

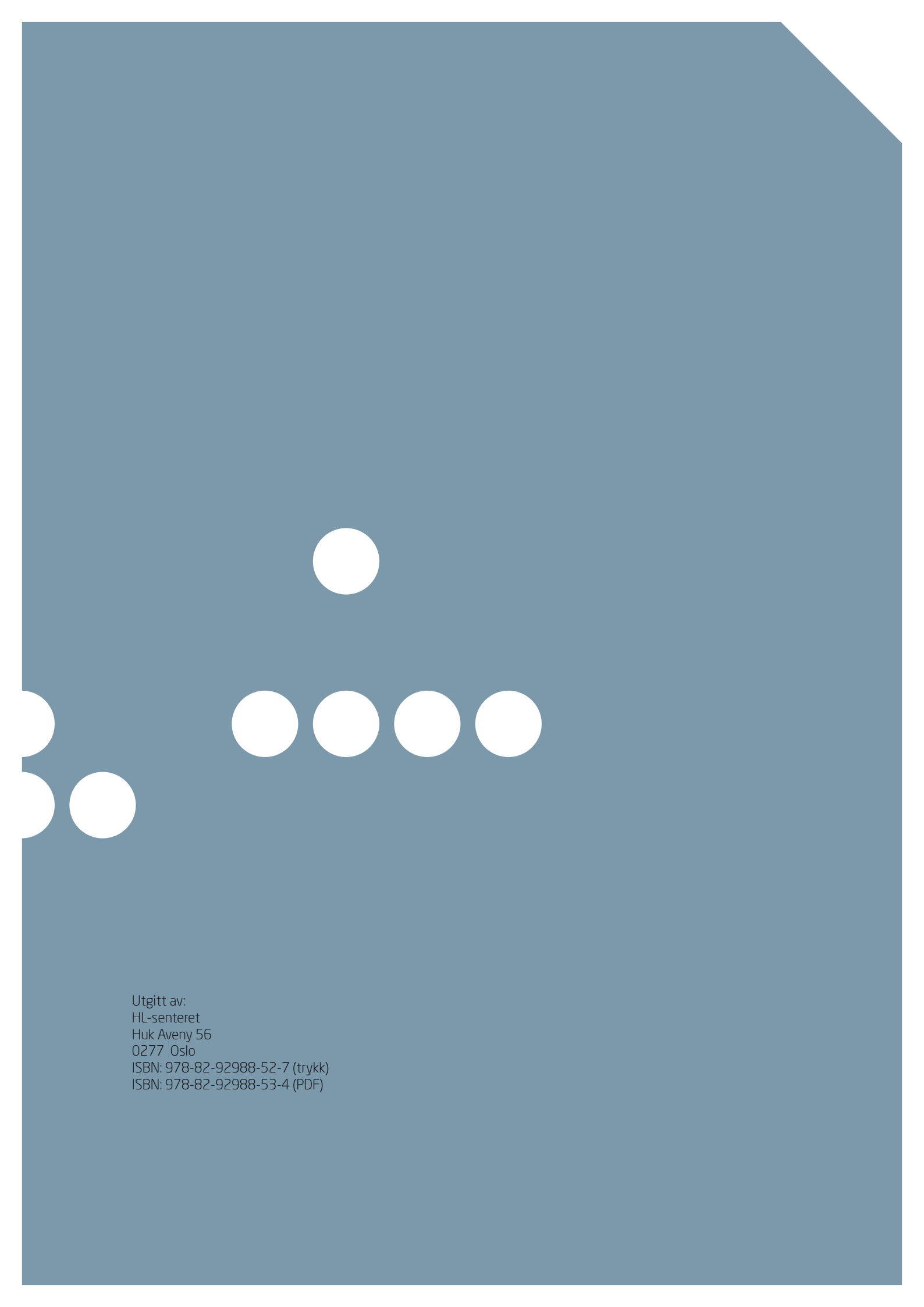
“DET SOM ER JØDISK”

- IDENTITETER, HISTORIEBEVISSTHET OG ERFARINGER
MED ANTISEMITTISME

En kvalitativ intervjustudie blant jøder i Norge

Cora Alexa Døving og Vibeke Moe

HL-SENTERET
MAI 2014

A solid blue background with a white circle cutout in the top right corner. In the lower-left area, there are several white circles of varying sizes arranged in a pattern: one circle is partially cut off by the left edge, another is fully visible below it, and a horizontal row of four circles is positioned further to the right and higher up.

Utgitt av:
HL-senteret
Huk Aveny 56
0277 Oslo
ISBN: 978-82-92988-52-7 (trykk)
ISBN: 978-82-92988-53-4 (PDF)

“DET SOM ER JØDISK”

- IDENTITETER, HISTORIEBEVISSTHET OG ERFARINGER
MED ANTISEMITTISME

En kvalitativ intervjustudie blant jøder i Norge

Cora Alexa Døving og Vibeke Moe

INNHOOLD

INNLEDNING	5
Post-Holocaust-forskning og muntlige kilder	8
Metode	12
Denne teksten	14
1 HOLOCAUST FORTALT	15
Taushet	15
Fortelling	20
Holocaust som identitetsbærende faktor	25
2 IDENTITET Cora Alexa Døving	29
Religion er praksis	29
Institusjonell religiøs tilhørighet	31
Individuelle valg og livssykliske mønstre	34
Ekteskap	37
«Jeg gjør det fordi jeg er jøde»	39
Tradisjon og identitet: «Å ikke bryte lenken»	42
Identitet som plikt	44
Israels betydning for en norsk-jødisk identitet	47
Identitetserfaringer i relasjon til storsamfunnet	56
Norskhet og staten	58
Om det å si høyt at man er jøde	60
«Muslimene»	64
3 ANTISEMITTISME, ERFARINGER OG REFLEKSJONER Vibeke Moe	69
Generelle trekk	70
Nedtoning av antisemittisme? Informantenes refleksjoner og vurderinger	71
Stigmatisering – sosial distanse	78
Omverdenens syn – betydningen av å bli hørt	80
Stereotypiske forestillinger – den kognitive dimensjonen av holdninger	84
Den israelsk-palestinske konflikten. Sammenblanding av «jøde» og «israeler»	89
Antisemittisme blant muslimer og mistillit til muslimer	95
Synet på fremtiden	99
LITTERATUR	103
INFORMANTOVERSIKT	107

INNLEDNING

Oslo by Night – the Stars er tittelen på et av kunstneren Victor Linds verker. Det dreier seg om et stort og blått bilde overstrødd av lyspunkter. Ved første øyekast ser det ut som en funkende stjernehimmel. Ser man nærmere etter, trer det imidlertid frem et kart over Oslo der hver stjerne markerer en spesifikk adresse. Det er boligadressene til de jødene som ble arrestert i sine hjem i Oslo høsten 1942. Bildet skaper ikke bare en ubehagelig stemning ved å være så vakkert og samtidig formidle en grusom historie; det fremkaller også tanker om forholdet mellom det lokale og det store universet: Det partikulære og nære versus det store og generelle. Stjernene er ikke formet som davidsstjerner, de er stjerner slik vi tegner dem på himmelen. Victor Lind har altså markert det helt spesifikke ved jødeforfølgelsen ved å trekke frem adressene; det var akkurat her en ugjerning fant sted. Samtidig lar han stjernehimmelen gi oss beskjed om at denne historien er universell, noe som kan løftes opp, og som angår oss alle. Denne tosidigheten i Linds bilde rommer noe av det denne rapporten beskriver: hvordan Holocaust innad i hver familie refererer til en unik tragedie for den enkelte (slik hver stjerne er en konkret adresse) og samtidig har blitt til en intellektualisert og universell historie om menneskeverd for etterkommerne av de som den gang ble arrestert.

Tilsammen ble 772 norske jøder deportert fra Norge i løpet av andre verdenskrig: Hvordan har denne historien blitt fortalt, og i hvilken grad utgjør minnet om Holocaust en bærebjelke i en norsk, jødisk identitet? Hvilke andre kategorier benyttes for å definere seg selv som jøde i dagens Norge? Hvordan erfares eller forstås antisemittisme? For å nærme oss svar på disse spørsmålene har vi gjennomført kvalitative intervjuer med 33 norske jøder i ulike alder gjennom året 2011 samt analysert et videomateriale innsamlet av Det Mosaiske Trossamfund. Studien har hatt tre overordnede mål: (1) å identifisere hva norske jøder selv mener konstituerer en jødisk identitet, (2) å peke på sammenhenger mellom historiebevissthet knyttet til Holocaust og identitetserfaringer, (3) å få innblikk i negative erfaringer forbundet med å ha en jødisk identitet i dagens samfunn, samt hvordan antisemittisme som fenomen forstås og diskuteres innad i jødiske familier. Vi har i hovedsak konsentrert intervjuene rundt hverdags erfaringer og samtidig, men betydningen av den norsk-jødiske historien kom ofte frem under intervjuene.

Før andre verdenskrig var det ca. 2100 jøder i Norge, ifølge folketellingen var det i 1946 kun 559 (Mendelsohn 1987).¹ Den norske, jødiske historien inkluderer fortellingen om den norske Grunnloven anno 1814, som nektet jøder adgang til riket, offentlig uttrykt antisemittisme i mellomkrigsårene og norsk politisk aktive deltagelse i deportasjonene av jødene under andre verdenskrig. Denne historien av nasjonal karakter inngår i en ytre rammebetingelse for hvordan en jødisk tilstedeværelse har etablert seg i Norge – og derfor også i utviklingen av norsk-jødiske identiteter. Men i den norsk-jødiske historiebevisstheten inngår også positive referanser, som Henrik Wergelands arbeid for å oppheve jødeparagrafen² samt nyere tiders oppgjør med antisemittismen. Som vi skal drøfte i kapittel 1, utgjør også en innskriving av norsk jødisk historie i den nasjonale historieskrivingen, fra 1970-årene og frem til i dag, et relativt nytt, men vesentlig aspekt ved den norsk-jødiske historiebevisstheten og identitetsforståelsen.³

Jødene fikk adgang til Norge i 1851, men det var først i de to tiårene etter år 1900 at vi kan snakke om en jødisk innvandring av et visst omfang (tallet økte fra 642 til 1457 i dette tidsrommet ifølge Mendelsohn 1987:529).⁴ Innvandringen var først og fremst et resultat av anti-jødiske lover og holdninger samt regelrette pogromer i Baltikum og Russland. Flertallet av informantene våre har en migrasjonshistorisk familiebakgrunn i Øst-Europa og fra den tidlige innvandringen herfra, særlig fra Litauen og det nordøstlige Polen. Majoriteten er etterkommere av askenasiske jøder som vandret østover fra Sentral-Europa, og språket var *jiddisk* (blanding av tyske dialekter, hebraisk, arameisk, romansk og slavisk) (før Holocaust snakket ca. 12 millioner jøder jiddisk, Lorenz 2010:7), men det kom også jøder fra Sverige og Tyskland (Gjernes 2002).

¹ Antallet jøder i Norge i dag er usikkert, men kan ligge mellom 1500 og 2000. Av disse er ca. 900 medlemmer av landets to største menigheter, som ligger i Oslo og i Trondheim. Det Mosaiske Trossamfund Oslo hadde i 2010 ca. 720 medlemmer.

² I 1922 skrev for eksempel sekretæren i Det Mosaiske Trossamfund, Harry Koritzinsky, *Jødernes Historie i Norge. Henrik Wergelands kamp for Jødesaken*, et skrift som historiker Christhard Hoffmann bruker som eksempel på hvordan et sjikt av jødisk historiografi består i representanter fra den jødiske minoriteten som skriver den jødiske minoriteten inn i en større nasjonal historie.

³ Christhard Hoffmann deler den jødiske historiografien i Norge inn i ulike typologier som tydeliggjør hvordan en minoritetshistorie kan inngå – i ulike varianter – i den nasjonale historieskrivingen, «Nasjonalhistorie og minoritetshistorie: jødisk historiografi i Norge», i *Fortalt Fortid. Norsk historieskriving etter 1970*. Oslo: Pax Forlag.

⁴ For en historisk gjennomgang av den jødiske minoritetens etablering i Norge anbefales først og fremst Oskar Mendelsohns verk *Jødernes historie i Norge gjennom 300 år*. Verket ble skrevet på oppdrag fra Det Mosaiske Trossamfund. En kilde til jødernes tidlige historie er også hovedoppgaven til Martha Gjernes (2002): *Jødar i Kristiania: dei fyrste innvandrarene si geografiske og sosioøkonomiske plassering i samfunnet frå 1851 til 1942*.

Selv om den tidlige jødiske befolkningen ikke kan sies å ha vært homogen, er den jødiske befolkningen i Norge i dag langt mer sammensatt, både med tanke på grad av religiøsitet, etnisk bakgrunn og forholdet til tradisjon. Like fullt; majoriteten av dagens norske jøder tilhører et jødisk fellesskap, enten i form av medlemskap i Det Mosaiske Trossamfund (DMT) eller i form av andre jødiske sosiale nettverk, og mange deler et skjellsettende identitetsmessig referansepunkt i Holocaust. Denne rapporten bygger på et materiale som veksler mellom innblikk i individuelle erfaringer og utbredte kollektive referanser.

Bakgrunnen for denne undersøkelsen ligger i at HL-senteret i perioden august 2010 til mai 2012 gjennomførte en befolkningsundersøkelse om holdninger til jøder⁵, og i et ønske om å supplere funnene fra denne undersøkelsen med dokumentasjon av hva som faktisk er erfart i deler av den jødiske befolkningen på dette feltet. Ved å undersøke jøders egne opplevelser har vi ønsket å bidra til en bedre forståelse av antisemittismens fremtredelsesformer og virkninger.

Holocaust er, gjennom historiske verker, tidsvitnefortellinger, biografier, filmer, romaner, teaterstykker og museer tydelig en del av den vesteuropeiske kulturen generelt. Men også den jødiske religions- og kulturhistorien er en etablert del av den europeiske intellektuelle og kunstneriske historie. Den europeiske jødiske historien med sitt tyngdepunkt i Holocaust er dermed del av en internasjonal og velkjent historie. Hvordan denne kollektive historien inngår i identitetsdannelse og historiebevissthet innad i familier og organisasjoner i Norge, vet vi imidlertid lite om. Få forskningsprosjekter har stilt spørsmål ved jødernes minoritetserfaringer fra etterkrigstiden til i dag og i hvilken grad disse erfaringene relateres til nettopp Holocaust. En annen drivkraft bak initiativet til denne studien har derfor vært å begynne å tette dette hullet i norsk forskning.

Å søke innsikt i en jødisk identitetsforståelse innebærer ikke å jakte på én norsk-jødisk identitet, tvert imot; studien er en eksplisitt motvekt til et premiss i antisemittisk tenkning om at det finnes en jødisk homogen identitet. Vi har nærmet oss spørsmål om identitet med det mål å fange nyanser og kompleksitet innenfor en liten minoritetsgruppe. Slik det fremkommer av rapporten, er variasjonene store med hensyn til hvordan den enkelte vektlegger tradisjon og identitet, og de er store med hensyn til erfaringer med og engstelse for antisemittisme.

⁵ *Antisemittisme i Norge? Den norske befolkningens holdninger til jøder og andre minoriteter*, HL-senteret 2012, V. Moe (red.).

Post-Holocaust-forskning og muntlige kilder

Til tross for tverrfaglighet blant bidragsyterne er det i Norge stort sett historiefagets perspektiver som har dominert forskning på Holocaust og tiden rett etterpå.⁶ Forskningen på feltet har bidratt til innsikt i hvordan det var å være jøde i mellomkrigstidens Norge, om livet enten i konsentrasjonsleir eller i eksil og om hvordan det var å komme tilbake til Norge som overlevende. Det store innsamlingsprosjektet *Wergelands barn*, gjennomført av Norsk Folkemuseum og arkivert av Folkemuseet i samarbeid med HL-senteret, er også en verdifull historisk kilde til enkeltmenneskets erfaringer. Med unntak av noen mindre studier av professor Irene Levin finnes det imidlertid få perspektiver fra kultur- og samfunnsfag i studier av jødisk liv etter Holocaust.⁷ Levin har adressert tematikk som formidling av holocausterfaringer på tvers av generasjoner, og beskrevet tausheten slike erfaringer er forbundet med innad i familier («taushetens tale» er et uttrykk hun bruker, 2001). Vibeke Kieding Banik (2009) har også benyttet seg av et sosiologisk perspektiv på den norsk-jødiske historien når hun analyserer vilkårene for tilhørighet og identitetsforvaltning blant norske jøder i de første tiårene etter andre verdenskrig. Hun har i den sammenheng søkt forklaringer på forholdet mellom trekk ved storsamfunnet og spesifikke trekk ved jødisk identitetsdannelse, men studien begrenser seg til forholdet til sionismen – og materialet hennes strekker seg ikke lenger enn til 1970-årene. Det som i internasjonal forskning, særlig i tysk, israelsk og amerikansk, defineres som *post-Holocaust-forskning*, og som forener et søkelys på historien med en samtidsorientert sosiologi, er så å si fraværende i Norge. Kultur- og samfunnsfagene innehar noen begreper og metoder for studier av tradisjonsforvaltning, minoritets- erfaringer, identitet – og ikke minst for det å bære en historie om utsatthet og rasisme – som vi mener kan bidra til en rikere forståelse av livet etter Holocaust og en jødisk identitet i dag.

Sammenhengen mellom bevaring av minne – historiebevissthet – og identitetsdannelse på gruppe- og individnivå har blitt pekt på av mange forskere, særlig i sammenheng med nettopp Holocaust (Lenz og Risto Nilssen 2011:12). Jan og Aleida Assmann introduserte begrepene *kommunikativt minne*, *kollektivt minne* og *kulturelt minne* som hjelp til å forstå hvordan erfarte minner kan bevege seg over i et kollektivt felt og videre til et kulturelt sådant (Assmann 1995).

⁶ Tverrfagligheten fremkommer blant annet hos noen av de mest fremtredende bidragsyterne til norsk jødisk historie i tiden rundt andre verdenskrig: Kriminolog Per Ole Johansen, Journalist Ragnar Ulfstein, filolog Oskar Mendelsohn, statistiker og litteraturkritiker Espen Sørbye og historikerne Tore Pryser, Einhart Lorenz og Bjarte Bruland.

⁷ Det finnes en del masteroppgaver om jødisk rituelt liv der også samfunnsvitenskapelige perspektiver knyttet til identitet inngår (for eksempel Høegh xx).

Kommunikativt minne betegner et forhold til fortiden som er preget av at minner dannes og videreføres gjennom personlige samtaler. Begrepet betegner med andre ord et erindringsfelleskap der erfaringene som ligger til grunn for minnet, er relativt nære i tid. Det dreier seg om hendelser som huskes av noen i en felles gruppe, for eksempel i en familie der de ulike generasjonene utgjør et «erfarings-, erindrings- og fortellerfelleskap». Et kommunikativt minne preges altså av at fortiden fortsatt er en del av levende menneskers liv i den forstand at personer som er direkte berørt av hendelsen det er snakk om, lever. I forbindelse med minner fra andre verdenskrig er det en kjensgjerning at kun få tidsvitner fortsatt lever, noe informantene våre var opptatt av. Hva står vi i fare for å miste når de dør?

