

Den jødiske forbindelse
EN NY VURDERING AF THEODOR HERZL
OG ZIONISMENS TILKNYTNING TIL
JØDISK KULTUR I 1800-TALLET

AF
JAKOB EGHOLM FELDT &
CECILIE SPEGGERS SCHRØDER SIMONSEN

Den jødiske nationalisme, zionismen, er ofte i faglitteraturen blevet fremstillet som et brud med jødisk tradition, religion og i bredere forstand „jødiskhed“.¹ Særligt nyere historisk litteratur inspireret af postkoloniale studier og kønsteori har argumenteret for, at zionismen er en „ujødisk“ imitation af især tysk nationalisme ikke bare som politisk og kulturel tanke, men også som en æstetik, hvor skrutryggede, blege, jødiske *Luftmenschen* skulle blive til en vital *Muskeljudentum*.² Zionismen har simpelthen ikke en jødisk karakter, hvis man spejler den i jødedommens historie, religion og tradition.³ Denne diskussion er lige så gammel som zionismen selv, og den handler både om jødiske kul-

1 Det er for omfattende at lave en retfærdig repræsentation af omfanget af dette perspektiv, men nogle eksempler er: Ilan Pappé: *The Idea of Israel. A History of Power and Knowledge*, London, 2014; John Rose: *The Myths of Zionism*, London, 2004; David N. Myers: *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, Oxford, 1995; Gideon Shimoni: *The Zionist Ideology*, London, 1995.

2 Max Nordau: „Muskeljudentum“, *Die Jüdische Turnzeitung*, (nr. 2 juni 1900).

3 Det gælder f.eks. Daniel Boyarin: *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, 1997. Se det postkoloniale perspektiv på zionismen foldet ud i: Jakob Egholm Feldt og Thomas Burø: „Den jødiske tøsedreng. Eksegese over Daniel Boyarin: Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man“, *Kvinder, Køn og Forskning*, 17.1-2, 2008 og Jakob Egholm Feldt: „Trans-nationalisme. Fra jødiske *Luftmenschen* til stolte zionister“, (red.) Fossat, Magnussen, Petersen og Sørensen: *Transnationale historier*, Odense, 2009.

turelle kampe og om, hvordan vi identificerer kulturelle og historiske identiteter samt ikke mindst om, hvordan de bliver til.

Den politiske zionismes grundlægger, Theodor Herzl (1860-1904), var i særlig grad mål for en voldsom kritik af sin manglende jødiskhed primært leveret af zionistiske ledere fra Østeuropa, som gennem flere årtier havde været del af en hebraisksproget renæssance i politisk-filosofisk essayistik og skønlitteratur.⁴ Det absolutte flertal af Herzls senere biografister, såvel kritikere som tilhængere, karakteriserer Herzl som „modernisten“ eller „utopisten“ fra en nærmest assimileret baggrund, hvor „tysk“ spillede en langt større rolle end „jødisk“.⁵ I dag bliver Herzl mere eller mindre entydigt set i lyset af sin modernistiske og utopiske tænkning og selvfølgelig mest i lyset af, at Israel faktisk blev oprettet i 1948. Men som Dimitry Shumsky påpeger, er Herzl og vores forståelse af ham og hans kontekst i høj grad blevet slave af biografierne og zionismens efterfølgende succes.⁶ Det vil vi vende tilbage til nedenfor.

Her i artiklen vil vi ikke udfordre modernisten og utopisten Herzl, men vi vil udfordre aksiomet om Herzls manglende tilknytning til jødisk kultur og tradition. Vi vil således vise, at Herzls tænkning står i tæt forbindelse med stærke strømninger i jødisk kultur i Europa, strømninger, som begynder i 1820'erne og forstærkes omkring og efter revolutionstiden i midten af 1800-tallet for endelig med zionismen at krystallisere en utopi: Jøderne er ét folk med én historie, og de hører til ét sted. Herzls zionisme står efter vores vurdering på et solidt fundament af jødiske skabeloner, som han skriver sig ind i og naturligvis videreudvikler.

Gennem en række analyser af eksemplariske jødiske forestillinger om jødiskheden, dens udfordringer og dens mulige fremtid fra 1820'erne til begyndelsen af 1900-tallet vil vi vise, at Herzls modernisme og utopisme skal ses som en videreudviklet parallel til allerede etablerede skabeloner for jødiskhedens udfordringer i 1800-tallet. Vi har udvalgt tekster af Heinrich Heine (1797-1856), Meïr Aron Goldschmidt (1819-1887) og Herzl selv for at vise, at der på tværs af et transurbant jødisk borgerskab blev skabt et fælles jødisk erfaringsrum,

4 Michael Stanislawsky: *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau til Jabotinsky*, Berkeley, 2001.

5 Se f.eks. Alex Bein (1934, 1941), Amos Elon (1975), Ernst Pawel (1989), Jacques Kornberg (1993).

6 Dimitry Shumsky: „This Ship is Zion!“ Travel, Tourism, and Cultural Zionism in Theodor Herzl's Altneuland“, *The Jewish Quarterly Review*, 104.3, 2014.

som fortættedes i litteratur og essays, i fælles „vidensressurser“, og som blev centralt for zionismens fremtidshorisonter.

Når vi vælger at bero på netop Heine og Goldschmidt som eksempler på udviklingen af transurbane, jødiske vidensressurser, skyldes det to forhold: Heine er den første sekulære, assimilerede jødiske intellektuelle, der besynger „autentiske“ jøders potentiale for jødiskhedens fremtidshorisonter i samme åndedrag, som han kritiserer „moderne“ jøders assimilation. Heine blev således en fast reference for diskussionen om assimilerede jøders jødiskhed fra 1830'erne og frem til i dag, og han er kontinuerligt blevet approprieret af både jøder og ikke-jøder i relation til denne prekære europæiske kulturproblematik.⁷

Goldschmidt har vi udvalgt som en repræsentant for et transurbant jødisk borgerskab i midten af 1800-tallet, som gav nye erfaringer til jødiskhedens moderne dilemmaer, og som en vigtig aktør for populariseringen af en borgerlig jødiskhed. Han tog del i den europæiske kulturscene i Berlin og fik betydning for udviklingen af litteraturen om jødiskheden. I sine jødiske tekster tog Goldschmidt på mange måder tråden op fra Heine, men han introducerede en ny form, som gav inspiration til jødiske forfattere efter ham. Der kunne naturligvis gives mange andre gode eksempler, men her har vi valgt at gå i detaljen med analyserne for netop at kunne vise relationen til Theodor Herzls utopiske tænkning. Belægget for repræsentativiteten af vores valg vil fremgå gennem vores omfattende referencer til forskningslitteraturen på feltet. Mere anekdotisk, men dog vigtigt er det for os at læse Goldschmidt som en europæisk og urban intellektuel for dermed at demonstrere, at også danske jøder var en integreret del af en transurbant jødisk offentlighed, hvor fælles ressourcer blev udviklet for konstruktionen af moderne jødiskhed.

Begrebslige afklaringer

I denne artikel følger vi jødiske intellektuelles erfaringer med og oplevelser af deres omgivelser og den måde, hvorpå disse erfaringer og oplevelser giver anledning til diskurser om jødisk historie, jødisk autenticitet og jødisk fremtid. Vi følger, hvordan jødiske erfaringer med emancipationsprocessen gennem 1800-tallet producerer en ny jødisk skabelon, som bliver et centralt aspekt af moderne jødiskhed. Reinhart Kosellecks begreber „erfaringsrum“ og „forventningshorisonter“ spiller en vigtig rolle i den forbindelse. I Kosellecks historiesyn er det fundamentalt set nye erfaringer i en given samtid, som giver anledning til forandringer af „erfaringsrummet“. I samme proces som nye

7 Se f.eks. Todd Presner: *Mobile Modernity, Germans, Jews, Trains*, New York, 2007.

erfaringer i samtiden skaber forandringer i erfaringsrummet, forandringer af historien, skaber de nye erfaringer nye forventninger til fremtiden, nye forventningshorisonter.⁸

I artiklen vil vi tydeliggøre sammenhængen mellem de identifikationer af jødiskheden og dens dilemmaer, som Heinrich Heine og M.A. Goldschmidt præsenterede, og Theodor Herzls fuldt udviklede zionistiske utopi. Hos Heine, Goldschmidt, Herzl og mange andre jødiske intellektuelle gennem 1800-tallet bliver „den jødiske landsby“ og det oplyste og delvist assimilerede urbane jødiske borgerskab de materialer, der smeltes sammen til et fælles erfaringsrum, som kan beskrives, opleves og udvikles. Det var først, da denne tilsyneladende stabilitet blev opnået, at zionismen kunne artsbestemme jøderne til at være en nation, som hører til i *Eretz Israel*, og som har en fælles forventningshorisont.

