁸ Wertheimer 1987, s. 6. Wertheimer anfører også at når begrepet *Ostjude* ble brukt før krigen, var det utelukkende en geografisk betegnelse om jøder som bodde i Øst-Europa, og ikke om en jødisk ”type” (Wertheimer 1982, s. 203).

¹⁷⁹ *Süddeutsche Monatshefte* hadde opprinnelig en liberal profil, men med redaktøren Paul Nikolaus Cossmann (1869-1942), en konvertert jøde, utviklet det seg under første verdenskrig og i Weimarrepublikken til et nasjonalistisk organ. I denne perioden økte også tidsskriftets opplag fra et par-tre tusen til opp mot 100 000 (Kraus, Hans-Christoph (2008): ”Süddeutsche Monatshefte” i *Historisches Lexikon Bayerns*).

¹⁸⁰ *Ostjuden. Kriegshefte der Süddeutschen Monatshefte*, februar 1916, München og Leipzig, s. 673.

¹⁸¹ Blant annet Adolf Friedemann, Lazar Abrahamson, Wladimir Kaplun-Kogan, Alexander Eliasberg, Heinrich Loewe, Franz Oppenheimer, Max Isidor Bodenheimer, Julius Hirsch, Rafael Seligmann, Nachum Goldmann og Karl Schwarz.

Det var imidlertid ikke den relativt åpensinnede innstillingen i *Süddeutsche Monatshefte* som kom til å sette premissene for den tyske statens politikk overfor de østeuropeiske jødene. Debatten var dominert av de negative forestillingene og fordommene som allerede var knyttet til ”polske” og ”russiske jøder” og ikke minst til ”gettojøden”. Med Tysklands okkupasjon av Polen i 1915 var ifølge de antisemittiske skribentene ikke lenger problemet kun at ”gettoen” kom til Tyskland som følge av innvandring av østeuropeiske jøder – med okkupasjonen hadde også Tyskland kommet til gettoen, og storparten av Øst-Europas jøder var under Tysklands kontroll. Frykten for at krigen skulle gjøre det lettere for massene av østeuropeiske jøder å komme til Tyskland, førte til krav om at østgrensen måtte stenges, og det ble skrevet en rekke artikler og utgitt flere pamfletter om problemstillingen. Språkbruken minnet om den Heinrich von Treitschke hadde benyttet over tredivet år i forveien med skildringer av hvordan østeuropeiske jøder strømmet til østgrensen, og hvordan Tyskland ble ”oversvømmet” av *Ostjuden*. Formannen i *Alldeutscher Verband*, Heinrich Class, forlangte ”den sofortigen Schluß unserer Grenze gegen Osten, um dem weiteren Zuzug von Juden vorzubeugen”,¹⁸² og i en annen pamflett utgitt av *Alldeutscher Verband*, omtalte regjeringsråden Georg Fritz østjødene som ”judaiserte mongoler”, med klare hentydninger til østjødenes påståtte barbariske natur som ”asiater”.¹⁸³ I det konservative *Preussische Jahrbücher* hevdet den senere preussiske innenriksministeren Wolfgang Heine at østjødene truet med å degenere Tysklands fysiske og moralske hygiene. Videre var østjødene ifølge Heine ”krøplinger, idioter og bærere av kjønns sykdommer”.¹⁸⁴

Alt dette var medvirkende til at det preussiske innenriksdepartementet sperret østgrensen for jødiske arbeidere fra 23. april 1918. I dekretet het det blant annet at de polsk-jødiske arbeiderne ”haben sich im allgemein als arbeitsunwillig, unsauber, moralisch unzuverlässig, ihre Arbeitsleistungen als unzureichend erwiesen”. Grenserestriksjonene var altså begrunnet i jødernes manglende arbeidsvilje og dårlige hygiene, som igjen gjorde dem som egnede bærere av ”Fleckfieber und anderen ansteckenden Krankheiten”,¹⁸⁵ og de innvandrede jødene fra Øst-Europa ble i det preussiske innenriksdepartementet omtalt i samme ordelag som kriminelle og prostituerte (”Verbrechern, Prostituierten und Juden”).¹⁸⁶ Historikeren Trude Maurer har vist at det i overveiende grad var av ”medisinalpolitiske” grunner at selv jødiske

¹⁸² Sitert i Maurer 1985, s. 209.

¹⁸³ Aschheim 1982, s. 174.

¹⁸⁴ Aschheim 1982, s. 174. Se også Aschheim 1982 s. 238.

¹⁸⁵ Maurer 1985, s. 210.

¹⁸⁶ Maurer 1985, s. 213.

arbeidere som Tyskland var avhengige av i sin krigsindustri ble nektet innreise etter kortere besøk i de okkuperte områdene, og at de jødiske arbeiderne ble behandlet annerledes enn ikke-jødiske arbeidere. Ifølge Maurer ble denne politikken også fulgt til langt inn i Weimarrepublikken.¹⁸⁷ En annen tysk historiker, Ludger Heid, har vist hvordan jødiske arbeidsinnvandrere fra Øst-Europa under første verdenskrig ble knyttet til spredningen av flekktyfus, som sågar ble ansett for å være en særskilt ”jødisk sykdom”.¹⁸⁸ I Maurer og Heids detaljerte undersøkelser av de tyske myndighetenes behandling av ”die Ostjudenfrage” finner en tydelig gjenklang av forestillingene som hadde eksistert siden 1800-tallet om jødernes forhold til kropp, helse og seksualitet.¹⁸⁹

Østjødenes degenerasjon: sykdom, kropp og seksualitet

En av de mest seiglivede forestillingene om østjøden er knyttet til et nokså uoversiktlig og komplekst felt som involverer jødernes kropp og seksualitet. Et viktig stikkord er degenerasjon – østjøden var forbundet med manglende hygiene, et usunt forhold til seksualitet (som enten kunne involvere seksuelle eksesser eller seksuell avstumpethet), den jødiske mannskroppens manglende maskulinitet, jødisk prostitusjon og hvit menneskehandel. Østjødenes degenerasjon var ifølge kritikerne en følge av gettokulturen og den innestengte, skitne og fuktige gettoen som østjødene levde i en slags symbiose med. Gettomentalitets isolasjonisme og separatisme ble oppfattet som en spesielt godt egnet grobunn for uvilje mot modernisering, regenerering og fornyelse.¹⁹⁰ I skildringer av østjødene ble deres ytre fremtoning omtalt som frastøtende og skitten. De bar lange, skitne kaftaner, bar langt upleiet skjegg og tradisjonelle sidelokker. Heinrich von Treitschke skrev i sin *Deutsche Geschichte* med forakt om jødene i Posen at de var kledd i stinkende kaftaner og pratet et avskyelig blandingspråk.¹⁹¹ Det fantes sågar forestillinger om en spesiell jødisk lukt, som skulle være rasemessig betinget.¹⁹² Østjødenes medfødte fysiske egenskaper ble sett på som degenererte, og den jødiske mannen ble sett på som feminin og uegnet for fysisk arbeid.

George Mosse viser i boken *The Image of Man* hvordan jødernes fysikk ble sett på som inkompatibelt med det borgerlige mannsidealet og seksualmoralen som vokste frem i

¹⁸⁷ Maurer 1985, s. 228.

¹⁸⁸ Heid, Ludger (1995): *Maloche – nicht Mildtätigkeit. Ostjüdische Arbeiter in Deutschland 1914-1923*. Hildesheim/Zürich/New York, s. 564.

¹⁸⁹ Aschheim 1982, s. 178.

¹⁹⁰ Aschheim 1982, s. 48.

¹⁹¹ Treitschke, Heinrich v. (1927): *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Leipzig, bd. 7, s. 450.

¹⁹² Aschheim 1982, s. 60.

Tyskland på 1800-tallet. På bakgrunn av Johann Joachim Winckelmanns fremstilling av greske antikke forbilder (*Geschichte des Altertums*, 1764), vokste det frem et helhetlig ideal både om hvordan den borgerlige mannen skulle se ut og oppføre seg. I tillegg til de fysiske trekkene en fant på klassiske skulpturer fra antikken, var karakterfasthet, nøysomhet og selvbeherskelse de viktigste egenskapene for den borgerlige idealmannen i 1800-tallets Tyskland.¹⁹³ De samme egenskapene ble tillagt mannens seksualitet, og seksuell aktivitet burde begrenses. Den kvasimedisinske litteraturen om emnet hevdet at for høy seksuell aktivitet, særlig gjennom onani, belastet nervene og kunne føre til neversykdom og hysteri.¹⁹⁴ Den borgerlige seksualmoralen og dens betoning av borgerskapets mannsideal, bidro til å utgrense flere grupper som seksuelt laverestående, særlig kvinner og jøder,¹⁹⁵ og forestillingene om østjødens kropp og seksualitet må sees på bakgrunn av dette. Den østerrikske historikeren Klaus Hödl viser hvordan jøder – i likhet med kvinner – ble oppfattet som avvikende fra den dominerende borgerlige seksualdiskursen i Tyskland på 1800-tallet. Blant annet mente en å kunne påvise at jøder ble tidligere kjønnsmodne enn befolkningen for øvrig. Derfor mente en at jødene hadde en større hang til onani, som igjen førte til nervelidelser. Jødernes skjøre nerver gjorde dem i likhet med kvinner også lettere til gjenstand for religiøst svermeri.¹⁹⁶ I tillegg ble den jødiske mannens fysiske egenskaper også koblet til kvinnelighet – blant annet mente man jødiske menn på grunn av utbredt plattfothet, lav høyde, smale skuldre og fuglebryst var lite egnet for militærtjeneste. Den tyske sionistbevegelsen var også klar over disse forestillingene, og bildet av den fysisk degenererte østjøden ble problematisk i sionistenes konstruksjon av en ”ny jøde” eller ”ny hebreer”. Men sionistene forklarte disse egenskapene på bakgrunn av jødernes kummerlige leveforhold i Øst-Europa, og mente at også en fysisk regenerering av jødene var mulig.¹⁹⁷

Tysk-jødisk ambivalens: avvisning og filantropi

Hittil har dette kapitlet konsentrert seg mest om bildet av den østeuropeiske jøden i tysk offentlighet, og hvordan disse forestillingene om østjøden bidro til å forme den statlige politikken overfor østeuropeiske innvandrere og *Durchwanderer* i det tyske keiserriket og i Weimar-republikken. I det kommende vil jeg ta for meg reaksjonene den økte migrasjonen av østeuropeiske jøder vekket i den tysk-jødiske offentligheten, og hvilke forestillinger tyske

¹⁹³ Mosse, George, L. (1996): *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York, s. 17.

¹⁹⁴ Hödl, Klaus (1996): ”Das ‚Weibliche‘ im Ostjuden. Innerjüdische Differenzierungsstrategien der Zionisten“ i Hödl, Klaus (red.): *Der Umgang mit dem ‚Anderen‘. Juden, Frauen, Fremde*. Wien, s. 83.

¹⁹⁵ Mosse 1996, s. 56.

¹⁹⁶ Hödl 1996, s. 84.

¹⁹⁷ Hödl 1996, s. 89.

jøder knyttet til østjødebegrepet. Min tese i dette avsnittet er at de tyske jødernes syn på de østeuropeiske jødene var preget av en utpreget ambivalens som gjør at en hverken kan si at de tyske jødene foraktet eller var positivt innstilt til de østeuropeiske jødene. Karakteristikkene av de østeuropeiske jødene kunne være nedlatende og spottende, men mange tyske jødene følte et slags bånd til de østeuropeiske jødene. Likevel fant de rådene forestillingene om østjøden slik jeg har beskrevet dem hittil i dette kapitlet også klangbunn blant de tyske jødene.

Helt siden den jødiske opplysningsbevegelsens begynnelse i miljøet rundt Moses Mendelssohn fra midten av 1700-tallet hadde det eksistert en bevissthet om en annen type, mindre opplyst og mer undertrykt jøde i Øst-Europa. Etter at de tyske jødene som følge av Mendelssohns motstand mot jiddisch i første halvdel av 1800-tallet gikk over til å utelukkende bruke tysk, var de østeuropeiske jødene lenge forbundet med bruken av *deutsch-jüdische Jargon-Sprache* og for deres *mauscheln*.¹⁹⁸ Jiddisch ble sett på som en degenerert form for tysk, og det var viktig for jødene å bruke tysk, ikke bare for å gjøre seg forstått, men fordi det ”rene” tyske språket også kunne bidra til å reformere jødernes vesen. Østjødenes *mauscheln* var ikke bare en måte å prate på, men betegnet også det som ble oppfattet av nylig emansiperte jøder som en altfor grov talemåte, oppførsel og tone, og en overdreven hang til gestikulering.¹⁹⁹ De østeuropeiske jødene ble også knyttet til det som over alt annet symboliserte det den jødiske opplysningen ønsket å ta avstand fra, nemlig gettoen. Med ”getto” mente en ikke bare den fysiske avgrensningen i et boligkvarter, men begrepet *getto* ble også brukt metaforisk om en mentalitet og tilstand som preget preemansiperte jøder, og som representerte alt opplysningstiden – også den jødiske *haskala* – kjempet mot. Den isolasjonistiske getto-tankegangen var preget av motstand mot fornyelse førte ikke bare til kroppslig degenerasjon, men muliggjorde også religiøs indoktrinering og obskurantisme. I takt med at de tyske jødernes trosliv ble reformert, ble også de østeuropeiske jødernes ortodoksi og spesielt de hasidiske sektene med sin vektlegging av kabbala knyttet til den separatistiske og irrasjonelle gettomentaleten. Tyske jøder betraktet ikke bare den separatistiske gettomentaleten som et hinder i veien for øst de østeuropeiske jødernes emansipasjon – den ble også sett på som en trussel mot de tyske jødernes egen akkultureringsprosess, da gettomentaleten kunne så tvil om jødernes tilpasningsevne.²⁰⁰

¹⁹⁸ Etymologisk kommer verbet *mauscheln* fra det jødiske mannsnavnet Moshe (Moses). I tillegg til å betegne den jødiske måten å prate på, ble det i det tyske språket brukt om handelsvirksomhet og kjøpslåing, eller som det står i Grimm-brødrenes *Deutsches Wörterbuch*: ”wie ein schacherjude verfahren”.

¹⁹⁹ Aschheim 1982, s. 11.

²⁰⁰ Berntsen 2006, s. 55.

Det østjødiske ”Halb-Asien”

Men det var ikke før drøyt hundre år etter den jødiske opplysningsbevegelsens begynnelse at de østeuropeiske jødene fikk større oppmerksomhet blant de tyske jødene. De færreste tyske jødene hadde vært i Øst-Europa, og forestillingene om østeuropeiske jøder var naturlignok preget av beskrivelser av østeuropeiske forhold i pressen, møter med østeuropeiske migranter og omreisende i Tyskland, og ikke minst gjennom bilder formidlet gjennom populærkultur og skjønnlitteratur. En viktig premissleverandør for hvordan tyske jøder kunne tenke om ”østjøden” var i så måte forfatteren Karl Emil Franzos med sine ”gettohistorier” fra Øst-Europa.²⁰¹ Franzos fremstillinger ble brukt som autoritativ kilde til jødernes forhold i Øst-Europa, helt opp til første verdenskrigs ”Ostjudenfrage”.²⁰² Franzos, som selv var født i en jødisk familie i Galicja, men oppdratt gjennom tyske dannelsesinstitusjoner, utga fra slutten av 1870-tallet og frem til sin død en rekke bøker med utgangspunkt i den fiktive shtetlen Barnow, et sted langt øst i Galicja. Jødene i Barnow ble fremstilt som primitive, hjelpesløse og naive med en hang til det irrasjonelle. I novellen ”Schiller in Barnow” fortelles det for eksempel om hvordan et eksemplar av en av Schillers bøker finner veien til shtetlen, og nærmest blir gjort til en kultgjenstand av den yngre generasjonen i deres streben etter tysk *Bildung*, med stor motstand fra shtetlens eldre. For Franzos var Galicja til tross for dets geografiske nærhet, like nære Asia som Europa, og han ble kjent for betegnelsen ”Halb-Asien” om de østeuropeiske jødernes verden. ”Halb-Asien” var for Franzos en blanding av europeisk sivilisasjon og asiatisk barbari, hvor en under en ferniss av vestlige former fant en dypt rotfestet ”asiatisk” essens.²⁰³ Selv om de østeuropeiske jødene ifølge Franzos var minst like barbariske og primitive som deres omgivelser i Øst-Europa, la han imidlertid skylden på omgivelsene for jødernes negative utvikling i Øst-Europa, og ifølge Franzos, ”får hvert land de jødene det har gjort seg fortjent til”.²⁰⁴

Jens Christian Berntsens undersøkelse av den jødiske avisen *Die Neuzeit* de siste årene av 1870-tallet, bekrefter at Franzos fremstillinger i stor grad avspeilet det tyskakkulturerte

²⁰¹ Karl Emil Franzos (1848-1904), født i Czortkow i Galicja, studerte ved universitetene i Wien og Graz, og arbeidet i mange som skribent for østerrikske og ungarske aviser. På midten av 1870-tallet foretok han flere korrespondentreiser til habsburgkeiserrikets østlige provinser, og inspirert av dette, ga han i 1876 ut boken *Aus Halb-Asien*, en samling med skisser fra Galicja, Bukowina, Sørussland og Romania. I 1877 debuterte han skjønnlitterært med novellesamlingen *Die Juden von Barnow*. Genren ble populær, og andre tysk-jødiske forfattere skrev også ”gettohistorier” og skildringer fra Øst-Europa, blant annet Moritz Friedländer (1844-1919) og Leo Herzberg-Fränkell (1827-1915).

²⁰² Aschheim 1982, s. 30.

²⁰³ At de østeuropeiske jødene ble forbundet med ”asiatisk barbari” og må kunne sies å inngå i det vestlige kunnskapsregimet om Asia og ”Orienten” (jf. Said 2001), var ikke noe nytt med Franzos, og Aschheim har eksempler på hvordan de galiciske jødene ble forbundet med ”Asia” allerede på 1840-tallet (Aschheim 1982, s. 20).

²⁰⁴ Aschheim 1982, s. 29.

jødiske etablissementet i Wiens forestillinger om de galiciske jødene. Det jødiske Galicja representerte for avisens skribenter et "Halb-Asien" i fransk forstand, og enda Galicja var en provins i den østerrikske delen av Habsburgmonarkiet, hadde jødene der ifølge avisen frivillig valgt å fortsette å leve etter det tradisjonelle jødiske levemønsteret. Selv om de jødiske innbyggerne i Galicja i prinsippet skulle ha de samme mulighetene som jødene i Wien til modernisering og akkulturering, dominerte fortsatt gettomentaliteten i Galicja.²⁰⁵ Her var hasidismen på fremmarsj, og her fortsatte dyrkingen av hasidske *wunderrebbes* og de jødiske barna ble satt i uhygieniske og bildungsfiendtlige *hedarim*.²⁰⁶ Videre gikk også forestillingene om den degenererte polske jøden igjen i *Die Neuzeit*, og forestillingen om en forbindelse mellom seksualitet og nervesykdom, slik Klaus Hödl har påpekt, gjenfinnes også i *Die Neuzeits* spalter.²⁰⁷

Den liberale jødiske pressen og østjødene

Men selv om de akkulturerede tyske jødene fordømte mot de østeuropeiske jødene ofte ikke skilte seg nevneverdig fra de en fant i befolkningen for øvrig, viser Karin Stokkes avhandling om den liberale jødiske avisen *Allgemeine Zeitung des Judentums* (AZJ) dekning av masseutvandringen av jøder fra Øst-Europa fra 1881 til 1901 at de tyske, akkulturerede jødene med masseinnvandringen av østeuropeiske jøder på 1880-tallet likevel kunne føle tilhørighet og solidaritet med de østeuropeiske jødene.²⁰⁸ Stokkes konklusjoner korresponderer til en stor grad med Wertheimers slutninger, og nyanserer bildet en kan få av Steven Aschheims kanskje for ensidige fokus på negative bilder skapt i litteratur og populærkultur. For i praksis understøttet tyske jøder østeuropeiske jøder, enten gjennom hjelpearbeid i de østeuropeiske jødene hjemområder, eller gjennom hjelpearbeid for jødiske migranter i Tyskland. Som nevnt ovenfor, var det tradisjon blant tysk-jødiske familier for å ta imot omreisende kremmere og tiggere og tilby dem mat og losji. Med masseinnvandringen av østeuropeiske jøder fra 1880-tallet fortsatte denne tradisjonen i mer organiserte former. Veldedige foreninger og jødiske menigheter dannet *Hilfskomités* for østeuropeiske migranter. Hjelpeorganisasjonene forsynte migrantene med alt fra koshermat, overnatting og klær til hjelp med papirer og

²⁰⁵ At gettotilværelsen var selvvalgt og nærmest lå i "østjødens" natur, var en seiglivet myte blant tyske jøder, og ble senere blant annet gjentatt av den tysk-jødiske samfunnsforskeren Werner Sombart (Aschheim 1982, s. 48).

²⁰⁶ Berntsen 2006, s. 57. *Heder* (hebr.: "værelse", pl. *hedarim*) er betegnelsen for tradisjonelle jødiske religiøse gutteskoler.

²⁰⁷ Berntsen 2006, s. 63.