Utgivelser av nettopp tidsvitneberetninger der overlevende forteller, har vært intensivert i de siste fem årene i Norge, og illustrerer bevissthet omkring den overgangsperioden vi nå befinner oss i, der det kommunikative minnefelleskapet knapt finnes lenger. Et *kollektivt minne* tar form så snart det er satt i gang tiltak (for eksempel ritualer eller medier) for at et minne ikke skal forsvinne i takt med det ovenfor beskrevne fellesskapet. Det vil si at det er iverksatt en styrt form for «fortidsbevaring» (Lenz og Risto Nilssen 2011:11). Når et minne blir kollektivt, for eksempel som del av en nasjons historie, får det gjerne en sterkere politisk eller ideologisk side enn det hadde blant de som selv erfarte hendelsen. Et *kulturelt minne* er en betegnelse som Assmann bruker for å beskrive hva som skjer når tiltakene som er iverksatt for å opprettholde et kollektivt minne, får et slags eget liv. Det vil i vårt tilfelle si når de mediene som skal formidle Holocaust, blir så mangetydige at disse i seg selv blir gjenstander for fortolkning. Holocaust som pensum, de utallige minnesmerkene eller holocaustmuseene er eksempler på dette nivået av minnebevaring. Det er åpenbart at kommende generasjoner fører til nye fortolkninger av historien – og av alle forsøkene på bevaring av historien (Lenz og Rollo Nilssen 2011:12, 13). Det er interessant å se hvordan materialet vårt gjenspeiler ulike former for historiebevissthet som kan kategoriseres i lys av de ulike betegnelse på minner som Assmann beskriver. Mange informanter har store deler av sitt liv vært del av et fellesskap dominert av et kommunikativt minne: Personlige familiehistorier har blitt fortalt uten mellomledd. Samtidig kommer eksistensen av et kollektivt og kulturelt minne tydelig frem i måten yngre informanter snakker om Holocaust på, samt i refleksjonene mange gjorde med referanser til holocaustsentre, besøk i Auschwitz, litteratur og debatter. I de følgende to kapitlene finnes flere eksempler på kombinasjon av enkeltfamiliers helt spesifikke historie som holdes i hevd i form av et kommunikativt minne, og av uttrykk om Holocaust preget av et kulturelt minne.

Et annet begrep fra studier av sammenheng mellom historiebevissthet og identitet, og som er mer personorientert enn begrepene fra Assmann, er begrepet *post-memory* lansert av Marianne Hirsch i en studie hun gjorde av barn av overlevende (1997, 2012). *Post-memory* viser til den form for hukommelse som ikke hviler på en direkte erfaring, men som er dannet av de ord og uttrykksformer en opprinnelig erfaring har blitt gitt. *Post-memory* betegner altså den formen for hukommelse som preger de som har vokst opp med fortellinger om hendelser som fant sted før deres fødsel, men som like fullt – og som fortellinger – påvirker deres liv og deres identitet. Det er i hovedsak erfaringer og forestillinger om identitet fra to ulike *post-memory*-generasjoner som utgjør vårt materiale.

Bruken av muntlige kilder har ingen lange tradisjoner i historieforskningen, og har tidvis møtt motbør knyttet til vanskeligheter med etterprøvbarehet. Mens kildene kan være berikende tilskudd til kunnskapsfeltet og gi viktig tilgang til informasjon som ikke tidligere har vært formidlet i skriftlige fremstillinger, vil også personlige fortolkninger, subjektive følelser og vurderinger – som igjen påvirker hva som minnes, og hva som glemmes – kunne prege fortellingene på en måte som gjør at opplysninger kan stride mot etablert kunnskap. I stedet for at slik påvirkning blir ansett som en svakhet, har den fått forskere til å hevde at nettopp det narrative elementet ved fortellingene bør stå i sentrum. Den muntlige formidlingen blir dermed ikke kun forstått som en metode, men som objekt for forskningen. Slik, skriver Michael Frisch, kan muntlige kilder i historieforskning bli:

[...] a powerful tool for discovering, exploring, and evaluating the nature of the process of historical memory – how people make sense of the past, how they connect individual experience and its social context, how the past becomes part of the present, and how people use it to interpret their lives and the world around them.⁸

I forlengelsen av dette og ut fra erkjennelsen av at det ikke er mulig å forholde seg direkte til fortiden, ligger begrunnelsen for det sosialkonstruktivistiske perspektivet på historien der man har forlatt idealet om å gi en fullstendig fremstilling av fortiden – slik «det egentlig var», som

⁸ Michael Frisch, «Oral history and Hard Times» (1972), sitert i Robert Perks og Alistair Thomson (red.), *The Oral History Reader*, London 2006, s. 3–4.

Leopold von Ranke uttrykte det.⁹ I tråd med et slikt perspektiv har ikke formålet med denne undersøkelsen vært å avdekke detaljer rundt hva som faktisk hendte innenfor hver familie, men hvordan *post-memory*-generasjonene forstår betydningen av historien for sitt liv i dag. I hvilken grad spiller historiebevissthet, det vil si en opplevelse av et forhold mellom fortid, nåtid og fremtid, en rolle i identitetsforståelse blant norske jøder? Historiebevisstheten kom, som vi skal se, spesielt tydelig frem når antisemittisme og syn på fremtiden ble diskutert.

Begrepet *post-memory* figurerer først og fremst i forskning sentrert rundt spørsmålet om graden av betydning Holocaust har fått for formasjonen av en jødisk identitet i ettertiden. Slike studier varierer fra å være preget av psykologiske traumeperspektiver til å være preget av minnekonstruksjon eller klassiske sosiologiske perspektiver. Særlig i USA finnes det en bred og nyansert forskning på dette feltet. Flere studier viser hvordan 1970-årenes nye interesse for jødernes europeiske historie (universitetskurs, skildringer i populærkulturen osv.) åpnet for en ny interesse for fortiden også innad i jødiske miljøer. Det finnes også en betydelig mengde kritiske studier som hevder at minnet om Holocaust har blitt manipulert av enkelte jødiske organisasjoner i USA og Israel for å gi næring til en sterk jødisk-amerikansk identitetspolitikk (for eksempel Peter Novick 1999). Denne typen studier har hatt som utgangspunkt at Holocaust har utviklet seg fra en historisk arv til å bli selve bærebjelken i en jødisk identitet. Nå er det få forskere som vil benekte folkemordets avgjørende betydning for utviklingen av en jødisk identitet, men intervjuene våre viser, som vi skal komme tilbake til, et langt mer nyansert bilde enn at Holocaust utgjør kjernen i en jødisk identitet eller, som Goldberg (1995) har uttrykt det, er blitt en *civil religion*. Men også de ovenfor nevnte kritiske forskerne har fremhevet at den sentrale posisjonen som Holocaust fikk i offentligheten og i det kollektive minnet, var det som skapte muligheten for overlevende og traumatiserte familier til å snakke offentlig om sine erfaringer (Stein 2000:90). Åpningen som den offentlige interessen for Holocaust ga for å snakke om de personlige historiene, fremkommer tydelig i vårt materiale.

Det Mosaiske Trossamfund definerer en jøde på følgende vis: «En jøde er en person som er født av en jødisk kvinne, eller som har konvertert til jødedommen.»¹⁰ Dette er en formell definisjon som i liten grad forteller oss noe om hva det vil si å være jøde, og hva norske jøder selv legger i *jøde* som et identitetsbærende begrep. Som vi skal se, er norske jøder lite religiøse, mange gifter seg med ikke-jøder, og bruken av ytre symbolske markører er lav. Alt dette gjør

⁹ For mer om dette, se for eksempel: Claudia Lenz og Trond Risto Nilssen (red.), *Fortiden i nåtiden. Nye veier i formidlingen av andre verdenskrigs historie*, Oslo 2011.

¹⁰ <http://www.dmt.oslo.no>

at den jødiske minoriteten etter vanlige sosiologiske kriterier vil defineres som en svak etnisk gruppe (jf. hva Lynn Rappaport påpeker i sin studie av tyske jøder fra 1997). Når samtlige av våre informanter likevel viser til en kollektiv identitetsfølelse som jøde, gjør det det ekstra interessant å spørre om *hva* som konstituerer opplevelsen av å tilhøre en gruppe. En vesentlig del av materialet dreier seg om betydningen tradisjoner har for identitetsfølelsen, og da tradisjoner slik de er forvaltet innenfor kategorien «jødedom» eller «jødisk historie». Materialet tyder på at bevisstheten omkring *mulighetene til å velge* å delta i jødiske fellesskap er et vesentlig element i en norsk jødisk identitet.

Vibeke Banik og Irene Levin beskriver den jødiske etterkrigshistorien som en integrasjons-historie. De beskriver en minoritet som utøvde en viss sosial kontroll innad med henblikk på å underkommunisere en del jødiske tradisjoner: Tidsskrifter ble skrevet på norsk, jiddisk avtok som familiens språk, og flere endret navn slik at de østeuropeiske endringene som *sky* og *witz* forsvant, og stadig flere ga sine barn norske fornavn (ofte med et hebraisk navn i tillegg) (Banik og Levin 2010). Banik og Levin tolker slike aspekter ved den jødiske integrasjonsprosessen som en måte å unngå antisemittisme på rett og slett ved å gjøre seg så lite synlige som mulig. Også Marta Gjernes beskriver det hun kaller en «forsiktig integrasjon» i det norske samfunnet, der intern sosial kontroll ble utøvd for ikke å vekke irritasjon eller bli utsatt for restriksjoner fra omgivelsene (Gjernes 2007:233). Materialet presentert her viser at frykten for antisemittisme ikke er borte, men at *usynliggjøring* i langt mindre grad er gjeldende; tvert imot er en tydelig synliggjøring av «det som er jødisk», noe som opptar de fleste av våre informanter.

Metode

Undersøkelsen ble gjennomført ved hjelp av semistrukturerte intervjuer med intervjuguide. Intervjuene foregikk både i form av individuelle intervjuer og gruppesamtaler innenfor familieenheter med to generasjoner til stede. Intervjuene ble i hovedsak foretatt i informantenes hjem, men i noen tilfeller på informantenes arbeidsplass eller i DMTs lokaler. Utvalget inkluderte personer med et bredt aldersspenn (ikke barn under 18 år), men kan analytisk deles inn i to hovedgrupper der den ene var barn av holocaustoverlevende/etterkrigsgenerasjon, og den andre var deres barnebarn («3. generasjon»). I tillegg var det to informanter som vokste opp i perioden under andre verdenskrig. Samlet er 33 personer blitt intervjuet. Det ble rekruttert noen fra de

mosaiske trossamfunnene (DMT) både i Oslo og Trondheim, men rekruttering skjedde også gjennom andre jødiske miljøer, familier eller andre trossamfunn. Utvalget består i hovedsak av norske jøder, men noen av de intervjuede har bakgrunn fra andre land, både i og utenfor Europa. I forkant av intervjuene fikk informantene et brev med informasjon om prosjektet. I brevet ble studien relatert blant annet til befolkningsundersøkelsen om antisemittisme som HL-senteret presenterte i 2012. Slik ble studien rammet inn på en måte som kan ha bidratt til å øke informantenes refleksjon rundt akkurat dette temaet. Det er noen styrker og noen svakheter ved utvalget av informanter. Styrken ligger i at vi bevisst rekrutterte fra familier som ikke kjente hverandre, og også gikk utenom DMT. Utvalget gir derfor et godt grunnlag for å løfte frem sentrale aspekter og mønstre i materialet. Svakheten i materialet ligger først og fremst i at noen intervjuer er familieintervjuer med to generasjoner til stede, mens andre er gjort med enkeltindivider. I tolkningsarbeidet har vi derfor i noen tilfeller funnet det vanskelig å sammenligne informasjonen vi har fått: I det ene tilfellet blir utsagn justert og kommentert av de som er til stede, i det andre fremstår svarene mer bastante, «ubehandlete» og subjektive.

Vi har også fått tilgang på et datamateriale innsamlet i 2011 og 2012 av Chava Savosnick og Istin Abrahamsen fra DMT Oslo. Materialet består av videofilmede intervjuer med jødiske ungdommer fra Oslo og Trondheim, totalt 21 personer. Deres undersøkelse hadde som formål å dokumentere erfaringer med antisemittisme, og hadde dermed et annet utvalgs-kriterium enn vår. For oss har dette unike videomaterialet bidratt til en bredere innsikt i temaet antisemittisme og negative erfaringer knyttet til påført identitet. Temaet antisemittisme er dermed det som er best dokumentert, og bygger samlet sett på intervjuer med 54 personer.

Forskningsdata som er samlet inn ved hjelp av kvalitative intervjuer, vil på forskjellige måter være preget av konteksten rundt intervjuene. Innenfor den sosialkonstruktivistiske teoritradisjonen er det fremhevet hvordan intervjusituasjonen således har en kompleks karakter og dataene ikke bør forstås som direkte gjengivelse av en virkelighet utenfor intervjusituasjonen.¹¹ Undersøkelser av det foreliggende slaget, der personlige og til dels sårbare temaer berøres med flere familiemedlemmer til stede, vil for eksempel kunne møte utfordringer knyttet til åpenhet hos informantene. Dette kan være en konsekvens av intervjuerens posisjon som utenforstående, men det kan også være et problem i familieintervjuer i den grad deltagerne ikke ønsker å dele bestemte erfaringer med personer i egen familie. I videomaterialet om antisemittisme var det for eksempel flere informanter som nevnte at de hadde unnlatt å fortelle om opplevelsene sine

¹¹ Se for eksempel Mats Alvesson, *Intervjuer*, Malmö 2011.

hjemme for ikke å uroe foreldrene. Dette illustrerer hvordan barnas bevissthet om foreldrenes historiebevissthet, det vil si deres forståelse av at foreldrene vil tolke hendelsene fra barnas hverdag i lys av fortidens antisemittisme, ble styrende for hva de fortalte. Lignende refleksjoner kan også ha medført at noen av deltagerne på familieintervjuene har unnlatt å være åpne om sine erfaringer. Styrken i intervjusituasjoner med flere til stede ligger i stor grad i de ordutvekslingene og gjerne uenighetene som fant sted mellom de ulike familiemedlemmene. Generasjonsforskjeller kom for eksempel ekstra godt frem i tilfeller der datter/sønn korrigerte eller var uenig med mor/far eller omvendt. Særlig temaet antisemittisme var ofte gjenstand for diskusjon under intervjuene, både når det gjaldt forståelsen av konkrete opplevelser, og når det gjaldt selve begrepsdefinisjonen. Gruppeintervju som metode tillater samtaler og «forhandlinger» mellom intervjuobjekter på en måte som i seg selv har vært et poeng for analysen, og som har bidratt til å belyse forskjeller mellom generasjonene.

Denne teksten

14

Rapporten er delt inn i tre kapitler. Det første handler om Holocaust som tema for fortellinger innad i informantenes familier og berører også spørsmålet om i hvilken grad Holocaust utgjør et sentralt aspekt ved norsk-jødiske identiteter. Kapitlet danner en kontekstuell ramme for de to neste og lengre kapitlene om henholdsvis identitet og antisemittisme. Spørsmål om identitet ble spesielt stilt med referanser til religion, tradisjon og forholdet til storsamfunnet, men historiebevissheten om jødernes skjebne kom tydelig frem. Informantenes fortolkning av antisemittisme i dagens samfunn viser også en tydelig grad av historiebevissthet, og det avsluttende kapitlet gir et innblikk i nettopp informantenes forhold til antisemittisme som et dagsaktuelt fenomen.

Vi har lagt stor vekt på å synliggjøre kvaliteter ved empirien ved en gjennomgående utbredt bruk av sitater. Informantene er anonymisert, og familiehistorikken er gjengitt kun i form av noen fakta der det er viktig for forståelsen av sitatet. Sitatene er nummerert og numrene korresponderer med en oversikt bakerst i rapporten.

1 HOLOCAUST FORTALT

Holocaust for oss, generasjon nummer to, er ikke en historie, det er noe langt dypere enn det, og det ligger og påvirker oss, på godt og på vondt. (Kvinne rundt 50 år)

Jeg var voksen da jeg først hørte om Holocaust, vi har likevel vokst opp med en emosjonell arv, som et gen. (Kvinne rundt 60 år)

I kapitlene 2 og 3 vil mangfoldet i den jødiske minoriteten hva gjelder forhold til religion, til tradisjon, til storsamfunnet, til Israel og til erfaringer med antisemittisme komme tydelig frem. I det følgende kapitlet fremkommer et aspekt ved identitet som er mindre preget av mangfold, og som forener på tvers av generasjonsforskjellene blant informantene: betydningen som tillegges det å ha en bevissthet om at foreldre eller besteforeldre ble forsøkt utryddet fordi de var jøder. Holocaust utgjør en åpenbar fellesnevner i en jødisk identitet, men i hvilken grad er den dominerende?

15

Det er åpenbart at visse typer fortider vil bli fortalt om og bevart på andre måter enn andre fortider. Holocaust som historisk hendelse er av en så omfattende art at historiske fakta, kollektive fortellinger og individuelle familiers erfaringer veves sammen på en svært kompleks måte. Også det transnasjonale aspektet ved Holocaust gir samspillet mellom det kulturelle minnet og det personlige minnet en spesiell form for kompleksitet. I dette kapitlet forsøker vi å samle noen av disse lagene basert på hva informantene forteller om Holocaust som samtaletema innad i familien fra både før og etter at folkemordet ble «Holocaust», og hva bevaringen av historien innebærer for dem i dag.

Taushet

I Norge, som i andre europeiske land, var de første tiårene etter folkemordet preget av en kombinasjon av manglende forståelse for jødene særlige historie, ansvarsfraskrivelse – og taushet.¹² Tausheten i årene etter krigen er gjennomgående i europeiske land og USA. Edward T. Linenthal,

¹² Flere forskere har også pekt på tiden det har tatt for at Holocaust har blitt del av en norsk nasjonal historie, og at den manglende offentlige interessen som ble vist den jødiske minoriteten etter krigen, samt fraværet av de norske jødene skjebne i de mange fortellingene om «krigen» tyder på at de norske jødene ikke var ansett som helt norske, og deres særlige krigserfaring ble usynlig innenfor en majoritetsfortelling (Kopperud og Levin «Da norske jøder ikke fantes, *Nytt Norsk Tidsskrift* 2010, s. 292–302).

som har skrevet om etableringen av United States Holocaust Memorial Museum i Washington, beskriver hvordan jødiske flyktninger i USA ble møtt med, og selv adapterte, ideen om «å glemme det grusomme» som nødvendig for å kunne bygge et nytt liv i Amerika (2013:6). Han beskriver tausheten før «*holocaust emerged as a distinctive event*» med ordene «intentional forgetfulness» (2013:6,7). En intensjonell forglemmelse indikerer at det var sterke motiver for å glemme – både hos overgripere og samfunnet som helhet, men også, som vi skal se, for ofrene selv.

Det var ikke slik at jødernes lidelser og konsentrasjonsleirene ble fortiet i etterkrigsårene; mange bruddstykker var kjent, og avisene trykte bilder av utsultede skikkelser fra Bergen-Belsen, gasskamrene i Auschwitz, togtransporter med fanger, og millioner av døde. I disse artiklene ble skjebnen til jødene fremhevet spesielt (Banik 2009:90). Like fullt var dette biter av kunnskap som inngikk i den samlede historien om krigen, og som ble forstått som hendelser blant så mange av andre verdenskrigs katastrofer. Flyktningene som kom fra Sverige, ble knapt viet noen oppmerksomhet i pressen (ibid.). Det tok tid før bitene ble samlet til en sammenhengende fortelling, og før det nasjonalsosialistiske folkemordet ble til det vi i dag kjenner som folkemordet på jødene

16

I det norske etterkrigssamfunnet fantes det altså i mindre grad enn i dag et lyttende publikum, men også innad i mange av de jødiske familiene forble erfaringene tause. Mange av de overlevende delte aldri detaljer fra sine historier fra flukt eller leirer, eller de ventet lenge før de brøt tausheten. I ettertid har flere fortalt at opplevelsene den første tiden følt for tunge å hente frem, og at fokusering på hverdagsliv rett og slett var en overlevelsesmekanisme (Levin 2001). Og kanskje var taushet eneste mulige uttrykk for opplevelser som ikke kunne favnes i språket? Men også taushet er en form for kommunikasjon. I vårt materiale beskriver barn av overlevende at det knapt ble snakket om hva foreldrene eller andre slektninger hadde opplevd, men at dette like fullt var en «bevissthet som satt i ryggmargen». *Det kom i bruddstykker sånn nå og da, men aldri som en hel fortelling*, som en voksen sønn uttrykte det.