Fra ca. 1800 til Anden Verdenskrig gennemgik jødisk Europa en total omkalfatring gennem religiøse reformer, oplysning, uddannelse, forskning, migration, forfølgelser og nye politiske bevægelser.⁹ Denne modernisering af de europæiske jøder implicerede både konstruktionen af „den jødiske landsby“ som et jødisk erfaringsrum og konstruktionen af en moderne jødisk utopi repræsenteret af zionismen. Denne dobbelthed bør ikke forstås som en modsætning, men som en sammenhæng, for uden ruinerne fra den jødiske landsby ville zionismen ikke have en relevant utopi for fremtidens legitime jødiske kollektiv. Pointen her er ikke at vise, at den jødiske nation er en konstruktion, et fatamorgana, men at diskutere, hvordan de eksisterende skabeloner, vidensressurser, virkede for zionismen og blev løftet ind i fremtiden.

I artiklen „Transurban Interconnectivities“ foreslår Claus Møller Jørgensen to forhold, som er vigtige for vores argumentation. Det ene er, at „transurban“ er et bedre begreb end „transnational“, når vi studerer, hvorfor og hvordan Europa oplevede en veritabel bølge af revolutioner og uroligheder i året 1848. Det anden er, at disse transurbane forbindelser skaber fælles vidensressurser, fælles skabeloner, som bliver brugt på tværs af forskellige lokale, regionale og nationale kontekster.¹⁰ Møller Jørgensen argumenterer for, at fællesskabet og udvekslin-

8 Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1979.

9 Se f.eks. Michael A. Meyers: *The Origins of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit, 1967; Jacob Katz: *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia, 1986; David Sorkin: *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford, 1987; Michael Stanislawsky: *Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau til Jabotinsky*, Berkeley, 2001.

10 Claus Møller Jørgensen: „Transurban Interconnectivities. An essay on the

gen mellem et transurbant europæisk borgerskab var mere udpræget end fællesskabet mellem det urbane borgerskab og landbefolkningen inden for de respektive stater.

I vores kontekst vil det sige, at urbane intellektuelle som Heine, Goldschmidt og Herzl tilhørte samme transurbane sociale sammenhæng, også i kraft af deres sekulariserede jødiskhed, og at denne sammenhæng er mindst lige så vigtig for vores forståelse af dem som deres nationale og statslige sammenhænge. Heine, Goldschmidt og Herzl tilhørte samme oplyste europæiske kultursammenhæng qua dannelse, viden, litteratur og rejser, hvis vidensressurser, skabeloner, de bringer ind i de lokale kontekster, de også var en del af.

Heine, Goldschmidt og Herzl forestillede sig „det jødiske folk“ i deres landsbyer eller kvarterer på samme måde, som andre urbane intellektuelle forestillede sig „folket“ på. Her var skabelonen ikke skabt ud fra kendskab til „folket“, men gennem transurbane forbindelser og delte vidensressurser.¹¹ Møller Jørgensen bruger 1848 som et eksempel på, hvordan begivenheder, der indeholder kontekstuel forskellige elementer, får et fælles udtryk gennem de europæiske urbane centre og deres aktører. Det ville ikke være urimeligt at antage, at den transurbane sammenhæng var endnu mere udpræget blandt jøder.¹² Perspektivet er ikke kun gyldigt for 1848, men for hele 1800-tallet.

De fælles jødiske vidensressurser, skabeloner, vi behandler her i artiklen, deler en stor fælles mængde med andet europæisk tankegods. Romantik, nationalisme, liberalisme, modernisme og utopisme samt deres forskellige politiske konsekvenser var en integreret del af disse vidensressurser, men de havde nogle særtræk, som allerede var identificerede som „jødiske“. Denne identifikation af særlige jødiske udfordringer forstærkedes gennem århundredet, hvilket blev krystalliseret i overskriften „det jødiske problem“ eller „det jødiske spørgsmål“, som utallige intellektuelle, jøder som ikke-jøder, forholdt sig til i perioden.¹³

interpretation of the revolutions of 1848“, *European Review of History*, 19.2, 2012, s. 201-227. Når vi gennem artiklen kvalificerer „vidensressurser“ med ordet „skabelon“, skyldes det, at vi gerne vil understrege, at vidensressurser ikke blot skal forstås som en delt kvalitativ viden, men også som former, som skabeloner, for perspektivering af vidensressurserne.

11 Smst. s. 212-13.

12 Steven Aschheim: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*, London, 1982.

13 Se f.eks. Kristoffer Kjærgaards ph.d.-afhandling for den danske variant heraf: „Opfindelsen af jødiskhed. Semitisk diskurs og opfindelsen af jødiskhed som andethed“, Institut for Kultur og Identitet, RUC, 2013.

Der er åbenlyse „genreforskelle“ mellem den nostalgiske og romantiske jødiske landsbylitteratur, som Heine og andre opbygger på tværs af Europa, og både Goldschmidts og Herzls mere moderne og politiske stillingtagen til de jødiske udfordringer. Alligevel deler de to centrale territorialiseringer.¹⁴ Gennem den nostalgiske romantisering af den jødiske landsby bliver jøderne til et moderne folk. Nostalgien og utopien er forbundne. Herigennem kan det urbane jødiske borgerskab på tværs af Europa opdage deres lighed med „jøderne“ og appropriere denne opdagelse mod nye horisonter. Dette forhold er sentimentalt såvel som territorielt, hvilket fremgår af Heines romantisering af polske landsbyjøder på baggrund af en konkret rejse. Det andet territorium, der opstår, er jødernes fremtidige hjemland. I forskningen er det markant underbelyst, hvordan Herzls utopi er forbundet med stærke jødiske skabeloner, som blev skabt fra 1820'erne og frem. Således er romancen og nostalgien tilstede hos Herzl, men han betoner fremtiden, og ligeledes er fremtiden til stede hos Heine og Goldschmidt, om end de betoner fortiden og samtiden.

Herzl i forskningen

Her i denne artikel fokuserer vi på forbindelsen mellem urbane, kulturelt assimilerede jødiske opdagelser af „den jødiske landsby“ og den jødiske integrationsudfordring med Theodor Herzls utopiske horisont. Vi illustrerer således, at Herzls utopi i „Alt-Neuland“ står på et fundament af en genkendelig og genanvendelig jødisk skabelon, og at utopien ikke er et brud med nostalgien hos Heinrich Heine og tilhørskvalerne hos M.A. Goldschmidt, men en forlængelse deraf. Som følge heraf konkluderer vi, at Herzls kulturelle jødiskhed var markant mere udpræget, end både zionistisk orienterede biografister og nyere postkoloniale kritikere lader vide.

Trods det faktum, at „Alt-Neuland“ uden sammenligning er Herzls mest udfoldede, fantastiske og visionære værk, er det markant underbelyst som en central jødisk tekst. Første større, systematiske analyse af „Alt-Neuland“ som et væsentligt aspekt i Herzls zionistiske tænkning kom i 1962, men her som i langt flertallet af analyserne lægges vægten på territorialiseringen af jødernes fremtid, dvs. på skitseringen af den kommende jødiske stat samt på Herzls modernitet læst gennem, hvor

14 „Territorialiseringer“ skal her forstås som en proces, hvormed kulturgeografiske landskaber produceres og gives identitet. Disse landskaber er i 3D. De er en udstrækning i tid, i rum og kan erfares sanseligt. Se for teoretisk udfoldelse f.eks. Henri Lefebvre: *The Production of Space*, Oxford, 1991; Tim Cresswell: *Place. A Short Introduction*, Oxford, 2004; Doreen Massey: *For Space*, London, 2005.

lidt „jødiskhed“ han farvede „Alt-Neuland“ med.¹⁵ Der kan ikke være tvivl om, at et meget vigtigt aspekt af den store interesse for Herzls vision om „den jødiske stat“ er anakronisme; visionen måles med den efterfølgende zionisme og Israel. Andre „Alt-Neuland“-læsninger genrebestemmer værket som „litteratur“, hvorved der opstår to udgaver af Herzl: den politiske tænker og realist samt forfatteren og drømmeren.¹⁶ Hermed bliver forfatteren Herzl ofte irrelevant for det, der blev Herzls monument i verden, zionismen, og hans realisme overbetonet i forhold til hans kulturelle forbindelser til andre jødiske erfaringer i perioden.

Som Shlomo Avineri gør opmærksom på, kan der ikke klart skelnes mellem Herzl som politisk og social tænker og Herzl som forfatter og dramatiker,

From the very beginning of his diaries, when Herzl self-assuredly states that he is working on a major project, it is not clear, neither to Herzl nor to the reader, what he is really engaged in. Is he founding a major political movement, or drafting an historical novel?¹⁷

Herzl kunne ikke selv skelne, og som Avineri klart viser, opfattede Herzl alle sine værker på mere eller mindre samme måde. Han overvejede under tilblivelsen af hvert et værk, hvilken genre der bedst ville bringe budskabet frem. Dagbøgerne tyder sågar på, at Herzl opfattede sit liv og projekt som en *Bildungsroman*.