²⁰⁸ *Allgemeine Zeitung des Judentums* hadde en klar liberal profil, og også blant de mest leste og innflytelsesrike jødiske organer i Tyskland i sin lange utgivelsesperiode (1837-1921).

billetter til videre reise.²⁰⁹ Disse organisasjonene tok seg også av mer tradisjonelle omreisende ”Schnorrere”, og opprettet arbeidskolonier og omskoleringsanstalter for å få de omreisende jødene inn i ”produktive” yrker innen håndverk og jordbruk. Her ser en igjen oppfatningen om østjødenes ”uproduktivitet”, og Stokke mener at mange av tiltakene iverksatt i de jødiske *Hilfskomités* var motivert av en viss egeninteresse i frykt for å bygge opp under antisemittenes påstander om at jødene levde som parasitter på resten av samfunnet. De tysk-jødiske hjelpekomiteene arbeidet også for avskaffelsen av det tradisjonelle skolevesenet i Øst-Europa (hederen) skulle avskaffes og erstattes med et moderne skolesystem med vekt på tysk *Bildung*.²¹⁰ Avisen skrev også om behandlingen de østeuropeiske jødene fikk av tyske myndigheter, og rapporterte om desinfisering og karantene av jødiske utvandrende fra Øst-Europa. Avisen avviste imidlertid at de jødiske migrantene kunne ansees som smittekilde, og avkreftet i så måte de gjengse oppfatningene om østjøden som smittebærer.²¹¹ I forbindelse med en koleraepidemi i Russland i 1892, hvor de jødiske landsbyene i antisemittisk propaganda ble påstått å være smittekildene, gikk hjelpekomiteene i fellesskap ut med en protest i AZJ hvor de avviste at jødene var smittebærere.²¹²

Som nevnt gjorde frykt blant tyske jøder for å bli assosiert med østjødisk fattigdom og *Schnorrertum*, at en forsøkte å ”skåne” det tyske samfunnet mest mulig fra omreisende østeuropeiske jøder.²¹³ Mye av de tyske jødernes hjelpearbeid var også rettet som forebyggende arbeid mot jødisk utvandring fra Russland for å unngå ”Schnorrererreisen durch Deutschland”, som AZJ formulerte det.²¹⁴ I forbindelse med pogromen i Kishinev i 1903 vedtok de tysk-jødiske hjelpekomiteene å ha forebyggende arbeid i Russland som sin hovedpolitikk, og flyktninger som trosset hjelpekomiteens advarsler mot å reise til Tyskland ble nektet understøttelse.²¹⁵ Karin Stokke konkluderer med at avisen AZJ ikke prinsipielt var motstandere av innvandring av østeuropeiske jøder til Tyskland, men avisen var negativ til innvandring av ubemidlede typiske ”østjøder” fra Russland, Galicja og Romania. Avisen var mer velvillig innstilt til assimilasjonsinnstilte og ressurssterke jøder fra de samme områdene, noe som kan tyde på at de ikke skar alle østeuropeiske jøder over én kam og ikke opererte med én kategori ”østjøde”. Stokke konkluderer at *ambivalens* er den mest dekkende beskrivelsen for en jødisk *mainstream*-avis som AZJs omtale av østeuropeiske jøder – på den

²⁰⁹ Stokke 2001, s. 168.

²¹⁰ Aschheim 1982, s. 38.

²¹¹ Stokke 2001, s. 178.

²¹² Stokke 2001, s. 183.

²¹³ Stokke 2001, s. 169.

²¹⁴ Stokke 2001, s. 172.

²¹⁵ Stokke 2001, s. 218.

ene siden forsvarte avisen de østeuropeiske jødene når det ble rettet antisemittisk kritikk mot dem, mens den på den andre siden var mest opptatt av at de østeuropeiske jødene skulle bosette seg i USA eller Storbritannia. Oppholdet i Tyskland måtte bli så kort og smertefritt som mulig, slik at tilstedeværelsen av østeuropeiske jøder ikke bygget opp under antisemittisk propaganda. Det er kanskje betegnende at avisen i stort monn dekket den jødiske masseutvandringen fra Russland i kjølvannet av pogromene, mens masseutvisningene av russiske jøder fra Berlin i 1884 (fordi de russiske jødene bidro til spredning av ”nihilistiske ideer”) ble forbigått i stillhet.²¹⁶

Den liberale jødiske pressen i Tyskland ser imidlertid ut til å ha blitt mer negative til østeuropeiske jøder i årene etter 1900. AZJ gjorde seg bemerket i 1909 da den trykket en artikkelserie av den jødiske filosofen Theodor Lessing om hans inntrykk fra en reise i Galicja.²¹⁷ I artiklene la Lessing sjokkartet frem sine opplevelser med *Ostjuden* i Galicja, og bekreftet mange av forestillinger beskrevet i dette kapitlet.²¹⁸ Lessing skildret inngående hvordan de galiciske jødene ikke var til å stole på og hvordan han hele tiden hadde følelsen av å bli forsøkt lur. I Krakows jødiske kvarter fikk han bekreftet alle sine verste fordommer om østjødene, og han kunne nesten ikke tro at så mye ”menschliche Not, [...] Krankheit, Dumpfheit, Degeneration” kunne eksistere på ett og samme sted.²¹⁹ I synagogen møtte han de typiske kaftankledde ”Talmudschüler” – nesten alle med ”kranke, verhungerte, versehnte Gesichter”,²²⁰ som under gudstjenestene oppførte seg som ”ville dyr” med fanatisk skriking og gestikulering,²²¹ og Lessing hadde følelsen mer følelsen av å være i et galehus.²²² I *hederen* hersket fortsatt ”die Unterrichtsweise des Mittelalters”, og i motsetning til tyske barn, som gjennom fysisk aktivitet fikk oppleve ”seine beste Jugendfreude”, måtte de østjødiske guttebarna sitte inne og pugge Talmud og andre uforståelige bøker i den fuktige og usunne *hederen*.²²³

²¹⁶ Aschheim 1982, s. 43.

²¹⁷ Theodor Lessing (1872-1933), underviste i filosofi ved flere tyske universiteter, men var også en høyt aktet skribent. Lessing var en skarp kritiker av völkisch-nasjonalismen og senere av nazismen, og ble drept av nazister i et attentat etter at han hadde flyktet fra Tyskland til Praha i 1933. Til tross for sin kritikk av østjødene var Lessing sionist, og en av hans mest kjente bøker handler paradoksalt nok om jødisk selvhat (*Jüdischer Selbsthaß*, 1930). Theodor Lessing: ”Eindrücke aus Galizien” i *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1909, nr. 49, 51, 52 og 53.

²¹⁸ Lessing ser ut til å ha vært en av de første som brukte betegnelsen *Ostjude* negativt.

²¹⁹ Theodor Lessing: ”Eindrücke aus Galizien” i *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1909, nr. 49, s. 587.

²²⁰ Theodor Lessing: ”Eindrücke aus Galizien” i *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1909, nr. 51, s. 611.

²²¹ Theodor Lessing: ”Eindrücke aus Galizien” i *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1909, nr. 49, s. 588.

²²² Theodor Lessing: ”Eindrücke aus Galizien” i *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1909, nr. 51, s. 611.

²²³ Theodor Lessing: ”Eindrücke aus Galizien” i *Allgemeine Zeitung des Judentums* 1909, nr. 52, s. 620.

Lessings artikler ble også trykket i det antisemittiske *Deutsche Volksblatt*,²²⁴ og ble møtt med sterk motstand fra sionistisk hold, hvor han ble beskyldt for å spre antisemittiske stereotyper om de østeuropeiske jødene. Sionisten Benjamin Segel skrev blant annet at han ikke på lang tid hadde lest noe like "[...] Gehässiges, Verlogenes und Böswilliges gegen Juden und Judentum".²²⁵

Stemmerettsspørsmålet

Selv om Lessings oppfatninger om "østjøden" vakte motstand og forferdelse blant sionistene i Tyskland, gir Lessings artikler oss imidlertid en pekepinn for hva som var mulig å ytre offentlig om østjøder blant jøder i Tyskland rundt 1910. Disse oppfatningene satt også premissene for debatten rundt østeuropeiske jøders stemmerett i de jødiske menighetene i Tyskland i årene 1910 til 1912. Fra rundt 1910 allierte ortodokse jøder og sionister seg i stadig økende grad i menighetsvalgene mot de liberale jødene. Selv om de ortodokse og sionistene hadde forskjellige målsetninger, stod begge gruppene i opposisjon til den liberale "konsensusen" blant tyske jøder, og var uenige de liberale jødene ensidige fokusering på tilpasning til *Deutschtum*. Når sionistene og de ortodokse også forsøkte å mobilisere østeuropeiske innvandrere til å stemme på deres kandidater ved menighetsrådvalg, reagerte de dominerende "liberale" fraksjonene i flere menigheter med å begrense de østeuropeiske jødene mulighet til innflytelse i menighetene. Dette ble gjort blant annet gjennom å vekke stemmer etter inntekt, noe som naturligvis gjorde at de innvandrede jødene kom dårligere ut enn de etablerte. Men som oftest ble de østeuropeiske jødene forsøkt nektet å stemme overhodet, selv om også utlendinger ifølge tysk lov automatisk var medlemmer av den lokale menigheten. Som oftest forhindret lovgivningen slike forsøk, men Wertheimer dokumenterer flere tilfeller i årene rett før første verdenskrig hvor utenlandske jøder ble nektet stemmerett i menighetsvalgene.²²⁶

I debatten rundt stemmerettsspørsmålet i den jødiske pressen brukte sionistene og de ortodokse argumenter om demokrati, mens de liberale motstanderne la vekt på at menighetene

²²⁴ Ifølge Benjamin Segel "Hauptorgan der Wiener Antisemiten" (Segel, Benjamin (1910): *Die Entdeckungsreise des Herrn Dr. Theodor Lessing zu den Ostjuden*. Lemberg, s. 1).

²²⁵ Benjamin Segel (1867-1931), forøvrig en av *Ost und West*s mest brukte lederskribenter, reagerte på Lessings artikler med å utgi pamfletten *Die Entdeckungsreise des Herrn Dr. Theodor Lessing zu den Ostjuden* (Lemberg 1910), hvor han punktvis gikk imot og avkreftet alle Lessings påstander om "østjødene". I det sionistiske hovedorganet i Tyskland, *Jüdische Rundschau*, ble Lessings artikler fordømt (se blant annet 11. februar 1910 (hovedoppslag), 4. mars 1910 (lederartikkel) og 25. mars 1910), og et kritisk innlegg av professor Salomon Kalischer mot Lessing ble også trykket i AZJ 28. januar 1910.

²²⁶ Wertheimer 1987, s. 130.

måtte være preget av ”vestlig kultur” og identifikasjon med det tyske folket. En kunne derfor ikke tillate at det oppstod en situasjon hvor de utenlandske jødene – som kanskje kun var i Tyskland for en kortere periode, og som ikke hadde kjennskap til jødernes situasjon i Tyskland – fikk innflytelse over menighetenes ideologiske kurs.²²⁷ På bakgrunn av blant annet stemmerettssaken ble de østeuropeiske jødernes sionistiske forsvarere beskyldt i AZJ for å være mer opptatt av å trekke de tyske jødene ned på østjødernes nivå, i stedet for å bidra til bedre østjødernes forhold.²²⁸

De liberale tyske jødene og *Ostjudenfrage*

I forbindelse med første verdenskrig ble de liberale jødene i Tyskland ikke bare nødt til å forholde seg til jødiske migranter i Tyskland, men også til den offentlige debatten om ”østjødespørsmålet”, som jeg kom inn på ovenfor. Blant sionistene var svaret på *Ostjudenfrage* støtte og solidaritet med østjødene, og sågar beundring og ny tro på østjøden som kraftsentrum i sionistbevegelsen, som jeg kommer inn på i kapittel 6. Men i den liberale leiren i den tysk-jødiske offentligheten ble sionistene kritisert for deres støtte til de østeuropeiske jødene. Den sionistledede støtteorganisasjonen *Komité für den Osten* ble kritisert for å ikke gjøre nok for å hjelpe østjødene ut av deres fysiske og ikke minst mentale getto, slik at de kunne bli jevnbyrdige og produktive borgere i sine respektive hjemland.²²⁹ For de liberale tyske jødene var svaret på østjødernes problem tilpasning til majoritetssamfunnet og å gi avkall på særjødiske trekk og i stedet begrense jødedom til et individuelt trosspørsmål. Enkelte tyske jøder gikk enda lenger og trakk i tvil om østjødene i det hele tatt var i stand til å tilegne seg vestlig kultur og Bildung, og støttet forslaget fra blant annet *Alldeutscher Verband* om *Grenzschluss* for jøder fra de tyskokkuperte områdene i Øst-Europa. Men majoriteten av de liberale tyske jødene stilte seg likevel kritisk til en spesiallov for jødisk innvandring østfra. Skepsisen til en særlov skyldtes imidlertid bruken av ordet *jøde* i lovteksten, og Aschheim konkluderer med at selv om de fleste liberale jødene var negative til særskilte tiltak for innvandring av jøder fra Øst-Europa, var de færreste positive til innvandring av *Ostjuden* fra Polen til Tyskland, like lite som de var interessert i innvandring av etniske polakker.²³⁰

²²⁷ Wertheimer 1987, s. 132.

²²⁸ Wertheimer 1987, s. 134.

²²⁹ Aschheim 1982, s. 161.

²³⁰ Aschheim 1982, s. 175.

En viktig stemme i den jødiske debatten om *Ostjudenfrage* og en lederskikkelse innen det liberale etablissementet av tysk-jødiske intellektuelle, filosofen Hermann Cohen, markerte seg imidlertid i debatten som en av de sterkeste motstanderne av en *Grenzschluss* for østeuropeiske jøder.²³¹ For Cohen bunnet motstanden i det han anså som grunntanken i den jødiske gudslæren: ”liebt den Fremdling”.²³² Dessuten så Cohen positive sider ved østjødene – først og fremst gjennom deres ”geistige Energie”,²³³ men mente at det var nødvendig for østjødene å moderniseres ved å følge de tyske jødernes eksempel. Cohen mente de tyske jødernes suksess skyldtes at kombinasjonen av jødisk kultur og religiøsitet med en vitenskapelig og rasjonell tilnærming gjennom etableringen av *Wissenschaft des Judentums* hadde gjort dem til sanne ”Kulturjuden”, og Cohen var ikke i tvil om at de tyske jødene derfor var østjødene overlegne. For Cohen var østjøden en blandingstype (”Zwittergestalten”) – jøder i kropp og sjel, men likevel polakker og russere. Cohen mente det imidlertid lå et stort potensiale også blant østjødene til å bli ”Kulturjuden” gjennom *Wissenschaft des Judentums*, da respekt for vitenskap utgjorde en grundkraft i jødernes vesen.²³⁴ Gjennom innflytelse fra tyske jøder skulle østjødedommen renses for dens føremansipatoriske karakter. Østjødene skulle ikke bare ta til seg hovedingrediensene i tysk *Bildung*: ”deutsche Wissenschaft und deutsche Art, Schlichtheit, Geradheit und strenge Gewissenhaftigkeit” – de skulle også ta etter de tyske jødernes form for religiøsitet:

”An den alten ehrwürdigen Stätten der Jeschiba werden Fakultäten der jüdischen Wissenschaft erstehen. [...] Wenn erst in den Städten und Dörfern des Ostens der Gottesdienst nicht mehr mit der Dramatik und der Gestikulation des Klagelieds und des unmittelbaren Jammers begangen wird, sondern mit der dem Gegenwartsgefühl gleichsam enthobenen Feierlichkeit eines gedanklich objektiven Kultus des religiösen Bewußtseins; [...] dann werden das Bethaus und das Lehrhaus vereintigt wahrhafte Kulturstätten werden.”²³⁵

Selv om Cohen altså ikke var udelt negativ til de østeuropeiske jødene, mente han at svarene på østjødenes vanskelige situasjon lå i å følge de tyske jødernes eksempel. De tyske jødene hadde ifølge Cohen funnet en slags gylden middelvei som forente det Cohen mente var

²³¹ Hermann Cohen (1842-1918) arbeidet som professor ved universitetet i Marburg, og var blant grunnleggerne av *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* i Berlin. I tillegg til å være en av de mest fremtredende filosofene i den nykantianske skolen, går Cohen også for å være blant de viktigste i jødisk filosofi på 1800-tallet. Jehuda Reinharz mener han i samtiden var ”the most respected member of the German Jewish community” (Reinharz 1980, s. 32).

²³² Hermann Cohen: ”Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft. 2. Grenzsperr” i *Neue Jüdische Monatshefte* 1916, hefte 2, s. 50.

²³³ Hermann Cohen: ”Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft. 2. Grenzsperr” i *Neue Jüdische Monatshefte* 1916, hefte 2, s. 51.

²³⁴ Hermann Cohen: ”Der polnische Jude” i *Der Jude* 1916, hefte 3, s. 153. Artikkelen ble trykket i det kultursionistiske månedsskriftet *Der Jude*, forøvrig etterfulgt av en kritisk redaksjonell kommentar ved Martin Buber, som var uenig i Cohens holdninger til østjødene, men som støttet Cohens syn på debatten om *Grenzschluss*.

²³⁵ Hermann Cohen: ”Der polnische Jude” i *Der Jude* 1916, hefte 3, s. 155.

fellesnevner for alle jøder, nemlig den jødiske religionen, sammen med en vitenskapelig og rasjonell virkelighetsoppfatning. Cohen skilte seg i så måte fra den sionistiske oppfatningen om at østjødene også kunne tilføre de tyske jødene noe positivt gjennom å representere egenskaper som sionistene anså som karakteristiske for jødisk "nasjonalitet". For Cohen – i likhet med de fleste andre liberale jøder i Tyskland – var det ikke en jødisk nasjonalitet som forente vestjødene og østjødene: "Der Jude ist überall zuerst Jude, und zwar nicht der jüdischen Nationalität, sondern der jüdische Religiosität wegen".²³⁶ Dette summerer opp mye av den tysk-jødiske ambivalensen i forholdet til østjødene. De østeuropeiske jødene var kun "Glaubensgenossen" i en tid hvor religionen stadig inntok en mindre viktig del av de tyske jødenes liv.

Østeuropeiske jøder i Tyskland i kjølvannet av første verdenskrig

Med slutten på første verdenskrig, forsvant ikke debatten om *Ostjudenfrage* i Tyskland, men ble aktualisert med tilstedeværelsen av tusenvis av jødiske arbeidsinnvandrere som ble værende etter krigen. I kjølvannet av første verdenskrig hadde tilstedeværelsen av østeuropeiske jøder i Tyskland økt. Den tyske krigsindustrien hadde hatt stort behov for arbeidskraft, og jøder i de okkuperte områdene ble rekruttert til krigsindustrien – i mange tilfeller skjedde dette ved bruk av tvang og med en brutalitet som overgikk behandlingen krigsfanger og andre fremmedarbeidere fikk.²³⁷ Anslagsvis 30 000 jøder kom til Tyskland på denne måten under første verdenskrig, og til sammen et sted mellom åtti og hundre tusen østjøder kom til Tyskland under krigsårene og de første påfølgende årene.²³⁸ I 1910 utgjorde innvandrede jøder nesten 13 % av alle Tysklands jøder, mens dette hadde steget til over 19 % i 1925.²³⁹ Til tross for at jøder med østeuropeisk bakgrunn aldri utgjorde mer enn 0,1 % av befolkningen i Tyskland, ble det gjort et langt større poeng ut av deres tilstedeværelse enn det tallene skulle antyde. I tillegg til en stadig kontinuerlig gjennomstrømming av emigranter som var på vei videre til Amerika, var de østeuropeiske innflytterne hovedsakelig bosatt i de store byene, hvor enkelte hadde bosatt seg mer eller mindre midlertidig i de samme nabolagene – særlig i Scheunenviertel-området i Berlin. At mange ortodokse innvandrere skilte seg ut gjennom klesdrakt og språk, gjorde også at det var enkelt å overdrive de østeuropeiske jødenes tallmessige tilstedeværelse i Tyskland. Med jødisk bosetningskonsentrasjon i for

²³⁶ Hermann Cohen: "Der polnische Jude" i *Der Jude* 1916, hefte 3, s. 154.

²³⁷ Heid 1995, s. 130.

²³⁸ Meyer og Brenner 1998, bd. 4 s. 61.

²³⁹ Adler-Rudel 1959, s 164-165.

eksempel Scheunenviertel, var det enkelt for antisemittene å gjenta påstandene ”gettojøden” og jødisk gettomentaltitet.

Antisemittene krevde at de østeuropeiske jødene måtte utvises, og med økende antisemittisme i Tyskland under Weimarrepublikken kom stadig flere tyske jøder til å gi tilstedeværelsen av *Ostjuden* skylden for den økende antisemittismen. De tyske jødene ble klar over at *Ostjudenfrage* ikke bare var rettet mot østjødene, men var et *Judenfrage* som omfattet alle jødene i Tyskland.²⁴⁰ Den antisemittiske propagandaen gjorde intet skille mellom borgerliggjorte, akkulturerde jøder og innvandrede østeuropeiske jøder, og den gamle påstanden om at de tyske jødene innflytelse ble økt gjennom en kontinuerlig tilsig av jøder fra Øst-Europa ble gjentatt. Med de forverrede økonomiske forholdene i Tyskland, var propagandaen særlig rettet mot den utbytende østjøden – den kjente antisemittiske agitatoren Theodor Fritsch advarte blant annet mot østjødenes skolering i manipulering og utbytting gjennom ”kriminelle talmudskoler”.²⁴¹ Påstandene om østjødenes revolusjonære virksomhet ble også bekreftet for antisemittene ved at mange av de revolusjonære kommunistiske lederne i Tyskland var av østeuropeisk opprinnelse. Flere fremtredende kommunister i Tyskland var riktignok av østeuropeisk og jødisk opprinnelse – mest kjent er vel Rosa Luxemburg, og i den antisemittiske propagandaen ble også Kurt Eisner, lederen av den bayerske sosialistiske republikken gitt merkelappen ”galicisk jøde”.²⁴²

Etter at den kortvarige bayerske rådsrepublikken hadde falt våren 1919, satte den nye konservative delstatsregjeringen i Bayern i 1919 en rekke tiltak rettet mot de østeuropeiske jødene bosatt i delstaten. De østeuropeiske jødene utsatt for frihetsinnskrenkninger og sjikane, og det ble en viktig sak for den nye regjeringen å stanse innvandring av østeuropeiske jøder.²⁴³ Med utnevnelsen av den høyre-radikale politikerens Gustav Ritter von Kahr til generalstatskommissær med diktatoriske fullmakter i september 1923, ble tiltakene mot de østeuropeiske jødene i Bayern ytterligere skjerpet. Allerede i oktober gjennomførte von Kahr massive politikampanjer for å kartlegge og deretter utvise selv jøder som hadde vært bosatt årevis i Bayern.²⁴⁴

²⁴⁰ Aschheim 1982, s. 230.

²⁴¹ Aschheim 1982, s. 231.

²⁴² Aschheim 1982, s. 233.

²⁴³ Juel, Kristian (2009): *Mellom «Deutschtum» og «Judentum». Sionistene reaksjoner på antisemittismen i Tyskland 1919-1924*. Masteroppgave i historie, Universitetet i Oslo, s. 89.

²⁴⁴ Juel 2009, s. 95.