Irene Levin har skrevet om tausheten etter Holocaust og påpekt hvordan det som ikke sies, også er en del av formidlingen (taushet og tale er ikke nødvendigvis motsetninger, skriver hun, 2001). Mange av de av informantene våre som var barn av krigsgenerasjonen, har sterke minner knyttet til nettopp det som *ikke* sies. En av kvinnene fortalte:

I mitt hjem ble det ikke snakket om i det hele tatt, det var tabu. Jeg hadde en mor som gikk og gråt om natten. «Jeg skal si det til deg når du blir voksen, for du forstår det ikke», sa hun. Men barn forsto. (nr. 1, mor)

Et illustrerende eksempel på tausheten omkring faktiske hendelser er følgende sitat fra en kvinne som forteller om da hun som 16-åring i slutten av 1950-årene plutselig fikk ny innsikt i krigen. Hun spilte i hjembyens korps, som skulle få besøk av et tysk ungdomskorps. Da hun kom fra et gjestfritt hjem, hadde hun uten forbehold sagt ja til å innkvartere en tysk ungdom i hjemmet. Her forteller hun om reaksjonen hun da fikk:

Jeg fikk en forferdelig reaksjon av både mamma og pappa. Hvordan kunne jeg invitere en tysk musiker hjem, til oss! Det ble en forferdelig historie ut av det, selv om det endte med at han fikk overnatte, da – men jeg visste jo ikke ... ja, tenk så lukket var den delen av historien. Etter dette begynte jeg å spørre pappa, men det ble bare bruddstykker. Pappa, hva gjorde du, hvor var du, hva skjedde – vi spurte, men det ble bare sånne småplukk; vi fikk aldri noen linjer, aldri noen historier. (nr. 10, mor)

De fleste informantene mente at foreldrenes minner var for vonde til å formidles, og flere beskrev foreldrenes taushet som en overlevelsesmekanisme av pragmatisk art ikke bare på vegne av seg selv, men også overfor barna. Her siteres den samme kvinnen som over; hun forteller om foreldrenes forhold til hjemstedet etter at de vendte tilbake fra Sverige til en liten by der alle deres eiendeler var forsvunnet:

Jeg hadde jo venner hvis foreldre hadde vært nazister og det norske politiet som hadde ... men det var aldri snakk om det heller hjemme. Helt taust. For eksempel er det bare de siste årene jeg har fått vite at noen veldig gode venner av oss (...) at det var faktisk de som var og hentet mine besteforeldre og onkler. Jeg har jo hatt masse kontakt med dem, barna til de som gjorde dette, altså, men pappa var taus om dette, han var sånt et fint menneske. Jeg hørte ham aldri si et vondt ord om noen, aldri sladder. Kanskje det er grunnen til at han ikke snakket? Eller om det var for vondt, jeg vet ikke. Men jeg hadde en veldig fin barndom og med en sterk jødisk identitet. (nr. 10, mor)

Kvinnen forteller videre at den eneste historien hun ble fortalt om svik fra lokalsamfunnet, handlet om en nabo som hadde overtatt farens hest da han måtte flykte. Til tross for at han hadde hatt nytte av hesten i flere år, krevde han leie for høyutgifter da faren returnerte etter årene i eksil.

Datteren tolker farens generelle taushet som en strategi for å unngå bitterhet – eller som en måte å unngå å overføre bitterheten til henne på. I likhet med hva vi har funnet i sekundærlitteraturen, finnes det forbausende få referanser til bitterhet og hevn i materialet vårt: Å fokusere strengt på fremtiden ser ut til å ha vært en overlevelsesmekanisme for mange traumatiserte jødiske familier.

En annen kvinnelig informant, også født tidlig i 1950-årene, forteller om besøk de fikk av en tante fra utlandet som alle visste hadde sittet i Theresienstadt. Tanten fortalte mye fra sin ungdomstid, men skulle hun komme til å nevne leiren, da:

... ble det helt stille mellom oss. Da skjønnte vi at det var konsentrasjonsleiren, men vi ble bare stille. (...) Min mor snakket en sjelden gang om flukten. Men selv den fikk jeg ikke helt ut av henne. Noe om min kusine som min mor bar, og et vann som de gikk over. Det var vinter. Hvor uendelig langt det vannet var, og min farmor som gikk med to sønner og måtte gå tilbake fordi de ikke slapp inn i Sverige, men alt jeg vet, er bruddstykker. (nr. 16)

18

Informanten var usikker på om temaet flukt og leirer var et direkte tabu, eller om de bare ikke turte å spørre eller ikke hadde ord for temaet. Blant alle våre informanter vokst opp rett etter krigen er i hvert fall «krigen» som tema utvilsomt forbundet med en intensivering av stemningen, økt forsiktighet og usikkerhet, og ble av barna opplevd som delvis tabubelagt og noe som hørte fortiden til – og som skulle forbli der. Et eksempel på hvordan etterkrigsgenerasjonen tolket sine foreldres taushet, kommer frem her:

Foreldrene mine, jeg tror de fleste overlevende fra Holocaust, var ikke opptatt av å ... forplante det videre, tvert imot! De forsøkte å beskytte sine barn. De var veldig opptatt av å se fremover, og ikke se bakover, de forsøkte å beskytte dem, til og med fra tanker og sånt noe. Så foreldrene mine var veldig opptatt av at deres barn skulle være minst mulig preget av det, og slik skulle få det beste ut av livet. Men allikevel så var det der – det er pussig. Allikevel så preger det oss andre generasjon. På en ganske fundamental måte på alle områder. (nr. 11, far)

Ikke alle barn født kort tid etter krigen opplevde taushet hjemme. Her forteller en familiefar om sine foreldre, som begge hadde traumatiske krigserfaringer:

Fra min mor fikk jeg veldig mye. Vi hadde sånn fast ... som vi kalte for «fem-minutten». Det var den gangen man annenhver dag begynte halv ni og annenhver dag klokken halv tolv på skolen. Og de dagene jeg begynte halv tolv, så var det alltid at jeg spiste noe sånn lunsjaktig med henne klokken halv elleve, og da var det bare hun og jeg, og da brukte hun fem minutter på å fortelle en eller annen opplevelse fra krigen. Min far snakket aldri om krigen. Men han etterlot en dagbok. (nr. 13, far)

En mann mellom 45 og 55 som vokste opp med en far med «et nummer tatovert på armen», forteller om en barndom der han visste, men aldri spurte og aldri ble fortalt. Inntil faren plutselig hadde bedt sønnen bli med på en tur i skogen. Der hadde faren begynt å fortelle, men sønnen ble overrumplet av den plutselige åpenheten og var ikke klar for denne innvielsen. Utdraget nedenfor er fra et intervju der også mannens mor på over åtti år var til stede:

Sønn: Altså, faren min satt i diverse leirer som fange, også i Auschwitz. Så det er klart at med hans historie og min mors historie om flukt så er det del av min historie og min identitet.

Intervjuer: For dette er fortellinger du har vokst opp med?

Sønn: Ja og nei ...

Mor: Absolutt ikke! Vi snakket jo aldri om de dagene i vårt liv ... aldri!

Sønn: Men du vet det allikevel. Det var en bevissthet. Faren min hadde jo et fangenummer her på armen. Han var også flyktning i Israel som hadde overlevd på mirakuløst vis. Men han snakket aldri om det med meg før jeg var 12 eller 13. Og da var det helt sånn PANG, på en skogstur. Uten noen innledning. Jeg var ikke klar, og da trakk han seg tilbake ...

Mor: Hva sa du, skulle han fortelle deg? I skogen?

Sønn: Ja. (nr. 7)

Mor visste altså ikke at hennes ektemann hadde forsøkt å fortelle sønnen om leirene. Sønnen fortsetter med å fortelle at historien til hans foreldre nå er godt kjent for hans barn fordi han har vært helt bevisst på å overføre den. Han forteller også hvordan de på en helt annen måte enn ham selv har vært interessert i dramatikken i historien. Avstand til hendelsen er her en opplagt forklaring på ulike overføringsformer i ulike generasjoner.

Fortelling

Alle sitatene i forrige avsnitt er fra generasjonen av informanter som er født kort tid etter krigen, og for dem var jødernes skjebne en ordfattig historie, men likevel «elefanten i rommet». Like fullt var de del av det vi innledningsvis og med referanse til minneforskerne Assmann har definert som et «erfarings-, erindrings- og fortellerfelleskap». Utviklingen herfra og til de minnefelleskapene yngre informanter forholder seg til, har selvsagt sammenheng med ulike politiske og kulturelle strategier iverksatt for å dokumentere og fortolke historien.

20

Internasjonalt er det særlig rettssaken mot Adolf Eichmann i Israel i 1961 som forbindes med en begynnende offentlig interesse for folkemordet på jødene. Men det var først i løpet av 1970-årene, med Elie Wiesels bidrag og etableringen av folkemordet som utgangspunkt for egne kurs ved universitetene, at det vesteuropeiske samfunnets interesse ble merkbar. Blant våre informanter – i likhet med hva som er dokumentert i studier fra USA – trekkes også tv-serien *The Holocaust* fra 1978 frem som et vendepunkt for egen og samfunnets historiebevissthet.

Historiker Christhard Hoffmann deler den jødiske historiografien inn i fire hovedtypologier: (1) den jødiske historien som forhistorie og motfortelling til kirkehistorien, det vil si en historie skrevet innenfor en kristen historieforståelse og en historieform som hører fortiden til, (2) den jødiske emansipasjons- og integrasjonshistorien, det vil si en moderne jødisk historieskriving der skolerte jøder har bidratt i vesentlig grad, og der en fremstilling av jødernes tilhørighet og tilpasning gjerne utgjør hovedperspektivet, (3) historien om antisemittisme, forfølgelse og utryddelse, det vil si en historiografi der jødernes skjebne under andre verdenskrig står sentralt, og (4) den jødiske historien tematisert som migrasjons- og minoritetshistorie.¹³

¹³ Her nevner Hoffmann behandlingen av den jødiske minoritetens innvandringshistorie i verket *Norsk innvandringshistorie* fra 2003 (Kjeldstadli, bind 2). Vi har også fremhevet Banik og Levin som representanter for en dreining mot kulturhistoriske perspektiver der forholdet mellom identitet og minoritet står. Men det er også forholdet mellom historie og nåtid og bruken av perspektiver fra samfunnsvitenskapen vi innledningsvis har pekt på at mangler i samtidforskningen i Norge.

Det er punkt (3), historien om antisemittisme, forfølgelse og utryddelse, en historiografi som særlig vokste frem i Tyskland, som har hatt betydning for bruddet på tausheten og åpningen også for et selvransakende nasjonalt blikk. Denne historieskrivingen vokste frem gjennom 1980-årene og er av Hoffmann beskrevet som «en bred historiebevegelse som søkte å rekonstruere jødernes skjebne på lokalt nivå, og som ville bringe denne inn i den kollektive bevisstheten» (2013:243). I Norge var det først i løpet av 1990-årene at det vokste frem lignende historiskkritiske perspektiver på norsk okkupasjonshistorie.¹⁴ Enkelte arbeid kom likevel tidligere, blant annet trekker Hoffmann frem kriminologen Per Ole Johansens *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914-1943* fra 1984, som et av de tidligste eksemplene (2013:251). Johansen skrev om hvordan norsk byråkrati og politi gjennom registrering og arrestasjon hadde bidratt til deportasjonen av jødene. Hoffmann har valgt ut følgende sitat for å illustrere hvordan antijødiske holdninger ikke lenger kun ble tilskrevet NS-miljøet eller okkupasjonsmakten, men også sjikt i den norske befolkningen:

Ja, så omfattende og servilt var det norske bidraget at det var nærliggende å spørre om det hadde vært «noe ved» forholdet mellom Norge og jødene også før krigen, siden et slikt svik kunne finne sted.¹⁵

21

Vendingen bort fra fokuseringen på heltene og over på den norske deltagelsen i arrestasjonen og deportasjonen av de norske jødene utgjør en viktig referanse for flere av informantene våre. Denne endringen i nasjonal historieskriving inngår med andre ord i deres historiebevissthet. Flere trakk frem forskjellene mellom det de selv hadde lært gjennom skoleårene, og det deres barn nå får innsikt i, og de løftet frem de siste 15 årenes økte søkelys på «det norske Holocaust» i norsk offentlighet.

Nye perspektiver ble ikke bare tydelig innenfor academia, også i den mer allmenne populærkulturen fikk historien nye stemmer.¹⁶ Forlag og journalister fattet interesse for norske jøders egne livsfortellinger, og både lokalhistorie og tidsvitnebiografier ble populære bokutgivelser fra og med slutten av 1970-årene (altså før den nasjonalkritiske historieskrivingen). De biografiske fortellingene fungerte som *åpnere* for at Holocaust ble et tema det kunne snakkes om i jødiske hjem. For eksempel trakk vår eldste informant frem dette helt eksplisitt. Hun bar på sterke minner

¹⁴ Et eksempel fra 1995, trukket frem av Hoffmann, er Bjarte Brulands hovedoppgave: *Forsøket på å tilintetgjøre de norske jødene*, levert ved Historisk institutt, Universitetet i Bergen. Denne viste den norske byråkratiske deltagelsen.

¹⁵ Johansen 1988:287 sitert hos Hoffmann 2013:251.

¹⁶ Hoffmann 2013:244.

fra flukten med sin mor, en historie som etter initiativ utenfra nå har blitt publisert. Hun forteller at hun aldri fortalte historien til sin sønn. Hun er glad for at familien nå kjenner hennes historie, men de har måttet lese om den selv, hun liker fortsatt ikke å fortelle om denne siden av sitt liv.

Nedenfor følger et utdrag fra et intervju med far og ung voksen sønn som også viser ulikheter med hensyn til å snakke om Holocaust i lys av generasjonsforskjeller:

Intervjuer (til far): Så begge foreldrene dine har egentlig to veldig sterke krigshistorier.

Far: Ja.

Intervjuer: Var det et stort tema i familien din da du vokste opp?

22

Far: Nei, ikke da vi var unge. Litt senere i livet, ja. Men ikke da vi var unge. Da var det veldig lite som man snakket om. Det var liksom litt mer fokus på livet videre enn ... men det er klart, det var preget, og det var ikke det at det var ...

Intervjuer: Det var ikke ulovlig å snakke om?

Far: Nei, det var ikke ulovlig! Moren min var ganske taus, faren min var litt mer ... moren min var veldig taus, egentlig, en veldig lang periode. Hun snakket litt med søsteren min, men med meg og mine brødre snakket hun ikke så mye. Men litt senere i livet så snakket de litt mer frivillig.

Sønnen (avbryter): Jeg har hørt historien rimelig mange ganger! (nr. 4)

Overgangen fra kommunikativt til kulturelt minne kom tydelig til uttrykk i intervjuene vi gjorde med to generasjoner til stede, som i intervjuet sitatet nedenfor er hentet fra. Informantenes far og farfar ble kjent i norsk offentlighet som et tidsvitne som har fortalt sin historie blant annet

i bokform. Historien som da kom ut, var lite kjent under sønnens oppvekst, og hans nære familiehistorikk ble først og fremst kjent for ham gjennom bokutgivelsen, det vil si via et kulturelt minnetiltak. Her er utdrag fra et intervju med ham og datteren hans.

Far: Du kan si, ganske interessant, så var det egentlig ikke noe tema hjemme hos oss ... det med krigen. Det var ikke det som ble snakket om, egentlig. [...] Det var egentlig de senere årene, på mange måter, etter at mor døde ... men jeg visste jo at han hadde vært ... for han hadde jo den skriften, ikke sant? [nummeret på armen]

Intervjuer: Men det var ikke tabu å spørre heller?

Far: Det var ikke tabu, men det var ikke noe tema.

Datter [bryter inn]: Det forandret seg da jeg vokste opp! (...) ja, for vi har jo vokst opp med alt, fra jeg var liten. Alle fortellingene ...

23

Far: Det var litt mye, ja, det ble veldig mye.

Datter: Det var på en måte det eneste samtaleemnet. Om det var fordi han var gammel, det vet jeg ikke, men det var ...

Far: Vi prøvde jo å ha fokus på ungene, ikke sant, når de (hans foreldre) kom på middag her, ikke sant. Og så kom det veldig fort over på et eller annet som hadde med leirene å gjøre ... [ler mye]

Datter: Ja, det var ganske dystre samtaler! (nr. 12)

Ordvekslingen mellom far og datter illustrerer også en overgang fra «for lite» til «for mye» søke-

lys på opplevelser under andre verdenskrig. Det er et generelt trekk ved minnekultur sprunget ut av traumatiske hendelser at de som opplevde traumet, forteller om det i form av bruddstykker og gjennom taushet.

Eksempler på endringene fra taushet til tale finner vi altså i generasjonsperspektivet. Irene Levin forteller fra sine intervjuer med overlevende at «jeg ba dem snakke om noe som ikke skulle snakkes om» (2001), mens informanter i dag – barn og barnebarn av overlevende – tvert imot oppfattet dette som noe som man må/bør og vil snakke om.

Vi har pekt på betydningen av fremveksten av den nasjonalkritiske historiebevisstheten som fremhevet jødenes skjebne og populærlitteratur som livsvitnebiografier. I tillegg har museer som kombinerer minner om ofrene med formidling av toleranse og menneskerettigheter i samtiden, hatt stor betydning for forståelsen og forvaltningen av Holocaust som historisk hendelse.¹⁷ Dette er tydeligst blant våre yngre informanter, der Holocaust er forbundet med en rekke spesifikke *ord* knyttet til menneskerettigheter og menneskeverd universelt. Holocaust har for denne generasjonen blitt integrert som en moralsk og intellektuell historie. Et eksempel på det er at mange yngre snakker om historien som viktig for å bekjempe gruppehat generelt og nye folkemord. Men, det betyr ikke at historien har mistet en emosjonell kraft på et rent personlig nivå. Unge jøder mener selv at de bærer historien om Holocaust på en annen måte enn klassekameratene: «Hver gang det er undervisning, så tenker jeg at dette har virkelig skjedd, og jeg har kjent folk som har vært der», var det en av våre informanter som uttrykte det. Og som vist til i kapitlet om antisemittisme så utgjør Holocaust en emosjonelt ladet tolkningsramme når samtidens antisemittisme er tema.

Et kollektivt minne, skriver sosiologen Maurice Halbwachs (1992), har sammenheng med hvordan samtiden former hva som bevares av fortiden. Vi minner og glemmer avhengig av spesifikke sosiale forhold. Ved å understreke minneprosessene som sosiologiske prosjekter understreker Halbwachs sammenhengen mellom historie og sosiale endringer. Halbwachs teorier dreier seg nettopp om hva *grupper* husker og minnes, og hvordan denne prosessen henger sammen med konstruksjoner av en gruppes identitet. Nå er minnet om Holocaust til de grader del av ikke bare gruppens, men også nasjonale og internasjonale kollektive historier: Fagbøker, skjønnlitteratur, filmer, museer og biografier gjør det åpenbart at forvaltningen av historien om

¹⁷ Se Linentals (2001) dokumentasjon og analyse av prosessene rundt etableringen av United States Holocaust Memorial Museum i Washington. Denne gir god innsikt i diskusjonene og dragkampene som fant sted, for hva er det som egentlig skal minnes, hvis historier skal fortelles, og med hvilket formål?

jødernes skjebne i Europa ikke kan anses som et «jødisk minneprosjekt». Like fullt er det utvilsomt en sterk sammenheng mellom et kollektivt internasjonalt minne og en kollektiv identitetskonstruksjon innad i en jødisk befolkning på den ene siden og en mer spesifikk jødisk minnebevaring på den andre. Både DMTs aktiviteter, Jødisk Museum, opprettelsen av HL-senteret samt utsagn fra våre informanter vitner om en aktiv bevaring der historien gir stadig ny mening til identitet og tilhørighet i en minoritet.