Avineri påpeger desuden, at det faktisk har været vanskeligt at se Herzls liv i kontekst, idet alle udgaver af Herzls dagbøger og værker, siden de første samlinger kom i 1922-23, har været kraftigt redigerede af zionistiske kuratorer.¹⁸ Første samlede, uredigerede udgave kom på engelsk i USA i 1960 og først på tysk i 1980'erne. Rækken af Herzl-biografier fra den første i 1934 af Alex Bein, som udkom på tysk, til senere eksempler som Amos Elon (1975) og Jacques Kornberg (1993) betoner kraftigt Herzls modernisme og omvendingen fra „assimilering mod jødedommen“ samt hans politiske skrifter over hans dramatiske og må siges at være stærkt farvede af zionismens historie efter Herzls død.¹⁹ Overordnet må man konstatere, at Herzl er blevet betragtet som

15 Joseph Adler: *The Herzl Paradox: Political, Social and Economic Theories of a Realist*, New York, 1962.

16 Se f.eks. Zilbersheid, s. 82-83.

17 Shlomo Avineri: „Theodor Herzl's Diaries as Bildungsroman“, *Jewish Social Studies*, 5,3, 1999, s. 5.

18 Smst, s. 2.

19 Smst. s. 1-2; Derek Penslar: „Historians, Herzl, and the Palestinian Arabs:

en politisk profet, men en middelmådig hvis ikke dilettantisk forfatter og dramatiker.

I lighed med denne artikel søger Shumsky (2014) også at vise, hvordan „Alt-Neuland“ står i forbindelse med både jødiske og bredere kulturelle tendenser i tiden, som på mange måder faktisk underminerer zionismens efterfølgende nationalstatslige fokus. Shumsky demonstrerer, at der i „Alt-Neuland“ ikke er tale om en jødisk stat, men om en autonom enklave inden for det osmanniske imperium, og at dette faktisk var Herzls vision og ikke bare udtryk for en begrænsning i forestillingsevnen. Shumsky tager udgangspunkt i, at Herzl, på samme tid som han er ved at udgive „Der Judenstaat“ og planlægger „Alt-Neuland“, skriver i sin dagbog: „Many Zionists are in favor of Hebrew. If we found a neo-Hebrew state it will only be a New Greece. But if we do not close ourselves off in a linguistic ghetto, the whole world will be ours“.²⁰ Således forbinder Herzl sig konsekvent til en forestilling om et transnationalt commonwealth, hvor de jødiske erfaringer med manglende national integration, men høj grad af kulturel integration forløses på et højere niveau. Jødisk kulturel integration var målet, og midlet var national autonomi, men ikke en selvstændig national ghetto for jøder. Shumsky fokuserer i sit studie på territorialiseringen af jødernes fremtid som rejsende mellem gammelt og nyt, mellem ude og hjemme, mellem kristendom og islam, hvilket er en skabelon, eller vidensresurse, udviklet af jødiske intellektuelle i løbet af 1800-tallet.²¹

Den rene læsning af Herzl som modernist og utopist, der blev tvunget ind i jødedommen af omstændighederne og derfor formidlede en relativt tilfældig „ujødisk“ utopi, ser vi som et udtryk for en anakronisme påvirket af kampe om jødiskhedens identitet. I denne artikel viser vi, at Herzls jødiske forankring udgjordes af den jødiskhed, dens nostalgi og udfordringer, som blev skabt af kulturelt assimilerede intellektuelle jøder fra 1820'erne og frem.

I de senere år er den tydelige tendens til at læse Herzl i lyset af, at hans profeti faktisk blev virkelig, aftaget, og ligeledes er den markante

Myth and Counter-Myth“, *Israel in History: The Jewish State in Comparative Perspective*, London, 2007; Dimitri Shumsky: „This Ship is Zion!“, Travel, Tourism, and Cultural Zionism in Theodor Herzl's Altneuland“, *Jewish Quarterly Review*, 104.3, 2014, s. 472.

²⁰ Shumsky, s. 479.

²¹ Jøderne som rejsende i kulturel „ny-gammelhed“ er måske mest tydelig hos Moses Hess, som i „Die heilige Geschichte der Menschheit“ (1837) og „Rom und Jerusalem“ (1862) gør jøderne til fremtidens budbringere. Jødernes „ny-gammelhed“ bliver profetisk for en universel menneskeånd, som i „Die heilige Geschichte“ er synonym med Hess' variant af kommunismen.

skelnen mellem Herzls henholdsvis politiske og litterære virke.²² Som det tydeligt fremgår af Avineris fuldstændige gennemgang af Herzls efterladte papirer, giver det ikke mening at skelne mellem „Der Judenstaat“ (1896) og „Alt-Neuland“ (1902), når vi skal forstå Herzls tænkning. Herzl selv blev først sent klar over, hvad teksterne skulle udvikle sig til.²³ Og netop derfor giver det også god mening at revurdere „Alt-Neulands“ placering og betydning i Herzls tænkning og som udtryk for en jødisk utopi.

Det gamle-nye land

Herzls utopiske roman „Alt-Neuland“ er den zionistiske tekst, som mest tydeligt binder fortid sammen med fremtid. Romanen er på mange måder et sært sammensurium af romantiske beskrivelser af ægte, gode jøder, kritik af bohemeliv og fin de siècle-kultur samt modernistiske fremtidsvisioner.²⁴ Denne sammenblanding af sameksisterende begreber og forestillinger, som umiddelbart fremstår modsatrettede, er meget sigende for den forbindelse mellem nostalgi og utopi, som er så tydelig i moderne jødisk historie.

Herzls roman blev et omdrejningspunkt for en hård debat om zionismens jødiskhed, hvor Herzls modstandere inden for den zionistiske bevægelse kritiserede ham sønderlemmende for ikke at være jødisk nok. Hans tilhængere anført af Max Nordau gik til modangreb på kritikere og tilsvarende anklagede dem for at være fortidslevn, som ikke kunne spille en rolle for jødedommens nationale fremtid.²⁵ Anklagen om Herzls fraværende jødiskhed gik primært på, at der intet særligt jødisk var ved det jødiske land, som Herzl forestillede sig, ud over, at jøder skulle bebo det. Der var ingen særlig jødisk kultur, ikke et særligt jødisk sprog og ikke en særlig forrang til jødisk religion. I kritikernes øjne forestillede Herzl sig således en paneuropæisk eller kosmopolitisk enklave, hvor der rådede en fornuftsbetonet universalisme. Denne kritik af Herzl er nem at følge, og derfor er det interessante at forstå, hvordan Herzl og hans tilhængere kunne se Alt-Neuland som den logiske forlængelse af jødisk historie.

22 Shumsky; Isaiah Friedman: „Theodor Herzl: Political Activity and Achievements“, *Israel Studies*, 9.3, 2004; Uri Zilbersheid: „The Utopia of Theodor Herzl“, *Israel Studies*, 9.3, 2004; Artur Kamczycki: „Orientalism: Herzl and his Beard“, *Journal of Modern Jewish Studies*, 12.1, 2013; Jeremy Stolow: „Utopia and Geopolitics in Theodor Herzl’s Altneuland“, *Utopian Studies*, 8.1, 1997.

23 Avineri, s. 5.

24 Theodor Herzl: *Altneuland*, Berlin, 1919.

25 Debatten foregik primært gennem anmeldelser og kommentarer til anmeldelserne i diverse zionistiske tidsskrifter. Se f.eks. Michael Stanislawski: *Zionism and the Fin de Siècle*, Berkeley, 2001.

„Alt-Neuland“ tager afsæt i to temaer, som var væsentlige for jødiske intellektuelle gennem hele 1800-tallet, nemlig jødisk fremmedgørelse og jødisk fattigdom. Herzls hovedperson, Dr. Friedrich Löwenberg, er en ung jødisk mand, som lever i et intellektuelt halvproletariat. Han er veluddannet, har sit sociale liv på caféer, leder efter den rette at gifte sig med, men han løber hele tiden panden mod muren i forsøget på at få tingene til at gå op i en højere enhed. Den kvinde, han har udset sig, gifter sig med et mere velhavende parti, og han bliver i stigende grad træt af det jødiske borgerskabs intriger, sladder og griskhed. Desillusioneret og træt af livet sidder han på en café og møder en fattig jødisk småhandlende, en dreng, som vil handle med ham. Vor hovedperson fatter sympati for drengen og følger ham hjem, hvor fattigdommen er ekstrem. Både drengen og Friedrich er jøder, men der er tydeligvis ingen forbindelse mellem dem, ingen given solidaritet. Friedrichs interesse for drengens lidelser er almen menneskelig. I sin desperation svarer Friedrich på en annonce, som søger et menneske med livslede, som ikke behøver vende tilbage til byen igen. Her møder Friedrich Mr. Kingscourt, som træt af menneskene vil sejle til en sydhavsø og blive der, men behøver en medhjælp på skibet. Friedrich accepterer jobbet og får en sum penge til at afslutte alle mellemværender i byen. Friedrich vælger at give hele summen til den fattige dreng og hans familie i et anfald af medlidenhed med deres ekstreme fattigdom.