I Weimarrepublikken fant sted også de første voldelige angrepene mot jøder i Tyskland i det tyvende århundre, og disse angrepene var i første rekke rettet mot østeuropeiske jøder. Den økonomiske krisen i Weimarrepublikken nådde sitt foreløpige høydepunkt med hyperinflasjonen høsten 1923, og det oppstod sterk politisk og sosial uro i landet. I antisemittisk propaganda ble jødene trukket frem som skyldige i situasjonen, og etter et folkemøte på Alexanderplatz i Berlin 5. november, trakk tilhørerskaren av fattige og arbeidsløse mennesker nordvestover til Scheunenviertel-området, hvor mange østeuropeiske jøder var bosatt. Den såkalte *scheunenviertelpogromen* trakk tusenvis av folk ut i gatene, og menneskemengden utviklet seg til en mobb som plyndret jødiske hus og forretninger. Opptøyene skapte sterke reaksjoner blant de tyske jødene, og Kristian Juel skriver i sin masteroppgave blant annet om scheunenviertelpogromens betydning for jødene i Tyskland – i den sionistiske avisen *Jüdische Rundschau* ble hendelsenes betydning omtalt som en skjebnестund for de tyske jødene.²⁴⁵

Konklusjon

Tilstedeværelsen av østeuropeiske jøder var ikke noe nytt på 1880-tallet i de tyske statene som ble forent i det tyske keiserriket og i Østerrike-Ungarn. I Posen, som etter delingen av Polen hadde tilfalt Preussen, og i den østerrikske provinsen Galicja levde det jøder som ble sett på som typiske *Ostjuden*. Omreisende tiggerjøder var et gammelt fenomen i Tyskland, og forpleining av såkalte *Schnorrers* og *Betteljuden* var institusjonalisert i tysk-jødiske hjem. Den økende gjennomvandring (og i mindre grad innvandring) av østeuropeiske jøder til Tyskland – med høydepunkt på 1880-tallet som følge av pogromer i Russland – ble brukt i den antisemittiske propagandaen for å spre frykt og som forsøk på å sverte de tyske jødene. I den tyske offentligheten advarte antisemittene om at Tyskland stod i fare for å bli ”oversvømt” av fattige polske tiggerjøder. Jødene fra Polen og Russland var ifølge antisemittene en trussel mot tyske borgere både som bærere av smittsomme sykdommer, som fremtidige børsspekulanter eller som revolusjonære konspiratører. Bildet av ”østjøden” i den tyske offentligheten fra 1870-tallet og opp til Weimarrepublikken er mangefasettert, men det er mulig å peke på enkelte fellestrekk. Et overordnet ”problem” med østjødene var deres manglende tilhørighet og lojalitet til en nasjon. Deres omflakkende og uforutsigbare *Luftmensch*-tilværelse ble sett på som en trussel mot det borgerlige samfunnets konvensjoner, og de oppfylte ikke den völkisch-nasjonale ideologiens krav om tilhørighet til et naturgitt ”Volk”. Deres grenseoverskridene og overnasjonale karakter kunne enten bety spredning av

²⁴⁵ Juel 2009, s. 103.

sykdommer og kriminalitet fra det "barbariske" og "halvasiastiske" Øst-Europa, eller det kunne bli oppfattet som undergravende politisk virksomhet.

Den negative østjødestereotypien kan dessuten ikke sees løsrevet fra andre antisemittiske stereotyper rettet mot de tyske jødene – de negative østjødebildene gikk vel så mye utover de tyske borgerliggjorte jødene. I den antisemittiske propagandaen ble den filleselegende polske tiggerjøden – *Schnorreren* – sett på som et tidligere stadium av den borgerliggjorte jødiske parvenyen fra Berlin vest. I sin umiddelbare fremtreden kunne de to typene fremstå som ulike, men i essens var de like. Begge typene var ifølge antisemittene uærlige, illojale og undergravende vis-à-vis tyske interesser

Den antisemittiske propagandaen la også føringer for den statlige politikken overfor de jødiske migrantene og innflytterne fra Øst-Europa. Jødiske studenter fra Russland ble sett på som en reell trussel mot statens sikkerhet av de preussiske myndighetene, som gjennomførte flere masseutvisninger rettet mot russiske studenter på grunn av deres angivelige "nihilistiske" holdninger og "revolusjonære" virksomhet. Når det gjelder måten de jødiske transmigrantene på vei fra Øst-Europa til USA ble behandlet på, er det viktig å understreke at også andre migrantgrupper ble desinfisert og satt i karantene ved ankomst Tyskland. Jødene ble imidlertid ved flere tilfeller beskyldt av antisemittene for å ha forårsaket epidemier både i Russland og i Tyskland, og som Maurer og Heid har påvist, var grenserestriksjonene mot østeuropeiske jøder under første verdenskrig begrunnet av smittehensyn og med jødernes angivelig begrensede fysiske kapasitet.

På spørsmålet om hvilke følger antisemittenes angrep på "østjøden" fikk for de tyske jødernes forhold til østeuropeiske jøder er svaret mer komplekst. De tyske jødene hadde sett sin egen akkultureringsprosess i avgrensning til "gettoen" og alt den representerte. Gjennom tilegnelse av tysk kultur og *Bildung* hadde de tyske jødene tatt steget ut av gettoen og inn i det tyske majoritetssamfunnet, og denne sosiale suksesshistorien ble sterkt identitetsdannende for de tyske jødene. På bakgrunn av dette var det enkelt for de tyske jødene å fremstille østjøden som "gettojøder", og som en del av en fortid de selv hadde overvunnet. "Ostjude" ble med andre ord brukt som det Koselleck kaller et assymetrisk motbegrep av de tyske jødene for å bekrefte sin egen identitet som veltilpassede og gode tyske jøder for hvilke *Deutschtum* hadde forrang for *Judentum*. På bakgrunn av dette ble de tyske jødernes skepsis mot innvandring av østeuropeiske jøder forårsaket av to former for frykt. For det første ønsket ikke de tyske

jødene å bli assosiert med østeuropeiske jøder fordi de fryktet at antisemittene og majoritetsbefolkningen ikke ville skille mellom tyske jøder og "Ostjuden". For det andre var de østeuropeiske jødernes tilstedeværelse en påminnelse om de tyske jødernes egen nære fortid. Bevisstheten om at østjødene var et tidligere, pre-emansipatorisk stadium av dem selv var forbundet med skam, og mange kan ha fryktet at tilstedeværelsen av østeuropeiske jøder i Tyskland kunne bidra til å reversere eller sabotere akkultureringsprosessen.

De liberale jødernes holdning til de østeuropeiske jødene fra og med 1880-tallet bestod likevel ikke utelukkende av avvisning, men var preget av ambivalens: det fantes utvilsomt en forestilling om en eller annen form for tilhørighet med de østeuropeiske jødene som resulterte i solidaritet og filantropisk arbeid. Men mye av hjelpearbeidet hadde til hensikt å "skåne" det tyske samfunnet mest mulig for de østeuropeiske jødene og å gjøre transmigrantenes opphold i Tyskland så kort og smertefritt som mulig. I alle tilfeller skinte imidlertid de tyske jødernes dype pregning av den tyske borgerskapskulturen i gjennom – østjødene var ikke "skikkelige" – de behersket ikke tysk dannelsen og *Sittlichkeit*.

Siden de liberale tyske jødene definerte seg selv primært som en konfesjonsretning, ble det poengert at de tyske jødene og de østeuropeiske jødene ikke følte samhørighet på bakgrunn av et etnisk fellesskap – østjødene ble sett på som *Glaubensgenossen*, trosfeller. De ortodokse tyske jødernes holdninger vis-à-vis de østeuropeiske innvandrerne er vanskelig å løsrive fra de liberale jødernes holdninger. Selv om de var motstandere av den religiøse reformismen, var de fleste ortodokse jødene (som nevnt i kapittel 2) like dedikert til akkulturerings- og borgerliggjøringsprosessen som de liberale jødene. I stridigheter innad i menighetene over religiøse spørsmål havnet imidlertid de ortodokse ofte på samme side som jødene med østeuropeisk bakgrunn, som gjerne var mer konservative og tradisjonsorienterte enn de fleste tyske jødene. Fraksjoneringen mellom ortodokse og jøder med østeuropeisk bakgrunn kulminerte i konflikten som oppstod da en del liberale grupper i menighetene ville utestenge østeuropeiske jøder fra deltakelse i menighetsvalg i 1910. Dette gir en pekepinn om hvor langt de liberale jødene var villige til å strekke seg som *Glaubensgenossen*.

I årene i forkant av første verdenskrig ble spekteret av holdninger til de østeuropeiske jødene utvidet blant de liberale tyske jødene, og en finner alt fra Theodor Lessings sjablongaktige beskrivelser av østjøder i *Allgemeine Zeitung des Judentums* til Hermann Cohens mer åpensinnede innstilling. Men selv Cohen insisterte på at jødernes utvikling i Øst-Europa hadde

havnet på feil spor, selv om dette ikke nødvendigvis var deres egen skyld. For Cohen måtte østjødene moderniseres og de måtte anlegge en rasjonalistisk tilnærming til den jødiske religionen etter de tyske jødenes mønster. Lignende var holdningen overfor innvandrerne – målestokken var hele tiden det som ble oppfattet som de tyske jødenes vellykkede borgerliggjøring.

Kapittel 5: Østjøden som bærer av jødisk nasjonal egenart

I den jødiske renessansen spilte forestillingene om østjødene en sentral rolle, og begrepet *Ostjude* ble knyttet til alt som ble oppfattet som genuint og opprinnelig jødisk. Interessen for det østjødiske betød i liten grad kontakt og dialog mellom tyske jøder og østeuropeiske jøder, men tyske jøder med kultursionistene i spissen ønsket å la seg inspirere av det en forestilte seg var østjødisk kultur og levesett. I de kommende to kapitlene vil jeg vise hvordan østjødebegrepet ble tatt i bruk for å skape forestillingen om en jødisk nasjonal identitet som ikke tok utgangspunkt i den borgerlige liberale forståelsen av jødisk identitet, men som bygget på det en mente var en mer rendyrket form for jødiskhet som en fant hos jødene i Polen og Russland. I dette kapitlet vil hovedproblemstillingen være følgende: hvordan brukte kultursionistene det de oppfattet som østjødisk språklige og kulturelle tradisjoner for å skape forestillinger om jødisk nasjonal identitet? En viktig delproblemstilling vil også være å se på i hvilken grad disse forestillingene var påvirket av den samtidige tyske völkisch-nasjonale ideologiens språkbruk.

Innfallsporren til kultursionistenes og den jødiske renessansens forestillinger om østjøden vil være å se på hvordan tidsskriftene *Ost und West*, *Der Jude* og *Neue Jüdische Monatshefte* særlig formidlet kulturelle uttrykk knyttet til østjøden til de borgerliggjorte jødene i det tysktalende Sentral-Europa. Med alle de særjødiske språklige og kulturelle egenskapene som var knyttet til konseptet ”østjøde”, fikk det en viktig funksjon for sionistene i forsøkene på å utvikle en egen jødisk nasjonal identitet. Bruk av østjødebegrepet påkalte umiddelbart assosiasjoner til mer primitive, men like fullt mer autentisk jødiske egenskaper som ennå ikke hadde rukket å bli preget av ”vestlige”, ”europiske” og ”borgerlige” verdier. Østjødenes språk, litteratur, musikk og teater hadde ifølge lederartikkelen i den første utgaven av *Ost und West* bevart særjødisk ”kulturnyans”,²⁴⁶ upåvirket av vestlig rasjonalitet og opplysningstankegang. Disse tendensene hadde tidligere blitt betraktet – også blant de tyske jødene – som tegn på den særegne jødiske (negative) egenskapen knyttet til det å fastholde det irrasjonelle, og å ikke evne å tilegne seg kunnskap og dannelses utenfor synagogen eller de religiøse skolene.

Med kultursionismen ble imidlertid denne særjødiske ”nyansen” ved østjødenes kultur og levesett sett på som en ressurs og en slags åpning mot det fortidige autentisk jødiske,

²⁴⁶ “Ost und West” i *Ost und West* nr. 1, 1901, s. 1.

ubesudlet av vestlig rasjonalitet. Men det var ikke nødvendigvis så mye den datidige jødiske kulturen i Øst-Europa som ble viet oppmerksomhet – bruken av østjødebegrepet aktiviserte de eksisterende forestillingene knyttet til de østeuropeiske jødene, men med et positivt fortegn. Østjødebegrepet var i så måte preget av tilbakeskuende, nostalgiske perspektiver mot en konstruert jødisk ”gullalder” i Sentral-Europa.

Jeg vil i det kommende i tematisk orden gå igjennom hvordan formidlingen av forskjellige kulturelle uttrykk knyttet til østjødebegrepet bidro til å skape en forestilling om en ny jødisk nasjonal identitet, og hvordan dette ofte innebar en mer eller mindre direkte kritikk av vestjødenes levemåte. Konkret vil jeg konsentrere meg om språk og litteratur, religiøsitet og østjødisk musikk og teater. Men aller først vil jeg si litt om hvordan kultursionistene for å artikulere den jødiske nasjonale egenarten en fant hos østjødene overtok mye av det samme vokabularet en fant i *völkisch*-bevegelsen.

Sionismen og *Völkisch*-påvirkning

Den amerikanske kulturhistorikeren George Mosse argumenterer i et kapittel av boken *Germans and Jews* for at en del yngre tyske sionister i de første tiårene etter århundreskiftet, særlig i den sionistiske ungdomsbevegelsen *Blau-Weiss*, var påvirket av *völkisch*-ideologisk tankegods.²⁴⁷ Betegnelsen *völkisch* omfatter et vidt spekter av nasjonalistiske strømninger i det tyske keiserriket og Østerrike-Ungarn som hadde en viss innflytelse på det tyske samfunnslivet ved *fin-de-siècle* og de første tiårene av 1900-tallet, og den senere nasjonalsosialistiske bevegelsen hentet mye inspirasjon fra *völkisch*-ideologien.

Som fellesnevner for alle disse strømningene var forestillingen fra den tidlige tyske nasjonalismen om at det tyske folket var definert av en felles *Volksseele*. *Völkisch*-nasjonalistene var opptatt av det mystiske forholdet mellom folk, natur og historie, og mente at bondekulturens verdier som de egentlige tyske måtte gjenreises. *Völkisch*-ideologien var sterkt antimoderne og antimaterialistisk, og et sentralt poeng ble gjort ut av at det tyske folket etter samlingen av det tyske riket var altfor opptatt av materiale verdier til å kunne utgjøre noe enhetlig folk.²⁴⁸ For *völkisch*-nasjonalistene hadde begrepet ”Volk” et meningsinnhold

²⁴⁷ Den sionistiske ungdomsbevegelsen *Blau-Weiss* ble grunnlagt i 1913, og hadde sitt utspring i den tyske Wandervogel-bevegelsen. *Blau-Weiss* hadde omlagt 3000 medlemmer, og hadde som hovedmål å forberede jødisk ungdom på koloniseringen av Palestina.

²⁴⁸ Mosse, George L. (1998): *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York, s. 3.

som går utover den direkte norske oversettelsen ”folk”. Mosse mener at begrepet siden den tyske romantikken betegnet fellesskap av mennesker som delte en transcendent ”essens”:

”This ‘essence’ might be called ‘nature’ or ‘cosmos’ or ‘mythos’, but in each instance it was fused to man’s innermost nature, and represented the source of his creativity, his depth of feeling, his individuality, and his unity with other members of the Volk”.²⁴⁹

Völkisch-nasjonalistene ville vekk fra det moderne industrisamfunnet og det borgerlige bylivet, og bygge et nytt samfunn basert organisk utvikling på komponenter fra den tyske bondekulturen. Enkelte völkisch-teoretikere var også opptatt av panteisme, okkultisme og hedendom, og bevegelsen hadde også til dels sterke innslag av antisemittisme. Jødene representerte for völkisch-bevegelsen det moderne samfunnet og alle verdiene bevegelsen ville vekk fra, og var selve antitesen til det tyske *Volk*. Jødene var materialistiske og kapitalistiske, og som kosmopolitter og intellektuelle hadde de fjernet seg fra naturen, og hadde ingen fast tilhørighet.²⁵⁰

Langt fra alle variantene av völkisch-ideologien var rasistiske og antisemittiske, og Mosse trekker blant annet frem den tyske Wandervogel-bevegelsen som eksempel.²⁵¹ Fra Wandervogel-bevegelsen lot også den sionistiske ungdomsbevegelsen seg inspirere, og for de sionistiske ungdommene ble det klart at jødene hadde fjernet seg fra naturen og ikke lenger utgjorde noe ”Volk”. Med dette ønsket de å ta et oppgjør med foreldregenerasjonen, som de mente utgjorde en mennesketype som var utgått på dato. I stedet ønsket de seg en ”ny jøde” som behersket de sidene av livet som ikke bare gikk på intellekt, og et samfunn som bygget på völkisch-inspirerte begreper som ”Bund”, ”Volk” og ”Heimat”.²⁵² Også den sionistiske studentforeningen *Bar Kochba* i Praha trekkes frem av Mosse som en sionistisk organisasjon påvirket av völkisch tankemåte. I antologien *Vom Judentum* utgitt av *Bar Kochba*, ble det blant annet gjort et vesentlig poeng ut av at den typiske jødiske rasjonalismen stod i veien for at jødene kunne forstå nasjonalisme. En av foreningens hovedideologer, filosofen Hugo Bergmann, satt opp et skarpt skille mellom det han oppfattet som en formalisert patriotisk nasjonalisme og en type nasjonalisme som fordret en ”ny mann” som tok hele individet i bruk.²⁵³

²⁴⁹ Mosse 1998, s. 4.

²⁵⁰ Mosse, George L. (1971): *German and Jews. The Right, the Left, and the Search for a “Third Force” in Pre-Nazi Germany*. London, s. 80.

²⁵¹ Mosse 1971, s. 78.

²⁵² Mosse 1971, s. 81f.

²⁵³ Mosse 1971, s. 83.

Martin Buber går igjen som den viktigste premissleverandøren for *Bar Kochba*-kretsen og flere andre miljøer av unge sionister i det tysktalende Sentral-Europa i de første tiårene av 1900-tallet. Mosse ser en parallell mellom Bubers ”oppdagelse” av hasidismen og den samtidige tyske interessen for mystikere som Jakob Böhme og Meister Eckhart – en ønsket seg tilbake til en mer dynamisk tradisjon som var ikke bare preget av rasjonalisme og fastfrosset i gamle dogma. Hasidismen med sin dogmefrie mystisisme muliggjorde også for moderne jøder å knytte an til et jødisk ”Volk”, mente Buber.²⁵⁴ Like viktig for Buber og kultursionistene var lengslen etter et jødisk ”Gemeinschaft” som overskred den snevre individualisme en fant i det moderne ”Gesellschaft”.

I forlengelse av Mosse vil jeg argumentere for at også kultursionistene benyttet seg av et lignende vokabular som *völkisch*-ideologien og den sionistiske ungdomsbevegelsen når de skrev om ”Ostjuden”. Da de tyske jødene ikke kunne hevde noen forbindelse til den tyske bondekulturen, ble det viktig for kultursionistene å vise hva det var som utgjorde et jødisk ”Heimat” og ”Volk”. Begreper som ”Volk”, ”Volkseele”, ”völkisch” og ”Adel” går igjen i omtalen av østjødene, og hos østjødene mente kultursionistene at det fantes et genuint jødisk ”Gemeinschaft”. Hos ”østjødene” fant en også ”Mythos” og røttene tilbake til antikkens hebreere var mye tydeligere enn hos vestjødene – med andre ord viktige komponenter for å kunne reetablere jødene som et fullverdig ”Volk”.

Jøden som orientaler

Parallelt med interessen for det opprinnelige, genuine *völkische*, oppstod det rundt århundreskiftet 1900 også en fornyet interesse for ”orienten”. Til forskjell fra de dominerende negative bildene i Europa av ”orientens” barbari og mangel på sivilisasjon,²⁵⁵ ble ”orienten” ved *fin-de-siècle* forbundet med mystikk og åndelighet av mange toneangivende europeiske intellektuelle og kunstnere. For en filosof som Arthur Schopenhauer eller en kunstner som Gustav Klimt representerte ”orientens” irrasjonalitet og mystikk et motbilde til den grunne vestlige materialismen og rasjonalismen.²⁵⁶

Også den tyske sionistbevegelsen fattet interesse for ”orienten”. For sionistbevegelsen var tiden da jødene hadde sin egen stat i Palestina et forbilde på flere måter, og det gamle

²⁵⁴ Mosse 1971, s. 85.

²⁵⁵ Said 2001. Sids undersøkelser knytter seg først og fremst til vestlige fagfolk, politikere og forfatteres fremstilling av Orienten (først og fremst forstått som Midtøsten) som motbilde til Vesten.

²⁵⁶ Mendes-Flohr 1984, s. 98.

testamentet og oldtidens jøder ble også forbildet for en ny idealjøde i en fremtidig jødisk stat. Jødiske frihetskjemper fra antikken, som makkabeerne og Simon bar Kokhba, ble trukket frem som forbilder for jødisk fysisk og åndelig regenerasjon i Europa. Her ble også forestillinger fra den völkische *Weltanschauung* koblet inn. Martin Buber mente det gamle testamentets jøder i Palestina hadde vært et "Volk" av bofaste bønder knyttet til jorden, og ikke et nomadefolk slik det ofte ble hevdet. Derfor hadde jødene også en "völkisch" tilknytning til naturen, jorden og til et landskap. Dette avspeilet seg fortsatt i den jødiske religionen, som Buber mente var uløselig knyttet til bondetilværelsen ved at høytidene fulgte de årlige omskiftningene i landbruket.²⁵⁷ For at jødene i Europa igjen skulle bli et *Volk*, måtte de ifølge Buber derfor søke tilbake til sine orientalske røtter. Østjødene hadde ivaretatt mye av jødernes egenskaper som "orientalere", og i østjødenes kultur var fortsatt mange elementer fra tiden før diasporatilværelsen intakt.