Holocaust som identitetsbærende faktor

Som vist til innledningsvis har det i internasjonal, særlig amerikansk, forskning vært hevdet at Holocaust har blitt den dominerende fortellingen i samtidens jødiske identitet, og at den utgjør et bærende element i identitetspolitiske sammenhenger. For eksempel hevder Novick (1999) at Holocaust – eller *Shoa* – utgjør basisen, og ofte den eneste basis, i en moderne jødisk identitet. At Holocaust har vært skjellsettende for en jødisk identitet også i Norge, er udiskutabelt, men vi har funnet få tegn på at Holocaust utgjør selve bærebjelken i et norsk-jødisk identitetsprosjekt. Tvert imot er mange svært opptatt av at det *ikke* skal utgjøre et dominerende aspekt ved det å være jøde. Historien skal formidles videre, men som en ung mann uttrykte det: «Jødedommen har så mye mer å tilby enn akkurat tragedien. Holocaust er en del av min identitet, men det er ikke derfor jeg har min jødiske identitet – det er ikke for å ta igjen at jeg vil bevare.» Foreldrene i vårt materiale sa det gjerne slik: «Det er ikke først og fremst historien om Holocaust vi ønsker å gi videre til våre barn, men alt det fine i den jødiske kulturen.»

I neste kapittel siterer vi en informants bruk av uttrykket «å ikke bryte lenken», og beskriver hvordan han opplever sin jødiske identitet som direkte knyttet til Holocaust. Hans opplevelse av plikt eller lojalitet til tradisjoner (som flere informanter refererte til) ble av ham selv forklart som et resultat av forsøket på å utrydde folket og tradisjonen. I det samme intervjuet kommer det også frem hvordan sønnen, som også er svært opptatt av å bevare sin jødiske identitet og overføre den til sine kommende barn, *ikke* forbandt dette med Holocaust. For ham var en jødisk identitet nærmere knyttet til det som ga trygghet og tilhørighet gjennom kjente tradisjoner, et fellesskap og en tydelig identitet.

For samtlige informanter vokst opp i tiårene etter krigen utgjør Holocaust et sentralt element i deres jødiske identitet. Det er illustrerende at mange forteller at bevisstheten om

deres jødiske identitet begynte med minner fra høytider som skilte dem fra klassekameratene, men utviklet seg til å bli sentrert rundt hva foreldregenerasjonene hadde opplevd: «Etter at jeg har lært hva som skjedde, har historien blitt et tillegg til min jødiske identitet. Det har blitt noe mer enn det med tradisjoner, dette har gjort det mye sterkere», forteller én informant. En annen informant forteller at helt grunnleggende i hans identitet som jøde ligger Holocaust: «Jeg betrakter meg selv som overlevende», sier han, som er født i tiåret etter Holocaust og derfor aldri kunne ha blitt drept den gangen:

Jeg betrakter meg selv som overlevende fra andre verdenskrig, for mine foreldre reiste fra Tyskland i 1939, så alle deres er borte. Og når du vokser opp og vet, at du ser familiebilder og alle er borte ... vi hadde vært så mange flere hvis det ikke hadde vært for ... Så dette er del av meg. (nr. 10, far)

Å fortelle om Holocaust i egen familie ble også omtalt som en foreldreplikt i forbindelse med beskyttelse. Slik uttaler en mor det:

26

Veldig viktig [å fortelle historien]! Historien skal ikke gjenta seg, man må hele tiden være obs på faresignalene ute i samfunnet. (nr. 1, mor)

Til tross for at våre yngste informanter har et sterkt kunnskapsbasert og følelsesmessig forhold til Holocaust, er de i sterkere grad enn de eldre opptatt av å fremme positive sider ved jødedommen som sitt grunnlag for å videreføre en jødisk identitet. Utsatthet som følge av å være en minoritet med et folkemord i nær historie er altså tydeligere lesbart i generasjonen vokst opp i etterkrigsårene enn hos barn av 1970-, 1980- og 1990-årene. I noen av intervjuene med disse var det også en del uttalelser om oppgittethet eller avstand. I forlengelse av utsagnet om «å ikke bryte lenken» forteller sønnen om en periode med opposisjon:

Jeg husker en telefonsamtale hvor jeg sa at søren heller, jeg skal få lov til å gjøre mine egne valg, liksom, det at du har en lang lenke som du har smidd langt tilbake i tid, burde jo ikke hefte meg! Det husker jeg, jeg vet ikke om du husker den telefonen, jeg? [henvendt til faren] Men det husker jeg, at jeg syntes var veldig urettferdig, at hvorfor skal jeg behøve å gjøre visse valg i livet bare for at jeg ikke skal bryte en lenke?! (...) Og det var jo derfor jeg lenge prøvde, veldig praktisk, «la oss se hvor lenge jeg kan gå uten å leve i denne lenken», og fant ut at «nei, her er det mer som hefter enn du klarer å sette fingeren på». Og det har jeg fortsatt ikke klart, så når dere da spør, ikke sant,

ja er det Holocaust, er det historien, nei, jeg vet egentlig ikke det, tror aldri jeg har satt fingeren på det. Bare at jeg vet at det (jødisk identitet) er viktig for meg. (nr. 4, sønn)

Lojalitet overfor foreldrene og «det jødiske» overvinnes her en kort periode med opposisjon. For sønnen har videreføringen av identitet og tradisjon blitt viktig, men han oppgir andre grunner enn faren. Og uttalelsen kan vitne om en uvilje knyttet til at identiteten skal være påført som konsekvens av nazistenes handlinger overfor jødene. Snarere snakker han om identiteten som noe han har inne i seg, noe han kommer frem til gjennom savnet han opplevde da han forsøkte å stenge ute *det som er jødisk*.

Holocaust er selvsagt et tema også for de yngre informantene, og ungdomsarrangementer, reiser og undervisning utgjør arenaer der flere har erfart at identitet og Holocaust ble eksplisitt koblet. Her er utdrag fra et intervju med en ung kvinne som refererer til Holocaust som et tema under ungdomsarrangementer og beskriver følelser knyttet til Holocaust som del av et skolepensum:

I det jødiske ungdomsmiljøet snakker vi ikke så mye om det, det er på en måte en generasjon tilbake. Men vi har jo besteforeldre som har ... vi snakker ikke om det mye, men det er jo utpreget ... Det er jo Holocaust-markering en gang i året, og da snakker vi om det. (...) Da vi var på klassetur og så noen av konsentrasjonsleirene, da merket jeg at det var mye sterkere for meg enn for de andre som var der. For eksempel for dem så kunne de to minutter etterpå snakke om hva de skulle shoppe etterpå, mens jeg var liksom helt ... så jeg merker at det er sterkere for meg som har familie som har opplevd det. (...) På skolen ... for de andre var det så lett ikke sant, for det handler jo ikke om dem. Det var bare en vanlig historiebok uansett om det var Napoleon, eller om det var det her. Da husker jeg at jeg følte meg ... kikka meg rundt og følte meg veldig fremmed. Jeg husker jeg tenkte at jøss, vår historie er så forskjellig. Jeg ble klar over at jeg var forskjellig, også gjennom den manglende interessen fra dem om dette, akkurat som jeg mangla interesse når vi lærte om Napoleon eller noe annet, men for meg var dette noe helt annet, det var faktisk min hverdag, det var min morfar, en av dem. (nr. 2, datter)

Særlig unge foreldre med små barn vektla ubehag ved å gjøre Holocaust til sentreringspunktet for en jødisk identitet. Her svarer en mann med to sønner i barneskolen:

Jeg tror for min egen del at min jødiske identitet eller mitt ønske om å føre den videre i liten grad er knyttet til Holocaust. Kanskje er det fordi det ikke var noe jeg vokste opp med sånn på daglig basis, og fordi det er å fokusere på det negative. Jødedommen har så mye å tilby enn akkurat tragedien. (...)

Holocaust er en del av min identitet, men det er ikke derfor – det er ikke for å ta igjen på en måte at jeg vil bevare. (nr.7, sønn)

I heftet «Jødisk historie, kultur og identiteter. Mangfold i jødedommen» viser historiker Einhart Lorenz til utsagn fra jødiske filosofer og historikere om at det hatet som historisk sett har tilfalt jødene, er en direkte årsak til opprettholdelsen av en kollektiv, jødisk identitet (Lorenz 2010:23). «Forfølgelseshistorien som identitet?» er en av mellomtitlene Lorenz bruker. Her refererer han til ulike uttalelser av historikere og diskuterer i hvilken grad kunnskapen om at «jøder til enhver tid har vært omgitt av fiender», utgjør noe helt vesentlig i den jødiske identiteten. Pogromer og forfølgelser, diskriminering og folkemord er utvilsomt en markert del av jødernes historie, men har det gått på bekostning av positive aspekter ved identiteten? I identitetsforskningen er det en kjent sak at oppfatninger fra de andre, det vil si en påført identitet, spiller inn på identitetsdannelse. I flere av intervjuene våre refereres det til at jødene har blitt forfulgt gjennom store deler av historien, «vært sydebukkene når noe går galt», men dette synes i liten grad å være internalisert i form av en offeridentitet (slik for eksempel Novick hevder, at det heroiske offeret har blitt en kjerne i amerikansk-jødisk identitet). Kommentarer som at jødene ble sydebukkene, ble ofte fulgt opp av at dette jo gjelder for mange minoriteter. På bakgrunn av våre intervjuer er det lite grunnlag for å hevde at antisemittismens historie generelt utgjør et altoverskyggende aspekt ved en jødisk identitet i Norge. Generasjonsforskjellen ligger hovedsakelig i det intellektuelle versus det følelsesmessige forholdet mellom identitet og Holocaust. I intervjuene med de som er født i de første tiårene etter andre verdenskrig, er det jødiske og Holocaust knyttet sammen på et høyst ufrivillig og følelsesmessig plan og har derfor få likhetstrekk med den bevisste bruken av Holocaust i identitetskonstruksjon vi innledningsvis har referert til fra amerikansk forskning. Dette blir ytterligere illustrert i kommende kapittel om identitet, der vi viser at informanter født i de første tiårene etter krigen hadde klare forbehold knyttet til det å vise frem sin jødiske identitet i nye omgivelser. Flere fortalte om situasjoner der de bevisst lot være å si at de var jøder. Flere informanter fortalte også om angstlignende reaksjoner dersom ordet jøde ble brukt i en sammenheng uten at de var forberedt.

2 IDENTITET Cora Alexa Døving

Religion er praksis

Datter: Vi pleier å si at det finnes bare en Gud, men vi tror ikke på ham.

Mor: På henne, mener du vel. (nr. 1)

Mor: Min eldste datter har gjort et identitetsvalg og har nå kosher-kjøkken hjemme

Intervjuer: Så hun er veldig religiøs?

Mor: Nei, men som hun selv sier, «det hadde jo hjulpet å være litt religiøse oppe i dette da». (nr. 16)

29

Begge utdragene ovenfor er representative for hvordan majoriteten av informanter responderte på spørsmål om religiøsitet og religion: med humor og en mild avvisning av religiøsitet i betydningen tro. Like fullt er familiehistorikken til de fleste av våre informanter klart religiøst betont, og informanter på over 50 år forteller om en endring fra en barndom i et religiøst hjem til en sekulær livsførsel som voksen. Majoriteten av informanter har hatt oldeforeldre eller besteforeldre som kom fra Øst-Europa, og som de beskriver som svært religiøse. Religionen ble bevart i form av rituell praksis innad i hjemmet, men ble gradvis nedtonet i takt med botid i Norge. Informantene forklarer utviklingen blant annet ved å peke på hvor vanskelig det var å opprettholde jødiske regler i et samfunn med få jøder. Her forteller en kvinne oppvokst i Trondheim i 1950- og 1960-årene om endringene i sin familie. Det er sine egne foreldre hun beskriver:

Da de først ble gift, så var de veldig opptatt av det jødiske, som å holde på matskikkene og på helligdager. Men det var vanskelig med maten, i hvert fall *koscher* da, kjøtt var veldig vanskelig å få tak i. Man måtte til Sverige, og det var før fryseboksens tid, og det var stor ståhei dette her. Så der har vi masse

morsomme historier om høner som stinket da de kom fram, og sånn. Men helt til jeg var syv år gammel, så hadde vi *koscher* i vårt hjem.

Intervjuer: Men så sluttet dere?

Ja, så etter det bestemte de seg for at dette blir for vanskelig, dette klarer vi ikke. Og så ... jeg tror det var omtrent på samme tid, at det var veldig mange jødiske familier som gjorde det samme, slutta med *koscher*. [...] Vi spiste aldri svinekjøtt, og vi har heller aldri svinekjøtt nå, det holder vi på. Vi spiser ikke det. Eller ... [datteren] fikk lov da hun var barn, så fikk hun lov til å spise det, men hun bestemte seg selv at hun ikke ville det. Vi holdt på sabbat også, på den måten at vi tente lys og hadde middag fredagskveld, og så hadde vi challe, sånn flettet brød, og holdt den tradisjonelle sabbaten da, men butikken var jo åpen på lørdag, og de gikk jo på jobb, og det var ikke den strenge, den tilknytninga. (nr. 1, mor)

Som vi skal se i avsnittet om religion sett i forhold til livssyklus, er det en tendens at unge jøder født i slutten av 1980-årene eller begynnelsen av 1990-årene beskriver seg selv som mer religiøse enn sine foreldre. Likevel er definisjonen av norske jøder som sekulære klart dominerende. Dette ble også understreket med referanse til kunnskap om andre og mer religiøse jødiske miljøer i andre land. Som vi skal se nærmere på senere, har nesten alle informantene, uavhengig av alder, vært del av religionsundervisningen i menigheten og har erfaring fra ungdomsorganisasjonen *Bnei Akiva*, og fra jødiske samlinger utenfor Norge. Det er med referanse til internasjonale nettverk at graden av religiøsitet gjerne ble vurdert og det utpreget sekulære ved norsk-jødisk identitet ble påpekt (særlig av de trønderske jødene). Nedenfor følger et utdrag fra et intervju med en far og sønn som også gir innblikk i betydningen av transnasjonale kontakter for dannelsen av en forståelse av hva religion og religiøsitet er:

Sønn: Da jeg var ung og ble sendt på sånne jødiske ungdomsleirer, sånn viktig kulturbygging for de skandinaviske jødene, der man både lærer om jødisk religiøst liv, ortodokst liv, egentlig, men også får en felles identitet. Det er sånn at man da går og følger hverandre litt opp internt i det jødiske miljøet, der du måler deg litt på hvor mange hebraiske begreper du kan, da. Og sånn er det litt på de leirene der, at alt foregår sånn halvveis på skandinavisk og hebraisk, masse sånne ting som jeg ikke forstår i det hele tatt, da. Og de som var fra Trondheim og var på de leirene der, de ble litt sånn ... om ikke uglesett, så ble de fulgt med litt ekstra, da.

Faren: Vi har alltid stått litt på siden. Jeg var også på jødiske leirer i min barn-
dom og ungdom, og det er jo svært ortodokse leirer, altså svært ortodokse.
(nr. 13)

Mye tyder på at de internasjonale samlingene fungerer som en kilde til kunnskap om ortodoksien og hva som utgjør relevante tegn på en religiøs identitet. Flere av våre informanter har målt seg selv i lys av det de her har sett og lært på samlingene.

Institusjonell religiøs tilhørighet

Av de norske jødene er ca. 900 medlemmer av landets to ortodokse synagoger, som ligger i Oslo og i Trondheim. Det finnes imidlertid flere religiøse retninger i Norge representert med hver sin rabbiner. Den største retningen har utgangspunkt i en moderne form for ortodoksi som oppsto på midten av 1800-tallet og oppfordret jøder til å delta i samfunnslivet der en bor, samtidig som en skal søke å leve etter Toras lover. Det skal være mulig å følge *halakha*, det vil si «den vei en jøde skal følge etter de rabbiniske forskrifter», samtidig som en lever i det moderne samfunnet (Groth 2000). De mosaiske trossamfunn i Oslo og Trondheim tilhører retningen moderne ortodoksi, men det er kun synagogen i Oslo som har egen rabbiner.

I Oslo finnes det også en liten ultraortodoks menighet etablert av en utsendt fra menigheten *Habad-Lubavitch* i New York (Stene 2012:148). Denne gruppen har siden 2004 hatt en rabbiner bosatt i Oslo. En tredje retning innenfor jødedommen, også etablert på midten av 1800-tallet, kalles reformjødedom. Tora er ifølge denne retningen ikke direkte og konkret formidlet fra Gud til Moses, men nedskrevet av mennesker etter gudsinspirasjon. I motsetning til ortodoks jødedom, som kun anerkjenner mannlige rabbinere, har reformretningen siden 1970-årene utdannet kvinnelige rabbinere. Reformjødedom har flere nye undergrupper. En av dem er *Jewish Renewal*, og en kvinnelig norsk rabbiner, Lynn Feinberg, ble uteksaminert herfra (i USA). I Oslo har det også vært et annet lite miljø tilhørende reformjødedom, *Foreningen Progressiv Jødedom i Norge*. Gruppen har ingen egen rabbiner, men har fungert som et sosialt og kulturelt møtested. Denne rapporten bygger på intervjuer med jøder fra samtlige av disse fellesskapene bortsett fra det ultraortodokse – men også med jøder som ikke tilhører et trossamfunn.

I en studie av jødisk identitet og trossamfunn i Danmark gir antropolog Andrew Buckser følgende beskrivelse, som også er svært betegnende for særtrekk ved det jødiske trossfellesskapet i Norge: «The contemporary Jewish community of Denmark presents a seeming contradiction, in

that it combines a manifest institutional integrity with an equally evident fragmentation among its members» (Buckser 2003:4). Både i Oslo og Trondheim er menighetene preget av en selvbevisst institusjonell integritet samtidig som intervjumaterialet viser store forskjeller i syn på en rekke anliggender knyttet til nettopp dette institusjonelle fellesskapet. Dette gjelder ikke bare spørsmål om krav til rituelle regler, grad av religiøsitet og trossamfunnets grenser, men også synet på hva som utgjør kjernen i det å ha en jødisk identitet, varierer.

Til tross for sekulariseringsprosessene vist til ovenfor er det klart at en institusjon som DMT, og synagogen med dennes rabbiner, er en sentral institusjon også for ikke-religiøse jøder. Bygningen, med sitt menighetshus, fungerer ifølge informantene – også for de som svært sjelden besøkte DMT – som et religiøst og sosialt samlingssted. Selv om det verken er trossamfunnet eller Toraen som først trekkes frem som betydningsfullt i intervjumaterialet, forholder nesten samtlige av våre informanter (også de som ikke er medlem) seg på et eller annet vis til menigheten og det som skjer der. Det anses som viktig at høytider og livsfaseriter blir markert i synagogen *uavhengig* av om de selv deltar. Det som særlig trekkes frem, er religionsundervisningen i menigheten, at barna gjennomfører *bar mitsva / bat mitsva*, og at høytider som *jom kippur, hanukka og pesach* overholdes også utenfor de private hjemmene. Som vist til hadde nesten samtlige informanter selv vært medlem eller hatt sine barn i ungdomsorganisasjonen i menigheten. Flere informanter hadde også – eller hadde foreldre som hadde hatt – en aktiv rolle som frivillig ressurs for trossamfunnet. De poengterte at et aktivt forhold til trossamfunnet er forenlig med et fravær av religiøsitet. I det følgende utdraget fra et intervju med en mor på rundt 80 og en sønn på rundt 50, beskrives forholdet til menigheten i lys av «å ikke ha et religiøst hjem»:

Mor: Vi var aktive på den måten at vi alltid var til stede på helligdager, og hvis det var andre aktiviteter, var vi ofte til stede.

Intervjuer: Men da du fikk barn, var det da viktig at de skulle ...

Mor [avbryter]: 100 % viktig.

Sønn: Ja, jeg kommer fra et hjem som er tradisjonelt jødisk, holder fast ved det

mange oppfatter som særpunktene som de viktigste høytidene, ikke å spise svin – men samtidig var det ikke noe religiøst hjem.