Mange år senere kommer Friedrich og Mr. Kingscourt sejlene til det nye jødiske land i Palæstina, som er opstået, mens de har opholdt sig på sydhavsøen. Her erfarer de, at den fattige dreng fra byen er blevet én af landets ledere, og resten af romanen foregår som en rundrejse i landet, hvor drengen David Littwak nu som voksen viser Friedrich og Mr. Kingscourt rundt og fremviser de mirakler, jøderne har præsteret. Miraklerne inkluderer fælleseje til jord og produktionsmidler, demokrati, lighed mellem køn, religioner og etniciteter samt ikke mindst et overlegent både teknologisk og kunstnerisk niveau i samfundet. Den mest moderne teknologi bruges overalt, fordi det er fornuftigt, ligesom teatre og koncertsale huser de dygtigste ensembler. Kulturel pluralisme er den gængse norm, og fællesskabet respekterer forskellige religioners måder at forholde sig til det fælles bedste på. Således anerkender den arabiske Reshid Bey, som er Littwaks nære ven, jødernes gaver til landet og den universelle fornuft i teknologi og medicin, ligesom Littwak anerkender, at arabiske familiemønstre er anderledes end europæiske.

„Christ, wie sonderbar ist Ihre jetzige Rede!“, antwortete der freundliche Rejchid. „Würden Sie den als einen Räuber betrachten,

der Ihnen nichts nimmt, sondern etwas bringt? Die Juden haben uns bereichert, warum sollten wir ihnen zürnen? Sie leben mit uns wie Brüder, warum sollten wir sie nicht lieben? Ich habe unter meinen Glaubensgenossen nie einen besseren Freund gehabt, als diesen David Littwak da. [...]. Er betet in einem anderen Hause als ich zu demselben Gotte, der über uns allen ist. Aber diese Gotteshäuser stehen nebeneinander, und ich glaube immer, dass unsere Gebete, wenn sie erst einmal im Aufsteigen sind, sich irgendwo in der Höhe vereinigen, und dann setzen sie den Weg zusammen fort bis sie ganz oben sind bei unserem Vater.“²⁶

Alle er enige om, at det fælles bedste er målet, og derfor er samfundet pluralt og tolerant. Friedrich og Mr. Kingscourt bliver naturligvis behørigt imponerede og vender sig til den zionistiske sag og får tiltroen til menneskene tilbage.

Herzl adresserede i romanen en række temaer, som er centrale for forståelsen af, hvorfor og hvordan der udviklede sig nye jødiske territorier i 1800-tallet, som rakte langt ud over det religiøse fællesskab. Indledningsvist peger Herzl på det iøjefaldende forhold, at der ikke var et naturligt fællesskab mellem jødiske klasser. De fattige jødiske småhandlende var ikke i samme fællesskab som den jødiske intelligentsia og det jødiske borgerskab i de europæiske metropoler. Fællesskabsbåndet blev bundet af de intellektuelle gennem deres opdagelse af den nødvendige relation mellem de ellers inderligt ulige grupper kun forbundet gennem identiteten „jødiskhed“.

Sammenvævningen af det jødiske folk på tværs af kulturer og klasser var smertelig, fordi den i høj grad er betinget af umuligheden af en entydig tilknytning til de gryende europæiske nationer. Som vi vil se i det følgende, følte både Heinrich Heine og M.A. Goldschmidt sig også nødsagede til at forholde sig til „det jødiske“, og Herzl erfarede ligeledes under stærke kvaler, at han aldrig ville eller kunne blive ægte tysk.²⁷ Derfor ser vi i indledningen til „Alt-Neuland“ en dramatisk genopførelse af indledningen til det programmatisk skrift „Der Judenstaat“ (1896): „Vi er et folk, ét folk.“ I „Alt-Neuland“ er det Friedrichs centrale erkendelse. Han er „i folk“ med den fattige dreng og ikke borgerskabet. Drengen og hans familie er principfaste og har et håb for fremtiden, de har ikke mistet troen, hvorimod borgerskabet er degenereret. Friedrich vender livsleden og menneskeetrætheden ryggen, da han ser, hvor meget jøderne har udrettet i Alt-Neuland, og hvor-

²⁶ Herzl, s. 140-41.

²⁷ Daniel Boyarin: *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley, 1997, s. 278.

dan borgerskabets degenererede værdier er gjort til skamme til fordel for en fornuftsbaseeret, ærlig, tolerant og ikke mindst energisk optimisme.²⁸

Som vi skal se, adskiller dilemmaerne sig i forhold til jødiskheden, som udspiller sig hos Herzl, ikke væsentligt fra dilemmaerne hos Heine og Goldschmidt. Den ægthed, Heine fandt hos polske jøder, svarer til den ægthed og principfasthed, Herzl finder hos Littwaks fattige familie, ligesom Heines syn på falskheden blandt oplyste jøder svarer til borgerskabets degeneration hos Herzl. Imellem står Goldschmidts karakter Jacob Bendixen, som har vanskeligt ved at høre til både blandt jøder og kristne. I sidste ende præsenterede Herzl og hans variant af zionismen en utopi, hvor jødernes egenart i virkeligheden er deres universalisme og ikke deres eksklusivitet. Således blev den jødiske skabelon, som jødiske forfattere og intellektuelle skabte gennem 1800-tallet et kosmopolitisk rum, der tilsigtede at opløse de identitetsdilemmaer, som jøder erfarede gennem 1800-tallets emancipationsprocesser.

For hverken Heine, Goldschmidt eller Herzl kunne jødiskheden folde sig ud som noget provinsielt, som en ny ghetto, men den kunne heller ikke være et rent spejlbillede af tyske, franske eller danske forestillinger. I det moderne jødiske erfaringsrum står både ruinerne af det autentiske jødiske landsbyliv og ruinerne af tusindvis af jøders håb om ligestilling i de europæiske stater centralt. Herzl byggede med „Alt-Neuland“ videre på det jødiske hus, som forfattere og intellektuelle før ham støbte fundamentet til, og han tilføjede den kosmopolitiske vision, den konkrete utopi, som skulle opløse hans classes fremmedgørelse og samtidigt løfte de jødiske masser ud af fattigdom.

Romantiseringen af „de autentiske jøder“: Heinrich Heine

Skabelsen af det moderne jødiske erfaringsrum indledes, vil vi hævde, med oplevelsen af og erfaringen med et opbrud i jødisk liv, som vi kan se reflekteret i litterære kilder fra begyndelsen af 1800-tallet. Dette opbrud er naturligvis tæt forbundet med den gradvise borgerliggørelse af de europæiske jøder fra Napoleonskrigene og frem mod revolutionerne i 1848-50.²⁹ Opbruddet skaber en stigende forventning til fremtiden som en forløsende modernisering, selvom den for mange urbane jøder medførte en smertelig krise, en overgang, mellem den

28 Her er Herzl tydeligvis inspireret af Max Nordaus kritik af fin de siècle-borgerskabet som f.eks. i værket *Entartung* (1892).

29 Frederic Cople Jaher: *The Jews and the Nation: Revolution, Emancipation, State Formation, and the Liberal Paradigm in America and France*, Princeton, 2002; David Aberbach: *The European Jews, Patriotism and the Liberal State 1789-1939: A Study of Literature and Social Psychology*, New York, 2013; Jonathan M. Hess: *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven, 2002.

svundne identitet og den endnu ikke realiserede, som vi ser det hos især M.A. Goldschmidt og Theodor Herzl.

Jødiske forfattere begyndte i starten af 1800-tallet at skrive den jødiske hjemstavn frem som et sted/steder, europæiske jøder engang havde, men som nu var blevet tabt til moderniseringen og integrationen, eller som stadig eksisterede som fortidsenklaver dømt til undergang. Hjemstavnen, den jødiske landsby, blev skrevet frem med nostalgi og kærlighed, og litteraturen blev en jødisk erindringslitteratur, der samtidig konstruerede den jødiske landsby for fremtiden. Romantiseringen og nostalgiseringen kan ses som en jødisk udgave af den romantiske strømning, der optog den midt- og vesteuropæiske kultur som en modreaktion på oplysningen og „fornuften“.³⁰ Det var altså en litteratur, der var både europæisk og jødisk, og samtidig en måde, hvorpå jødiske forfattere forholdt sig til deres politiske og sociale status. De forsøgte at indskrive sig i det midt- og vesteuropæiske kulturliv i håb om at blive en fast del af de nationale fællesskaber.³¹ Derfor blev litteraturen ikke skrevet på jiddisch, men på fransk, dansk og tysk, og stedet i litteraturen var ikke nødvendigvis et bestemt sted, men en stedslighed og rumlighed, som strakte sig på tværs af landegrænser og i vid udstrækning blev den autentiske jødedoms kollektive erfaringsrum.