Hasidismen som åndelig kraftreservoar

Særlig østjødenes åndelighet og mystikk ble viet mye oppmerksomhet av Buber og kultursionistene. I kapittel 4 redegjorde jeg for hvordan hasidismen av de borgerliggjorte tyske jødene ble sett på som den fremste representanten for alt det negative ved Øst-Europas jøder. Hos den religiøse hasiden fant en igjen alle fordømmene og stereotypiene som gikk på østjødenes utseende, fremtoning og intelligens. Intellektuelt sett var han overtroisk og fanatisk. Han ble fremstilt som naiv med liten evne til egen tenkning, og stod under påvirkning av en despotisk *Zaddik* eller *Wunderrebbe*. I det fysiske var han skitten og lurvete – han gikk i en gammeldags og skitten *kaftan* og bar langt utstelt skjegg. Han var blek og usunn i huden, noe som kunne føre til frykt for at han bar på smittsomme sykdommer. Av fremtoningen bar preg av at han pratet en stammende, usammenhengende og utydelig jiddisch *sjargong*, akkompagnert av overdreven gestikulering og kroppsspråk.

Mye av de grunnleggende forestillingen om hasidismens overdrevne religiøsitet ble videreført i de kultursionistiske tidsskriftene, særlig hasidenes åndelighet og vektlegging av ekstase og jødisk mystikk ble viet oppmerksomhet som noe positivt. Påvirket av nyromantikken og völkischideologiens sans for det mystiske og okkulte, ble det som tidligere ble ansett som motstand mot opplysning og dyrkning av det obskure nå sett på som en kilde til den metafysiske jødiske *Volksseele*. I en artikkel i *Ost und West* fra 1909 skildres en hasidisk

²⁵⁷ Buber, Martin (1916): "Der Geist des Orients und das Judentum" i Martin Buber: *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte*. Leipzig, s. 37.

valfart til gravstedet til en av hasidismens tidlige ledere, rabbi Nachmann fra Bratzlav. Forfatteren beskriver hvordan tilhengerne strømmet til gravstedet for å fortelle hverandre legender og historier, lese i gamle manuskripter, for å be, for å danse og synge det som ble betegnet som ”ordløse” hasidiske sanger, og ikke minst for følge religiøse seremonier ”nach altjüdischem Ritus”. Blant tilhengerne fantes alle mulige typer, både menn i moderne klær og ”Männer mit patriarchalischen Bärthen und langen seidenen Kleidern”. Men felles for alle, var uttrykket forfatteren mente å kunne se i ansiktene deres: ”Aber auf den Gesichtern aller ruhte ein eigentümlicher Glanz. Irgend ein unentzifferbares Geheimnis, für das sie keine Worte fanden, strahlte aus ihren Augen“.²⁵⁸ Ved å bruke hasidene som forbilde, kritiserte forfatteren også tilstanden til den samtidige jødedommen, og etterlyste den samme intensiteten en kunne se i hasidenes trosliv blant vestjødene.

Også de hasidiske mennenes dagligliv med tora- og talmudstudier ble sterkt romantisert – i tillegg til utallige bilder av rabbinere og jødiske lærde, viser mange av illustrasjonene i *Ost und West* østjødiske menn og gutter fordypet over bøkene. Sammen med gammeltestamentlige motiver og bilder fra jødernes liturgiske liv, forekommer disse motivene hyppigst i *Ost und West*.²⁵⁹ Bildene har gjerne titler som ”Jeschibah”,²⁶⁰ ”Bei Talmudstudium”, ”Talmudist” eller ”Eine Schwierige Talmudstelle”. Tidligere hadde de tradisjonelle jødiske læringsinstitusjonene i Øst-Europa, særlig *hederen* blitt kritisert for å være kilde til uvitenhet og til hinder for opplysning, siden mye av undervisningen var basert på ”middelalderens undervisningsmåte”.²⁶¹ Undervisningen ble også kritisert for å foregå i kummerlige forhold, og undervisningen i *hederen* ble sågar sett på som årsak til de kjønnslige og seksuelle skavankene som ofte ble tillagt østjødene.²⁶²

Selv om det fantes et mangfold av retninger innen jødedommen i Øst-Europa som i Tyskland, og langt fra alle østeuropeiske jøder var hasidim på begynnelsen av 1900-tallet, var østjødisk religion for kultursionistene ensbetydende med hasidismen. I den mest omfattende artikkelserien i *Der Judes* utgivelsesperiode, over 25 utgaver mellom årene 1917 til 1923,

²⁵⁸ A[braham] Coralnik: ”Rabbi Nachmans Jünger”, *Ost und West* 1909, hefte 2, s. 83ff.

²⁵⁹ Frem til 1906 finnes det i snitt omtrent én illustrasjon av denne typen i hvert nummer. Etter 1906 forekommer det noe sjeldnere, men dette har trolig sammenheng med at *Ost und West* fra 1906 også var meldingsblad for den internasjonale jødiske menneskerettsorganisasjonen *Alliance Israélite Universelle* (AIU), og stoffet fra AIU fortrengte en del av det tradisjonelle stoffet. I forbindelse med at tidsskriftet trappet ned etter utbruddet av første verdenskrig i 1914 og kun kom ut annenhver måned, forekommer slike illustrasjoner langt sjeldnere, og forsvant helt i de siste årgangene frem til tidsskriftet gikk inn i 1923.

²⁶⁰ *Jeschibah*: tysk skrivemåte for *yeshiva* (hebr.), videregående jødisk religiøs gutteskole.

²⁶¹ Theodor Lessing, jf. kap. 4.

²⁶² Hödl 1996, s. 95.

beskrev religionshistorikeren Samuel Rappaport detaljert østjødenes religiøse liv.²⁶³ Selv om Rappaport var klar over at langt fra alle Øst-Europas jøder var hasidim, mente han at alle *Ostjuden* – muligens med unntak av de mest assimilasjonsvennlige *maskilim*²⁶⁴ – var preget av samme ånd som hasidismen: ”Allein der Geist, der vom Chassidismus ausgegangen ist, hat sämtliche Ostjuden [...] in seinem Bann gezogen und ihrem Religionsleben seinen eigenen unvertilgbaren Stempel aufgedrückt”. Denne ”ånden” var det som forente alle østjøder, både *misnagdim*²⁶⁵ og hasidim, og den kom blant annet til uttrykk i østjødenes gudstjenesteform. Denne skilte seg ifølge Rappaport grunnleggende fra vestjødenes ”[...] kühlen, formell peinlich geordneten und oft theatralisch anmutenden Gottesdienst”.²⁶⁶ Det ”levende” og ”besjelede” skilte det religiøse livet blant østjødene fra vestjødenes formalisme og passivitet under gudstjenestene. Vestjødene ble videre anklaget for å forsøke å kopiere de kristne kirkene med orgel og kunstig belysning, noe som ifølge Rappaport var helt overflødig, hvis ikke direkte forstyrrende i en synagoge. Siden østjøden ba med sitt indre, trengte han ikke slike ytre inntrykk når han skulle be. For østjødene var synagogen deres egentlige hoveddomene, og det jødiske folkets sjel var uløselig knyttet til den jødiske religionen slik den ble praktisert av østjødene:

”Hier lebt er nicht als schwaches hilfloses Individuum, als Einzelwesen, sondern als Glied einer großen und mächtigen Gruppe, als Kind seines ewigen Volkes. Seine Betätigung in religiösen Leben ist für den Ostjuden die Manifestation seiner noch immer jugendfrischen jüdischen Volksseele. [...] Das jüdisch Religiöse ist hier zugleich auch das jüdisch Völkische.”²⁶⁷

En ny gettolitteratur

Også i litteraturen gikk det hasidiske motivet igjen. Men i stedet for å betrakte østjødene som enfoldige og irrasjonelle, ble de samme egenskapene sett på som uttrykk for en slags uskyldsren jødisk hverdagsfilosofi som kjennetegnet det jødiske folkets karakter, og som hadde vært en viktig overlevelsesmekanisme i diasporaen. Martin Buber opplevde enorm popularitet i samtiden med utgivelsen av fortellinger knyttet til hasidismens grunnlegger, Baal

²⁶³ Samuel Rappaports ”Aus dem religiösen Leben der Ostjuden” finnes i 25 deler fra andre til syvende årgang av *Der Jude*, og bygget på Rappaports bok *Werdegang und Charakteristik des religiösen Lebens der Ostjuden*. Rappaport gikk systematisk gjennom temaer som sabbatsfeiring, oppdragelse og religionsundervisning, ekteskap, fødsel, sykdom og død. Samuel Rappaport (1871-?) var rabbiner og religionshistoriker fra Lemberg (dagens Lviv/Lvov i Ukraina), og var en av de første forkjemperne for sionismen i Galicja. Han hadde lederposisjoner i den ortodokse sionistforbundet *Mizrachi* i Østerrike, og var dessuten en nær venn av Nathan Birnbaum.

²⁶⁴ *Maskilim* (hebr.): tilhengere av *haskala* (ent. *maskil*).

²⁶⁵ Hasidismens motstandere, jf. avsnittet om østjødisk identitet i kap. 4.

²⁶⁶ Samuel Rappaport: *Aus dem religiösen Leben der Ostjuden* i *Der Jude* 1917-18, hefte 5-6, s. 340.

²⁶⁷ Samuel Rappaport: *Aus dem religiösen Leben der Ostjuden* i *Der Jude* 1916-17, hefte 5-6, s. 341.

Shem Tov og hans etterfølger, rabbi Nachmann fra Bratslav,²⁶⁸ hvor Buber gjenga historier og legender fra en fjern fortid i Øst-Europas shtetler.²⁶⁹ Men også skjønnlitteratur skrevet av samtidige jødiske forfattere fra Øst-Europa ble formidlet til de tyske jødene gjennom de kultursionistiske tidsskriftene. Mange av de store litterære skikkelsene innfor den jødiske verdenslitteraturen, som for eksempel Sholem Asch, Sholem Aleichem, Micha Josef Berdyczewski, Isaac Leib Peretz og Chaim Bialik fant veien til spaltene i tidsskrifter som *Ost und West* og *Der Jude*. Selv om flere av disse forfatterne var bosatt lengre perioder i Berlin eller Wien, var dette forfattere født og oppvokst i Polen eller Russland som skrev på jiddisch eller hebraisk, hovedsakelig for et jødisk publikum i Øst-Europa.

Verkene av disse forfatterne den kultursionistiske publistikken brakte til det tysk-jødiske publikummet var gjerne dikt og kortere humoristiske fortellinger, hvor handlingen foregikk i tradisjonelle shtetl- eller gettomiljøer. Motivene i diktene og fortellingene var som regel hverdagsliv og episoder fra det lukkede jødiske miljøet. Et klassisk motiv er for eksempel Isaac Leib Peretz' fortellinger om konflikter mellom den hasidiske *zaddiken* og den ortodokse rabbineren.²⁷⁰ De østjødiske forfatternes skildringer fra den østjødiske shtetl-verdenen ble vurdert som helt unike innblikk i østjødenes liv, hvor vestlig kultur ennå ikke hadde fått fotfeste. I en introduksjonsartikkel til den jiddischspråklige litteraturen beskriver en av *Ost und West*s faste skribenter, sionisten Fabius Schach, hvordan den østjødiske litteraturen ennå ikke hadde blitt rammet av "die Mattigkeit und Blasiertheit der modernen Welt".²⁷¹ I jødiske immigrantmiljøer i England og Amerika hadde imidlertid den jiddischspråklige litteraturen kommet under innflytelse av vestlige verdier, og Schach skriver at "Dann nahm dort die Litteratur einen derb materialistischen Zug an, [...]", til tross for at jiddisch ofte fremdeles var dagligspråket, og mye av den østjødiske språket og kulturen hadde blitt bevart blant de utvandrede jødene.

Jiddisch som kulturspråk: fra *mauscheln* til *Volkssprache*

Mange av fortellingene var opprinnelig skrevet på jiddisch, og selv om de ble trykket i oversatt form, ble det jiddische språket vurdert som spesielt godt egnet for å formidle jødisk

²⁶⁸ Martin Buber: *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, 1906 og *Die Legende des Baalschems*, 1908.

²⁶⁹ Buber ble i ettertiden kritisert for å ha fremstilt bøkene som fortellinger han selv hadde samlet inn og oversatt fra jiddisch, mens det i større grad dreide seg om Bubers egne litterære verk, fritt basert på velkjent hasidisk legendestoff.

²⁷⁰ J. L. Peretz: "Der Rabbi und der Zaddik" i *Ost und West* 1901, hefte 1, s. 41-48.

²⁷¹ Fabius Schach: "Der Deutsch-Jüdische Jargon und seine Litteratur" i *Ost und West* 1901, hefte 3, s. 185.

tankegang og følelsesliv. I Schachs introduksjonsartikkel til den jiddischspråklige litteraturen i *Ost und West* leser vi for eksempel at det tysk-jødiske språket ble ansett som:

”[...] kernig, sarkastisch, bilderreich, knapp og charakteristisch, von lebhaften Gesten und von einem warmen Temperament begleitet. Also: eine Sprache, die wie kaum eine andere sich der Individualität der jüdischen Volkspsyche anpasst”.

Østjødenes språk skulle ikke lenger omtales som ”mauscheln” eller ”Jargon”, men jiddisch, jüdisch, jüdisch-deutsch eller ”deutsch-jüdische Sprache”, og ble betraktet som et selvstendig ”Volkssprache” med sin egen historie og utvikling.²⁷² Jiddisch fikk også forrang for hebraisk, som av enkelte skribenter ble sett på som et kunstig språk konstruert av den jødiske eliten i Øst-Europa, uten noen form for forankring blant massene av ”vanlige” østjøder rundt omkring i shtetlene i Polen og Russland.²⁷³ I motsetning til hebraisk, hadde jiddisch utviklet seg *organisk* i takt med jødernes historie i Europa, og bar på en særegen måte preg av de prøvelsene østjødene hadde vært gjennom i diasporaen i Polen og Russland.²⁷⁴

En lignende argumentasjon med hensyn til det jiddische språkets egenart finner en i *Der Jude*, vel femten år etter Schachs artikkel i *Ost und West*. I en artikkel om jiddisch, argumenterte sionisten og skolemannen Moses Calvary for at det jiddische språket hadde særskilte egenskaper som skilte det fra tysk, og som gjorde det til et selvstendig språk.²⁷⁵ Calvary ville til livs forestillingen om at jiddisch i beste fall var å anse som en tysk dialekt.²⁷⁶ Gjennom sammenligninger mellom versetekster på tyske dialekter og tilsvarende på jiddisch, påviste Calvary i artikkelen det han mente var ”ganz und gar undeutsches Jiddisch”.²⁷⁷ Versediktingen på jiddisch skilte seg ifølge Calvary ikke bare fra tysk innholdsmessing, men også med en spesiell syntaks, rytme, tonfall og stemning som en ikke fant i tysk. Calvary innrømmet at jiddisch kanskje var et tysk språk i rent lingvistiske termer, men han mente at et språk måtte dømmes ut i fra dets litterære stil, og i så måte avspeilte det jiddische språket en særegen jødisk ”Lebensgefühl” som gjorde det til noe annet enn tysk.²⁷⁸

²⁷² Fabius Schach: ”Der Deutsch-Jüdische Jargon und seine Litteratur” i *Ost und West* 1901, hefte 3, s. 179.

²⁷³ Fabius Schach: ”Der Deutsch-Jüdische Jargon und seine Litteratur” i *Ost und West* 1901, hefte 3, s. 185. Schach referer til hvordan jiddisch også ble sett ned på av den jødiske intelligensien i øst, som skammet seg over jiddisch på samme måte som de skammet seg over klesdrakten til de fattige jødene.

²⁷⁴ Fabius Schach: ”Der Deutsch-Jüdische Jargon und seine Litteratur” i *Ost und West* 1901, hefte 3, s. 181.

²⁷⁵ Moses Calvary (1876-1944), tysk-jødisk pedagog og sionist. I tillegg til å ha vært en av pådriverne i den sionistiske ungdomsbevegelsen *Blau-Weiss*, arbeidet Calvary senere i livet ved den hebraiske lærerskolen i Palestina.

²⁷⁶ Moses Calvary: ”Jiddisch” i *Der Jude* 1916, hefte 1, s. 26.

²⁷⁷ Moses Calvary: ”Jiddisch” i *Der Jude* 1916, hefte 1, s. 29.

²⁷⁸ Moses Calvary: ”Jiddisch” i *Der Jude* 1916, hefte 1, s. 31.

Østjødiske Volkslieder

I tillegg til rent språklige uttrykk, ble østjødenes musikk sett på som uttrykk for det spesifikke jødiske. Særlig sangen ble trukket frem som en viktig bestanddel i østjødisk åndelighet. For hasiden var sang et uttrykksmiddel som åpenbarte "ein Stück seiner Seele", ifølge en artikkel om hasidiske sanger i *Ost und West*.²⁷⁹ Ifølge samme skribent var de hasidiske sangene kjennetegnet av de gikk i dur og versene var korte, mens tempoet var "rasch, feurig und tanzmässig", noe som avspeilet den livsbejaende inderligheten som var typisk for hasidisk fromhet.²⁸⁰

Særlig gjennom *Ost und West* ble den østjødiske musikktradisjonen formidlet til tyske jøder. I tillegg til musikkfaglige artikler om den østjødiske musikktradisjonen, kom også sangtekster og noteark på trykk i *Ost und West*. Tidsskriftets redaktør, Leo Winz, hadde samlet en stor mengde østjødiske og hasidiske "Volkslieder" som han lot gjengi med noter for akkompagnement og tekst på jiddisch med latinske bokstaver.²⁸¹ Tekstene bar ofte preg av å være sentimentale og romantiske fremstillinger av livet i ghettoen eller shtetelen. Et talende eksempel, er begynnelsen på visen "Alef Beiss"²⁸²:

"Oif'n Pripetschik²⁸³ brennt a Feieril
un in Stub is heiss
un der Rebbe lerent kleine Kinderlech
den Alef Beiss"

Som jeg kommer tilbake til nedenfor, kunne en slik stemningsbeskrivelse fra en skolestue i en østeuropeisk shtetl gjøre sterkt inntrykk. Tilsvarende stoff fantes også i de to første årgangene av *Der Jude*, hvor en av *Ost und West*s faste bidragsyttere, musikeren og kunstneren Arno Nadel,²⁸⁴ bidro med gjengivelser og oversettelser fra jiddisch av jødiske *Volkslieder*. Nadel tok for seg både verdslige og religiøse sanger, men han mente at det var sangene med religiøse motiver som var de mest verdifulle, da en kunne anta at disse ikke var like mye påvirket av tysk folkemusikk fra middelalderen som de verdslige. Selv om språket minnet om

²⁷⁹ Jacob Beymel: "Chassidische Gesänge" i *Ost und West* 1908, hefte 1, s. 43.

²⁸⁰ Jacob Beymel: "Chassidische Gesänge" i *Ost und West* 1908, hefte 1, s. 48.

²⁸¹ Fra 1905 finnes slike sanger med melodi og tekst i så godt som alle årgangene av *Ost und West*.

²⁸² *Ost und West* 1908, hefte 4, s. 257. *Alef Beiss*, jiddisch uttalemåte for de to første bokstavene i det hebraiske alfabetet, *alef bet*.

²⁸³ Ildsted (jidd.), jf. fotnote 1 i *Ost und West* 1908, hefte 4, s. 257.

²⁸⁴ Arno Nadel (1878-1943), jødisk musiker, maler og dikter. Nadel var født i Vilnius, men kom til Tyskland i 1890 bosatte seg da han var 17 år i Berlin for ta utdannelse, og levde i Berlin frem til han ble deportert til Auschwitz i 1943. I tillegg til å arbeide med liturgisk musikk ved flere av Berlins synagoger, var Nadel også svært opptatt av østjødisk folkemusikk, som han fikk publisert i *Ost und West*, *Der Jude* og *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde*. Nadel var også delaktig i *Ost und West*s *Volksliederabende* i 1912, blant annet som akkompagnatør.

det tyske, og selv om det tyske språket gjennom 1800-tallets emansipasjonsprosess nærmest hadde blitt jødernes ”andre natur”, mente Nadel at det var i disse religiøse tekstene at den ”jødiske ånden” kom best til syne:

”In ihnen kommt der jüdische Geist am klarsten und tiefsten heraus [...] der Inhalt aber der Lieder ist so eigenjüdisch und so gar nicht „christlich“, daß man besonders hier von jüdischen Volksliedern und von jüdischer Volkskunst reden kann”.²⁸⁵

Her mente Nadel å finne ikke bare å finne spor av jødernes ”uralte biblische Seele”, men også spor av tilværelsen i gettoen, og kombinasjonen gjorde at sangene hadde ”so viel großes und starkes Judentum in sich, daß sie nicht nur als Kulturwerte, sondern auch als Poesien an sich ihren dauernden Wert stets behalten werden”.²⁸⁶ I en kommentar til Nadels artikler om jødiske Volkslieder skrev Max Brod om opplevelsen han satt igjen med etter å ha vært tilstede under en gudstjeneste blant hasidiske flyktninger fra Galicja i Praha under første verdenskrig.²⁸⁷ Midt under gudstjenesten gikk det plutselig opp for Brod at han kjente igjen rytmen i de hasidiske sangene fra Gustav Mahlers symfonier! Siden Mahler selv neppe hadde hørt hasidiske sanger, mente Brod likheten måtte stamme fra ”demselben unbewußten Urgrund seiner jüdischen Seele”.²⁸⁸

I de verdslige sangene på jiddisch mente Nadel det var vanskeligere å gjenfinne det særjødiske, da de samme kjærlighetsmotivene gjerne gikk igjen i mange folkegruppers tradisjonelle musikk. Det var språket, ifølge Nadel, som utgjorde de verdslige folkevisenes jødiske egenart. Selv om språket i tekstene kunne minne om middelhøytysk, kunne en ifølge Nadel allerede i middelalderen snakke om et ”Judendeutsch” som ikke skilte seg så mye fra tysk rent lingvistisk sett, men som likevel var et ”halvt orientalsk” språk.²⁸⁹

Hos Nadel ser en igjen den samme argumentasjon som den Moses Calvary førte i sin artikkel om jiddisch i *Der Jude*. Jiddisch hadde utviklet seg organisk gjennom århundrene i takt med jødernes liv i Europa, og har fått preg av jødernes erfaringer. Nadel beklaget seg flere steder i artiklene over at versene var uoversettbare – ikke fordi språket er for komplisert, men fordi det var vanskelig å få med det særegne jødiske i en oversettelse til tysk. Selv om Nadel var

²⁸⁵ Arno Nadel: ”Jüdische Volkslieder. Religiöse Lieder” i *Der Jude* 1916-17, hefte 2, s. 112.

²⁸⁶ Arno Nadel: ”Jüdische Volkslieder. Religiöse Lieder” i *Der Jude* 1916-17, hefte 2, s. 112.