Mor: For min mann var ikke religiøs.

Sønn: Men han var selvfølgelig medlem av DMT. Faren min satt i en komité noen år. (nr. 7)

Å være et relativt aktivt medlem av DMT og samtidig avvise personlig religiøsitet er altså vanlig. Flere av informantene omtalte trossamfunnet som en viktig institusjon først og fremst for videreføringen av en jødisk identitet i Norge. I sitatet nedenfor forklares også pliktfølelsen som følger med det å tilhøre en liten minoritet:

Det er viktig å ha et synagogetilbud til de som er veldig religiøse. Dette er en ortodoks menighet, en ortodoks linje, og den respekterer jeg. Det er dette som gjelder i Bergstien ... så er det en avtale at man lever sine liv utenfor menigheten akkurat slik man selv ønsker. For meg handler det om kombinasjonen av en sterk jødisk identitet og en pliktfølelse til å delta fordi vi ikke er så veldig mange. (nr. 7, sønn)

Informantenes skildringer av den religiøse institusjonens funksjon kan beskrives med begrepet *vikarierende religion*, som er mye brukt i religionssociologien (Davie 2002). Begrepet er utviklet som ledd i en analyse av den kristne kirkens rolle i et stadig mer sekularisert Vest-Europa. Ifølge Grace Davie er det en liten, men aktivt praktiserende gruppe som sørger for at kirken som institusjon er der for en majoritet som ønsker dens eksistens i samfunnet først og fremst i kraft av dens rolle i spesielle sammenhenger, som jul eller begravelser. Selv om majoriteten ikke deler kirkens trosforestillinger, forblir de medlemmer fordi de ønsker at kirken forblir som institusjon i tilfelle de får bruk for den. Nora Stene argumenterer for at rabbinerens rolle (og synagogen som institusjon) kan knyttes til en form for vikarierende religiøsitet (2012:167). I dette ligger det ikke at han er religiøs på vegne av andre (noe som ville være umulig innenfor jødedommen), men at han er med på å vedlikeholde viktige tradisjoner en liten minoritet ønsker at skal ivaretas for de situasjoner der de trenger dem. Rabbineren synliggjør menighetens ortodokse profil og muliggjør gjennomføringen av viktige ritualer forbundet med nettopp videreføringen av en

jødisk identitet – som majoriteten av informanter finner svært viktig. Samlet sett preges intervjumaterialet av en bred enighet om nødvendigheten av en menighet for videreføringen av en jødisk identitet i Norge.

Individuelle valg og livssykliske mønstre

Til tross for at de fleste hadde et forhold til DMT, og mente institusjonen var avgjørende for bevaring av tradisjon og identitet, ble sjelden trossamfunnet omtalt som en viktig *autoritet* med hensyn til fortolkning av tradisjon. Det synes med andre ord å være liten grad av avhengighet av en rabbiners autoritet når en skal fortolke den religiøse tradisjonen. I stedet argumenterte informantene for at de i realiteten tok selvstendig stilling til innholdet i de religiøse forskriftene og lot praksis være avhengig av familiens preferanser. Jødedommen ble av flere beskrevet som noe som fungerte som et knippe (eller en beholder full av) kunnskaper, praksiser, begreper og forestillinger som informantene som enkeltindivider eller familier kunne velge fra. Sitatet nedenfor er et eksempel på en slik individualisering av jødedommen:

34

Altså, du kan gå inn og ut akkurat som du vil, da, og du kan være veldig aktiv i perioder, begge vi to (viser til datteren) har vært aktive, jeg har vært veldig aktiv, sånn superaktiv, og så kan du dra deg unna noen ganger og si at «nei nå orker ikke jeg noe mer», men du blir jo ikke mindre jøde av det, liksom. For det er noen ting du er.

Intervjuer: Men de som er religiøse, hva synes de om at det er så mange som er sånn ... aktive i DMT, men som ikke er religiøse?

Det spiller ikke noen rolle, det er ikke noen big deal, altså, det er ikke noen greie. (nr. 1, mor)

Påstanden om hvor enkelt dette er, er det sikkert en del uenighet omkring, men valg og frihet vis-à-vis institusjonen ble fremhevet av majoriteten av informanter.

Deltakelse i religiøs praksis endret seg i tråd med informantenes livssyklus. Flere forteller at de etter år uten kontakt med trossamfunnet etablerte et forhold til DMT da de fikk barn: «Jeg meldte meg på igjen da jeg skulle ha barn», som en kvinnelig informant på rundt 60 uttrykte det.

Særlig feiringen av *sabbat* hører sammen med etableringen av familie og hjem. Mange valgte også å følge flere av de jødiske reglene i takt med etableringen av familie. En slik orientering mot tradisjonelle verdier i takt med etablering av et hjem finner vi i de fleste studier av forholdet mellom livssyklus og tradisjon også i majoritetsbefolkningen. Informanter i begynnelsen av 20-årene hadde reflektert en god del over hvordan de selv kom til å videreføre jødiske tradisjoner. Her er en representativ uttalelse:

Jeg flyttet sammen med kjæresten, som nå er kona, og vi er ikke så strenge som det jeg er vokst opp med. Vi har ikke skilt kjøtt og melk, for eksempel. Vi har de diskusjonene, sånn hvis, eller når vi får barn, da er vi åpne for at vi kanskje gjør ting annerledes. (nr. 4, sønn)

Endringer i tilknytning til religion eller religiøs praksis var ikke bare synlig i et individs livssyklus, også på tvers av generasjoner fantes det mønstre. Vi kan ikke på generelt grunnlag konkludere med at de som har vokst opp i 1980- og 1990-årene, er mer religiøse enn generasjonen før, men i vårt materiale utviser de en sterkere bevissthet omkring forholdet mellom religion og identitet. Nedenfor er en interessant ordutveksling mellom familiemedlemmer der nettopp grad av religiøsitet diskuteres. Datteren, som selv har blitt mor, lever etter jødiske regler:

Intervjuer (til mor og far): Men oppdro dere barna i et religiøst hjem?

Mor: Vi (ser på mannen) var jo ikke det, men vi har fått barn som er det. Vi er jo ikke ...

Datter (avbryter): Du sier det, men i forhold til mange andre så går jo dere, jeg mener pappa går jo i synagogen ofte, det er mer enn å spise matze på pesach, liksom.

Mor: Ja, men jeg mener vi overholder ikke sabbat og ...

Datter: Men du gjør mer nå enn du gjorde før da vi var små, og mer nå enn da du selv vokste opp.

Mor: Ja, det er sant, men det er jo også på grunn av dere som har blitt ...

Datter (avbryter): Men dere har oppdratt oss til å bli som vi er!

Mor: Men det er jo noe som pappa og jeg ikke skjønner ... (ler litt), men vi går mer i synagogen og tenner mer lys, men dette er noe jeg synes at ungene våre har ledet frem.

Far: Det var jo viktig for oss at barna skulle lære å følge det jødiske, så de har jo ...

Mor (avbryter): Men vi gjorde jo ikke så mye da de var små.

Far: Men det er ikke helt riktig, for helt fra vi var i Oslo, var jeg alltid aktiv i menighetsarbeid, og det har jo barna våre vokst opp med ...

Mor (avbryter): Jo, men det er jo ikke den religiøse delen.

Datter: Men sånn identitetsmessig har vi jo hatt Israel i tillegg, som ikke du hadde da du var liten. Vi var jo i Israel hver ferie. Annethvert år. (nr. 10)

Morens påstand om at barna har presset frem den økte religiøsiteten, og at det er noe hun og far ikke helt forstår, får motsvar av en datter som opplever at hun er oppdratt til å leve slik hun nå lever. Den praksisen hennes foreldre ikke tolker som særlig religiøs, er for datteren forklaringen på at hun selv lever et liv sterkt knyttet til religion. Samtalen viser hvordan det forhandles om i hvilken grad nærhet til synagogen og bevissthet om identitet rent faktisk har spilt en rolle med hensyn til videreformidling og selvforståelse av religiøsitet. Noe som for foreldrene dreier seg om tradisjon og samhold i rammen av en religiøs institusjon, ble for datteren en introduksjon til religiøsitet.

Ekteskap

Ektefellers religiøse identitet er et sentralt spørsmål innad i mange minoritetsgrupper, så også blant jøder. Historiske studier har vist en klar endring i synet på blandingsekteskap; fra liten aksept før andre verdenskrig til mer åpenhet (Banik 2009).¹⁸ Ifølge Mendelsohn var en tredjedel av oslomenigheten i blandingsekteskap i midten av 1970-årene, og rundt år 2000 gjaldt dette over halvparten av menighetens medlemmer. I en spørreundersøkelse utført av DMT blant sine medlemmer og tidligere medlemmer svarer så mye som 85 % av mennene at de anser det som «meget viktig» eller «litt viktig» å gifte seg med en jøde, tallet for kvinner er 66 % (DMT 2012).¹⁹ Vårt intervjumateriale viser samtidig at spørsmålet om ektefelle ikke er omsluttet av dogmatikk, men at det absolutt er et tema som ble reflektert over og diskutert innad i familier og i jødiske vennekretser.

Blant våre eldre informanter viste det seg at kravet om en jødisk ektefelle hadde vært eksplisitt formidlet innad i familien, men at det å tilhøre en liten befolkningsgruppe sammen med endringer i holdninger hadde gjort kravet lite virkningsfullt, slik denne kvinnen på rundt 60 forteller:

Jeg har alltid sagt at de [refererer til sine døtre] gjør som de vil, men min foreldregenerasjon de var jo på styr over at man måtte gifte seg med en jøde. Min far døde da jeg var liten, men jeg sa til mor at du kan ikke ha slike forventinger når vi bor i Norge. (nr. 16)

Den samme spenningen nedlagt i forventninger fra foreldrene kommer frem hos denne mannen, som giftet seg med en ikke-jøde (som senere konverterte). Vi spør om det hadde vært viktig for ham personlig å gifte seg med en jøde:

Jo, det var jo det. Men kjærligheten ... kom. Det var et veldig press fra foreldrene mine at jeg skulle gifte meg med en jødisk kvinne, ja det var det. Sterkt press. Så jeg brøt jo ut av det. (nr. 4, far)

I sitatene nedenfor, fra en mann nærmere 70, berøres den samme historikken, men her kommer også betydningen av konvertering godt frem:

¹⁸ Banik viser til intervjumaterialet arkivert på HL-senteret, WB, NFAV.006-072 – og noen vitnesbyrd over utstøtelse fra familien for de som giftet seg med ikke-jøder.

¹⁹ DMTs spørreundersøkelse omfatter flere spørsmål om identitet, svarprosenten var på 36 %.

Det vi stadig vekk snakket om [da han var ung], og som man snakker om fremdeles, det var alle jøder som gifter seg med ikke-jøder. Og hvor farlig det var. Men det var ikke farlig den gangen, viste det seg, og jeg tror ikke det er noe farlig i dag heller. [...] man var redd for at man skulle slutte å være jøde. Men det stikk motsatte skjer, jo! Det er mange tilfeller hvor den jødiske parten slutter å være jøde, selvfølgelig, men det er flere eksempler på at den ikke-jødiske partneren enten konverterer til jødedommen eller blir veldig pro-jødisk og støtter opp noe voldsomt. (nr. 3)

Flere av informantene hadde vokst opp med en konvertert mor eller hadde en konvertert ektefelle, og i to av tilfellene var informanten selv konvertitt. For å konvertere er det nødvendig å gjennomgå et bestemt antall år i lære, og flere fortalte hvordan en nyutdannet konvertitt innførte en større bevissthet omkring jødiske regler og en større kunnskap om jødedom innad i familien. En gutt i 20-årene som vokste opp med en jødisk far fra Øst-Europa og en mor som konverterte da han var barn, fortalte for eksempel at det var moren som innførte *koscher*-kjøkken. Konvertittenes rolle i bevaring av jødiske tradisjoner understreker at konvertering er assosiert med et valg som må synliggjøres, mens den som er født jøde, kan velge tradisjonene bort i langt større grad.

38

Konvertittene selv eller ektefellene deres definerte valget om konvertering som direkte knyttet til *familien* og til et ønske om enhetlig barneoppdragelse. Nedenfor er et utdrag som gir innblikk i vurderinger som ble gjort i forbindelse med ektefellens konvertering:

Mann: [...] Da vi giftet oss, så diskuterte vi det, hva slags hjem vi skulle ha, og ja, jeg personlig synes ikke at det å ha en sånn cocktail av alle slags saker er et bra sted for barn å vokse opp i. Jeg tror man bør velge en viss retning.

Kone: Du kan si at problemet er ofte at hvis du får litt av alt, så blir det lett ingenting.

Mann: Og vi ble enige om å skape et jødisk hjem, men vi har familien til [kona], som er kristen, ikke sant, og svigermor og så videre og så videre, og vi dro alltid til dem og feiret jul og sånne ting, ja naturligvis! Selvfølgelig! Men vårt hjem er definert som et jødisk hjem. (nr. 11)

Ønsket om en jødisk ektefelle eller refleksjoner omkring temaet var overraskende tydelig *også*

blant ugifte yngre informanter. I et intervju der vi snakket med far og sønn, har far først fortalt om sitt ekteskap, der kona konverterte, her er sønnens ord om sitt forestående ekteskap:

Jeg har hatt mer flaks enn ham, jeg. Jeg traff en jøde i Norge. Så det ... det er som å finne nåla i høystakken. (...) før det hadde *jeg* en ikke-jødisk kjæreste noen år. Og da går du noen runder ... i hvert fall jeg gikk noen runder med meg selv. Om hva som er viktig, og ... så får du liksom litt hjemmefra om at du skal ikke bryte lenken. (nr. 4, sønn)

Sønnen understreker videre at han ikke opplevde noe krav hjemmefra, men han mente også at forestillingen om at tradisjoner, «det som for meg er hjemlig», som han uttrykte det, ville bli bedre ivaretatt om han giftet seg med en jøde som hadde spilt en følelsesmessig rolle for ham. De fleste informantene pekte på realitetene da vi spurte om ekteskap; som liten minoritet regnet de ikke med å gifte seg med en jøde, men hadde tenkt gjennom hva det kunne innebære av tap av identitet og tradisjon.

At idealet om et jødisk ekteskap har vært sterkt institusjonalisert, er tydelig i historien om opprettelsen av Jødisk Ungdomsforening og av Skandinavisk Jødisk Ungdomsforening. En viktig grunn for at disse ble etablert, var nettopp å legge forholdene til rette for å finne en jødisk ektefelle (Banik 2009:97). Det er også interessant at betydningen av jødisk ektefelle fikk en ny dimensjon etter andre verdenskrig ved at forpliktelsen til å ivareta det nazismen hadde forsøkt å utrydde, ble koblet til nettopp ekteskapet. Ifølge Vibeke K. Banik bidro Holocaust til en ny form for uvilje mot å bryte ekteskapsreglene: Plikten til å sørge for at egne etterkommere ble jøder, var tydelig på en ny og annen måte, skriver hun (2009). Like fullt, slik det er vist til ovenfor, ble det i stadig større grad aksept for blandingsekteskap, og eksplisitte forestillinger om en etnisk basert videreføring av *det som er jødisk*, har blitt nedtonet. Unntaket blant våre informanter var et par mødre som sa de var glade for at de hadde fått døtre, for da var videreføringen sikret uansett. I de tilfeller der informanten fant det viktig at ektefellen var jøde, var konvertering omtalt som en uproblematisk løsning, og de fleste informantene uttrykte glede over at presset og vektleggingen av ekteskap hadde avtatt.

«Jeg gjør det fordi jeg er jøde»

Voksen sønn: Min kone, deres mor, er ikke jøde, så de [sønnene] konverterte

for et og et halvt år siden. Det har vært en del av planen siden fødselen.

Eldre mor: For de er omskåret.

Voksen sønn: Ja, de ble omskåret begge to.

Eldre mor: Det er en veldig stor forskjell ... at når man føder et barn, at de blir omskåret, eller om de ikke blir det. Det er en hel verden mellom det. (nr. 7)

Den tidligere refererte spørreundersøkelsen fra DMT gir et innblikk i hvilke religiøse praksiser som er forbundet med en jødisk identitet. For eksempel blir det tent sabbatslys i 51 % av hjemmene, i 23 % gjøres det av og til, over 80 % feirer hanukka, og ca. to av tre oslomedlemmer spiser ikke brød i *pesach*, og én av to faster på jom kippur (DMT 2012:11). Rituell praksis er det som oftest fremheves når vi har spurt om hva en jødisk identitet består i, og som vist til i den generelle religionshistoriske faglitteraturen er det jødiske religionsbegrepet knyttet til praksis fremfor tro.

40

Forståelsen av religion som praksis viste seg også i hvordan informantene gjerne besvarte spørsmål om tro med å vise til høytider eller *koscher*. Til tross for at det blant informantene kun var én som hadde et strengt *koscher*-kjøkken, hadde flere en familiehistorikk der *koscher* inngikk som viktig element, og der overholdelse av noen regler inngikk som en klar identitetsmarkør. Hvordan religion kan praktiseres som noe man går inn og ut av, fremkom svært tydelig i omtalene av nettopp *koscher*. Blant informantene var det mange varianter av rangering av *koscher*-regler, det vil si at noen regler ble fulgt, andre ikke – fra søndagsbacon som en nødvendighet til at svin aldri ble rørt. Hvordan *koscher* inngår i et fleksibelt system av «av og på», kommer godt frem i de to sitatene under:

De (foreldrene) holdt fredager, da tente de lys og hadde hønsesuppe og sånn, men det var veldig lite religiøst, da. Hadde høytidene selvfølgelig. Men her (viser til sitt eget hjem) har vi ikke noe religiøst, men ... ikke *koscher* da, men vi prøver å ikke blande melk og kjøtt og sånne ting. (nr. 12, datter)

Alle jødiske festdager ble feiret fra den ene enden til den andre, med alt dertil hørende, og da var det *koscher* alt sammen. Bortsett fra bestikk og servise. (...) Men sånn ellers så, far, han spiste leverpostei, og pølser og sånt noe ... når ikke du så grisen, så... (nr. 3)

Begge sitatene bekrefter at et sett med religiøse regler er noe som «er der», og som man kan velge fra. Mange informanter la også vekt på at grunnen til at de fulgte bestemte praksiser, lå i at de var jøder; «så du kan overholde en hel masse *koscher*-regler uten å tenke at det er fordi Gud sier at jeg skal gjøre det, at jeg gjør det. Jeg gjør det fordi jeg er jøde», som en ung mannlig informant uttrykte det. Identitetsaspektet er utvilsomt overordnet trosaspektet og kan altså uttrykkes gjennom praksis.

Betydningen av praksis i forbindelse med identitet viste seg blant annet ved at det var religiøse høytider som utgjorde de første *erfaringsbaserte minnene* knyttet til det å være jøde – og å være minoritet i Norge. Mange hadde positive minner knyttet til formidling av jødedom på barneskolen der de fikk vise frem *hanukka*-staken til lystenning i klasserommet. I minner fra barndommen var det først og fremst slike tradisjoner som tydeliggjorde for dem selv at de hadde noe distinkt som ikke andre nordmenn hadde.

*

41

Synagogen (både i Oslo og Trondheim) fungerer som et (kognitivt) sentrum i informantenes fortellinger om jødisk liv og tradisjonsbevaring. Som vist til blir individuelle valg i forbindelse med grad av utføring av religiøs praksis understreket, og *uenighet* om hva jødedommen er og ikke er, ble fremhevet nærmest som et særtrekk ved det jødiske fellesskapet. Like fullt var det nettopp et fellesskap som ble beskrevet:

Jeg liker meg i det jødiske miljøet, det vil jeg si. Det er veldig sammensatt og slik annerledes enn arbeidsmiljøet mitt. Det er et sånt fellesskap, det kan være mye diskusjon, ja til og med krangling. Bruk av store adjektiv – mer enn det som kanskje er vanlig i det norske samfunn. Men samtidig så er det et sånt dypt indre samhold som man merker. (nr. 7, sønn)

Det er i hovedsak som tradisjons- og fellesskapsforvalter at menighetene har en posisjon blant norske jøder. En informant aktiv i DMT forklarer mangfoldet blant jøder med følgende ord: «Den jødiske identiteten har tre pilarer, det er religion, det er landet, og det er folket. Det er de tre pilarene, og så kan du velge enten alle tre eller noen av dem.» En annen måte å se det på er at

religionen, landet (Israel) og folket kan bindes sammen i ett begrep som dekker hovedpilaren i jødisk identitet: historiebevissthet.