I essayet „Über Polen“ anvendte den tyske forfatter Heinrich Heine det traditionelle jødiske landsbysamfund som afsæt for sine kritiske bemærkninger om den moderne tyske jøde og etablerede rammerne for nostalgiseringen af traditionelt jødisk liv. Da Heine efter en rundrejse i dele af Polen i august og september 1822 inkluderede traditionelle jøder i sit essay, var det med et specifikt ønske om progression og forandring i sin egen og andre tyske jøders situation i Preussen og de øvrige fyrste- og hertugdømmer. Han ville føre jødedommen ind i modernitetens tidsalder og mente, at nøglen til de moderne jøders situation var autenticitet. De havde solgt ud af deres religiøse værdier, og deres juridiske og politiske vindinger opvejede ikke det religiøse tab, som emancipationen havde medført.³² I dekonstruktionen af deres religiøse fundament opnåede assimilerede moderne jøder ny viden og oplysning, men det var ikke tilstrækkeligt til deres indoptagelse i vest-

30 Richard I. Cohen giver en generel indføring i den nostalgiske jødiske kunst og litteratur i perioden i kapitlet „Nostalgia and „The Return of the Ghetto““ i *Jewish Icons: Art and Society in Modern Europe*, Berkeley & Los Angeles, 1998.

31 Se f.eks. Jonathan Hess: *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford, 2010; Jack Wertheimer (red.): *The Uses of Tradition: Jewish continuity in the modern era*, New York, 1993.

32 George F. Peters: „„Jeder Reiche ist ein Judas Ischariot“: Heinrich Heine and the Emancipation of the Jews“, *Monatshefte*, bd. 104, No. 2, 2012.

europæiske samfund. Med rationalitetens og sekulariseringens hjælp havde de nedbrudt den traditionelle og rituelle jødedom, men oplysningen til trods famlede de nu i mørket efter et nyt ståsted.

Flere jødiske intellektuelle begyndte derfor i begyndelsen af 1800-tallet at interessere sig for østeuropæiske jøders tilstande som en konsekvens af deres skuffelse og frustration over emancipationens tilsyneladende stagnering i Midt- og Vesteuropa.³³ Bevidste om deres kulturelle og oplysningsmæssige tilbagestående mente moderne jøder alligevel, at østeuropæiske jøder måtte besidde en egenskab eller en indsigt, som kunne bruges som en nøgle til deres egen fastlåste situation. De moderne jøder var altså klar over, at de så tilbage på fortidige forhold, som de med moderniseringen og emancipationen selv havde overvundet. Den store forskel på jøderne i Midt- og Vesteuropa og i Østeuropa gjorde det imidlertid muligt for moderne vesteuropæiske jøder at rejse østpå tilbage til en tid inden emancipationens fremkomst for at opdage og om muligt korrigere, hvad der var gået galt i moderniseringsprocessen.

Med to små jødiske tekster i begyndelsen af 1820'erne gjorde Heine det til sin opgave at genindføre religionens betydning blandt moderne jøder ved at introducere jødedommen i moderne europæisk kulturliv. Gennem litteraturen præsenterede han romantikken for traditionel jødedom i den tro, at de ville have noget at tale med hinanden om.³⁴ På den måde præsenterede han også en læserskare af ikke-jøder og assimilerede jøder for traditionel jødedom i håbet om, at de ville kunne finde fælles fodfæste. Heine valgte litteraturen som mægler og medie for diskussionen om jødernes samfundsmæssige stilling. Og gennem den tekstlige fremstilling af jødiske steder og levevis begyndte konstruktionen af en jødisk nostalgisk skabelon, som Heine udformede med inspiration fra østeuropæiske jøders traditionelle landsbyliv.

Hos landsbyjøder i Polen fandt Heine den ægthed, som han mente, at de moderne tyske jøder havde givet køb på. Det gjorde han klart ved at kontrastere dét, han anså for at være en moderne falsk jøde med en traditionel naturlig jøde i sin rejsereportage,

Dennoch, trotz der barbarischen Pelzmütze, die seinen Kopf bedeckt, und der noch barbarischeren Ideen, die denselben füllen, schätze ich den polnischen Juden weit höher als so manchen

33 Anne Fuchs og Florian Krobb (red.): *Ghetto Writing: Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath*, Columbia, 1999.

34 Se også Pericles S. Vallianos: „Romanticism and Politics: From Heinrich Heine to Carl Schmitt – and back again“, *The Historical Review/La Revue Historique*, Vol 10, 2013.

deutschen Juden, der seinen Bolivar auf dem Kopf, und seinen Jean Paul im Kopfe trägt.³⁵

I „Über Polen“ trak han linjerne skarpt op mellem den polske jøde og den tyske jøde, som kom til at fremstå som hinandens absolutte modsætninger. Hos Heine blev landsbyjøden et symbol på naturlighed og intuition, mens den moderne jøde symboliserede overfladiskhed og indbildning.

På den måde spændte Heine jødiskheden ud som en tråd mellem to yderpunkter, som han med sine tekster håbede at kunne forene. Tråden havde samtidig funktion af en tidslinje mellem fortid og nutid og en forbindelse mellem to former for jødedom, som trods deres forskellighed var en del af samme garn. Den traditionelle polske jøde repræsenterede den fortidige jøde, som endnu ikke havde været i berøring med moderniteten og derfor havde sin autenticitet og integritet i behold. Den moderne tyske jøde var derimod nutidens jøde, spoleret og forvirret af modernitetens tryk på den rene, naturlige sjæl,

In der schroffen Abgeschlossenheit wurde der Charakter des polnischen Juden ein Ganzes; durch das Einatmen toleranter Luft bekam dieser Charakter den Stempel der Freiheit. Der innere Mensch wurde kein quodlibetartiges Kompositum heterogener Gefühle und verkümmerte nicht durch die Einzwängung Frankfurter Judengaßmauern, hochweiser Stadtverordnungen und liebreicher Gesetzbeschränkungen.³⁶

I spændet mellem den fortidige traditionelle jøde og den nutidige moderne jøde lå således en række forskellige stadier af ghettoisering og borgerliggørelse, som udgjorde vejen mod modernitet og emancipation, og som satte sit præg på jøderne. Heine fandt friheden til at være et helt, afsondret folk væsentligt vigtigere end den frihed, som kunne opnås gennem politiske og juridiske tiltag, og herigennem besad de polske jøder en højere form for emancipation end deres trosfæller i Midt- og Vesteuropa.³⁷ Her fremsatte Heine i ægte romantisk stil en modernitetskritik ved at foretrække den polske landsbyjødes naturlighed og ægthed,

Der polnische Jude mit seinem schmutzigen Pelze, mit seinem bevölkerten Barte und Knoblauchgeruch und Gemauschel, ist mir

35 Heinrich Heine: *Sämtliche Werke, Fünfter Band*, Leipzig, 1914, s. 289.

36 Heine, s. 289.

37 Se også S.S. Prawers omtale af „Über Polen“ i *Heine's Jewish Comedy: A Study of His Portraits of Jews and Judaism*, Oxford, 1983.

noch immer lieber als mancher in all seiner staatspapiernen Herrlichkeit.³⁸

Heines beskrivelse af jødernes udseende og leveforhold var ikke umiddelbart flatterende, og hans første møde med en polsk-jødisk landsby intet mindre end gruopvækkende:

Das Äußere des polnischen Juden ist schrecklich. Mich überläuft ein Schauer, wenn ich daran denke, wie ich hinter Meseritz zuerst ein polnisches Dorf sah, meistens von Juden bewohnt.³⁹

Det var først i sammenligningen med den borgerliggjorte tyske jøde, at billedet af den polske jøde synede kønt. Modbilledet i form af den moderne jøde var altså en nødvendighed for, at den traditionelle jøde kunne fremstå som et romantisk ideal, og de to yderpunkter lige vigtige. Det var i diskussionen om den moderne jødes stilling i Midt- og Vesteuropa, at den østeuropæiske jøde blev inddraget, og i spændingsfeltet mellem de to, at konstruktionen af et jødisk fællesskab fandt sted.