²⁸⁷ Max Brod (1884-1868), tysk-språklig sionist og forfatter fra Praha. Brod er i ettertiden mest kjent for sitt nære vennskap med Franz Kafka. Etter nazi-Tysklands innlemmelse av Tsjekkoslovakia i 1969 bosatte Brod seg i Palestina, og arbeidet resten av livet som instruktør ved det som senere ble det israelske nasjonalteateret.

²⁸⁸ Max Brod: ”Jüdischen Volksmelodien” i *Der Jude* 1916-17, hefte 5, s. 344.

²⁸⁹ Arno Nadel: ”Jüdische Volkslieder. Liebeslieder” i *Der Jude* 1916-17, hefte 9, s. 627.

vag i formuleringene om hva som gjorde jiddisch så spesifikt jødisk, viste han ofte til språkets intentsitet og rastløshet: "Man denke, welch eine Unrast in diesem Deutsch!".²⁹⁰

Foruten å bli formidlet til jødiske lesere i Tyskland gjennom vers og noter, ble det satt opp konserter med østjødisk musikk i Berlin, gjerne i forbindelse med jødiske kulturaftener som hadde sterke innslag av elementer fra "østjødisk" kultur. *Ost und West* omtaler slike arrangementer i alle fall fra 1902, hvor jiddischspråklig diktning og sang ble fremført for et tysk-jødisk publikum. I en omtale i *Ost und West* meldes det om at en helt ny verden hadde åpnet seg for de tilstedeværende, og artikkelforfatteren konstaterte at "Der sogenannte Jargon ist ‚salonfähig‘ geworden".²⁹¹ En artikkel i samme tidsskrift fra 1905 viser hvordan en typisk "jüdischer Künstlerabend in Berlin" kunne foregå. I forbindelse med purimfesten ble det satt opp en kunstutstilling, og i tillegg til diktdeklamasjon og foredrag, ble det fremført jødiske *Volkslieder*. Det var særlig de hasidiske sangene som slo an:

"Die von Herrn Lepiner mit seiner phänomenalen Stimme vorgetragenen chassidischen Melodien, diese originellen ‚Lieder ohne Worte‘, bildeten einen wahren Ohrenschauspiel für Freunde vokalischer Genüsse."²⁹²

Noen år senere arrangerte også *Ost und West* med redaktør Leo Winz i spissen en rekke med "Jüdische Volkslieder-Abende" som turnerte alle Keiserrikets største byer.²⁹³ Disse *Volkslieder*-aftenene bød på både foredrag og fremførelser av tradisjonelle, østjødiske melodier og sanger. Fra konsertene i Berlin, meldte *Berliner Tageblatt* at arrangementet hadde trukket et stort publikum, som ga uttrykk for sin begeistring gjennom "[...] Beifallsstürme, wie sie in unseren Konzertsälen nicht oft gehört werden".²⁹⁴ Den mer assimilasjonsvennlige og antisionistiske jødiske avisen *Allgemeine Zeitung des Judentums* trykte en noe reservert, men positiv omtale, og konkluderte at arrangementet hadde vært "Eine sehr hübsche Veranstaltung".²⁹⁵ Langt mer rosende var Nathan Birnbaums omtale av arrangementet. I den østjødiske musikken mente Birnbaum å finne uttrykk for den jødiske folkesjelen. Følelsene fremførelsen av den ovenfor nevnte folkevisen "Alef Beiss" fremkalte, ble beskrevet av Birnbaum med stor patos:

²⁹⁰ Arno Nadel: "Jüdische Volkslieder. Liebeslieder" i *Der Jude* 1916-17, hefte 9, s. 627.

²⁹¹ "Jungjüdische Abende in Berlin" i *Ost und West* 1902, hefte 3, s. 211.

²⁹² "Ein jüdischer Künstlerabend in Berlin" i *Ost und West* 1905, hefte 3, s. 213.

²⁹³ Berlin, Leipzig, Breslau, Frankfurt, Köln, München, Nürnberg, Hamburg, Posen og Hannover.

²⁹⁴ *Berliner Volks-Zeitung* 19. november 1912, gjengitt i *Ost und West* 1912, hefte 12, s. 1172.

²⁹⁵ *Allgemeine Zeitung des Judentums* 29. november 1912, gjengitt i *Ost und West* 1912, hefte 12, s. 1175.

”Doch wird das zweite Liedchen gesungen, mein Lieblingslied [...], das ‚Alef-bejs‘. Ich liebe seine wunderbare Innigkeit und seinen reichen Stimmungsgehalt. Ich liebe den ‚Rebben‘, von dem es uns singt. Oh, wie dieser Rebbe das Alphabet lehrt! Wie zärtlich er die Kleinen aneifert, auf ihre Kinderart und ihre Kinderwünsche eingeht und dabei seine grosse Liebe in sie pflanz – die Liebe zur jüdischen Lehre, den Lebensnerv des jüdisches Volkes“.²⁹⁶

Birnbaum mente også å kunne observere at fremførelsen av musikken hadde gjort inntrykk på resten av publikummet. Musikken hadde vekket noe dypt inne i sjelen til de jødiske tilhørerne, noe som stammet fra en fjern tid: ”Wieder einmal ist der Schatz in ihrem Innern, aus Urgrossväter- und Urgrossmütterzeit, für eine Weile gehoben...”. Bak de stive og besteborgerlige fasadene mente Birnbaum å ha sett antydning til noe av den lystighet og løssluppenhet som var kjennetegnet den østjødiske musikken:

”Aber soviel sehe ich jedenfalls, dass die köstliche, urwüchsige Lustigkeit des Liedes sie ansteckt, dass sie selbst gegenüber dem derben jüdischen Fluch, der dabei mitläuft, nicht die gewohnte städtische und ‚gebildete‘ Zimmerlichkeit hervorkehren, sondern ihn mit erlöstem und erlösendem Lachen quittieren...“²⁹⁷

Det jiddisch-språklige teateret

Også det tradisjonelle jiddisch-språklige musikkteateret ble ”oppdaget” av tyske jøder på begynnelsen av 1900-tallet – særlig i hovedstedene Berlin og Wien fantes det i perioder flere scener og ensembler som oppførte jiddischspråklig teater. Men til forskjell fra musikkoppsetningene, dreide det seg som regel om tilreiste grupper fra Polen eller Russland som satt opp stykker ment for et østjødisk publikum i Berlins Scheunenviertel eller Wiens Leopoldstadt. Disse oppsetningene ble imidlertid også populære blant jøder utenfor de jødiske kvarterene – til og med blant tyske jøder som ikke engang behersket jiddisch. Mange intellektuelle, men også folk fra det brede lag av den jødiske middelstanden fikk med seg de østjødiske teaterstykkene når de ble satt opp. Mange av disse hadde selv bakgrunn fra Øst-Europa, og fulgte i de fleste andre henseender de borgerliggjorte jødernes normer, skal en tro Nathan Birnbaums rapport fra det jødiske teateret i Wien anno 1901.²⁹⁸

Ifølge Birnbaum og andre samtidige observatører i de kultursionistiske tidsskriftene var ikke de østjødiske teaterstykkene kjent for å være spesielt gode, og fremførelsene skjedde under enkle forhold. Stykkene var gjerne sangkomedier og operettelignende farser, og både

²⁹⁶ Mathias Acher [Nathan Birnbaum]: ”Auf dem Volksliederabend von ‚Ost und West‘ “ i *Ost und West* 1912, hefte 1, s. 18.

²⁹⁷ Mathias Acher [Nathan Birnbaum]: ”Auf dem Volksliederabend von ‚Ost und West‘ “ i *Ost und West* 1912, hefte 1, s. 24.

²⁹⁸ Mathias Acher [Nathan Birnbaum]: ”Eine ostjüdische Bühne in Wien” i *Ost und West*, 1902, hefte 4, s. 240.

musikken, språket og plottene ble kritisert for å være grunne etterligninger av vestlig teater. Forestillingene hadde likevel en tiltrekningskraft på mange tyske jøder, og det var ofte skuespillet og skuespillernes talent som ble trukket frem som positivt. En anonym skribent i *Ost und West* omtalte i 1902 en kabaretfeststilling i Lemberg mest som billig underholdning for det fattige jødiske proletariatet som var underernært på kunstnerisk stimulans. Skribenten beskrev de enkle forholdene forestillingen foregikk under – sceneteppet var skittent og kulissene simple. Men til tross for dette, opplevdes forestillingen mer ekte og underholdende enn sine tyske motstykker. Artikkelforfatteren raljerte over det hyklerske ved de tyske kabaretteatrene med sine praktfulle saler og fornemme publikum, i motsetningen til det jødiske teateret i Lemberg, hvor en i stedet kunne høre "[...] echte Volkslieder, bei denen niemand fragt, wer sie gedichtet und wer sie komponiert hat [...]".²⁹⁹ Det som begeistret mest, var imidlertid en av skuespillernes sceneprestasjoner. Til tross for at skuespillerne ble omtalt som "simple Naturkinder", og uten at de hadde fått noen slags form for opplæring i scenekunsten, mente forfatteren likevel at de hadde lyktes: "Und doch gelingt es ihnen, denen die subtileren Geheimnisse des Bühnenspiels unbekannt sind, ihre Zuhörer wunderbar zu rühren und zu begeistern".³⁰⁰

Forklaringen på hvorfor det østjødiske teateret til tross for dårlige betingelser likevel begeistret og gjorde inntrykk, mente *Ost und West*s kulturskribent Fabius Schach var fordi teateret og teaterkunsten lå jødernes "psyke" nær. Med bakgrunn i jødernes rike fortellertradisjon, helt fra bibelsk tid, og i jødernes angivelig sans for det dramatiske, mente Schach jødene var "predestinert" for teaterkunst: "Der Jude [...] redet und denkt dramatisch". Dette kom ifølge Schach særlig til uttrykk gjennom jødernes mimikk: "Mit einer Geste sagt er alles".³⁰¹ Med sitt belegg i jødernes anlegg for teaterkunst ville også Schach ta oppgjør med forestillingen om at jødene ikke er i stand til å skape noe selvstendig og enestående. Han kritiserte indirekte også det han må ha oppfattet som de tyske jødernes tilnærming til kunst, nemlig å samle på kunst og drive mesévirksomhet.³⁰²

Østjødene i kunsten

Også billedkunsten bidro til å forme forestillingene om østjødene. Særlig *Ost und West* var rikt forsynt med visuelle fremstillinger av østjødene – tidsskriftet var gjennomillustrert, og

²⁹⁹ M. S.: "Ein Jüdisches Ueberbrett in Galizien" i *Ost und West* 1902, hefte 12, s. 849.

³⁰⁰ M. S.: "Ein Jüdisches Ueberbrett in Galizien" i *Ost und West* 1902, hefte 12, s. 849.

³⁰¹ Fabius Schach: "Das jüdische Theater, sein Wesen und seine Geschichte", *Ost und West* 1901, hefte 5, s. 347.

³⁰² Fabius Schach: "Das jüdische Theater, sein Wesen und seine Geschichte", *Ost und West* 1901, hefte 5, s. 347.

bruken av kunstillustrasjoner og fotografier var en av redaksjonens strategier for å ”selge” østjødisk identitet til de tyske jødene.³⁰³ Motivene var gjerne portretter av fremstående jøder eller avbildinger av jødisk hverdagsliv og religiøsitet i tradisjonelle jødiske miljøer, oftest i Øst-Europa. Et av de mest brukte motivene var den bedende eller studerende jøden, dypt hensunken i bøker eller toraruller.³⁰⁴ Disse illustrasjonene viser gjerne eldre utseende ”patriarker” med skjegg, sidekrøller og jødiske hodeplagg, slik en gjerne forestilte seg den østjødiske hasiden. I en artikkel om kunstneren Ephriam Moses Liliens ex-librismerker,³⁰⁵ er et ex-librismerke tilhørende forfatteren Ruben Brainin avbildet. Motivet er ”[...] zehn hervorragenden Hebräern, die durch ihre Schriften ihr ganzes Leben lang für das Judentum gewirkt und gestrebt haben”.³⁰⁶ I et slags jødisk-intellektuelt *pantheon* viste ex-librismerket en rekke jødiske lærde fra vidt forskjellige land og tidsepoker. Felles for alle er imidlertid måten de er fremstilt på, alle med det karakteristiske skjegget og hodeplaggene – selv Spinoza har blitt kledd opp som en ”østjødisk patriark”, med skjegg og kalott.³⁰⁷

Den kunstneren som gikk lengst i å spesialisere seg på avbildninger av østjødiske ”typer”, var Hermann Struck.³⁰⁸ Struck er kanskje mest kjent for sitt samarbeid med forfatteren Arnold Zweig om den illustrerte essayboken *Das ostjüdische Antlitz*, basert på Zweig og Strucks inntrykk fra de østeuropeiske jødernes liv fra sin tjenestetid på østfronten under første verdenskrig. Men Struck hadde laget trykk med ”østjødiske” motiv lenge før han ble stasjonert på østfronten – allerede i første årgang av *Ost und West* er to av hans etsinger med henholdsvis titlene ”Polnischer Jude”³⁰⁹ og ”Polnischer Rabbiner”³¹⁰ avbildet med redaksjonell omtale.³¹¹ Motivet i begge bildene er eldre jødiske menn med langt skjegg og de karakteristiske hodeplaggene. I omtalen ble bildet av den polske jøden trukket frem som nærmest den jødiske idealtypen, og i ansiktet til en av mennene i Strucks etsinger mente

³⁰³ Brenner 1998, s. 42.

³⁰⁴ For et typisk eksempel, se *Ost und West* 1902, hefte 1, s. 5.

³⁰⁵ Ephriam Moshe Lilien (1874-1925) var født i Galicja, men etablerte seg i ung alder som fotograf og illustratør i Tyskland. Lilien illustrerte flere bøker med sionistisk og jødisk-nasjonalt innhold, og ble blant annet omtalt som sionismens ”offisielle” kunstner.

³⁰⁶ M. Hirschfelder: ”Zwei Neue Lilien’sche Ex-Libris” i *Ost und West* 1901, hefte 11, s. 824.

³⁰⁷ Et bildesøk på Google tyder på at Spinoza aldri ble portrettert slik i hverken samtidige eller senere avbildninger.

³⁰⁸ Hermann Struck (1876-1944), tysk-jødisk maler og grafiker, var aktiv i den ortodokse sionistiske bevegelsen *Misrachi* i Tyskland, og utvandret senere til Palestina i 1922. Under første verdenskrig tjenestegjorde Struck sammen med forfatteren Arnold Zweig ved presseavdelingen ved den tyske overkommandoen ”Ober-Ost” på Østfronten.

³⁰⁹ *Ost und West* 1901, hefte 9, s. 645

³¹⁰ *Ost und West* 1901, hefte 9, s. 653.

³¹¹ Lignende bilder finnes blant annet også i *Ost und West* 1909, hefte 7, s. 422 og i 1910, hefte 11, s. 757.

artikkelforfatteren å kunne se alle jødernes lidelser, tross, tålmodighet og åndelighet komme til syne samtidig – ”Das ganze Schicksal des Judentums in dem einen Kopf!”.³¹²

Men det var ikke bare tysk-jødiske kunstnere som Struck og Lilien som fikk bildene sine på trykk i *Ost und West* – også østeuropeiske kunstnere som Leonid Pasternak, Samuel Hirszenberg, S. J. Kischinewsky og Regina Mundlak fikk omtale i tidsskriftet.³¹³ Motivene tenderte imidlertid til å være det samme – ”østjødiske typer” og hverdagslivet i shtetlen. Den polske-jødiske kunstneren Regina Mundlaks bilder ble mye brukt som illustrasjoner i *Ost und West* ”glansdager” fra 1901 og frem til 1913.³¹⁴ En kommentar til et av hennes bilder med det typiske motivet av østjøder fordypet over bøker i tora- og talmudstudier, tar opp mye av de samme forestillingene knyttet til østjødenes *Lernen* i hederen slik Nathan Birnbaum beskrev det ovenfor i sin omtale av den østjødiske folkevisen ”Alef Beiss”.³¹⁵ Med referanse til de samme *Jüdische Volksliederabende* i Tyskland høsten 1913, ble et av Mundlaks bilder omtalte på følgende måte:

”Wie Illustrationen zu diesen Gesängen wirken die Bilder Regina Mundlaks; das Volk, das diese Lieder singt, führt uns die Künstlerin vor Augen. Da sitzt der Alte und lehrt den Knaben aus dem Buche des Wissens. Beide sind versunken in die Worte der Schrift, aufmerksam folgen die Blicke des Knaben dem weisenden Finger des Lehrers.”³¹⁶

Med unntak av Efram Lilien, benyttet kunstnerne som fikk bildene sine på trykk i *Ost und West* seg av tradisjonelle teknikker og formspråk med motiver i figurativ realisme, noe som tyder på at tidsskriftets redaksjon la seg på en mer eller mindre tradisjonell stil. Lilien skiller seg som nevnt ut med sin karakteristiske Jugend-inspirerte stil, men så var det også hans illustrasjoner som preget de første årgangene av *Ost und West*. Blant annet på bakgrunn av sine bidrag til *Ost und West* har Lilien også blitt omtalt som sionismens ”offisielle” kunstner, og Lilien var sammen med blant andre Kischinewsky og Struck utstilt under den femte sionistkongressens offisielle kunstutstilling i Basel i 1901 med flere av bildene av østjødiske ”typer” trykket i *Ost und West*.³¹⁷ Bruken av Liliens illustrasjoner viser svært tydelig hvordan kultursionistene henvendte seg til det tysk-jødiske borgerskapet og tilpasset seg de til enhver

³¹² *Ost und West* 1901, hefte 9, s. 654.

³¹³ Se f. eks. *Ost und West* 1902, hefte 6, s. 371; 1902, hefte 10, s. 673; 1901, hefte 8, s. 577; 1913, hefte 9, s. 289.

³¹⁴ Regina Mundlak (1887-1942) var født i Polen, men flyttet i 1901 til Berlin for å finne arbeid. Med hjelp fra den tysk-jødiske maleren og kunstmesénet Max Liebermann, fikk hun kunstutdanning i Berlin, og etablerte seg senere i Warszawa.

³¹⁵ *Lernen* (jidd.): innstuderingsteknikk av toraen og talmud i hederen.

³¹⁶ Karl Bayer: ”Zu den Bildern von Regina Mundlak” i *Ost und West* 1913, hefte 9, s. 290f.

³¹⁷ Se tillegg D i *Stenographische Protokolle der Verhandlungen des Zionisten-Kongresses in Basel 26., 27., 28., 29., 30. December 1901*. Verlag des Vereines ‚Erez Israel‘, Wien 1901.

tid gjeldene konvensjoner og smak. Også i de kunstneriske illustrasjonene tidsskriftet benyttet seg under og i etterkant av verdenskrigen synes å bekrefte den særskilte følsomheten overfor overfor gjeldende trender innen det tysk-jødiske borgerskapet. I de siste årgangene av *Ost und West* under og etter første verdenskrig, preges illustrasjonene av å være mer modernistiske.



Figur 1: Regina Mundlak: "Melamed". *Ost und West* 1906, s. 95.

Konklusjon

Dette kapitlet har fokusert på hvordan de kultursjonistiske tidsskriftene i de to første tiårene av 1900-tallet fremstilte østjøden som bærer av særjødiske språklige og kulturelle tradisjoner. Kultursjonistene trakk på de allerede eksisterende forestillingene om østjøden, men i tillegg omtolket de og konstruerte nye bilder. Viktigst av alt var forestillingene om østjødene i overveiende grad *positivt* vinklet. Med Kosellecks begrepshistorie ble "Ostjude" brukt av kultursjonistene som et assymetrisk motbegrep til "Westjude", hvor meningsinnholdet i "Ostjude" ikke nødvendigvis bygget på særtrekk ved de østeuropeiske jødene, men ble definert i negasjon til "Westjude". Hva som var "østjødisk" ble med andre ord definert ut i fra hva som ikke var "vestjødisk". Konstruksjonen av "Ostjude" bygget på faktiske kulturelle

uttrykk en fant blant østeuropeiske jøder, men utvalget av disse uttrykkene var allerede filtrert gjennom en oppfatning om hva som var østjødisk og tilpasset en form som passet de borgerliggjorte tyske jødene. Østjødiske *Volkslieder* ble for eksempel fremført i fornemme konserthus i Berlin av profesjonelle sangere og musikere. Likeledes var interessen for hasidismen ikke knyttet til den samtidige religiøse bevegelsen i Øst-Europa, men til legendestoff om bevegelsens grunnlegger omarbeidet av en tysk-akkulturert jøde (Buber).

Bildet av østjøden var nært knyttet til kulturelle og språklige uttrykk som ble sett på som nødvendige bestanddeler i konstruksjonen av en ny jødisk nasjonalidentitet, en *Gesamtjudentum*. Med utgangspunkt i et forestilt østjødisk "landskap" sentrert rundt shtetlen, skaptes en ny "gettokultur" med alle ingrediensene i en nasjonal kultur nødvendig forut en statsdannelse. Forestillingen om det østjødiske "Halb-Asien" ble snudd på hodet. For kultursionistene ble østjødenes "asiatiske" og "orientalske" egenskaper sett på som positivt, og gjorde at de lignet mer på oldtidens hebreere mer enn vestjødene. De færreste jødene i Øst-Europa var bønder, men tilknytningen til landsbyfelleskap og yrkesstrukturen med en stor del sysselsatt i håndverksyrker trakk i riktig retning. Viktige komponenter i denne forestilte gettokulturen var shtetl-samfunnet med sine *Gemeinschaft*-institusjoner – familien, synagogen og de religiøse skolene. Dessuten ble østjødene utstyrt med de fremste kjennetegn et "kulturfolk" skulle ha. For det første et eget språk, som ikke bare ble brukt i dagligtale, men som også var et episk språk med en egen historie og litterær arv, og for det andre folkemusikk og teater med lange røtter tilbake.