Tradisjon og identitet: «Å ikke bryte lenken»

Det er de sangene jeg er vant til, det er det miljøet jeg er vant til ... det er... liksom ... meditasjon ... og veldig hyggelig. Jeg vet jo at generasjonen før meg har gjort det, og generasjonen før dem har gjort det, og generasjonen før der har gjort det i to og et halvt tusen år. Så hvorfor skal det slutte med meg? (nr. 6)

«Å føle seg jødisk», «å ha en ekstra tilhørighet», «å være del av en spesiell historie» eller «å videreføre bestemte tradisjoner» er noen av de vanligste formuleringene vi fikk som svar på spørsmål om hva en jødisk identitet er. Det ligger et betydelig kollektivt aspekt i det å føle seg jødisk: Informantene har klare forestillinger om en felles kultur og historie som er jødisk, og de deler en felles erfaring i at den jødiske identiteten ikke er den dominerende til hverdags, men noe som kan hentes frem, noe som er der i tillegg.

42

Jødisk identitet forklares som en type kjennskap til og mulighet til å *velge* å gjennomføre tradisjoner. Slik forklares en jødisk identitet som det å ha *tilgangen* til å benytte seg av og delta i et jødisk kulturelt fellesskap. Det er interessant at intervjumaterialet ikke viser til noen moralske fordømmelser forbundet med manglende deltagelse i tradisjoner. Tvert imot ble det stadig fremholdt som helt uproblematisk *ikke* å leve etter jødiske tradisjoner (slik vi så noen uttalelser om i forrige del). Jødedom ble, som tidligere beskrevet, ofte omtalt som en pakke av tradisjoner og regler eller tro, og det å gjøre individuelle valg fra dette knippet syntes uproblematisk for de aller fleste. Som vist ovenfor ble synagogen med dens status som ortodoks gjerne beskrevet som en sikring av bevaring av tradisjon, et sted der dette kan hentes frem når det passer. Jødiske rituelle regler ble altså sjelden fremholdt som et ideal med moralske implikasjoner, noe som kanskje er årsaken til de mange eksemplene på at familiemedlemmer kunne leve etter ulik grad av tradisjonell livsførsel også innenfor samme hushold:

Min datter, hun er fullstendig ureligiøs og er gift med en veldig ortodoks, men veldig liberal mann. Han holder alt helt strengt *koscher*, men hun spiser hva hun vil, og gjør hva hun vil, og han er helt åpen overfor henne, så de er blitt

enige. (nr. 3)

Det er særlig i ungdomsårene at den jødiske identiteten beskrives *som noe på si*. «Dette var livet på si, de andre vennene mine, menigheten, sommerleirer, de andre høytidene», forteller en kvinne rundt 30 om egen ungdomstid. Sitatene fra mor og datter nedenfor viser til opplevelsen av nettopp det å ha en identitet på siden av majoritetens forankret i et fellesskap som deler et eget univers og forstår hverandre:

Mor: Akkurat den fellesnevneren [det er å være jøde] er kjempeviktig, altså, for plutselig er det noen som skjønner hva du snakker om, kjenner følelsene dine uten at du skal forklare, for det kan være vanskelig noen ganger, jeg har forklart og forklart og forklart mine norske venner, for eksempel, «jammen du er jo heilnorsk, du», sier de til meg, «kan ikke forstå at du er annerledes», sier de. Så sier jeg, jammen, jeg er det likevel, jeg har ett ben her, i det norske, så har jeg det jødiske. Og sånn er det bare.

Intervjuer [til datteren]: Føler du det også sånn?

Datter: Ja, absolutt. Til og med tydelig i måten man spøker på, liksom, er helt annerledes. For at man kan slå an sånne jødiske vitser og bruke ... typisk sånn, jødiske ord da, eller kanskje mest jiddiske ord, som folk forstår. (nr. 1)

Som vist over, er mangfoldet, ifølge informantene selv, stort med hensyn til hva som praktiseres, hvordan det praktiseres, og hvorfor. Til tross for at forestillingen om en kollektiv kultur og historie utgjør referansen for en jødisk identitet, ser det også ut til at *uenighet* inngår som et aspekt ved eller en markør for identitet: Individuelle tolkninger av praksis og ulike meninger om hva jødiskhet innebærer, synes ikke bare å være et empirisk faktum, men også en forestilling som utgjør en vesentlig del av jødisk identitet og humor. Dette kan også tolkes som ironisering over en gammel stereotypi om jøder som kranglete. Dette kommer godt frem i sitatene under. Det første er fra en konvertitt som ristet på hodet over den manglende interessen for teologiske spørsmål blant norske jøder, men han har stor sans for den jødiske humoren knyttet til dette:

Jeg er jo opptatt av det religiøse systemet. En kamerat av meg som også konverterte – vi har mye av den samme historien, da – spurte to rabbinere om

det var et problem at han ikke trodde på Gud, og den ene sa «det er en helt legitim tilnærming til jødedommen», og den andre sa «det går fint, hun tror på deg». (nr. 8)

Nedenfor er det far og sønn som diskuterer mangfoldet i synagogen (med en bevisst henvisning til gamle stereotypiske forestillinger om uenighet blant jøder):

Far: Men hos oss er ikke det så viktig. Troen.

Sønnen: Det er jo ikke sikkert alle jøder hadde vært så innmari enige i det du sier nå da ...

Far: Hva?

Sønnen: Men så er jo ingen jøder enige om noen ting, heller da. (nr. 4)

44

Uenighet som del av et jødisk selvbilde kommer også frem i et utsagn fra en nygift mann som forteller om hvordan han og kona diskuterer en masse omkring hvilke tradisjoner de skal ivareta i sin nye familie, og hva de mener er viktig ved en jødisk identitet. Han avslutter lakonisk: «De jødene som har det lettest, det er de som møter noen som ikke er jøder i det hele tatt, for da bestemmer jøden bare selv retninga for det jødiske samværet!»

Identitet som plikt

Mange av informantene beskrev bevaring av tradisjon som en plikt knyttet til det å tilhøre en veldig liten minoritet. Disse ga uttrykk for at det hvilte en høyere grad av ansvar på dem som enkeltindivider fordi en såpass liten befolkningsgruppe lett kan miste sitt særpreg. Nedenfor forteller en familiefar født rett etter krigen om opplevelsen av identitetsoverføring som en plikt med direkte referanse til Holocaust. Hans sønn er også til stede:

Far: Min far var yngst av flere søsken, og han var den eneste som overlevde. Så jeg skulle hatt veldig veldig mange flere fettere og tanter og onkler og ...

Men det jeg skulle si, var at følelsen av forpliktelse rundt det med å ikke bryte lenken, har nok preget meg. [...]

Intervjuer: Ikke skulle bryte lenken, tenkte du til historien eller til familien, eller til å bevare ...?

Far: Folket. Mitt bidrag.

Intervjuer: Til å få barn?

Far: Ja, og jødiske barn. Det å få jødiske barnebarn er et mantra for meg.

Sønn: Nå er'n i gang igjen.

45

Far: Nå er'n i gang igjen.

Intervjuer: Den tanken om å ikke bryte lenken har sitt utgangspunkt i historien om Holocaust og forsøket på å utrydde jødene? Er det riktig?

Far: Ja.

Intervjuer [til sønnen]: Har dette den samme betydningen for deg?

Sønnen: Ikke egentlig ... Jeg vet ikke om jeg har tenkt så rasjonelt over det, om hva som gjorde det viktig å føre jødedommen videre. For min del tror jeg det bare er noe sånt som sitter i ryggmargen. [...], noe som maser om at her er det et eller annet som ikke stemmer hvis jeg ikke gjør det [følger jødisk tradisjon]; kan jeg godta at jeg har en 13-åring som ikke skal bli bar mitsva, og hvordan

ville jeg følt det da? ... Det satt jeg, husker jeg, og vurderte, for fem år siden, og hvordan ville jeg følt det, hvis jeg får en sønn og vet at ... nå er det gått femten dager, han burde vært brissa [omskåret] for åtte dager siden; får jeg dårlig følelse av det? ... prøvde noen år å ikke feire helligdager, liksom, og ... ja så kommer pesach da, og jeg er på påskefjellet og så videre, og føles det bra? Nei ... det er et eller annet, ikke sant, burde egentlig ikke ha vært her. Da sitter det et eller annet som gjør at det ikke er som det skal være, da. Uten at jeg egentlig har sagt at det kommer av Holocaust at det er viktig for meg å føre linja videre. (nr. 4)

For far har videreføringen av en jødisk identitet gjennom å danne en jødisk familie og bevare tradisjoner et klart element av forpliktelse knyttet helt eksplisitt til forsøket på å utrydde jødene. Hos sønnene dreier det seg om bevaring av noe eget, noe han har fått, og som betegner det hjemlige, og som derfor er riktig og viktig å føre videre. Han avviser ikke at det kan ha med Holocaust å gjøre, men forklaringen hans viser i sterkere grad til videreføring av en tradisjon som er knyttet til trygghet, identitet og tilhørighet snarere enn til folkemordet.

Et annet, men motsatt eksempel på forholdet mellom tradisjonsbevaring og Holocaust kommer frem i sitatet nedenfor der en datter forteller om sin fars – en overlevende fra leirene – reaksjon på omskjæring av sitt barnebarn. Datteren tolker sin fars utsagn som knyttet direkte til Holocaust og farene forbundet med synliggjøring av seg selv som jøde:

Far syntes dette var «bare tull», «hva skal vi med det; da kan man jo bare dra ned buksa så ser man det». «Hvis man ikke skiller seg ut, kan man aldri finne deg». (nr. 2, mor)²⁰

Identitetsforskning i minoritetsmiljøer har i vesentlig grad synliggjort forholdet mellom det å være i mindretall og opplevelsen av overføring av tradisjon som en plikt. Om de som minoritetsforeldre selv ikke gjør det, står noe i fare for å forsvinne. Men også rundt spørsmål om engstelse for at det lille miljøet i Norge skal føre til utvanning av jødiske tradisjoner, viser materialet mangfold. Sitatet nedenfor er en uttalelse som ikke kan sies å være representativ hva gjelder lettheten i synet på at noe kan forsvinne, men hvis uttalelser om sammenblanding av tradisjoner er felles for mange:

²⁰ «Far» hadde imidlertid godtatt å bære sin sønnesønn frem, og etterpå har han sagt at det var sterkt for ham.

Hvis noe forsvinner, er det fordi det ikke er viktig nok for folk, og gjør det noe det da? Man kan ikke tviholde på noe som ikke har livets rett. Man kan la seg påvirke og så lage seg sitt eget. For eksempel vi [snakker om familien] som er delt i flere byer, kan ikke møtes på *hanukka* for gaver, og da tar vi det på julaften, for da har alle fri. Men det er fint med juletrær selv om jeg ikke klarer ta det inn i mitt eget hus. (nr. 16)

Sitatets henvisning til det foranderlige ved tradisjoner og sammenblanding av ulike tradisjoner fører oss over på et annet aspekt som påvirker det å være jøde i dag: betydningen av opplæring i forbindelse med bevaring av tradisjon og identitetsbevissthet. For majoriteten av våre informanter har Israel en stor betydning i denne sammenheng.

Israels betydning for en norsk-jødisk identitet

Alle jøder har et forhold til Israel, altså, du har et sånn, du har et eierforhold til det selv om du bor her, jeg kan ikke forklare det, det er en merkelig følelse som vi har når vi kommer dit. Og da, når det skjer ting der nede, og krig er vondt uansett, så er det krig, det er tap, og det er ting som skjer på begge sider, så er det ... så føler du med hele ditt hjerte at ... la det nå roe seg ned, og la oss, la oss, la oss bli ferdige, og la oss komme over det igjen, og la oss få lov til å slappe av. (nr. 1, mor)

47

Israel har en sterk symbolverdi for de aller fleste av våre informanter, og mange beskrev også en forankring i form av å ha slekt eller feriehus i landet. Som vi skal se eksempler på nedenfor, ga også flere uttrykk for at Israel representerer en trygghet som tidligere generasjoner av jøder ikke hadde hatt. Like fullt, og som også flere sitater vil vise, kan tilknytningen oppleves komplisert.²¹

Opprettelsen av den sionistiske ungdomsorganisasjonen *Bnei Akiva*²² hadde som overordnede målsetting å styrke en jødisk identitet ved å gjøre den yngre generasjonen mer jødisk bevisste, noe som blant annet innebar å arrangere lengre opphold i Israel (Banik 2009:174). Reiser til Israel inngår som del av menighetens tilbud til unge, og mange av våre informanter hadde vært i Israel.

«The establishment of the state of Israel gave Danish Jews a new international

²¹ Komplexiteten i forholdet har en åpenbar sammenheng med at spørsmålet om Israel og konflikten mellom israelerne og palestinerne er en sak som vekker sterke følelser i den norske befolkningen. Det kom også frem i befolkningsundersøkelsen som HL-senteret publiserte i 2012. I tillegg til at denne konflikten var den respondentene var klart mest interessert i (17 % oppga at de var «Svært interessert»), oppga også mange (64 % «Stemmer helt» eller «Stemmer nokså godt») at de følte en skuffelse over «måten jødene, med sin spesielle historie, behandler palestinerne på» (HL-senteret 2012).

²² Bnei Akiva ble etablert i Norge i 1957, men har eksistert internasjonalt fra 1920-årene.

reference point for Jewish identity», skriver Buckser i sin monografi om Danmarks jøder (2003) – og påstanden er relevant også for Norge.²³ Den sionistiske bevegelsen og opprettelsen av staten Israel har utvilsomt spilt en stor rolle i dannelsen av en jødisk identitet også i Norge. Vibeke K. Banik har studert betydningen av opprettelsen av og eksistensen av Israel for norske jøder i perioden 1945–1975. Avhandlingen hennes gir et bredt innsyn i sammenhenger mellom rammebetingelser i det norske samfunn og lojalitet til Israel samt mellom internasjonale sionistiske bevegelser og holdninger hos norske jøder. Banik viser hvordan den generelle interessen for en jødisk nasjonalstat økte gjennom 1930-årene blant de norske jødene, og anslår at dette i all hovedsak var et resultat av den nazistiske maktovertakelsen og av økt antisemittisme. Videre beskriver hun hvordan selve statsdannelsen i 1948 i vesentlig grad ble opplevd som et verdighetsprosjekt av de norske jødene – jødene var nå en nasjon med egen stat (og ikke bare annenrangs borgere) (Banik 2009: 164). Selve opprettelsen av staten ble feiret med fest og gudstjeneste i Norge (ibid.:205).

48

Den jødiske menigheten i Oslo er en sionistisk menighet, og båndene mellom Israel og det å ha en jødisk identitet er ikke bare noe informantene føler, men noe som til en viss grad er institusjonalisert. Som ortodoks menighet har de ansatt en rabbiner med skoloring fra Israel, slik ortodoksien krever, og rabbiner Joav Melchior's arbeid inkluderer det å være et bindeledd mellom menigheten og Israel. Han fremholder at «hertet av jødedommen er i Israel», og legger vekt på sitt arbeid i ulike sionistiske organisasjoner som *World Jewish Congress*, organisasjoner for rabbinere i Europa og en nystiftet sionistisk organisasjon for moderne ortodokse rabbinere. Han har selv vært med på å stifte den sistnevnte gruppen. På et konkret nivå opprettholdes bånd til Israel ved at ortodokse ungdommer fra Israel hvert år kommer til Oslo og arbeider i menighetens barnehage. Nylig har også en kantor blitt hentet fra Israel for å arbeide i menigheten. De israelske medarbeiderne underviser i hebraisk og er med på å videreformidle dagens ortodokse variant av jødedom fra Israel til Oslo (Stene 2011).²⁴ Menigheten er like fullt, som vi skal se nedenfor, langt fra et meningsfelleskap, og flere informanter var nøye med å påpeke at DMTs offentlige uttalelser

²³ Monografier om jødiske miljøer i andre land viser til at dette også skjer på institusjonelt plan over hele Europa og i USA. Å forme en jødisk identitet ble et bevisst prosjekt i etterkrigsårene. Slik Bucker skriver med utgangspunkt i danske jødiske miljøer hvordan bevaring av ulike kulturelle uttrykk, som jiddiske teaterstykker eller opprettelse av jødiske organisasjoner fikk en ny bevissthet og målsetting. Før ble teaterstykkene spilt for at man var interessert og ville se dem, nå fordi de var viktige for å bevare en jødisk identitet «in the postwar era, maintenance of jewish identity became a critical concern» (2003:48).

²⁴ Sionisme, i betydningen en ideologi som fremmer ideen om en jødisk stat i Israel, er en av den nåværende rabbinerens hjertesaker. For ham knyttes saken til kampen mot antisemittisme. Rabbinerens sterke bånd til Israel deles av menighetsmedlemmer. Her er det altså ikke snakk om at en rabbiner utenfra har overbevist en gruppe i Norge om hans eget politiske standpunkt. DMT har hentet til landet den typen rabbiner menigheten ønsker. Som menighet er DMT uavhengig av politiske partier i Israel, og mange i menigheten er uenige når det gjelder israelsk politikk, men enighet om Israels rett til å eksistere som jødisk stat synes å prege forsamlingen (Stene 2010)

om Israel ikke nødvendigvis var representative for dem. Nedenfor er en uttalelse fra en mann som poengterte at DMT jo er et trosfellesskap og ikke en politisk organisasjon:

Husk at jøder representerer et meningsmangfold som går fra det ekstreme venstre til det ekstreme høyre. Det finnes ikke noen «jødisk politisk mening». Å være jøde er ikke noen politisk bevegelse. Så å dra jøder [som kategori] inn i en politisk diskusjon er meningsløst. (nr. 11, far)

Sammenlignet med Baniks materiale finner vi, naturlig nok, et noe mer komplisert forhold til staten Israel, ikke minst beskrivelsen av Israel som et *verdighetsprosjekt* avviker fra vårt materiale. Men materialet viser også et sammenfall i beskrivelsene av nærhet og lojalitet til Israel. Intervjumaterialet fra prosjektet *Wergelands barn* er en av kildene Banik viser til når hun skriver at uttrykk for stolthet preget uttalelsene om Israel (2009:260). Israel ble et bevis, hevder Banik, på hva jødene kunne få til når muligheten var der; den raske oppbyggingen av landet ble i seg selv et argument mot påstandene fra antisemittismen (s. 260). Banik viser også at seksdagerskrigen, som var begynnelsen på en økt kritisk opinion i Norge, medførte et nytt engasjement hos de norske jødene, både som gruppe og som individer (s. 205). Sammenlignet med datamaterialet til Banik, der nye politiske utfordringer og en begynnende opinionskritikk av Israels politikk førte til sterkere engasjement blant norske jøder, vitner vårt materiale snarere om en eksistensiell tristhet som kom til uttrykk hver gang Israel dukket opp som tema under intervjuet. I lys av Baniks arbeid synliggjøres endringen fra det å omtale Israel som en verdighetsmarkør til å omtale Israel som en vanskelig identitetsfaktor i relasjon til en ikke-jødisk verden.

Komplekse følelser med hensyn til Israel kom særlig godt frem i intervjuer med unge. Politiske debatter om Midtøsten på skolen var et sårt minne for flere. Uttalelsen nedenfor er i så måte representativ:

Under Gaza-krigen, så, det var jo i 1. klasse på videregående tror jeg, da var det ganske tøft. Jeg er ikke den som deltar mest i diskusjoner, og sånt, så ... jeg bare ... visste at hvis jeg sa noe, så kom hele klassen til å være mot meg, så da bare satt jeg for det meste bare stille og hørte på det de andre hadde å si, Og jeg har sagt til mange i klassen at vi diskuterer ikke Israel, for det funker bare ikke.