I årene efter sin hjemkomst fra Polen arbejdede Heine på en fiktiv portrættering af den traditionelle uspolerede jøde, her i form af en rabbiner og hans hustru, som konfronteres med både gamle fordomme om jøderne og moderniseringens indtog blandt storbyens jøder. Den litterære skitse „Der Rabbi von Bacherach“ lå uberørt hen fra 1826 til 1840, hvor den blev udgivet i ufuldstændig form.⁴⁰ Heri skrev Heine videre på de kontrasterende yderpunkter, som både figurerer gennem tid, karakterer og steder i fortællingen. Også her løber der en usynlig tidslinje symboliseret ved floden Rhinen, som sejler rabbiner Abraham og Sara fra det traditionelle jødiske fællesskab i Bacherach, modelleret efter det fortidige landsbyliv, til den dynamiske og fortravlede by Frankfurt, som er prototypen på en moderne storby. Tidsperspektivet understreges yderligere, da fortællingen finder sted i middelalderen. Heine gør det således klart, at det traditionelle jødiske landsbyliv hører fortiden til.

38 Heine, s. 289.

39 Heine, s. 288.

40 Jonathan Skolniks kapitel „Who learns history from Heine?“ *Wissenschaft des Judentums and Heinrich Heine's Der Rabbi von Bacherach (1840)*“ behandler den ufærdige fortælling og skriveprocessen bag i *Jewish Pasts, German Fictions: History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824-1955*, Stanford, 2014.

Den digteriske form tillod Heine yderligere at udfolde de karaktertræk, som hans romantiske blik havde tillagt de to kontrapunktiske typer, den traditionelle og den moderne jøde. De egenskaber, som Heine indirekte havde tilskrevet de polske landsbyjøder i sammenligningen med de tyske jøder i „Über Polen“, bliver nu fremsat direkte i beskrivelsen af Abraham,

Denn überaus rein, fromm und ernst war (...) die Lebensweise des Rabbi, die kleinlichsten Glaubensgebräuche übte er mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit, alle Montag und Donnerstag pflegte er zu fasten, nur am Sabbat oder anderen Feiertagen genoß er Fleisch und Wein, sein Tag verfloß in Gebet und Studium.⁴¹

Abraham er indbegrebet af den religiøsitet og autenticitet, som Heine oplevede hos de polske jøder. Hans modbillede er den frafaldne jøde Don Isaak Abarbanel, som Abraham og Sara møder på jødegaden i Frankfurt. Han udtrykker den overfladiskhed og ligegyldige opfattelse af religion, som Heine mente at spore i samtidens moderne jøder. Abarbanel spotter Abrahams og det jødiske folks seriøsitet og føler sig kun kulinarisk knyttet til jødedommen.⁴² Med Abraham og Abarbanel forstærkede Heine forskellen på det traditionelle og det moderne.

Også stederne i fortællingen er hinandens modpoler og viser modernitetens påvirkning på religion. Det jødiske samfund i Bacherach fremstilles som et helt samfund, hvis religiøse tro og fællesskab kun forstærkes af udefrakommende trusler. Ligesom den polsk-jødiske landsby er det et afsondret samfund med Abrahams hus som samlingspunkt og generelle afbildning af stedet,

Der große Saal seines Hauses, welches neben der Synagoge lag, stand offen zum Gebrauche der ganzen Gemeinde: hier ging man aus und ein ohne Umstände, verrichtete schleunige Gebete, oder holte Neuigkeiten, oder hielt Beratung in allgemeiner Not; hier spielten die Kinder am Sabbatmorgen während in der Synagoge der wöchentliche Abschnitt verlesen wurde; hier versammelte man sich bei Hochzeit- und Leichenzügen, und zankte sich

41 Heine, s. 411.

42 Se også Christhard Hoffmanns kommentarer til Abarbanel i „From Heinrich Heine to Isidor Kracauer: The Frankfurt Ghetto in German-Jewish Historical Culture and Historiography“, *Jewish Culture and History*, 10:2-3, 2008. Om den litterære genbrug af karakteren og dens oprindelse se Skolnik.

und versöhnte sich; hier fand der Frierende einen warmen Ofen
und der Hungrige einen gedeckten Tisch.⁴³

Bacherach udgør et homogent, roligt og uforstyrret religiøst samfund, hvor solidaritet og tradition er fællesnævner. Frankfurt derimod er en stor sammenblanding af religiøse tendenser eksemplificeret ved et karnevalsoptog, der møder Abraham og Sara umiddelbart efter deres ankomst til byen. Her afløses skamløse unge kvinders heksesang af messende munke omgivet af en tilbedende folkeskare parat til at falde på knæ ved lyden af en lille klokke. Abraham beder Sara lukke øjnene ved synet og understreger på den måde kontrasten mellem dem og den uensartede, forvirrende og larmende menneskemængde. Det jødiske kvarter i Frankfurt kommer dermed også til at virke som en rolig oase i sammenligning. På den måde lykkedes det Heine at vende beskyldninger om overtro og religiøs fanatisme mod jødiske landsbysamfund om mod den omkringværende befolkning i stedet, mens han tillagde den jødiske landsby nogle hidtil oversete positive værdier som renhed, ensartethed, ægthed og harmoni.

Heine genetablerede betydningen af den traditionelle og rituelle jødedom ved at beskrive den i detaljeret og materialiseret form.⁴⁴ Indretning, påklædning, handle- og talemåde havde hans fulde opmærksomhed og blev skildret på introducerende vis i fortællingen. Den overtroiske religionsopfattelse, som oplysningstidens tænkere fremhævede ved traditionel jødedom, blev i Heines gengivelse til besjæling og dermed en naturlig del af romantikkens kunstneriske bevægelse. Ved at give jødisk landsbyliv et moderne og samtidigt udtryk forsøgte Heine at binde traditionel jødedom sammen med moderniteten. Med sin litterære stil gik han romantikkens ærinde og placerede således traditionel jødedom midt i en europæisk kulturstrømning. I litteraturen kunne modsætninger mødes, og fortid og nutid ubesværet forenes.

Heine havde imidlertid svært ved at se, hvordan denne sammenbinding rent praktisk skulle finde sted blandt jøderne i daværende Preussen og opgav sin politiske agenda og sin fortælling om Abraham og Sara.⁴⁵ Ikke desto mindre begyndte konstruktionen af et kulturelt hjemsted for jøderne med hans tekster. Inspireret af sine indtryk i Po-

43 Heine, s. 411.

44 Se desuden Paul Peters' diskussion af Heines genetablering af materialitet fremfor ånd og krop fremfor sjæl i „A Walk on the Wild Side: Heine's Eroticism“ i Roger F. Cook (red.): *A Companion to the Works of Heinrich Heine*, Rochester, 2002.

45 George F. Peters: „Jeder Reiche ist ein Judas Ischariot“: Heinrich Heine and the Emancipation of the Jews“, *Monatshefte*, bd. 104, No. 2, 2012.

len skrev Heine et jødisk hjemland frem i sine små tekster ved at lade den polsk-jødiske landsby være afsættet for sin romantisering af traditionelt jødisk liv. Hans inkludering og kontrastering med den moderne jøde gjorde det klart, hvem dette hjemsted var adresseret til. Han skrev det frem på tysk til et tysklæsende publikum af ikke-jøder og moderne assimilerede jøder og skabte et litterært tilflugtssted for moderne jøder, som befandt sig i et nationalt tomrum. Tilflugtsstedet eksisterede alene i litteraturen, og det blev på den måde et lettilgængeligt sted for jøder at mødes.

*„Man bebrejder Jøden, at han ikke har noget Fædreland
– hvorfor giver man ham ikke et?“*

Ligesom Heinrich Heine havde journalist og forfatter Meïr Aron Goldschmidt et politisk sigte, da han udgav sin debutroman „En Jøde“ i 1845. Men hvor Heines jødiske tekster var en lille og forbigående del af et rigt forfatterskab, var Goldschmidts jødiske fortællinger både begyndelsen og afslutningen på et forfatterskab, der på mange måder havde jødedommen som centrum for sin tænkning. Det var som tysker, Heine skrev sin første kommentar om jødernes status i Europa. Han stod tydeligvis på tysk grund, da han sammenlignede polske forhold med tyske og udlagde den preussiske del af Polen i sin rejsereportage. Goldschmidt derimod skrev sin roman som jøde og kontrasterede offentligt sit eget tilhørsforhold med danskernes, da han på et nationalt møde på Skamlingsbanken i juli 1844 spurgte sine tilhørere, hvad han som jøde ville blandt dem.⁴⁶ Romanen var tydeligvis et poetisk stridsskrift, som Goldschmidt selv benævnte den i sin selvbiografi, og ment som et politisk indspark i den danske debat om jødernes borgerliggørelse.⁴⁷

Goldschmidt skrev fortællingens slutning først og havde her en helt anden tilgang end Heine i den ufuldstændige „Der Rabbi von Bacherach“.⁴⁸ Dog nåede han den samme konklusion som Heine, at et ægteskab mellem jødedommen i dens essentielle form og moderniteten var et fantasifoster. Goldschmidts jødiske hovedkarakter, Jacob Bendixen, opgiver sit håb om at forene sit religiøse tilhørsforhold med sit uddannelsesideal og sin kærlighed til den kristne Thora Fangel og dør i splittelse. Goldschmidt tegner de samme stereotypiske jødiske figurer som Heine og opstiller samme modsætning mellem den tradi-

⁴⁶ Hans Kyrre beskriver blandt andre episoden på Skamlingsbanken og de litterære følger i biografien *M. Goldschmidt*, København, 1919.