I tillegg til disse "ytre" kjennetegnene som var forutsetninger for å kunne kalle seg en nasjon, bygget kultursionistene også opp under forestillingen om en metafysisk "folkeånd". Til tross for at østjødenes livsvillkår var preget av knappe ressurser og primitivitet, var østjødene bærere av den opprinnelige jødiske folkeånden som fantes blant det gamle testamentets jøder. I forlengelse av Herder og senere völkisch-nasjonalistenes vektlegging av språkets karakter som grunnleggende for at en befolkningsgruppe kunne anees for å være et "Volk", ble jiddisch sett på som karakteristisk jødisk. Det jiddische språket speilet jødene østlige karakter: "kernig, sarkastisch, bilderreich [...] und von einem warmen Temperament begleitet", ifølge *Ost und Wests* skribent Fabius Schach. Selv om jiddisch ikke hadde vært jødene opprinnelige språk, var det ifølge flere skribenter likevel mer jødisk enn det var tysk, og ble sett på som et "halvt orientalsk" språk.

Med hasidismens legendestoff fikk kultursionistene oppfylt behovet for "Mythos", og den østjødiske religionens ritualer og skikker bidro til å styrke bildet av østjødedommens hang til irrasjonalitet og mystisisme, men som av kultursionistene påvirket av den nyromantiske tidsånden ved *fin-de-siècle* ble oppfattet som noe verdifullt. En "konservert" og ubesudlet jødisk ånd mente kultursionistene også å se i østjødenes religiøsitet – kanskje var hasidismen ubegripelig for vesteuropeiske jøder, men samtidig satt hasidismens skjeggete og kaftankledde "patriarker" inne på et uendelig reservoar av jødisk visdom, nedarved gjennom mange generasjoner. Lignende så en også i teaterkunsten – til tross for dårlige stykker og skuespillerprestasjoner, fremviste likevel de østjødiske skuespillerne noe som fremkalte gjenkjennelse og begeistring hos et jødisk publikum. Teaterkunst lå jødenes "psyke" nær, og selv uten noen særlig teaterutdanning kunne de østjødiske skuespillerne oppvise et enestående naturlig talent. Kontrasten var det borgerlige teateret, som representerte vestlig overfladiskhet – det Nathan Birnbaum kalte "todtes Europathum". Kontrasteringen og kritikken av det vestlige og ikke minst de vestlige jødene var et gjennomgangstema i den kultursionistiske publistikken, parallelt med interessen for østjødene. Rettere sagt ble østjødebegrepet i alle sammenhenger, enten direkte eller indirekte satt opp mot "vestjøden" eller "tyske jøder" for å vise at det vestlige emansipasjonsprosjektet hadde havnet på feil spor, og at det sionistene anså som vilje til assimilasjon blant de liberale tyske jødene ville være skadelig for jødene i Tyskland.

Kapittel 6: Østjøden som revolusjonær avantgarde

Frem til første verdenskrig var tyske jøders kontakt og kjennskap til østeuropeiske jøder ofte indirekte – enten kjente man til den østjødiske verdenen gjennom litterære representasjoner (som for eksempel Martin Bubers hasidiske fortellinger), eller via innflyttede jøder fra Øst-Europa. De færreste tyske jødene hadde imidlertid selv vært i Polen eller Russland, og enda færre besøkt en østeuropeiske shtetl. Tysk-jødiske soldater og offiserers beretninger om møter med jøder på østfronten viser ofte et annet bilde enn det en kjente fra antisemittiske stereotyper. Men til forskjell fra mye av det som tidligere hadde stått på trykk i de kultursionistiske tidsskriftene, var det heller ikke bare overfladiske romantiseringer av østjødenes tradisjoner. Beretningene innholdt også skildringer av hverdagslige møter og situasjoner med helt vanlige østeuropeiske jøder. Hvordan påvirket disse møtene de tyske jødene, og særlig kultursionistenes østjødebilder?

Møtet med østeuropeiske jøder på deres ”hjemmebane” under første verdenskrig økte de tyske sionistenes bevissthet om de jødiske ”massene” i Øst-Europa. Sionistene så ikke bare at jødene i Øst-Europa var overlegne de vesteuropeiske jødene i antall – hos østjødene fant en egenskapene og holdningene som var nødvendige i kampen jødisk nasjonal selvstendighet. Dessuten ser en også at de tyske sionistenes interesse for østjødene etter utbruddet av første verdenskrig preges en politisk dreining mot venstre. Steven Aschheim setter krigsutbruddet som et klart skille i sionistenes østjødebilder: frem til 1914 begrenset interessen for østjøder seg stort sett til det teoretiske planet, hvor en ønsket at østjødene skulle bidra med åndelig inspirasjon til en vestjødisk renessanse.³¹⁸ Fra 1914 oppfattes imidlertid østjøden i stadig større grad som konkret forbilde for samfunnsomveltning og politisk nyordning, enten som sosialistisk revolusjon eller som kamp for en egen jødisk nasjonalstat – eller en kombinasjon av disse. Aschheim ser etter min mening i altfor stor grad denne dreiningen i fortsettelse av romantiseringer av østjøden som uttrykk for den antiborgerligheten og antimodernismen han mener preget kultursionistene, og i mindre grad som uttrykk for en reell vilje til samfunnsomveltning og forestillinger om ”den nye jøden” blant kultursionistene.

Fra å være et tilbakeoverskuende begrep som knyttet til en idealisert fortid tapt for de sterkt akkulturerede tyske jødene, men som kunne gi næring og legitimitet til de kulturelle fundamentene en nasjon i støpeskjeen trengte, fikk *Ostjuden* og *Ostjudentum* et nytt aspekt.

³¹⁸ Aschheim 1982, s. 187.

Østjøden ble et fremoverskuende begrep som konnoterte med ungdom, vitalitet, aktivisme og nybrott, og som knyttet an til forestillingen om ”den nye jøden”. Beskrivelser fra Østfronten og fra flyktninger eller arbeidsinnvandrere fra Øst-Europa bidro til å utfordre de tyske jødernes oppfatninger om de østeuropeiske jødene – både de eksisterende negative forestillingene og kultursionistenes positive østjødebilde. Som jeg argumenterte for i forrige kapittel trakk kultursionistene på mange av de eksisterende negative forestillingene, men brukte de med positivt fortegn. Ved første verdenskrig konstrueres nye forestillinger, som særlig knytter østjødene til arbeid og intellektualitet. Dessuten snus også en annen sentral forestilling i det negative østjødebegrepet til det positive, nemlig forestillingen om den ”revolusjonære østjøden”.

Den økte interessen for østjødene i forbindelse med første verdenskrig kom særlig til uttrykk i den tysk-jødiske offentligheten gjennom opprettelsen av flere nye tidsskrifter som hadde lignende målsetninger som *Ost und West* om øst-vestjødisk kulturutvekslinger og brobygging. *Ost und West* fikk forretningsmessige problemer i forbindelse med krigsutbruddet, og kom kun med ett nummer i hele 1915. I de påfølgende krigsårene sank stoffmengden kraftig, og på bakgrunn av den økende interessen for andre genremessig lignende tidsskrifter, er det rimelig å anta at *Ost und West* nok i for liten grad var i stand til å fornye seg. Selv om *Ost und West* også inneholdt kommentar- og lederstoff om verdenskrigen og aktuelle problemstillinger, kan nok hovedmengden av shtetl-noveller, *Volkslieder* og pittoreske bilder av ”kaftanjøder” med krigens alvor ikke ha blitt opplevd som like relevant lenger. Martin Bubers mer politiske og samfunnsorienterte *Der Jude* ble startet opp midtveis i krigen, og hadde stor suksess i krigsårene og de første årene av Weimar-republikken.³¹⁹ *Der Jude* ble sammen med *Neue Jüdische Monatshefte* et av de viktigste åstedene for den nye betoningen av østjødens nyskapende og revolusjonære sider.

Komitee für den Osten og de liberale jødene

Tyske jøder brukte imidlertid ikke bare pennen i sitt nye engasjement for østjødene. Tyske sionister med Max Bodenheimer i spissen,³²⁰ sammen med flere forgrunnsfigurer blant de liberale jødene i Central-Verein, grunnla organisasjonen *Komitee für den Osten* (KfdO) i 1914. Verdenskrigen førte også en holdningsendring vis-à-vis ”østjøden” blant de liberale

³¹⁹ Brenner 1998, s. 39.

³²⁰ Max Bodenheimer (1865-1940) var fra Stuttgart og hadde juristutdannelse fra flere av Tysklands ledende universiteter. Han var engasjert i den før-sionistiske bevegelsen fra tidlig på 1890-tallet, og raskt ble en nøkkelperson i den tyske sionistbevegelsen og i den sionistiske verdensorganisasjonen.

jødene i Tyskland, hvor fremtredende tillitsmenn i Central-Verein engasjerte seg for de østeuropeiske jødernes situasjon. Som nevnt i kapittel 4 engasjerte filosofen Hermann Cohen seg under første verdenskrig for de østeuropeiske jødene i debatten om *Grenzschluss* for jødiske innvandrere til Tyskland. Men Cohens og de liberale jødernes støtte og solidaritet bunnset som regel i en følelse av tilhørighet som *Glaubensgenossen*, og ikke på bakgrunn av et kulturelt eller nasjonalt fellesskap.

Komitee für den Ostens arbeid var i første rekke rettet mot de østeuropeiske jødene, og dens hovedmålsetning var at østjødene etter Tysklands seier og den påfølgende nyordningen av Øst-Europa med Tysklands hjelp måtte innrømmes autonomi og selvstyretett.³²¹ KfdOs målsetninger skilte seg slikt sett ikke mye fra bundistenes austromarxistisk-inspirerte jødiske autonomisme, men KfdOs hensikter var i stor grad tysk-nasjonale, og ikke jødisk-nasjonale. Østjødene med sitt språklige slektsskap til tysk ble av KfdO sett på som "ambassadører" for det tyske i Øst-Europa, og KfdO mente de kunne innta en viktig rolle som Tysklands allierte i Øst-Europa etter krigen. Denne tysk-patriotiske innstillingen gjorde det mulig også for Central-Vereins formann Eugen Fuchs å engasjere seg for de østeuropeiske jødene. Fuchs og Central-Vereins arbeid for KfdO og de østeuropeiske jødene var imidlertid ikke noe knefall for kultursionistenes forestillinger om en felles jødisk nasjonal egenart ivaretatt av "østjøden". Det var likevel langt på vei en innrømmelse fra de liberale tyske jødernes side av at østjødene i seg selv utgjorde en nasjon som hadde rett på selvstyre blant de andre nasjonene som levde i Øst-Europa. Også blant mer moderate sionister fant en lignende synspunkter. Franz Oppenheimer,³²² som den israelske historikeren Yfaat Weiss etter Jehuda Reinharz' inndeling av den tidlige sionistbevegelsen i fire "steg" plasserer i den første generasjonen, og således representerte en eldre generasjon i sionistbevegelsen enn den hovedsakelig yngre generasjonen av kultursionister, skrev en artikkel i *Neue Jüdische Monatshefte* om forskjellen mellom de tyske og østeuropeiske jødene. Mens østjødene fortsatt hadde kulturelle kjennetegn som gjorde dem til et "Volk", fantes ikke lenger disse egenskapene hos de tyske jødene, ifølge Oppenheimer. De tyske jødene stammet imidlertid fra jøder med slike etniske og kulturelle kjennetegn, og de tyske jødene kunne således mer presist kalles en "stamme".³²³

³²¹ Herzog, Andreas (1996): *Ost und West. Jüdische Publizistik 1901-1928*. Leipzig, s. 265.

³²² Franz Oppenheimer (1864-1943), tysk økonom, samfunnsforsker og sionist. Emigrerte senere til USA.

³²³ Weiss, Yfaat (1997): "»Wir Westjuden haben jüdisches Stammesbewußtsein, die Ostjuden jüdisches Volksbewußtsein«. Der deutsch-jüdische Blick auf das polnische Judentum in den beiden ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts" i *Archiv für Sozialgeschichte*, 37. For Jehuda Reinharz' periodiseringer av den tyske sionistbevegelsen, se Reinharz 1980.

Sionismen og sosialisme

KfdOs uoffisielle organ, *Neue Jüdische Monatshefte*, kom i likhet med *Der Jude* ut fra 1916. Begge tidsskriftene forstod seg som uavhengige, men selv om tidsskriftene også trykket bidrag fra ikke-sionister, hadde begge publikasjonene en klar jødisk-nasjonal profil. Dessuten utviste mange av skribentene sympati med sosialismen, og tidsskriftet befattet seg mye med de politiske omveltningene i Russland, og ikke minst med de russiske jødernes deltakelse i revolusjonen. *Neue Jüdische Monatshefte* ga i mai 1917 til og med ut et spesialnummer med tittelen ”Der jüdische Sozialist und die Revolution in Rußland”. Lederartikkelen stilte spørsmål ved hvor revolusjonen ville vært uten de russiske jødernes aktive deltakelse, og hevdet at det fra 1880-årene hadde vokst frem en type ”russisk-jødisk revolusjonær”, som hadde tilført den revolusjonære bevegelsen ”geschäftige Sachlichkeit und eine agitatorische Ruhigkeit”.³²⁴ I et tilbakeblikk over revolusjonene i Russland og Tyskland etter krigen, formulerte Martin Buber i *Der Jude* seg i lignende termer – uten jødernes trang til samfunnsendring og sosial omveltning hadde revolusjonene i Europa ikke vært mulig: ”der Verwirklichungsdrang des Juden [...] macht ihn zum berufenen Helfer der großen sozialen Umwandlung”.³²⁵

Denne holdningen var et gjennomgangstema i tidsskriftene jeg diskuterer i dette kapitlet – jødene med deres politiske og aktivistiske natur var anførere i revolusjonen, og det er nettopp dette som er den mest interessante dreiningen i den kultursionistiske publistikken etter utbruddet av første verdenskrig. Som vi så i kapittel 4 fantes forestillingen om den revolusjonære jøden i Tyskland allerede fra 1880-tallet, men nå ble også denne forestillingen snudd på hodet og knyttet til det positive østjødebegrepet. Med vår tids øyne kan kanskje entusiasmen for sosialismen og revolusjonen i Russland virke overraskende stor blant kultursionistene og blant skribentene i *Der Jude* og *Neue Jüdische Monatshefte*, særlig de tyske jødernes sosiale stilling i den tysk-jødiske mellomsjiktet tatt i betraktning. Men som nevnt i forrige kapittel, kan kultursionistenes idealisering av de borgerliggjorte vestjødene også sees på som en mer overordnet kritikk av det moderne borgerlige samfunnet. Når en også finner sosialistiske og anarkistiske sympatier i de samme kretsene,³²⁶ mener en historiker som Steven Aschheim at dette må sees i forlengelse av kritikken av det borgerlige samfunnet

³²⁴ R. S. [Rafael Seligmann?]: ”Der jüdische Revolutionär in Rußland” i *Neue Jüdische Monatshefte* 1917, hefte 15/16, s. 427.

³²⁵ Martin Buber: ”Die Revolution und wir” i *Der Jude* 1918/19, hefte 8-9, s. 345.

³²⁶ Blant andre Martin Buber bekjente seg etter hvert til den sosialistiske sionismen (se f. eks. *Der Jude* 1920/21, s. 4), og Bubers venn Gustav Landauer var anarkist.

og moderniteten.³²⁷ At sosialismen senere fikk stor innvirkning på sionistbevegelsen kan ikke bestrides. I mellomkrigstiden fikk den sosialistiske grenen av sionistbevegelsen stor oppslutning blant østeuropeiske jøder, og de nyopprettede jødiske bosetningene i Palestina (og den senere israelske statsdannelsen), ble i stor grad utformet etter sosialistiske prinsipper.

Etter min mening kan imidlertid kultursionistenes sosialistiske pregning og interessen for østjødene som ”revolusjonær avantgarde” ikke bare sees på som kritikk av alt som var vestlig og moderne, men må også sees i sammenheng med den utopiske målsetning som deles av jødedommen – både som religiøs og sekulær bevegelse (sionismen) – og av sosialismen. Den franske idéhistorikeren Michael Löwy har pekt på den særegne forbindelsen en finner blant flere ledende tysk-jødiske intellektuelle i perioden fra rundt *fin-de-siècle* til mellomkrigstiden mellom utopiske sekulære ideologier som sosialisme, anarkisme og sionisme, og tradisjonell jødisk frelseslære. Löwy viser at forfattere og tenkere som Martin Buber, Max Brod, Hans Kohn, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem og Gustav Landauer var opptatt av utopiske ideer og sympatiserte med ideologier som ønsket en radikal samfunnsomveltning – enten gjennom et mer egalitært og genuint *Gemeinschaft* (Buber) eller i en anarkistisk utopi (Landauer). Löwy mener å finne de idéhistoriske røttene til disse tankestrømningene i både den tyske romantikken og i den jødiske frelseslæren, messianismen.³²⁸ Foruten at flere av forfatterne Löwy behandler var faste bidragsytere i *Der Jude* og *Neue Jüdische Monatshefte*, utpeker Löwy *Der Jude* som det kulturelle kraftsentrumet for disse strømningene.³²⁹ Jeg mener også å kunne finne en sterk gjenklang av denne tendensen i kultursionistiske tidsskriftenes omtale av østjøden fra første verdenskrig og fremover, med østjøden som fremste representant både for det sosialistiske, sionistiske og utopiske aspektet.

Et jødisk proletariat

Med den økte kontakten med jødene i de okkuperte områdene, oppdaget de tyske jødene også massene av jødiske proletarer i øst. Julius Berger trakk frem i en artikkel i *Der Jude* at halvparten av jødene i Polen var arbeidere,³³⁰ og at en fjerdedel levde som industriarbeidere i storbyene Warszawa, Lodz og Vilnius.³³¹ Berger og andre sionistiske skribenter var opptatt av

³²⁷ Aschheim 1982, s. 202.

³²⁸ Löwy, Michael (1992): *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe*. London.

³²⁹ Löwy 1992, s. 47.

³³⁰ Julius Berger (1883-1948), blant annet sekretær i *Zionistische Vereinigung für Deutschland*, var kanskje den som engasjerte seg mest mot østjødisk tvangsarbeid i Tyskland under første verdenskrig.

³³¹ Julius Berger: ”Deutsche Juden und polnische Juden” i *Der Jude* 1916, hefte 3, s. 144.

at østjødenes elendige levekår var resultat av politiske forhold i statene de levde i – særlig i det undertrykkende Tsarriket.

Det ble gjort et vesentlig poeng av at østjødenes primitive økonomi og næringsstruktur ikke skyldtes særskilte østjødiske egenskaper, men var resultat av århundrer med forfølgelse og undertrykking. Desto større beundring utviste de sionistiske skribentene for østjødenes overlevelsessevne. I sin artikkel om de polske jødene fortsetter Julius Berger med at jødene i Polen "[...] wären längst zerbrochen und vernichtet, wenn nicht der ungeheure Lebenswille wäre und die beispiellose Lebenskraft".³³² Østjøden hadde med andre ord ikke en særegen hang til latskap og udugelighet, slik det hadde blitt hevdet i Tyskland – tvert om, østjødene var på grunn av de ekstreme forholdene de levde under vestlige jøder overlegne når det gjaldt viljekraft og innsats. Østjødene hadde klart å overleve i Øst-Europa takket være jødiske fellesskapsverdier som for lengst hadde gått tapt blant vesteuropeiske jøder. For østjødene stod materialisme fjernt, og flere forfattere går langt i å hevde at sosialisme nærmest var en iboende egenskap hos østjødene. Lengst gikk sionisten og sosialisten Arnold Zweig,³³³ som i trykte feltpostbrev og ikke minst essayet *Das ostjüdische Antlitz* bidro til å bygge opp under bildet av den fremadrettede, dynamiske og ikke minst sosialistiske østjøden.³³⁴ I essayet skildret Zweig forskjellige sider ved østjødenes dagligliv, og han beskrev nøye de forskjellige "typene" han møtte. Zweig la særlig vekt på østjødenes fysiske utseende, noe som ble understreket ytterligere ved at essayboken var illustrert med tegninger av grafikeren Hermann Struck.³³⁵ Zweig mente disse "typene" symboliserte nærmest uforanderlige fellesjødiske egenskaper, og til sammen utgjorde de en slags jødisk kollektive sjel. De tradisjonelle jødiske fellesskapsverdiene og ikke minst de vanskelige levetilstandene, hadde ifølge Zweig gjort at sosialismen lå naturlig for østjøden:

"Denn sein innerstes Wesen bejaht er, wenn er Sozialist ist. Nur ein Jude kann die Weite des Abfalls ermessen, den der kapitalistische Mensch getan hat. Ein Volk, geboren im Proletariat des pharaonischen Absolutismus und gepreßt, bis ihm Gerechtigkeit zum innersten Kern wurde; [...]"³³⁶

³³² Julius Berger: "Deutsche Juden und polnische Juden" i *Der Jude* 1916, hefte 3, s. 147.

³³³ Arnold Zweig (1887-1968) var skjønnlitterær forfatter, journalist og i en periode redaktør for den sionistiske ukeavisen *Jüdische Rundschau*. Zweig var sterkt påvirket av Martin Bubers kultursionisme, men Zweig vendte seg senere i livet til sosialismen, og levde de siste årene av sitt liv i DDR etter å ha bodd flere år i Israel.

³³⁴ Zweig, Arnold og Hermann Struck (1922): *Das ostjüdische Antlitz*. Berlin. Deler av essayet var allerede publisert i *Der Jude*, og baserte seg på inntrykk fra Zweig og Strucks tjenestetid ved den tyske østfrontkommandoen.

³³⁵ Strucks virksomhet på Østfronten bestod av langt mer enn å tegne skisser – sammen med Zweig tjenestegjorde Struck ved presseavdelingen ved den tyske overkommandoen *Oberost*, og fra 1917 var han dessuten referent for jødiske anliggender ved *Oberost* og medlem av *Komitee für den Osten* (Maurer 1985, s. 212).

³³⁶ Zweig og Struck 1922, s. 135.