Intervjuer: Men er det fordi du føler at du må sitte og forsvare et eller annet

personlig?

Å ..., det er jo ... oi, det er vanskelig å svare på. Altså ... de fleste har en helt annen måte å se saken på enn meg. Jeg føler at ... det er jo en viktig del av meg. [Informanten begynner å gråte]. (nr. 1, datter)

I den tidligere omtalte spørreundersøkelsen til DMT (Golombek, Levin og Kramer 2012) spørres det om forholdet til Israel. En fjerdedel av oslomenighetens medlemmer oppgir at de føler seg knyttet til Israel (tallene er lavere for menigheten i Trondheim). Blant menn er det litt over halvparten av oslomedlemmene som sier de er sionister, mens en tredjedel av kvinnene sier det samme, i Trondheim er det 40 % av mennene mens det er 15 % av kvinnene. I undersøkelsen spørres det også om villigheten til offentlig kritikk av Israel. Til tross for at to tredjedeler oppgir at de synes Israels politikk mot palestinerne noen ganger er klart kritikkverdig, er det en tredjedel av medlemmene som mener at jøder ikke bør kritisere Israels politikk offentlig. I vårt intervju-materiale er det mange uttrykk for sterk bekymring og sorg over tilstandene i og rundt Israel. Et eksempel på endringer i forholdet til Israel kommer frem i sitatet nedenfor:

50

Vi er veldig sionistiske i vår familie, og da jeg vokste opp, så var det å være pro-israelsk noe alle egentlig sto bak ... dette var jo også en tid hvor det ... hvor Israel ikke var på forsiden av avisene daglig, heller ikke ting omkring jøder. Min holdning til dette er (i dag) at jeg er veldig kritisk overfor Israel og de tingene de gjorde der, og det mener jeg delvis er en forbrytelse, det de gjør i de okkuperte områder, og det er jeg villig til å si når som helst og hvor som helst, men Israel er jo ikke den eneste som gjør dumme ting i Midtøsten, og det rettfærdiggjør ikke selvmordsangrep og bomber og sånt noe. (nr. 3)

Forholdet mellom nærhet til landet og avstand til landets politikk kommer godt frem i dette utdraget fra et intervju med voksen sønn og hans mor:

Mor: Ja. Jeg har inntrykk av at nordmenn tror at alle jøder har samme politiske syn som Israels politikk. Som om vi er enige i alt det Israel gjør.

Sønn: Samtidig kan vi si at mange har lojalitet til Israel som ...

Mor: Men det er mange i Israel som ikke er enige med Israel, så man kan ... men jeg synes ikke det er noe hyggelig å høre kritikken, og jeg tror ikke så mange ville snakke med meg om det.

Intervjuer: Hva slags forhold har dere to til landet?

Mor: Jeg har vært der mange ganger og er glad for at jødene har et land.

Sønn: Og så har vi slektninger på min fars side.

Mor: Men jeg har ingen tanker om å flytte dit, jeg liker meg her og føler meg veldig norsk. Men det er historien vår som gjør at jeg er glad i Israel selv om jeg ikke liker politikken deres. (nr. 7)

De fleste informantene fulgte godt med på Israels politiske utvikling, og mange uttrykte engstelse, både for de omkringliggende statenes fiendtlighet og overfor høyredreiningen innad i israelsk politikk. Det var ulike vurderinger med hensyn til i hvilken grad det var vanskelig for norske jøder å kritisere Israelsk politikk. Her er utdrag av en ordveksling mellom far og voksen sønn som følger et utsagn fra far om at det er vanskelig å kritisere utviklingen i Israel innenfor trossamfunnet:

51

Sønn: ... jeg er for så vidt enig i det, men blant ungdommene så har vi noen ganske interessante diskusjoner noen ganger. Vi har et leirsted som vi hadde en sånn skihelg, med ungdommene, det er alltid da på kjøkkenet at det blir gode diskusjoner utover kvelden, men der hadde vi en sånn diskusjon.

Far: Men det er verre å kritisere Israel *utenfor* huset.

Sønnen: Ja, ute av huset er noe helt annet, der er vi ikke så knallharde. Jeg er nok enig med pappa, altså utad i en diskusjon typisk på jobben eller hvis jeg hadde endt opp i en sånn diskusjon med andre, da vil jeg alltid ta standpunkt som Israels forsvarer. (nr. 4)

Kompleksiteten som ligger i på den ene siden å ha negative erfaringer med å bli pålagt en identitet forbundet med Israelsk politikk, og på den andre siden føle en identitetsmessig nærhet til Israel, preger altså materialet. Nedenfor er en uttalelse fra en jødisk kvinne som en gang ble intervjuet om sitt syn på israelsk politikk. Hun forteller om hvor uvillig journalisten var til å godta gråsonene i hennes syn på Israel, og hvordan hun opplevde at journalisten kom med en bestemt oppfatning han ønsket å få slått fast:

Det er som om dem har trodd at vi bare ønsker palestinere nord og ned. Jeg sa du må vær gal som tror sånt no. Jeg ønsker da staten skal eksistere, men er overhodet ikke enig i den politikken de holder på med innimellom. (nr. 16)

Uavhengig av synet på Israels politikk er det en gjennomgående skepsis til norske mediers fremstilling av Israel:

Det er jo så mye positivt som skjer også, men du ser aldri det, ikke sant. Israelere, jøder og arabere går jo sammen der, og ... fungerer jo utmerket på mange måter, i store deler av landet. Det kommer aldri frem. (nr. 12, mor)

52

Selv om de fleste var engasjerte og godt orientert om israelsk politikk, ble forholdet til Israel først og fremst beskrevet gjennom erfaringer fra opphold. Flere informanter fortalte om sterke emosjoner og mye refleksjon omkring egen jødisk identitet i forbindelse med særlig det første oppholdet de hadde i Israel. Her er et sitat fra et intervju med far og sønn:

Far: Da han var et år i Israel, skrev han tåredryppende brev hjem til far, da, ikke sant, og i et av disse brevene så hadde han voldsomme analyser rundt det med at han ville også lese med sin (fremtidige) sønn til bar mitsva.

Sønnen: Hadde jeg det?

Far: Ja ... Jeg har alle brevene.

Sønnen: Har du det? (nr. 4)

Mange formidlet opplevelsen av *autentisitet* i det jødiske når de snakket om Israel. I tillegg ble trygghet tematisert av flere. Her er en uttalelse fra en ung mann som sammen med sin kone har vurdert å bosette seg i Israel. Sitatet viser også hvordan historien om Holocaust bæres følelsesmessig:

Alternativet er Israel, det er mange andre land også, som Canada og USA, der er det store jødiske befolkninger. Jeg studerte jo i Tyskland, veldig imponert over Tyskland, fantastisk samfunn, synes jeg, veldig imponert over et år i Tyskland, men det er et eller annet som stikker i meg når du sitter på trikken sammen med folk som er 90, så tenker du «vent litt nå ...» de var her, de. «Hva gjorde du da?» Ikke sant? «Hva slags holdning hadde du ...? Hva slags holdning har du hvis vi ramler utpå det samme én gang til?»

Intervjuer: Men at det er et sterkt jødisk miljø, er i alle fall viktig, hvis du skulle ha flyttet?

Det er litt viktig for oss, blir det for lite miljø, blir det ikke levedyktig for oss. Da ville vi vurdert å bo i Israel. (nr. 6)

I en videreføring av samtalen om religiøsitet mellom et foreldrepar og en voksen datter sitert på side 34, 35 ble følgende sagt om Israels betydning for livsførsel og identitet:

Datter: Men sånn identitetsmessig har vi jo hatt Israel i tillegg, som ikke du hadde da du var liten. Vi var jo i Israel hver ferie. Annethvert år.

Mor: Men akkurat Israel det var jo veldig sterkt hjemme hos oss i (fra liten by). Pappa satt med en gammel radio og fikk inn jiddish eller hebraisk og satt og var lykkelig selv om han ikke forsto et ord. Israel var et sterkt sted for han.

Far: For meg var også Israel av stor betydning fra barndommen av. Så det var naturlig at jeg flyttet til Israel da jeg hadde studert ferdig – og det var der vi traff hverandre (til mor). Vi har bodd i Israel. Hebraisk er for oss et vanlig språk hjemme. Jeg har så trygg identitet at jeg har ikke hatt noe problemer med det. Heller ikke om noen vil diskutere Israel og Midtøsten, for jeg har en trygg grunn, ingenting å skjermes over, og jeg kjenner det godt.

Intervjuer: Kan du si litt mer om hvorfor Israel ble viktig for deg fra så tidlig av?

Far: Min far hadde fire brødre og en søster som overlevde i Øst-Europa, og i 1948 flyttet de til Israel. Så her hadde jeg familie, og det var bare alltid en sentral del. Da jeg som 19-åring opplevde seksdagerskrigen, dro jeg som frivillig, og dette var helt naturlig. (nr. 10)

Under et intervju med en far og hans datter forteller han om slekt som hadde overlevd fordi de før krigen flyttet til Israel og etablerte seg som bønder der. Senere valgte de å bo i Israel i ett år i forbindelse med mors/kones konvertering til jødedom:

Far: Vi bodde der et år, faktisk, det var det året [kona] konverterte. Jeg tok fri fra jobben og passet ungene, så ...

Datter: Jeg gikk i 1. klasse, så gikk de andre to i barnehagen.

54

Far: Ja, riktig. Hun gikk til en – for det var ikke så lett å sitte her og lese og prøve å konvertere – så hun gikk til en liberal rabbiner i nærheten der.

Datter: Ja, så vi bodde der et år, under Golfkrigen.

Far: Ja, det var veldig spesielt, vi traff akkurat Golfkrigen. Måtte inn med gassmasker til ungene, òg!

Datter: Ja, vi gikk med gassmasker – så vi har jo på en måte vokst opp med Israel. (nr. 12)

Under intervjuene diskuterte vi også forholdet mellom antisemittisme og Israel (noe som utdypes i kommende kapittel). Israel ble av mange ansett som et sentrum for jøders sikkerhet, men mange omtalte det også som det sentrum som var årsak til økende antisemittisme, *eller*, som

en del mente, at antisemittisme var årsak til israelfiendtlighet. Nedenfor er noen eksempler på hvordan Israel ble omtalt som et trygt sted med referanse til den europeiske historien:

Det er mange i min generasjon som bidrar til Israel som del av sin livsforsikring, skjer det noe i Europa, har vi i hvert fall det vi ikke hadde da. Kynisk sett. Du vet når andre hører om Israel, ser de farer, og sier «men guttene må i militæret». Mens jeg svarer: fantastisk! For meg er Israel et eventuelt (bo)sted, og vi må bidra. (nr. 10, far)

En del informanter omtaler Israel som viktig for jøder generelt, men ikke for dem personlig. Nedenfor er et utdrag fra et intervju med far og datter der vi har snakket om antisemittisme i Øst-Europa:

Far: Det kan også komme i Vest-Europa hvis tidene blir dårligere. Man vet jo aldri.

Intervjuer: Er det noen ganger en sånn tanke hos dere at «da har vi i hvert fall Israel»?

55

Far: Egentlig ikke, ikke personlig. Har hytte ved [sted på fjellet], vet du!

(...) men hvis du tenker at du er jøde og har problemer, så har det ... absolutt ... kanskje ikke nødvendigvis for oss, på grunn av situasjonen i Norge, men for «verdensjøden», for å si det sånn, så skal man ikke undervurdere det, altså. Så det tror jeg er viktig. For mange har jo hatt problemer.

Datter: Og de kan ikke dra til andre plasser.

Far: Nei, det er ikke så lett å dra hvor som helst. Så det er ...

Datter (avbryter): Det er viktig. (nr. 12)

Det er ikke bare Israel som inngår som et sted av betydning for identitetsforståelsen blant norske jøder. Mange informanter kjente godt sin familiehistorie knyttet til migrasjon fra øst-europeiske land, og flere hadde sammen med sine foreldre besøkt familiens opprinnelige hjemby og søkt etter slektninger som eventuelt hadde overlevd andre verdenskrig. Bevisstheten om en migrasjons- og flukthistorikk dukket opp i flere uttalelser om identitet – særlig når tematikken var forholdet til storsamfunnet Norge.

Identitetserfaringer i relasjon til storsamfunnet

Innimellom blir vi klassifisert som innvandrere. Det har vi ikke vært på 150 år eller noe i den duren, men det blir vi altså kalt igjen nå, i ulike sammenhenger og debatter. (nr. 8)

56

Litteratur om identitet i innvandrerbefolkningen i Norge viser mange erfaringer knyttet til kulturforskjeller: Uansett hvor norske barn av innvandrere selv føler seg, er erfaringer forbundet med foreldrenes tilhørighet til en annen kultur del av deres erfaringer som minoritet. Slik er det selvsagt ikke med de norske jødene som har bodd i landet i flere generasjoner. Deres minoritetserfaringer dreier seg ikke om mangel på tilhørighet eller erfaringer med diskriminering på bolig- eller jobbmarkedet. Når våre informanter skal definere sine erfaringer som minoritet, er *hverdagserfaringer* i liten grad til stede. Det er først og fremst andre høytider, noen tradisjonelle praksiser og bevisstheten om antisemittismens historie og Holocaust som utgjør referansene når informantene beskriver hva som får dem til å føle seg som en minoritet. Samtidig brukte mange av informantene «norske» om majoriteten som en distinksjon når de snakket om identitet («med mine norske venner snakker jeg ikke om det, det gjør jeg bare med mine jødiske»).

Informantene er *norske jøder*, og tidligere generasjoners integreringsvillighet er en sterk del av deres identitet. Forfedrenes anstrengelser for å tilpasse seg det norske samfunnet er en del av en stolt fortelling om jødene i Norge. Like fullt ble betraktninger om norskhet ofte initiert av informantene selv. Nedenfor er et utdrag fra et intervju med en far over 50 og hans sønn, som er mellom 20 og 30 år gammel, som illustrerer både en historie om integrasjon og en eksistensiell minoritetserfaring:

DET SOM ER JØDISK

- IDENTITETER, HISTORIEBEVISSTHET
OG ERFARINGER MED ANTISEMITISME

Far: Det er en del av det at man har klart; å bli så integrert som nordmann på såpass kort tid. Det er jo ikke så mange generasjoner det er snakk om. Det tror jeg er en ting som folk er litt stolt av også. At man har fått til det, rett og slett. Akkurat som farmor, og hun kunne jo ikke norsk eller noen ting da hun kom hit. Men jeg tror aldri hun ville tenke på seg selv som noe annet enn norsk. Sammenlignet med innvandrere som kommer til Norge i dag, som omtaler seg som norsk-pakistanere eller... som har en veldig sterk identitet til hjemlandet sitt, ikke sant.

Sønn: Ikke at det er noe rett og galt svar her.

Far: Hvis noen spør meg, da, om jeg er norsk, så svarer jeg «ja!», men jeg kjenner et lite stikk.

Intervjuer: Gjør du det?

Far: Det er en liten tilsnikelse der ...

57

Intervjuer: Tilsnikelse, eller fordi at du ikke kan ha med ... at «jøde» ikke inkluderes i det norske?

Far: Nei, tilsnikelse. Altså: Har jeg rett til å kalle meg norsk? Er jeg helt norsk?

Intervjuer: Hva annet skulle du ha kalt deg, da?

Faren: Nei, jeg kaller meg jo norsk, men jeg tenker sånn ... ok, er jeg norsk? Jeg kjenner et sånt lite sånt ...

Sønn: Jeg tror jeg skjønner hva du mener. Det er jo litt sånn, vi har jo ikke noen lang familiehistorie i Norge, så det er jo ikke så mye som binder oss til Norge historisk sett, da. (nr. 13)

Norskhet ble snakket om på særlig to måter. Den ene måten var i form av minner fra oppveksten, den andre i form av kritiske utsagn om nordmenns manglende aksept for mangfold knyttet til religiøs og kulturell praksis. Minner fra en oppvekst i etterkrigstidens Norge varierte med hensyn til antisemittiske erfaringer, men svært mange hadde opplevelser knyttet til å bli utpekt som jøde på en negativ måte. Noen eksempler på slike barndomsminner finnes i neste kapittel om antisemittisme, her dreier det seg om samtidens Norge.

Norskhet og staten

Nesten samtlige informanter mener den norske befolkningen har liten kunnskap om jøder og jødedom. Først og fremst er det manglende kunnskap om mangfold blant jøder som trekkes frem. Her er det ikke bare manglende kjennskap til ulike religiøse retninger eller den komplekse historien som informantene er opptatt av, men først og fremst at offentlige debatter fremstiller norske jøder som en homogen enhet der den jødiske identitetens grunnstein er forholdet til Israel. Flere har også opplevd at bevisstheten om norske jøder som nettopp norske er lav; «jeg har fått høre mange ganger at, «hva, kan ikke du hebraisk, er ikke familien din fra Israel?», forteller en ung jente med familiebakgrunn fra Trondheim.

58

I tillegg til at majoriteten av informantene føler seg norske, har de også en sterk minoritetsbevissthet. Dette kommer blant annet til uttrykk i uttalelser om historien om norsk politis bidrag til deportasjonene under andre verdenskrig, en misnøye over statskirkeordningen samt en merkbar irritasjon over det mange beskrev som statens homogene kulturforståelse. Det siste kommer særlig til uttrykk i oppfatningen av en stat og et samfunn med lite kunnskap om og erfaring med mangfold. Land som Canada, USA, England, Sverige og Danmark ble trukket frem som eksempler på land med større rom for mangfold. Majoritetens mange reaksjoner på praksiser i muslimske trossamfunn, for eksempel kjønnssegregering ved arrangementer eller bruk av hijab, skapte hoderystinger hos enkelte informanter, men det var først og fremst politikeres håndtering av *koscher*-slakt og omskjæring av guttebarn som ble kommentert. Sjokkerte reaksjoner på uttalelser om «barbari» og «lemlestelse» fra offentlig debatt preget intervjumaterialet om disse temaene. Barneombudets forslag om 15-årsgrense for omskjæring av guttebarn ble av flere forklart som en typisk norsk mangel på aksept for ulikhet, slik informanten nedenfor gjør:

Jeg ser det slik at forskjellighet godtas innen visse rammer. Og at de er ganske trange da. Du kan være litt forskjellig, men ikke veldig forskjellig. (nr. 7)

En av informantene, som selv hadde deltatt aktivt i omskjæringsdebattene gjennom leserinnlegg i aviser, trakk også frem betydningen av forbud på et emosjonelt nivå knyttet til nettopp identitet:

Jeg synes jo det er veldig vanskelig å implisitt bli beskyldt for å mishandle barna mine. Jeg synes det er veldig forstemmende at [navn] som er leder i Legeetisk råd, at disse tre i Nasjonalt kompetansesenter for vold og traumatisk ... mot unger eller hva det heter for noe – at de ... sier ting, uten engang å bry seg med å spørre. Det er ingen nysgjerrighet, altså, ... man avviser det fordi det er annerledes. Og jeg tror det er fordi det er jødefiendtlighet. (nr. 3)

En mannlig informant påpekte hvor enkelt det ville være for politikere å gi tillatelse til en *koscher*-slakt årlig, eller tollfri import fra Sverige; «jeg tror det koster litt for politikere å ta den jobben, men at det koster dem ingenting å la være». Hans poeng var at det dreide seg om enkle grep og slakting i lite omfang, men at dette ville hatt stor betydning for den jødiske befolkningen i forbindelse med høytider – og som anerkjennelse fra storsamfunnet.