⁴⁷ Meïr Aron Goldschmidt: *Livs Erindringer og Resultater*, bind I-II, København, 1877.

⁴⁸ Mogens Brøndsted: *Meïr Goldschmidt*, København, 1965.

tionelle ortodokse jøde og den moderne frisindede.⁴⁹ Jacobs mission gennem forløbet er at finde en mellemvej, men han fejler og mister troen undervejs. Selvom Goldschmidts litterære begyndelse på romanen var en anden end Heines, resulterede den således i samme negative svar på spørgsmålet om jødedommens plads i en moderne verden.⁵⁰

Med kontrasterende karakterer tematiserer Goldschmidt adskillelse og modstrid i fortællingen. Ligesom hos Heine løber der her en art tidslinje mellem det traditionelle jødiske landsbyliv på Fyn, som hører Jacobs barndom til, og det moderne jødiske storbyliv, som han møder, da han sendes til København efter sin bar mitzvah. Allerede på de første sider i romanen fremhæves forskellen mellem jøderne og deres omgivelser, når der råbes skældsord efter dem, fordi de ikke deltager i fejringen af spaniernes afrejse. Byens jøder lever forholdsvis adskilt fra den øvrige befolkning, og som barn isoleres Jacob helt fra det omkringliggende samfund ved hjemmeskoling og oplever plankeværket omkring hjemmet som en ghettomur omkring sin egen tillukkede verden,

Her sad Jacob mangel en Time, ved Plankeværket adskilt fra hele den øvrige Verden, kun det brede Belt med dets faa Seilere udstrakt for Blikket. Ensom og stille gik han her imellem Blomster og Træer og betragtede det stolte Hav, naar det smilende badede sig i Solen eller mørkt og truende væltede sig imod Kysten.⁵¹

Det sort-hvide perspektiv, som her fremgår ved det enten truende eller smilende hav, er et konstant uoverkommeligt vilkår gennem fortællingen. Jacobs studenterkammerat Martin Levy udtaler det senere i romanen efter en aften i selskab med både kristne og jøder,

I et saadant blandet Selskab befinder jeg mig ikke vel. Selskabets Dele ere strengt adskilte, der er ingen fælleds Aand, som forener det, og hvori man kan bevæge sig; forstaaes man af den ene Part, er man uforstaaelig for den anden. Nei, jeg vil enten være mellem lutter Jøder eller mellem lutter Christne, begge Steder befinder jeg mig vel.⁵²

49 Se også Jørgen Gustava Brandts kritik af Goldschmidts generaliserende karakterskildringer i efterskriftet til Meir Aron Goldschmidt: *En Jøde*, København, 1986.

50 Lars Kruse-Blinkenberg skriver også om Jacob Bendixens assimilationsvanskeligheder i *Assimilationens (u)mulighed – en religionshistorisk skitse*, København, 2000.

51 Meir Aron Goldschmidt: *En Jøde*, København, 1986, s. 17.

52 Goldschmidt, s. 114.

Jacob må vælge at leve enten blandt kristne eller blandt jøder, og hans forsøg på at finde en mellemvej mislykkes gang på gang. Han ender i et religiøst ingenmandsland i tabet på sin traditionelle tro og konstante søgen efter et nyt holdepunkt.

Med romanen gjorde Goldschmidt status over de sidste 50 års emancipationsforløb i Danmark og konkluderede med Jacobs ord, at jøderne havde lang vej endnu,

Danmark kan dog ikke være mit Fædreland i saa fuldt Maal, som det er Eders, da jeg ikke behandles som dets Søn i saa fuldt Maal som I. Troe i virkelig, at nogen Jøde, der er kommen til Bevidsthed om Menneskets Ret og Værd, ligegyldig kan see paa den Ulighed, som Staten sætter mellem ham og hans christne Medborgere? Man bebrejder Jøden, at han ikke har noget Fædreland – hvorfor giver man ham ikke et?⁵³

Med sin hovedkarakters vurdering gjorde Goldschmidt det også klart, i hvilken retning, han frygtede, jødedommen var på vej hen, „Vel er Jødedommen i Opløsning under sin Berørelse med Civilisationen, og Opløsningen griber de Gemytter, som gaae forud; en Orm gnaver paa vor Tilværelse, og vi sønderrives, fordi vi staae midt i Overgangen.“⁵⁴ Goldschmidts roman gav udtryk for, at han mente, at jøderne havde lidt et religiøst tab i emancipations- og moderniseringsprocessen, og at han havde svært ved at se, hvad de til gengæld havde vundet.⁵⁵

Det var som jøde, Goldschmidt skrev sin første roman, men det var et dansklæsende publikum, han især målrettede den til. I midten af det 19. århundrede var han utilfreds med jødernes fortsat uafklarede situation, hvorfor han skrev på dansk og introducerede danskerne for jødisk liv, traditioner og sprog samtidig med, at han præsenterede de dilemmaer og konflikter, som jøderne stod overfor. Hans litteratur var banebrydende for jødiske forfattere i Danmark og inspiration for jødiske forfattere i hele Midt- og Vesteuropa.⁵⁶ Det var en fortsættelse og en udvidelse af det kulturelle fællesskab, som Heine havde grundlagt med sine jødiske tekster, for ikke alene var historien om Jacob Bendixen det første danske litterære indblik i jødisk liv set „indefra“,

⁵³ Goldschmidt, s. 141.

⁵⁴ Goldschmidt, s. 128.

⁵⁵ Om Goldschmidts forhold til emancipationen se Cecilie S. Schrøder Simonsen: „Formidlende fortællinger: M.A. Goldschmidts forfatterskab“ i *Rambam. Tidsskrift for jødisk kultur og forskning*, nr. 21, København, 2012.

⁵⁶ Kenneth H. Ober: „Meir Goldschmidt og den tysk-jødiske ghetto-fortælling“ i *Rambam. Tidsskrift for jødisk kultur og forskning*, nr. 1, København, 1991.

den indeholdt tilmed en modernitets- og religionskritik i lighed med Heines. Med Goldschmidt blev jødisk litteratur for alvor etableret i Danmark.⁵⁷

Blot et par år senere introducerede den tyske journalist og forfatter Leopold Kompert ghettofortællingen med sin udgivelse „Aus dem Ghetto. Geschichten“ (1848) efterfulgt af forfattere som Aaron David Bernstein, Michael Klapp, Daniel Stauben, Leo Herzberg-Fränkell og Karl Emil Franzos, som gjorde genren kendt og vellidt både i Frankrig, men især i de tyske fyrste- og hertugdømmer i anden halvdel af århundredet.⁵⁸ På introducerende vis skrev de om jødisk liv, traditioner og tro i små fortællinger af novellelignende karakter skrevet på nationale sprog. Særligt Kompert og Bernstein blev kendt for at romantisere og i lighed med Heine at male et rosenrødt billede af traditionelt jødisk liv. Begge forfattere stiftede hver især personligt bekendtskab med Goldschmidt i Berlin, og hans dagbøger afslører, at både Kompert og Bernstein kendte hans debutroman, inden de selv begyndte at udgive deres ghettofortællinger.⁵⁹ Inspirationen var tilsyneladende gensidig, for i 1868 skrev Goldschmidt sin første ghettofortælling, som stilmæssigt ikke lå langt fra de to tysk-jødiske forfattere.

Goldschmidt skrev fire små fortællinger i perioden mellem 1868 og 1883, som på humoristisk og nostalgisk vis omhandlede traditionelt jødisk liv. Ligesom Heine i „Der Rabbi von Bacherach“ og forfatterne til de senere ghettofortællinger fremskrev han en familiær atmosfære, hvor hjemmet og den jødiske tro var centrum og udgangspunktet for handlingsforløbet. I den første fortælling, „Maser“, genbruger Goldschmidt sin populære figur fra romanen „Ravnen“ (1867), Simon Levi, og indleder fortællingen i hans hjem en fredag aften, hvor sabbatten har indfundet sig i hans stue,

Medens han saaledes sad der, med den gamle Fløilscalot skudt tilbage og en Tot graasprængte Haar strittende frem over Panden, var det egenlig ikke dyb, blid Tro eller Guds frygt, der malede sig i hans skarpe, kantede Ansigt, skjønndt der aabenbart var en religi-

57 Se også Tine Bachs betoning af Goldschmidt som den første dansk-jødiske forfatter i *Exodus*, København, 2004.

58 Gabriele von Glasenapp: *Aus der Judengasse: zur Entstehung und Ausprägung deutsch-sprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*, Tübingen, 1996.