Zweig ønsket også å avlive myter om at østjøden var lat og udugelig, og kun levde av utbytende handelsvirksomhet – Zweig viste blant annet til den siste russiske folketellingen som viste at over halvparten av jødene var arbeidere eller håndverkere.³³⁷ Han innrømmet at østjøden kanskje ikke var like effektiv, og at arbeidet var mer tungvindt enn det trengte å være, men Zweig mente dette kom av at østjødene hadde et helt annet forhold til arbeid enn man hadde i Vesten. Østjøden – som av yrke ofte var håndverker – hadde en langt nærere forhold til arbeidet sitt, og arbeidet derfor med større nidkjær i en egen rytme, og derfor også langsommere.³³⁸

Zweigs bok, ikke minst gjennom Hermann Strucks tegninger, forsøkte å nyansere forestillingene om østjødenes forhold til arbeid, og mange av Strucks tegninger viste i motsetning til hans tidlige tegninger publisert i *Ost und West* østjødiske menn og kvinner i arbeid.³³⁹ Den samme tendensen kan en også observere i *Ost und West* etter verdenskrigen, hvor illustrasjonene i større grad viser østjødiske arbeidere.³⁴⁰ Hovedpoenget var at østjødene levde som hardtarbeidende proletarer, ikke som *Betteljuden* og *Schnorrer*. Eksisterende bilder, særlig av østjødiske menn, var dessuten dominert av forestillinger om den østjødiske mannens fysiske svakhet og kvinnelighet. Den østjødiske mannen ble ansett for å være lite egnet for fysisk arbeid, og mer opptatt av religiøse studier. Forestillingen og sågar det visuelle bildet av den arbeidssky, men alltid talmudstuderende eller bedende østjødene ble videreført i kultursionistene og den jødiske renessansens fascinasjon for østjødene. Som jeg viste i forrige kapittel, var dette et av de mest brukte billedmotivene i *Ost und West*.

³³⁷ Zweig og Struck 1922, s. 72.

³³⁸ Zweig og Struck 1922, s. 75.

³³⁹ Zweig og Struck 1922, s. 67, 69, 74, 76, 84, 159.

³⁴⁰ Se for eksempel omtalen av den polsk-jødiske kunstneren Henryk Glicensteins tegning "Jüdischer Glaser" i *Ost und West* 1917 (s. 546 med avbildning på s. 554) eller Hermann Strucks bidrag i hefte 1 og 12 1916.



Østjøden som politisk avantgarde

Arnold Zweig ble kritisert for overdreven idealisering av østjødene, og idealiseringen av østjødene i *Das ostjüdische Antlitz* ble i meste laget selv for redaksjonen i *Der Jude*, som trykket en kritisk anmeldelse som beskyldte Zweig for å fare med ønskedrømmer og romantiseringer, snarere enn å skildre reelle forhold.³⁴¹ Zweig utgjorde kanskje ekstremtilfellet i sionistenes dyrkning av østjøden, men mange av forestillingene hos Zweig gikk også igjen blant mer moderate sionister. Den reformjødiske rabbineren Max Eschelbacher skrev blant annet i *Der Jude* i 1918 om sine erfaringer med østjødiske arbeidere som hadde kommet enten som frivillige eller som krigsfanger til Eschelbachers hjemby Düsseldorf i forbindelse med krigen.³⁴² Eschelbacher beskrev østjødene som i overveiende grad sosialister, og skildret de østjødiske arbeidernes politiske aktivisme i Düsseldorf. Eschelbacher var riktignok skeptisk til arbeidernes sosialisme, og direkte negativ til de nyankomnes manglende religiøse deltakelse.³⁴³ Han skrev likevel imponert om østjødenes organisasjonsvirksomhet, og hvordan de med små ressurser hadde fått i stand studiesirkler, debattklubber, foredragsvirksomhet og biblioteker med hebraisk- og jiddischspråklig litteratur.³⁴⁴ Eschelbacher mente denne virksomheten kunne føres tilbake til jødernes anlegg for intellektuell virksomhet: "Die Lust am Denken, am Lernen und Lesen liegt ihnen eben im Blut"³⁴⁵, og han mente østjødene hadde en særlig hang til kunnskap og læring. Han påpekte dessuten at mange allerede hadde lært seg nærmest plettfri tysk, og sågar påbegynt høyere utdanning.

At østjødiske innvandrere i Tyskland studerte ved høyere utdanningsinstitusjoner, var ikke noe nytt. Som ble vist i kapittel 4, ble østjødebegrepet tidlig knyttet til begrepene "russisk" og "radikaler", og myndighetenes restriksjoner mot østeuropeiske jøder var på 1880-tallet delvis begrunnet i frykt for revolusjonær virksomhet og "nihilistisk" tankgods. Selv om innføringen av *numerus clausus* for russiske studenter ved tyske universiteter fra 1913 hadde ført til at det nesten ikke fantes russisk-jødiske studenter igjen i Tyskland ved utbruddet av første verdenskrig, overlevde forestillingene om den russisk-jødiske studenten som en farlig

³⁴¹ Paul Zucker: "Mythos der Gegenwart" i *Der Jude* 1923, hefte 7-8, s. 464.

³⁴² Max Eschelbacher: "Ostjüdische Proletarier in Deutschland" i *Der Jude* 1918/19, hefte 11, s. 512-523. Max Eschelbacher (1882-1964) var opprinnelig utdannet jurist. Etter rabbinerutdanning virket han som rabbiner i hjembyen Bruchsal og i Freiburg, før han i 1913 overtok etter Leo Baeck som Düsseldorfs hovedrabbiner.

³⁴³ Max Eschelbacher: "Ostjüdische Proletarier in Deutschland" i *Der Jude* 1918/19, hefte 11, s. 519.

³⁴⁴ Max Eschelbacher: "Ostjüdische Proletarier in Deutschland" i *Der Jude* 1918/19, hefte 11, s. 521.

³⁴⁵ Max Eschelbacher: "Ostjüdische Proletarier in Deutschland" i *Der Jude* 1918/19, hefte 11, s. 518.

radikaler. I den kultursionistiske pressen under første verdenskrig ble dette imidlertid sett på som noe beundringsverdig. De russisk-jødiske studentene ble prisert for sitt intellekt, samtidig som deres politiske mot og aktivisme ble trukket frem som positivt. Sionisten Leo Herrmann trakk i en artikkel i *Der Jude* frem sammenhengen mellom russisk-jødisk ungdom og studenter og den russiske revolusjonen.³⁴⁶ Han lovpriset de ”wissendurstigen jüdischen Studenten” for deres innsats under revolusjonen, tross utestengelse fra vestlige universiteter og forfølgelse i tsarriket.³⁴⁷ Herrmann fortsatte i sin artikkel med å rose de russiske jødene for å ha oppnådd likestilling uten å måtte betale med sin nasjonale frihet. Herrmann beskrev forholdet mellom tyske jøder og østjøder som tidligere preget av de tyske jødernes medlidenhet og filantropisk hjelp – med revolusjonen i Russland hadde dette imidlertid endret seg, og de tyske jødene burde nå, ifølge Herrmann, legge fra seg sin spissborgerlige livsførsel og følge de russiske jødernes eksempel.³⁴⁸

Noen år etter verdenskrigen skrev rabbi Eschelbacher igjen i *Der Jude*, denne gangen om fellestrekk mellom den gamle jødedommen og sosialismen. Selv om sosialismens forhold til religion for Eschelbacher var uforenlig med jødedommen, pekte Eschelbacher i en tone langt mer positiv en noen år tidligere på de mange grunnleggende likhetene i sosialismen med tradisjonell jødisk etikk:

”Unverkennbar sind zahlreiche Berührungen und Übereinstimmungen mit dem modernen Sozialismus, so daß Hermann Cohen den Satz wagen konnte, die Politik der Propheten sei nichts anderes, als was wir heutzutage Sozialismus nennen, und Recht zu schaffen den Armen, das sei ihr Glaube.”³⁴⁹

Ifølge Eschelbacher fant en i den gamle jødiske religionen den samme formen for solidaritet, nestekjærlighet og velferdsordningene som sosialistene ønsket å innføre, og Eschelbacher sammenlignet læresetninger i jødisk etikk med de tyske sosialdemokratenes *Erfurter Program*.³⁵⁰ Eschelbacher mente likhetstrekkene løp ut fra både jødedommen og sosialismens fremtidsrettede og forløsende dimensjon:

³⁴⁶ Leo Herrmann (1888-1951), var som student aktiv i *Bar-Kochba*-foreningen i Praha, og var senere journalist og redaktør for *Jüdische Rundschau*.

³⁴⁷ Leo Herrmann: ”Aktivierung” i *Der Jude* 1917/18, hefte 4, s. 217.

³⁴⁸ Leo Herrmann: ”Aktivierung” i *Der Jude* 1917/18, hefte 4, s. 217.

³⁴⁹ Max Eschelbacher: ”Der Sozialismus des alten Judentums” i *Der Jude* 1924, hefte 2, s. 94.

³⁵⁰ Det tyske sosialdemokratiske partiets (SPD) såkalte *Erfurter Programm* ble vedtatt på sosialdemokratenes partidager i Erfurt i 1891, og ble til under sterk påvirkning av ideologer som Eduard Bernstein, August Bebel og Karl Kautsky.

”Die Torah ist mehr als nur ein Gesetzbuch für ihre Zeit, sie ist ein Program für die noch ungeborene Zukunft, ein Aufruf zur Vorbereitung des Gottesreiche am Ende der Tage, in dem das göttliche Gebot verwirklicht ist ,es soll unter dir kein Armer sein’.”³⁵¹

På bakgrunn av dette idémessige slektsskapet mellom jødisk frelseslære og den politiske utopismen en fant i sosialismen, mente Eschelbacher også å kunne se den gamle jødedommen virke i den fremvoksende sosialistbevegelsen i Øst-Europa, hvor jødisk menn både fantes blant anførerne og tilhengerne:

”Unter den jüdischen Proletariern des Ostens erwuchs ein jüdischer Sozialismus mit eigenen jüdischen Bünden und Organisationen, und überall traten jüdische Männer führend und folgend in die sozialistische Bewegung ein. [...] gewiß lebt Geist des alten Judentums auch in diesen Erscheinungen weiter.”³⁵²

Østjøden som intellektuell og kulturell avantgarde

At østjøden også var et politisk forbilde for vestjødene var et helt nytt aspekt i forestillingene om østjødene, også blant sionistene. I det negativt ladede østjødebegrepet ble østjødene i beste fall oppfattet som naive, men aller mest overtroiske og politisk uforutsigbare. Ortodoksien og særlig hasidismen ble trukket frem som en kilde til irrasjonalitet og *Bildungsfeindlichkeit*. Kultursionistene med Martin Bubers ”oppdagelse” av hasidismen i spissen, bidro til å fjerne noe av bildet av østjøden som kulturelt tilbakestående, og ikke minst østjødenes åndelighet ble trukket frem som noe de vestlige jødene burde lære av. Men østjødenes forhold til lærdom og kunnskap var med Buber fortsatt preget av en type visdom som ikke var bygget på rasjonalitet, men på jødisk mystikk og nedarvet jødisk erfaring, og Birnbaum beklaget i sin tale til sionistkongressen i 1897 østjødenes kulturelle stagnasjon.

Med første verdenskrig dannes et annet bilde hos kultursionistene av østjøden som jødisk-intellektuell avantgarde – østjødene trekkes frem som produsenter og kjennere også av moderne jødisk litteratur og kunst, ikke bare som *bærere* av autentisk jødisk språk, tradisjon og åndelighet. Beretninger fra soldater på østfronten forteller om biblioteker, debattklubber, moderne hebraiskskoler, og ikke minst om østjødenes kjennskap til moderne jødisk litteratur. Flere skriver imponert over mangfoldet av hebraisk- og jiddischspråklig litteratur de finner hos bokhandlere, i biblioteker og private samlinger. Som vist i forrige kapittel hadde det østjødiske, jiddischspråklige teateret vekket interesse hos kultursionistene siden århundreskiftet, men med krigen fikk mange tyske soldater – både jødiske og ikke-jødiske – oppleve det østjødiske teateret som adspredelse fra soldatlivet. Arnold Zweig beskrev for

³⁵¹ Max Eschelbacher: ”Der Sozialismus des alten Judentums” i *Der Jude* 1924, hefte 2, s. 111.

³⁵² Max Eschelbacher: ”Der Sozialismus des alten Judentums” i *Der Jude* 1924, hefte 2, s. 111.

eksempel i *Das ostjüdische Antlitz* om intense opplevelser med det østjødiske teateret, hvor teateret identifiseres som østjødenes fremste uttryksmåte for "Nationaler Hoffnungen" og "Rythmus des Volkes".³⁵³ Med østjødisk innvandring kom det jiddischspråklige teateret også til Tyskland, og Max Eschelbacher skrev i lignende vendinger som Zweig "Denn eine Kunst stand bei ihnen in Blüte – die dramatische". Eschelbacher skrev videre om hvordan teaterstykkene ble brukt kritisk mot den undertrykkende religiøse ortodoksien, og spesielt mot den religiøse undervisningen i *yeshivaen*.³⁵⁴

Ofte skrev forfatterne med overrasket fryd over at man har oppdaget at østjødene leste alle de "kanoniserte" forfatterne innen den samtidige hebraisk- og jiddischspråklige litteraturen, enda disse forfatterne oftest selv kom fra Øst-Europa. Tidsskriftet *Der Jüdische Wille*, organet til sammenslutningen av sionistiske studentorganisasjoner, *Kartell Jüdischer Verbindungen* (KJV), gjenga i sine spalter mange brev og beretninger fra KJV-medlemmer som tjenestegjorde på Østfronten under krigen. I et av disse, fortalte en ung sionist om en jødisk slakter i den fjerne russiske byen han satt i krigsfangenskap:

"Der Schocheth³⁵⁵ war ein einfacher Jargon sprechender Jude, in Tracht und Gebahren durch nichts von einem polnischen Juden zu unterscheiden. Ich habe kaum mehr als einen flüchtigen Blick in seine Wohnung getan, aber ich sah sie alle, unsere Großen, bei diesem einfachen Mann aus dem Volke: Herzl und Nordau, Bialik und Tschernichowski und viele andere."³⁵⁶

En annen og langt mer kjent sionist, Robert Weltsch,³⁵⁷ skrev lignende om sine opplevelser i en galicisk shtetl med om lag 4000 innbyggere. I den krigsherjede og nærmest forlatte shtetlen møtte han på gaten en gruppe kvinner som til Weltsch overraskelse viste seg å være sionister. Kvinnene kunne fortelle både om hebraiskundervisning og om et stort folkebibliotek som fantes i shtetlen før krigens herjinger. Weltsch fortalte entusiastisk om kvinnenenes kunnskaper om klassisk og moderne hebraisk litteratur:

"So gingen wir ein paar Stunden und sprachen von den gemeinsamen, teuren Dingen; sie kannten Bialik wie Frischmann, Jesaia wie Jeremia, und ihre Augen leuchteten wenn sie die Versen zitierten."³⁵⁸

³⁵³ Zweig og Struck 1922, s. 148.

³⁵⁴ *Yeshiva* (hebr): betegnelsen på den tradisjonelle videregående jødiske religiøse utdanningen som de fleste ortodokse gutter gjennomgikk.

³⁵⁵ *Schochet* (hebr.): utøver av *shechita* (ty. *schächting*), jødisk rituell slakt.

³⁵⁶ Benno Grzebinasch: "Eindrücke über Juden und Judentum während meiner russischen Kriegsgefangenschaft" i *Der Jüdische Wille* 1919, nr. 6, s. 365.

³⁵⁷ Robert Weltsch (1891-1982) var en ledende sionist, journalist og fra 1919 redaktør for den sionistiske avisen *Jüdische Rundschau*.

³⁵⁸ Robert Weltsch: "Ein Feldpostbrief aus dem Osten" i *Der Jude* 1916/17, hefte 8, s. 532.

Møtet med disse østjødiske unge kvinnene satte han i kontrast til vestjødiske kvinner:

”Im Westen ist der Durchschnittstypus des jüdischen Mädchens ein hoffnungslos oberflächisches Geschöpf; im Osten hat an das noch unverdorbene gute Material der Krieg in trauriger Weise Hand angelegt und ein Zerstörungswerk begonnen, dessen Grenzen wir nicht sehen”.³⁵⁹

Samme ordbruk brukte Max Brod om elevene han hadde som lærer for en jenteklasse ved en skole for jødiske flyktninger fra Galicja og Bukovina i Praha. Til Brods overraskelse fant han ingen spor av irrasjonaliteten østjødene vanligvis ble forbundet med: ”von den sogenannten Bildungsfeindlichkeit der orthodoxen galizischen Krise [war] nichts oder nahezu nichts zu spüren”.³⁶⁰ Tvert om var timene med de galiciske elevene fylt av en intellektuell nysgjerrighet Brod mente var fraværende hos jevnaldrene vestjødiske jenter:

”Der Eifer meiner Schülerinnen ist etwas für westeuropäische Verhältnisse durchaus Ungewohntes. Wenn man viel mit assimilierten Westjüdinnen desselben Alters verkehrt hat, weiß man, wie leblos unter ihnen die ‚Bildung‘ als eine Art lächerlich-ernster Zeitverbringung zwischen Lyzeumschluß und Heirat traktiert wird”.³⁶¹

Robert Weltsch og Max Brods skildringer er typiske: østjødene fremheves som intellektuelle og politisk forbilder, og brukes som kritikk mot den vestlige kulturen og vestjødenes levesett. De tyske jødernes Bildungs-tilegnelse ble sett på som overdreven og ble nærmest latterliggjort av Brod. Rabbi Eschelbacher skrev lignende avslutningsvis i sitt essay om østjødisk proletarer i Tyskland om hvordan han var bekymret for at også østjødene under tysk påvirkning ville assimileres i det moderne vestlige samfunnet, og han ba de russiske jødene lære av de tyske jødernes feilslåtte bestrebelser mot assimilasjon.³⁶² I begge tilfeller representerte østjøden en slags jødisk essens som fortsatt var ubesmittet av vestlig innflytelse.

Konklusjon

Som vist i dette kapitlet, utfordret den kultursionistiske publistikken fra krigsårene mange etablerte forestillinger om østjødene – også de mer positive forestillingene som i det foregående tiåret hadde blitt etablert i de samme tidsskriftene. Det gamle bildet av østjøden som egennyttig materialist sysselsatt i uproduktiv handel og tiggevirksomhet, ble erstattet av et bilde som ikke bare oppvurderte østjøden på bakgrunn av hans egenskaper som bærer av en

³⁵⁹ Robert Weltsch: ”Ein Feldpostbrief aus dem Osten” i *Der Jude* 1916/17, hefte 8, s. 533.

³⁶⁰ Max Brod: ”Erfahrungen im ostjüdischen Schulwerk” i *Der Jude* 1916/17, hefte 1, s. 33.

³⁶¹ Max Brod: ”Erfahrungen im ostjüdischen Schulwerk” i *Der Jude* 1916/17, hefte 1, s. 34.

³⁶² Max Eschelbacher: ”Ostjüdische Proletarier in Deutschland” i *Der Jude* 1918/19, hefte 11, s. 523.

jødisk nasjonal egenart, men som også passet bedre inn i et sosialistisk verdensbilde. I dette verdensbildet var østjødene en vesentlig, ja sågar ledende del av verdensproletariatet.

Erfaringene med østjødene under første verdenskrig både i Tyskland og på østfronten nyanserte også kultursionistenes forestillinger om østjødisk kultur, ved at også den *moderne* østjødiske kulturen ble trukket frem som noe verdifullt. Østjødisk kultur var ikke lenger bare identisk med det som ble oppfattet som nedarvet jødisk tradisjon. Østjødene var selv i stand til å skape kulturelt og politisk engasjement. Theodor Herzl og de påfølgende generasjonene av sionister var alle enige i at opprettelse av en egen jødisk stat ville løse ”jødeproblemet” ved å skape en ny jøde – fri for vestjødisk borgerlig assimilasjonisme og fri fra østjødisk gettotilværelse.³⁶³ Kultursionistene oppdaget imidlertid under verdenskrigen at østjøden langt på vei *var* den nye jøden. Ifølge kultursionistene skulle ikke bare vestjødene la seg inspirere av østjødenes kultur – østjødene stod også for et *politisk* alternativ til den ”døde” borgerlige liberalismen flertallet av de akkulturerste tyske jødene fortsatt sverget til. Hos østjødene fantes altså en alternativ politisk identitet, i tillegg til en alternativ kulturell identitet.

Fremtidsvisjonene en fant i østjødenes sosialisme var dessuten typisk jødisk – fornyelse, sosial endring og samfunnsomveltning lå i østjødenes *vesen*. Østjødene hadde bevart grunnsetninger fra den jødiske etikken om solidaritet og nestekjærlighet, og ikke minst troen på en radikalt forbedret verden. Selv om dette tok form av en sekulær politisk bevegelse, kunne en mann som rabbi Eschelbacher likevel se den gamle jødedommen skinne igjennom hos de jødiske sosialistene: ”Ein Strahl vom Lichte des Judentums leuchtete aber auch in den jüdischen Männern, die sich für den Sozialismus opferten.”³⁶⁴

³⁶³ Herzl 2005, s. 107.

³⁶⁴ Max Eschelbacher: ”Der Sozialismus des alten Judentums” i *Der Jude* 1924, hefte 2, s. 112.

Kapittel 7: Konklusjon

Oppgaven har hatt til hensikt å vise hvordan begrepet "Ostjude" ble brukt blant tyske kultursionister i de første tiårene av 1900-tallet som et ledd i prosessen med å konstruere en jødisk nasjonal identitet, og har foruten en grundig litteraturbasert analyse av det flertydige østjødebegrepet forut sionistenes bruk av begrepet, gjort et nærstudium av den kultursionistiske bevegelsen gjennom bevegelsens tre toneangivende tidsskrifter i det tysktalende Sentral-Europa frem til ca. 1923.

Startskuddet for prosessen med å bygge en jødisk nasjonal identitet rundt forestillingen om østjøden gikk i 1897 med Nathan Birnbaums tale under den første sionistkongressen, og prosessen ble videreført i rammene av den jødiske kulturelle renessansen og blant kultursionistene. Birnbaums hensikt var å etablere et motbegrep til de negativt ladde betegnelse for østeuropeiske jøder: "Gettojude", "Schnorrer", "polnische Jude", og så videre. Birnbaums forsøk på å innføre en ny betegnelse for den østeuropeiske "typen" jøder kan således sees på som en intervensjon i det Koselleck kaller en semantisk kamp om et flertydig begrep. Begrepet om den østeuropeiske "typen" jøder hadde lenge vært i bruk i antisemittisk propaganda, men under andre betegnelser. Drøye ti år etter at Birnbaum hadde forsøkt å innføre det positive østjødebegrepet, sementeres de gamle negative forestillingene i den samme betegnelsen kultursionistene brukte med positivt fortegn. Ved inngangen til første verdenskrig hadde begrepet "Ostjude" en gjennomgående negativ ladning i den tyske samfunnsdebatten, og ble knyttet til "problemet" ved at Tyskland ved okkupasjonen av store deler av Øst-Europa også hadde lagt under seg størsteparten av den jødiske befolkningen i Europa.

Østjøden i antisemittisk propaganda

For å forstå med hvilken hensikt Birnbaum og kultursionistene forsøkte å intervensere i den semantiske kampen om østjødebegrepet, trakk jeg i kapittel 4 linjene tilbake til slutten av 1870-tallet, da forestillingen om den polske jøden fikk en sentral plass i den antisemittiske propagandaen. Fra 1880-tallet og frem til første verdenskrig var østjødebegrepet knyttet til et komplekst nettverk av forestillinger, som selv om de kan virke motstridende, likevel bunnet i et sett felles forestillinger om jødernes rotløshet, manglende evne til samvittighet og opplysningsfiendlighet som stred imot de borgerlige samfunnets konvensjoner. Bildet av

østjødene rommet alt fra den irrasjonelle religiøse hasiden i det tilbakestående ”halvasiatiske” Øst-Europa, til fattige omreisende *Schnorrere* og den farlige revolusjonære russiske studenten. To trusselbilder som utkrystalliserte seg i antisemittenes språkbruk fikk også følger for den statlige politikken i Tyskland overfor jødiske migranter fra Øst-Europa. For det første ble de jødiske migrantene knyttet til forestillingene om den fattige og arbeidssky østjøden som gjennom sin omflakkende virksomhet bidro til sykdomssmitte. For det andre var østjøden forbundet med en annen form for ”smittespredning”, nemlig den av ”nihilistisk” tankegods og revolusjonær virksomhet.

Tyske jøder og østjøden som assymetrisk motbegrep

De tyske jødernes akkultureringsprosess gjennom 1800-tallet hadde vært sentrert rundt *Bildungs*-begrepet og tilpasning til den tyske middelklassen. Tilegnelse av *Bildung* ble sett på som veien ut av ”gettoen”, og forestillingen og den tilbakelagte fortiden i gettoen kom også til å prege de tyske jødernes selvbilde. Når ”østjøden” ble forbundet med gettoen, var avstandstagen derfor ikke en uventet reaksjon fra de tyske jødernes side. I begrephistorisk forstand ble østjødebegrepet brukt som et assymetrisk motbegrep av tyske jøder for å definere tysk-jødisk identitet som vrengebildet av østjøden. Denne holdningen til bildet av østjøden ga utslag i reaksjonene jødiske innvandrere og transmigranter fra Øst-Europa ble møtt med av tyske jøder. De liberale tyske jødene avviste antisemittenes beskyldninger om at de tyske jødene og østjødene i essens var like. Dette ble begrunnet med at de tyske jødernes nasjonale tilhørighet var den tyske, og at det eneste de hadde til felles med de østeuropeiske jødene var religionen. For den antisemittiske propagandaen betød det som regel lite om ”jøden” var østeuropeisk eller tysk, og de tyske jødene var i så måte i et skjebnefellesskap med de østeuropeiske migrantene enten de ville det eller ikke.

Østjøden i den jødiske renessansen

Selv om Birnbaums semantiske intervensjon mislyktes i den offentlige debatten i Tyskland, lyktes han langt på vei innenfor sionistbevegelsen. Særlig innenfor den jødisk renessansen kom det positive østjødebegrepet til å spille en avgjørende rolle i jakten på en jødisk nasjonal arv. Selv om det liberale etablissementet av tyske jøders reaksjoner vis-à-vis antisemittismen hadde vært reservert og defensiv, førte fremveksten av antijødiske holdninger i det tyske samfunnet også til en fornyet interesse for det jødiske, det Shulamit Volkov har kalt *dissimilasjon*. I sin mest radikale form gikk denne interessen over i en jødisk nasjonalisme

med krav og jødisk selvstyre og et jødisk hjemland. Den organiserte sionismen hadde relativt liten oppslutning blant de tyske jødene, men interessen for jødisk kultur, tradisjoner og religiøsitet i vid forstand favnet langt bredere. Gjennom aviser, tidsskrifter, konserter, foredrag og kunstutstillinger fengte den jødiske renessansen også et større publikum blant tyske jøder.

I forlengelse av den jødiske renessansen forsøkte kultursionistene å bygge opp en forestilling om et jødisk *etnisk* og *kulturelt* fellesskap. De liberale jødernes nasjonsforståelse var basert på den statsborgerlige, liberale nasjonsmodellen, hvor etnisk og religiøs bakgrunn ikke skulle ha noe å si for ens ”tyskhet”. Med en erkjennelse om at de liberale jødernes nasjonsforståelse stod i skarp kontrast til den sjåvinistiske og etnisk definerte völkisch-nasjonalismen som rådet i Tyskland på slutten av 1800-tallet, og at assimilering i den tyske (kristne) majoritetsbefolkningen ville bety slutten for jødisk identitet i Tyskland, søkte kultursionistene å konstruere en jødisk nasjonal identitet basert på jødiske *kulturelle* kjennetegn. Disse kjennetegnene mente kultursionistene var langt bedre bevart blant østjødene enn hos de tyske jødene. Påvirket av samtidige völkisch-romantiske strømningers higen etter opprinnelighet og vektlegging av språk, kultur og natur som viktigste bestanddeler i nasjonal tilhørighet, ble østjødene av kultursionistene pekt ut som bærerne av jødisk nasjonalitet. Slik benyttet kultursionistene seg av østjødebegrepet som et assymetrisk motbegrep til *Vestjudentum*, forstått som de liberale jødernes strategi for å forene *Judentum* med *Deuschtum*. Med bruk av østjødebegrepet som assymetrisk motbegrep distanserte kultursionistene seg altså fra de tyske jødernes akkultureringsprosess og troen på at *Judentum* lot seg forene med *Deuschtum*.

Hovedelementene i *Ostjudentum* kombinert med vestjødenes ressurser og drivkraft skulle tilsammen utgjøre en *Gesamtjudentum*, som skulle være fundamentet for en jødisk nasjonalstat. Men som det ble poengtert i kapittel 5 gikk ikke denne søkenen etter et jødisk ”Volk” eller ”Heimat” direkte til de østeuropeiske jødene, men bygget på de eksisterende østjødebildene filtrert gjennom en antagelse om at *Ostjudentum* representerte alt som var motsatt av vestjødisk overfladisk borgerlighet. På bakgrunn av denne antakelsen ble de gamle forestillingene om østjødene tolket på nye måter, og nye forestillinger ble konstruert. Forestillingene om østjødisk irrasjonalitet, obskurantisme og *Bildungsfeindlichkeit* – særlig knyttet til den religiøse hasidiske bevegelsen, ble i stedet tolket som uttrykk for nedarvet erfaring og opprinnelig jødisk religiøsitet. I forlengelse av dette ble østjødenes ”halvasiatiske” og ”orientalske” karakter knyttet til samtidens interesse for det ”orientalske”, forstått som

forestillinger om østlig åndelighet og mystisisme. Mangelen på vestlig ”sivilisasjon” gjorde at østjødene var preget av ”pre-enlightenment wisdom”,³⁶⁵ ifølge kultursionistene. Bevisene for østjødenes ”orientalske” egenskaper fant man ikke bare i hasidismens åndelighet, men også i østjødenes musikktradisjon, og ikke minst i østjødenes språk, jiddisch. Jiddisch ble rehabilitert av kultursionistene som *Volkssprache* eller *Kultursprache* med en egen litterær tradisjon. Jiddisch ga på en særegen måte uttrykk for jødernes opprinnelige orientalske karakter, men språket bar også preg av livet i shtetelen og jødernes diasporatilværelse i Europa.

En side av det negative østjødebegrepet som sjelden fikk kultursionistenes oppmerksomhet, var imidlertid stereotypiene knyttet til østjødenes fysiske svakhet og parasittiske fattigdomstilværelse. Når temaet ble berørt, ble som oftest østjødenes fattigdom og armod begrunnet med forholdene i områdene der østjødene levde. Heller ikke forestillingen om den revolusjonære østjøden ble berørt i noen særlig grad før første verdenskrig, enda de tyske myndighetenes utvisninger ved flere tilfeller var rettet mot jødiske studenter fra Russland. Økt kontakt med østeuropeiske jøder under første verdenskrig, og inntrykkene fra den russiske revolusjonen, fikk imidlertid mange av kultursionistene til også å fatte interesse for østjødenes delaktighet i de politiske omveltningene i Øst-Europa.

”Østjødekult” som modernitetskritikk?

Mye av den eksisterende forskningslitteraturen rundt tyske jøders interesse for det østjødiske har tendert mot å overdrive romantiseringen av østjødene. Det for eksempel Steven Aschheim og Paul Mendes-Flohr kaller ”østjødedyrkingen” eller ”østjødekulten” blant tyske jøder – med søken etter autensitet og *Mythos*, og med vekt på ideer om organisk utvikling og et ønske om en tilbakevendig mot tradisjonelle *Gemeinschaft*-verdier, har blitt tolket ikke bare som kritikk av vestjødenes borgerlige livsstil, men som en antiborgerlig kritikk av hele det moderne vestlige samfunnet fra opplysningstiden og fremover. Sander Gilman går enda lenger, og mener at tyske jøders interesse for østjødene kan tolkes som et uttrykk for jødisk selvhvat.

Med bakgrunn særlig i funnene presentert i kapittel 6, mener jeg tvert om at kultursionistenes prosjekt var fremtidsrettet og moderne, og ikke minst jødisk-nasjonalt. I østjøden så man både en politisk, kulturell og ikke minst revolusjonær avantgarde. ”Østjøden” hadde siden

³⁶⁵ Uttrykket er lånt fra Mendes-Flohr 1984.

århundreskiftet vært et forbilde for kultursionistene med hensyn til tradisjoner, kultur og religiøsitet. For Buber var østjødene i kraft av å ha ivaretatt jødernes ”orientalske” egenskaper et skritt nærmere antikkens jøder enn vestjødene, som i diasporatilværelsen ikke bare hadde sluttet å være bønder, men som også hadde lagt fra seg alle kulturelle kjennetegn som gjorde dem til et *Volk* i völkisch-ideologisk forstand. Selv om østjødene stod et skritt nærmere oldtidens hebreere enn vestjødene, kunne heller ikke østjødene stå i spissen for dannelsen av en jødisk nasjon. Allerede i 1897 påpekte Nathan Birnbaum østjødenes manglende økonomiske og kulturelle fremskritt, og som Klaus Hödl har vist, var det som ble oppfattet som østjødenes kroppslige degenerasjon lenge et dilemma for sionistene. Østjødene ble fortsatt ikke sett på som selvstendige politiske subjekter, men som et verdifullt reservoar av jødisk opprinnelighet som skulle forsyne en fremtidig *Gesamtjudentum* med kulturelle og åndelige verdier.

Med erfaringene fra første verdenskrig ble østjøden for kultursionistene den ”nye jøden”, som skulle stå i spissen for jødisk fremskritt mot autonomi og selvhevdelse, enten det dreide seg om et jødisk-nasjonalt fellesskap i Øst-Europa etter verdenskrigen, eller en jødisk stat i Palestina. Dette skulle virkeliggjøres gjennom en form for utopisk, revolusjonær ideologi som bygget på idéstrømninger fra både fra moderne vestlige utopiske ideologier og på eldre jødiske frelsesmotiver, og ikke bare på grunnlag av anti-borgerlig ideologi og modernitetskritikk.

Kilder og litteratur

Aviser og tidsskrifter

Allgemeine Zeitung des Judentums Ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse. Berlin/Leipzig 1837-1922.*

Der Jude. Eine Monatsschrift. Berlin/Wien 1916-1928.*

Der Jüdische Wille. Zeitschrift des Kartells Jüdischer Verbindungen. Berlin 1918-1920.*

Jüdische Rundschau. Allgemeine Jüdische Zeitung. Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Berlin 1902-1938.*

Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West. Berlin/München 1916-1920.*

Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum. Berlin 1901-1923.*

Süddeutsche Monatshefte. München/Leipzig 1904-1936.

* Er tilgængelig i digitaliseret form på <http://www.compactmemory.de/>.

Trykte kilder

Buber, Martin (1916): "Der Geist des Orients und das Judentum" i Martin Buber: *Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte*. Leipzig.

Herzl, Theodor (2005): *Jødestaten*. Oslo.

Krieger, Karsten (red.) (2003): *Der Berliner Antisemitismusstreit 1879-1881 – eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation – kommentierte Quellenedition*. München.

Nordau, Max (1923): *Zionistische Schriften*. Berlin.

Segel, Benjamin (1910): *Die Entdeckungsreise des Herrn Dr. Theodor Lessing zu den Ostjuden*. Lemberg.

Stenographische Protokolle der Verhandlungen des Zionisten-Kongresses in Basel 26., 27. 28., 29., 30. December 1901 (1901). Verlag des Vereines ‚Erez Israel‘. Wien.

Treitschke, Heinrich v. (1927): *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Leipzig.

Vom Judentum. Ein Sammenbuch. Herausgegeben vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag (1914). Leipzig.

Zionisten-Congress in Basel (29. 30. und 31. August 1897) Officielles Protokoll (1898). Verlag des Vereines ‚Erez Israel‘, Wien.

Zweig, Arnold og Hermann Struck (1922): *Das ostjüdische Antlitz*. Berlin.

Forskningslitteratur

Adler-Rudel, Scholem (1959): *Ostjuden in Deutschland 1880-1940*. Tübingen.

Andersen, Niels Åkerstrøm (1999): *Diskursive analysestrategier. Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. København.

Aschheim, Steven E. (1982): *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison.

Berg, Nicolas (2005): "Bilder von "Luftmenschen" – Über Metapher und Kollektivkonstruktionen" i Dan Diner (red.): *Synchrone Welten. Zeitenräume jüdischer Geschichte*. Göttingen.

Berntsen, Jens Christian (2006): "Kyniske hasidim og kyniske ateister". *Die Neuzeit og stereotypien av den polske jøden, 1877-1881*. Masteroppgave i historie, Universitetet i Oslo.

Brenner, David (1993): "Out of the Ghetto and into the Tiergarten: Redefining the Jewish Parvenu and His Origins in *Ost und West*" i *The German Quarterly*, Vol. 66, nr. 2.

Brenner, David (1997): "Making Jargon Respectable. Leo Winz, *Ost und West* and the Reception of Yiddish Theatre in Pre-Hitler Germany" i *Leo Baeck Institute Year Book XLII*.

Brenner, David (1998): *Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in Ost und West*. Detroit.

Brenner, Michael (1996): *The Renaissance of Jewish Culture in Germany*. New Haven & London.

Brinkmann, Tobias (2005): "Topographie der Migration – Jüdische Durchwanderung in Berlin nach 1918" i Dan Diner (red.): *Synchrone Welten. Zeitenräume jüdischer Geschichte*. Göttingen.

Gartner, Lloyd P. (2001): *History of the Jews in Modern Times*. Oxford.

Gilman, Sander (1979): "The Rediscovery of the Eastern Jews: German Jews in the East 1890-1918" i Bronsen, David: *Jews and Germans from 1860-1933. The Problematic Symbiosis*. Heidelberg.

Gilman, Sander (1986): *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore & London.

Harket, Håkon (2001): *Jødestaten. Historien om en moderne idé*. Oslo.

Haumann, Heiko (1990): *Geschichte der Ostjuden*. München.

Heid, Ludger (1995): *Maloche – nicht Mildtätigkeit. Ostjüdische Arbeiter in Deutschland 1914-1923*. Hildesheim/Zürich/New York.

Herzog, Andreas (1994): "Vom Judentum". Anmerkungen zum Sammelband des Vereins „Bar Kochba“ i Krolop, Kurt og Hans Dieter Zimmermann: *Kafka und Prag*. Berlin/New York.

Herzog, Andreas (1996): *Ost und West. Jüdische Publizistik 1901-1928*. Leipzig.

Hoffmann, Christhard (1995): "«Ostjuden» in Westeuropa: Großbritannien und Deutschland i Vergleich (1881-1914)" i Demandt, Alexander (red.): *Mit Fremden leben. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. München.

Hödl, Klaus (1994): *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden aus dem Weg nach Wien*. Wien.

Hödl, Klaus (1996): "Das ‚Weibliche‘ im Ostjuden. Innerjüdische Differenzierungsstrategien der Zionisten" i Hödl, Klaus (red.): *Der Umgang mit dem ‚Anderen‘. Juden, Frauen, Fremde*. Wien.

Jordheim, Helge (2001): *Lesningens vitenskap. Utkast til en ny filologi*. Oslo.

Juel, Kristian (2009): *Mellom «Deutschtum» og «Judentum». Sionistenes reaksjoner på antisemittismen i Tyskland 1919-1924*. Masteroppgave i historie, Universitetet i Oslo.

Kaplan, Marion A. (1982): "Tradition and Transition – The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany – A Gender Analysis" i *Leo Baeck Institute Year Book XXVII*. London.

Kaplan, Marion A. (1991): *The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany*. New York.

Koselleck, Reinhart (1972): "Einleitung" i Brunner, Otto, Reinhart Koselleck og Werner Conze: *Geschichtliche Grundbegriffe – historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart.

Koselleck, Reinhart (2007a): "Begrebshistorie og socialhistorie" i Reinhart Koselleck: *Begreber, tid og erfaring. En tekstsamling*. København.

Koselleck, Reinhart (2007b): "Om asymmetriske modbegrebers historisk-politiske semantik" i Reinhart Koselleck: *Begreber, tid og erfaring. En tekstsamling*. København.

Kraus, Hans-Christoph (2008): "Süddeutsche Monatshefte" i *Historisches Lexikon Bayerns*.

Lorenz, Einhart (2005): "Berlin. Framveksten av den moderne antisemittismen" i Eriksen, Trond Berg, Håkon Harket og Einhart Lorenz: *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til i dag*. Oslo.

Lowenstein, Steven M. (1997): "Ideologie und Identität" i Meyer, Michael A. (red.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, bd. 3. München.

Löwy, Michael (1992): *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe*. London.

Maurer, Trude (1985): "Medizinalpolizei und Antisemitismus. Die deutsche Politik der Grenzsperre gegen Ostjuden im Ersten Weltkrieg" i *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, Band 33, Heft 2. Stuttgart.

Mendelsohn, Ezra (1983): *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Bloomington.

Mendes-Flohr, Paul (1984): "Fin-de-Siècle Orientalism, the *Ostjuden* and the Aesthetics of Jewish Self-Affirmation" i *Studies in Contemporary Jewry*, Vol. I.

Mendes-Flohr, Paul (1991): "Begegnungen und Vergegnungen: Die Rezeption Bubers im Judentum" i Richarz, Werner og Heinz Schmidt (red.): *Martin Buber (1878-1965). Internationales Symposium zum 20. Todestag*. Arnoldshain.

Meyer, Michael A. og Michael Brenner (red.) (1997): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 2: Emanzipation und Akkulturation*. München.

Meyer, Michael A. og Michael Brenner (red.) (1997): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 3: Umstrittene Integration*. München.

Meyer, Michael A. og Michael Brenner (red.) (1997): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band 4: Aufbruch und Zerstörung*. München.

Mosse, George L. (1971): *German and Jews. The Right, the Left, and the Search for a 'Third Force' in Pre-Nazi Germany*. London.

Mosse, George L. (1985): *German Jews Beyond Judaism*. Cinicinnati.

Mosse, George, L. (1996): *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York.

Mosse, George L. (1998): *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York.

Poppel, Stephen (1977): *Zionism in Germany 1897-1933*. Philadelphia.

Pulzer, Peter (1997): "Die Wiederkehr des alten Hasses" i Meyer, Michael A. (red.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, bd. 3. München.

Reinharz, Jehuda (1974): "Deutschtum and Judentum in the Ideology of the Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens 1893-1914" i *Jewish Social Studies* vol. XXXVI.

Reinharz, Jehuda (1980): "Ideology and Structure in German Zionism, 1882-1933" i *Jewish Social Studies* vol. XXXXII.

Said, Edvard (2001): *Orientalismen. Vestlige oppfatninger av Orienten*. Oslo.

Schwara, Desanka (2000): "«Luftmenschen» - Leidtragende des Verarmungsprozesses in Osteuropa im 19. Jahrhundert" i Stefi Jersch-Wenzel (red.): *Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa*. Köln.

Stokke, Karin (2001): *Auswanderer, Einwanderer, Durchwanderer, Rückwanderer. Die Allgemeine Zeitung des Judentums og østjødisk migrasjon 1881-1903*. Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo.

Volkov, Shulamit (1978): "Antisemitism as a Cultural Code. Reflections on the History and Historiography of Antisemitism in Imperial Germany" i *Leo Baeck Institute Year Book XXIII*. London.

Volkov, Shulamit (1985): "The Dynamics of Dissimilation – *Ostjuden* and German Jews" i Reinharz, Jehuda og Walter Schatzberg (red.): *The Jewish Response to German Culture. From Enlightenment to the Second World War*. London.

Volkov, Shulamit (1990a): "Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma" i Volkov, Shulamit: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*. München.

Volkov, Shulamit (1990b): "Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich" i "Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma" i Volkov, Shulamit: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert*. München.

Volkov, Shulamit (1994): *Die Juden in Deutschland 1780-1918*. München.

Volkov, Shulamit (2001): "Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm oder kultureller Code" i *Das jüdische Projekt der Moderne*. München.

Weiss, Yfaat (1997): "»Wir Westjuden haben jüdisches Stammesbewußtsein, die Ostjuden jüdisches Volksbewußtsein«. Der deutsch-jüdische Blick auf das polnische Judentum in den beiden ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts" i *Archiv für Sozialgeschichte*, 37.

Wertheimer, Jack (1987): *Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany*. New York/Oxford.

Zimmermann, Moshe (1997): *Die deutschen Juden 1914-1945*. München.

Oppslagsverk

Grimm, Jacob og Wilhelm Grimm (2003): *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig. Tilgjengelig på <http://germazope.uni-trier.de/Projects/WBB/woerterbuecher/dwb/woerterbuecher/cdrom/wbgui>

Historisches Lexikon Bayerns (2009). Tilgjengelig på <http://www.historisches-lexikon-bayerns.de>

Hyman, Paula og Dalia Ofer (red.) (2006): *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*. Jewish Woman Archive, Brookline Massachusetts. Tilgjengelig på <http://jwa.org/encyclopedia/>

Jüdisches Lexicon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden (1930). Jüdischer Verlag, Berlin.

Schoeps, Julius H. (red.) (2000): *Neues Lexikon des Judentums*. München.

Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950 (2001). Wien.