59 I artiklen „Meir Goldschmidt og den tysk-jødiske ghetto-fortælling“ sporer Kenneth Ober genrens oprindelse til Goldschmidts debutroman *En Jøde* og benævner ham forfaderen til de senere tyske ghettofortællinger. Det uddyber han i *Die Ghettogeschichte: Entstehung und Entwicklung einer Gattung*, Göttingen, 2001.

øs Stemning tilstede. Men der var tillige og væsenlig en eiendommeligt Tilfredsstillelse, en dæmpet Triumph, som om han havde en Proces og hørte sine Vidner afgive al den Forklaring, han ønskede.⁶⁰

Jødedommen er tilværelsens faste holdepunkt, og den repræsenterer en rigdom uden lige. Også „Mendel Hertz“ fra 1883 tager sin begyndelse i hjemmet, hvor den ugentlige hviledag skaber en stemning, som understreger religionens værdi. Her forvandler helligdagen den ellers fattige bolig til et rigt hjem,

De boede i en lav Stue i Mikkelpbryggersgade, og der var naturligvis tarveligt nok hos dem. Men Fredag Aften eller Løverdag, naar deres Dagligstue – hans Værksted – var gjort istand, (...) det gamle Bord, der til hverdags krøb halvrundt sammen ved Væggen, slaaet ud i Rundhed og stillet midt i Stuen og dækket med den hvide Sabbatdug, hvorpaa om Aftenen stod to skinnende, pletterte Lysestager, om Dagen en gammel kinesisk Potpourri-Krukke – saa var der i Stuen den dæmpede Højtid, som hører de gammel-dags Jøder til.⁶¹

Selvom Goldschmidts fortællinger i modsætning til Heines ikke fandt sted i middelalderen, var han alligevel klar over, at han beskrev religiøse forhold, der hørte fortiden til. Hans ghettofortællinger var et nostalgisk tilbageblik, men samtidig et forsøg på at gøre plads til den „gammeldags“ jøde med sin litteratur.

Goldschmidt skabte rum for den traditionelle jødedom, og hans fortællinger var et bidrag til en stadig igangværende politisk og religiøs debat om jøderne i Danmark. Deres borgerliggørelse tog et alvorligt spring, da de opnåede religionsfrihed med Grundloven i 1849, og en række restriktioner og særregler blev ophævet i kølvandet på den.⁶² Jøderne blev gradvist mere ligestillede politisk og juridisk, men de blev også mere ligesindede i forhold til deres kristne omverden. Blandt mange jøder fik jødedommen en ny betydning, som ikke var

60 Meir Aron Goldschmidt: *Noveller og andre fortællinger*, København, 1994, s. 223.

61 Goldschmidt, s. 7.

62 Se f.eks. Martin Schwarz Lausten: *Frie jøder? – Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra Frihedsbrevet 1814 til Grundloven 1849*, København, 2005; Martin Schwarz Lausten: *Folkekirken og jøderne – Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelse af det 20. århundrede*, København, 2007; Bent Blüdnikow (red.): *Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684-1984*, København, 1984.

knyttet til dens rituelle og materielle form, og Goldschmidt mente tydeligvis, at den traditionelle ortodokse jøde var en uddøende race i slutningen af det 19. århundrede.

Særligt „Levi og Ibal“ (1883) opstiller klart kontrasterne mellem en ny og en ældre generation af jøder. Her optræder Simon Levi en sidste gang som repræsentant for den ældre generation, der konfronteres med en ny og moderne generation, som tager lettere på de jødiske skikke.⁶³ Han udtaler Goldschmidts nostalgiske syn på udviklingen ved et møde med sin yngre nevø:

„Naar Du om Schabbas gaar ud paa Gaden med rygende Cigar og Du møder en gammel Jøde, saa gi'er Du ham et Stik i Hjertet. Og gaar Du og møder en ung Jøde, gi'er Du ham et slet Eksempel“.⁶⁴

Trods den ofte humoristiske og stereotype fremstilling lå Goldschmidts sympati hos de traditionelle jøder. Han tillagde dem de samme værdier, som Heine tillagde de polske jøder, autenticitet og enkelthed, mens de moderne jøder fremstod overfladiske og påtagede i Goldschmidts fortællinger.

I sine jødiske tekster tydeliggjorde Goldschmidt litteraturens funktion og udviklede den skabelon, som Heine havde etableret. Hans stereotypiske modbilleder understregede fortællingernes politiske karakter og litteraturen som emancipationsdebattens tumleplads. Goldschmidt skabte således rum for en diskussion af jødernes religiøse udvikling og plads til både moderne og traditionelle jøder.

Konklusion

Når brede strømninger i zionismens historiografi ser zionismen og især Theodor Herzls tænkning som et brud med jødisk historie eller jødiskhed, er det udtryk for et manglende blik for, hvordan den tidlige zionismes grundlæggere var dybt forankrede i et transurbant, europæisk og jødisk territorium, som blev grundlagt i 1820'erne. Som vi har set med Heinrich Heine, forbandt oplyste og delvist assimilerede europæiske jøder sig med „den jødiske landsby“ for at etablere en forbindelse til „autentiske jødiske liv“, som samtidigt blev en kritik af falske og frustrerede „tyske“ jøder i betydningen oplyste. Mødet med og forbindelsen til „den jødiske landsby“ vakte både væmmelse og stolthed.

63 For en omfattende religionshistorisk behandling af figuren Simon Levi se Lars Kruse-Blinkenberg: *Jøden Simon Levi i M. Goldschmidts roman Ravnene – en religionshistorisk studie*, København, 1998.

64 Goldschmidt, s. 256.

De fattige landsbyjøder var udannede og beskidte, men de var ægte og uden moderne identitetskvaler. Heine så både fortiden og fremtiden i de romantiserede „autentiske jøder“. Hvis jøderne skulle overleve, skulle de genfinde tidligere tiders stabile, enkle og hele jødiskhed.

Hos M.A. Goldschmidt og senere i det, vi her kalder „ghettofortællinger“, udvikledes skabelonen, og det jødisk-europæiske identitetslandskab tog yderligere form. I litteraturen får landsbyjødedommen et liv, en scene, et fiktivt mikrokosmos, samt både skønhed og en særlig æstetik, som bliver en slags nostalgisk hjemstavnlitteratur også for jøder og ikke-jøder, som aldrig har kendt den hjemstavn, der muligvis endda aldrig har eksisteret på den måde. I „En Jøde“ gjorde Goldschmidt emancipationssagen til et eksistentielt dilemma for den frustrerede Jacob Bendixen, fordi både den jødiske landsby og den totale ligeværdighed i samfundet fremstod som umulige løsninger på problemet med den jødiske identitet. Både den jødiske landsby og integrationen i de gryende nationalstater syntes umulig, fordi begge var baseret på en tro på en autenticitet, som moderne forfattere som Heine, Goldschmidt og Herzl erfarede som en irrationalitet om end en attråværdig irrationalitet. Den jødiske landsbys autenticitet kunne ikke erfares af moderne jøder, ligesom den ægte accept i samfundet heller ikke kunne erfares. Troen, der holder både nostalgi og utopi oppe, var synlig for Heine, Goldschmidt og Herzl og derfor blot en tro.

De jødiske skabeloner og vidensressurser, som zionismen hviler på, deler disse temaer og dimensioner. Rummet spænder fra den jødiske landsby i Polen til frustrerede café-intellektuelle i Wien og København, som gradvis over 1800-tallet bliver hinandens fæller og ét folk, som Herzl skriver i „Der Judenstaat“. Når Herzl i „Alt-Neuland“ lader sin Friedrich erfare sit fællesskab med den fattige jødiske handlende Littwak i samme bevægelse, som Friedrich fremmedgøres endeligt fra borgerskabet, så gentager han både Heine og Goldschmidts vævning af et paneuropæisk jødisk fællesskabsbånd. Herzls café-scener, hvor den frustrerede „tyske“ jøde møder den fattige, men autentiske „polske“ jøde og derigennem møder både fortiden og fremtiden, var en transurban skabelon og vidensressurse. Herzls nyskabelse bestod i at tilføje et udfoldet utopisk samfund, hvor jøderne kunne få mulighed for at konstruere en ny hjemstavn, ikke en stat, baseret på fornuft og ikke på tro; en hjemstavn, hvor de smertelige temaer og dilemmaer, som både formede og udfordrede det paneuropæiske jødiske fællesskabsbånd, ikke eksisterede længere.