Konstitusjonen med statskirkeordningen (intervjuene ble foretatt før justeringen til folkekirke) er et annet element ved norskhet som flere informanter pekte på som galt i et sekulært samfunn der likhet mellom ulike tros- og livssynssamfunn er et ideal. Da de aller fleste mente finansieringen av trossamfunn i Norge fungerte rettferdig, var det Grunnlovens fremheving av luthersk kristendom som ble kritisert, som hos denne eldre mannen:

Statskirken har jo sitt eget departement, og kongen er overhode, og kongen har jo til og med insistert på at ikke bare han skal være forpliktet til å være medlem av den evangelisk-lutherske kirke, også alle hans etterkommere skal være det. Jeg har prøvd å komme i kontakt med kongehuset om det, men det har jeg ikke fått. (nr. 3)

Det er nærheten mellom kirken og det som både institusjonelt og symbolsk representerer det norske, som blir kritisert. DMT har vært aktive i dialogarbeid gjennom *Samarbeidsrådet for tros- og livssynsmangfold*. Her har de i likhet med representanter for andre minoritetsgrupperinger uttalt seg om relevansen av å skille stat og kirke nettopp med tanke på likestillingen mellom ulike grupperinger med hensyn til likeverdige tilhørighet i Norge.

Statskirkeordningens plass som forvalter av minnemarkeringer kom også frem i ett

intervju. Her forteller en mann om da han tok sin eldre mor til en kirke på Østlandet for å vise henne en minnetavle over jødene som hadde blitt deportert fra denne kirkens sogn:

Han (presten) viste oss tavlen over de døde, og mor ble blek. Og så sitter vi i bilen på vei hjem etterpå, og så sier hun «det var forferdelig». «Hva var det som var forferdelig?» spurte jeg. Svaret var at hennes brødre og familie og de andre jødene fra byen var blitt plassert på en tavle med et kors over. (nr. 3)²⁵

Statens oppgjør med norsk deltagelse i deportasjonene av jøder var et annet tema som informantene tok opp når staten og storsamfunnet ble diskutert. I 2012 kom den historiske dimensjonen knyttet til de norske jødene tydelig frem i norsk presse. I forbindelse med Den internasjonale holocaustdagen, som i Norge markeres på kaia der 532 jøder ble deportert 26. november 1942, kom statsminister Jens Stoltenberg med en offisiell unnskyldning til de norske jødene. Beklagelsen av behandlingen av de norske jødene «på norsk jord» og med hjelp av «politifolk og andre nordmenn» ble dekket i flere aviser. Talen la vekt på skyld og nasjonalt ansvar: «Det var nordmenn som arresterte. Det var nordmenn som kjørte bilene. Og det skjedde i Norge.» Videre slo Stoltenberg fast at antisemittismen ikke var død 70 år etter, og at dette ikke er noe vi kan leve med: «Ingen skal behøve å skjule sin tro, kulturelle identitet eller legning [...]. Det skal være trygt å være jøde i Norge. Ingen – intet menneske, ingen minoritet – skal behøve å leve i frykt her i landet» (*Aftenposten* 28.1.2011). I Stoltenbergs tale inngår jødene i en fortelling om både nasjonens skam og dennes gjenreisning til et demokrati som ivaretar menneskerettighetene. De aller fleste av våre informanter mente at i dag er bevisstheten om et nasjonalt ansvar langt høyere enn for bare fem år siden. Som vi har sett i del 1 om fortellinger og overføring av erfaringer med Holocaust, er mange seg bevisst den tausheten som preget de første tiårene etter krigen. Majoriteten av våre informanter mente at tematikk om både deportasjonene og antisemittisme i dag ble møtt med et nytt alvor i norsk offentlighet.

Om det å si høyt at man er jøde ...

Norskhet – og et majoritets-/minoritetsforhold – kom også frem i fortellinger om det å unngå å bruke ordet «jøde» og om å holde sin identitet skjult. Her skal vi se på et sitat som løfter frem

²⁵ Sønnen forteller videre om hvordan han tok kontakt med biskopen som hadde vært enig og så at dette var en form der jødene var blitt «tvangsdøpt» etter døden. Sammen med biskopen fant de en løsning der korset skulle byttes ut med en davidsstjerne. Men, forteller sønnen, dette ble ikke akseptert av menighetsrådet i kirken. Menighetsrådet mente korset var et kunstverk, og at dersom det ble fjernet, måtte familien betale dette selv. Etter ytterligere et møte endret imidlertid menighetsrådet sin beslutning, og davidsstjernen kom på plass.

åpenhet versus lukkethet forbundet med jødisk identitet. Her reflekterer en kvinne på nærmere 60 omkring generasjonsforskjeller:

Jeg snakket jo aldri om min jødiskhet. På gymnasiet, for eksempel; ingen der visste at jeg var jøde. Hjemmet mitt var jødisk, og så var jeg en annen utenom. Og det er mange som kan fortelle om noe lignende. Men det er dette jeg føler at er mer åpent i dag, for eksempel at man inkluderer ikke-jødiske venner i tradisjoner i hva vi spiser og sånne ting. For meg var det helt uhørt å ta med venner på tilstelling på synagogen, det er det ikke i dag.

Intervjuer: Var det ikke vanskelig?

Jo. Men du må huske på hva de (refererer til foreldrene) opplevde under krigen. Det var nordmenn som anga dem, som hentet dem. De kunne jo ha ringt og sagt «i morgen kommer jeg, og hvis jeg var deg, ville jeg ikke vært hjemme». De følte seg bare sviktet, hvem kunne de egentlig stole på ... De som ble mine foreldres nærmeste venner, var da også de som var aktive i motstand. (nr. 16)

Det ser ut til å være en generasjonsmessig endring hva gjelder grad av åpenhet omkring identiteten som jøde. Vårt materiale er ikke stort nok til at vi kan trekke generelle konklusjoner for hele den jødiske minoriteten, men det finnes et mønster: Barn og ungdoms taushet omkring egen identitet byttes ut med stolthet mot slutten av 1970-årene til opp mot år 2000, da igjen skolebarn forteller om underkommunisering av identitet (dette fremkommer særlig i videomaterialet fra DMT). Flere av våre informanter hadde sine barneskoleår i 1980-årene og minnes hvordan *hanukka*-lys ble tent i klasserommet, og at de hadde med seg venner i synagogen.

Flere av våre eldre informanter fortalte at de «skvetter til» dersom ordet «jøde» dukket opp i en eller annen situasjon, og mange la vekt på at de fant det ubehagelig å skulle «utbasunere» at de er jøder. Blant våre yngre informanter var dette ikke del av deres historie (men enkelte pekte på at de hadde fått en ny forsiktighet forbundet med å si at de er jøder). Lynn Rappaport refererer i sin bok om jødisk identitet i Tyskland fra et intervju der en kvinne forteller om en hendelse i en butikk mot slutten av 1990-årene. Hun var på handleturn med sine unge nieser: Den butikkansatte spør barna vennlig om hva de ønsker seg til jul, hvorpå den ene jenta kvikt svarer at de ikke får julegaver fordi de er jøder. Kvinnen forteller hvordan hun fikk en kroppslig angstpreget reaksjon av jentas direkte avsløring av identitet («my stomach turned») (Rappaport 1997:41). Å

bruke ordet «jøde» eller «jødisk» om seg selv i offentlige rom og uten forsiktighet var fremmed for henne, men ikke for hennes nieser – og det er denne generasjonsmessige forskjellen hva gjelder forholdet identitet og storsamfunn, vi også finner i vårt materiale.

Økt åpenhet om jødisk identitet særlig gjennom 1980- og 1990-årene kan i tillegg til historisk avstand fra og moralsk oppgjør med Holocaust også forstås i lys av nyere tids multikulturalisme. Mangfold som del av en liberal demokratisk stat har skapt en ny ramme for identitet som minoritet. Det er et interessant spørsmål i hvilken grad det økte kultur- og religionsmangfoldet i Norge har endret vilkårene for identitetsutfoldelse for norske jøder. Det synes som om vår tids idealer om aksept for ulike religiøse og kulturelle praksiser og en slik aksepts bånd til de internasjonale menneskerettighetene skaper en politisk basert sikkerhet forbundet med det å vise sin identitet som minoritet. I en del av de offentlige debattene knyttet til jødiske tradisjoner har for eksempel talspersoner fra DMT benyttet seg av et rettighetsspråk der nettopp identitet som minoritet utgjør kjernen i argumentasjonen. Fremfor å vise til retten til å bevare jødiske tradisjoner vises det til internasjonale menneskerettigheter som sikrer tros- og livssynsfrihet, eller til prinsipper fra multikulturalistisk rettighetspolitikk som gjelder for alle minoriteter. Argumentet fremsatt i norsk offentlighet av jødiske debattanter om at samene har rett til unntak fra norske regler for slakt, mens jødene ikke har det, eller at restriksjoner på omskjæringsritualet bryter med internasjonale forpliktelser Norge har overfor minoriteter generelt, er eksempler på dette. Også i intervjumaterialet finnes det flere eksempler på argumentasjon om rettigheter med referanse til multikulturalistisk politisk tenkning:

Se på den jødiske slaktemåten. Dere vet at vi fortsatt har den loven fra 1929? Ja. Så når vi sier at, ja, men vi har ikke noe antisemittisme i vår lovgivning, så er ikke det helt riktig. For det er en antisemittisk lov. Det som er verre enn den loven, det er at vi ikke har fritak på kulturelt grunnlag, sånn som for eksempel samene har. Jakt har fritak fordi at det er kulturelt i Norge, og det er klart at de dyrene blir ikke bedøvet. Jeg har sett tall på hvor mange som ikke dør med én gang, som blir skadet, og alle de tallene overstiger *langt* det den jødiske befolkningen i Norge ville hatt behov for å spise av kjøtt. (nr. 4)

Ved å fremme sitt syn innenfor en etablert multikulturell rettighetsdiskurs kan jødiske debattanter argumentere uten å referere direkte til en jødisk gruppeidentitet. Når argumentene viser til en politisk idé om like rettigheter for minoriteter, kan debattantene støtte seg på en ideologi utviklet i storsamfunnet og ikke innad i egen gruppe. Det er rimelig å anta at dette skaper tryggere

rammer enn hva som fantes tidligere for en minoritet som er redd for å vekke til live antisemittiske holdninger som konsekvens av å argumentere for retten til å være annerledes.

Like fullt, i norsk offentlig debatt benyttes rettighetsargumentasjon knyttet til identitet mindre av jødiske debattanter enn av andre minoriteter. I en analyse av fremstillinger av norske jøder og jødedom i norsk presse (Døving 2013) reflekteres det rundt årsakene til dette. Studien viser at både islam og jødedom er omgitt av en viss ambivalens i pressen, og at spørsmål om grenser for hva som kan regnes som norsk, ofte aktualiseres i dekning og debatter, særlig i forbindelse med rituell praksis. Analysen viser samtidig interessante forskjeller med hensyn til minoritetsstemmenes uttrykksformer i pressen. Særlig i hijabdebattene har muslimer eksplisitt argumentert for sin lojalitet til Norge *samtidig* som de hevder sin rett til å være annerledes ved å vise frem en muslimsk identitet. Til sammenligning er det mindre argumentasjon knyttet til jødisk identitet i forbindelse med de jødedomsrelaterte omskjæringsdebattene. Få jødiske stemmer har argumentert med at skikken er viktig for bevaring av en jødisk identitet (medisinske argumenter har dominert). Dersom dette grunner i at det oppleves problematisk å argumentere offentlig for identiteten som jøde, er det relevant å spørre om det henger sammen med jødernes historie i Norge. Seiglivete fordømmer mot jøder som at «de holder seg til sin gruppe», at de først og fremst er jøder, og at de ser på seg selv som bedre enn andre, kan forklare at mange jøder ikke ønsker å debattere jødisk identitet offentlig.²⁶

Erfaringer knyttet til å ha en identitet som minoritet kom tydelig frem i begynnelsen av dette avsnittet, der det refereres til kritiske bemerkninger om manglende åpenhet for mangfold og «annerledeshet» i den norske staten. Noen minoritetserfaringer er imidlertid mindre analytiske i karakter og dreier seg om *følelser* av utestengelse eller skam ved det å bli identifisert av andre som annerledes. Dette kommer spesielt godt frem i videomaterialet fra DMT. Flere av de intervjuede begynte å gråte når de snakket om barneskoleårene, da enkeltbemerkinger om deres jødiskhet kunne få dem til å føle seg utenfor og «dum» og «ekkel». Som vi skal se i neste kapittel, har mange erfaringer med «jøde» brukt som skjellsord, og mange var svært lei seg over at deres identitetsbetegnelse ble brukt når noe gikk galt; «at det jeg er, også er et skjellsord, gjør vondt», som en ung gutt uttalte det. De såreste erfaringene knyttet til å bli gjenkjent som minoritet er selvsagt relatert til erfaringer med antisemittisme, og i den forbindelse er det i videomaterialet flere som uttrykker mistillit til samfunnet rundt seg, venner eller lærere som

²⁶ I HL-senterets undersøkelse av holdninger til jøder i den norske majoritetsbefolkningen mente 26 % at «jøder ser på seg selv som bedre enn andre» HL-senteret 2012, V. Moe (red.).

ikke reagerer på hets. En ung jente med flere mobbeepisoder bak seg fra barneskolen sa det slik: «Det var den samme skolen som nazistene hentet Cissi Klein ut av uten at noen reagerte. Jeg er sikker på at ingen hadde grepet inn om jeg ble hentet den dag i dag.» Denne uttalelsen er ikke representativ for materialet vårt, der de fleste har gode erfaringer knyttet til sin identitet som jøde vis-à-vis det norske storsamfunnet. Like fullt er uttalelsen over både trist og interessant da den viser tydelig noe vi kommer tilbake til i siste kapittel, nemlig hvordan personlige erfaringer settes inn i en historisk fortolkningsramme.

«Muslimene»

Fordi spørsmålet om muslimsk antisemittisme har vokst frem i nyere tid, har vi spurt spesielt etter erfaringer fra møter med muslimer og synspunkter på islam i Norge. Materialet viser to trekk i omtalen av muslimer: empati og gjenkjennelse i kraft av å være en minoritet i Norge, og frykt for radikalisering og muslimsk jødehat. Jødehat blant muslimer vil bli utdypende behandlet i neste kapittel.

64

Overraskende mange informanter trakk paralleller mellom seg selv som en minoritet og muslimer som minoritet. Slike paralleller viste seg i utsagn om stereotype fremstillinger av muslimer, eller om likheter mellom besteforeldres eller oldeforelders migrasjon/flukt og dagens flyktninger og innvandrere. Her er en uttalelse som kom i forbindelse med en samtale om utsatthet for fordommer:

En ting er forbudsstaten Norge [her refereres det til omskjæringsdebatter og forslag om forbud]. Det er ikke noe særlig med den høyreekstreme bevegelsen i Europa heller, og akkurat nå er det andre som får unngjelde, men det er ikke mye som skal til før jødene også blir del av fremmedfrykten. Jeg så nettopp et program på NRK om muslimfrykt og der mange som var redde [for overtakelse], tippet at det var ca. 500 000 til 1 millioner muslimer i Norge, men da reporteren gav dem det riktige tallet, endret de ikke standpunkt! Det er skremmende, for hva skal da endre et synspunkt? (nr. 16)

Informanten trakk paralleller mellom fordommer og kunnskapsmangel knyttet til muslimer og tidligere tiders frykt for jødene og en generell «fremmedfrykt» i det norske samfunnet. Flere informanter stilte seg også kritiske til deler av kritikken islam får i mediebildet, og tolket denne som manglende kunnskap om mangfold:

I en viss forstand kan jeg føle meg nærmere muslimer på en del ting enn hva den gjengse nordmann viser at han gjør. Mer liberal i synet på klesdrakt, for eksempel. Så jeg synes at de debattene [om islam/muslimer] viser at man nekter å godta annerledesheten når den blir for annerledes. [...] I helgen skal det være et freds seminar arrangert av det der nett islam og de hadde spurt medlemmene sine om de ville ha kjønnsseparerte innganger, og det ville de, det ble kritisert, men jeg tenker at hvis det er tilfellet at medlemmene virkelig vil det, så tenker jeg at ja vel, da har de det da. (nr. 7)

Mange informanter trakk også frem sentrale forskjeller på den jødiske og muslimske minoriteten. Først og fremst grad av integrasjon blant jøder; *vi er jo norske*, og at de derfor anså seg selv som mindre utsatt for diskriminering. Samtidig mente flere at de som gruppe var langt mer sårbare ved at de som minoritet er så få i antall:

Du vet jødene har vært så få hele tiden, så de er mer sårbare i forhold til ikke å ha hatt organisasjonene som kan slå i bordet. Du vet jødene ville aldri ha kunnet kreve det som muslimene krever – som bønnerom på jobben! (nr. 16)

Identifikasjon til tross: Det er kunnskapen om jødehat i noen muslimske miljøer som utgjør hovedårsaken til det våre informanter definerte som «en ny type uro». Et representativt eksempel er den unge jenta som etter først å ha fortalt oss om vennskap med en muslimsk medelev forteller oss at hun alltid skjuler smykket med davidsstjernen når hun krysser Akerselva, «da trekker jeg opp glidelåsen på jakka». Dette er typisk for vårt materiale: Individuelle bekjentskap, særlig i den yngre generasjonen, forhindrer en negativ generalisering av muslimer, samtidig som det er jødefiendtlighet blant muslimske grupperinger som fryktes mest. Her er en uttalelse fra en informant som viser til denne distinksjonen:

Jeg kjenner flere muslimer relativt godt, men det er jo selvfølgelig ikke de muslimene som vil finne på å komme med antisemittiske uttrykk. Det er jo ... skikkelige muslimer [ler] for å si det sånn. Jeg var på et møte, du vet, han Abid Raja har arrangert en del møter i Litteraturhuset, i etterkant av Gaza. Og jeg synes det er veldig beundringsverdig det han gjorde, og på et av disse møtene, så var jeg til stede, og der var det blant annet en muslim som erklærte seg som antisemitt. Han «hatet jøder og homoseksuelle» ... og etter det så var det diskusjon, og der satt det fantastisk flotte unge muslimske ... jeg vet ikke om man skal kalle dem jenter eller ungdommer, nesten for unge til å kalle dem kvinner ... med nydelige skaut ... ja. Og de tok jo ordet, flere av dem, og hadde fantastiske ideer og holdninger som jeg uten videre kunne undertegnet, høyst moderne. Og de forbannet jo han ... [den muslimske mannen som hatet]. (nr. 3)

Videomaterialet viser også denne distinksjonen, der de som fortalte om jødehat fra arabiske muslimer, også fortalte om støtte fra andre arabiske muslimer: «Jeg har flere venner med arabisk bakgrunn, og vi er uenige om mange ting, men vi respekterer hverandre, men han her sa bare at han hatet jøder», som en jente på 18 uttrykte det. Nedenfor er sitat fra en mann som understreker at det er radikal islam han frykter mest, samtidig som han i jobbsammenheng omgås flere muslimer og finner dette uproblematisk:

Jeg kan være ganske mistenksom mot de som går med hijab for de suger kunnskap fra miljøer som kan være veldig nær [ekstremisme], og kaller jøder aper og griser og svin og hele den greia der, uren og sånt noe, det er ganske utbredt i disse miljøene. Så jeg ville være ganske ... hva skal jeg si ... på vakt, når jeg ser, men muslim ellers ... jeg omgås med muslimer hele tiden, jeg har dem på arbeidet, ikke sant. Så det er ikke noe problem i det hele tatt. Jeg er veldig avslappet. Men det er ingen tvil om at blandingen Israel og muslimsk ekstremisme er grobunn for antisemittisme. (nr. 11, far)

I utdraget nedenfor snakker en familie sammen om det samme temaet:

66

Datter: Mange [muslimer] er jo her fordi de har flyktet da, og de ... Ja de blir også satt i bås, og jeg tror det er kjempefarlig.

Mor: Ja, farlig. Skåret over en kam. Men den lille, men kjempesterke gruppen som skaper felles identitet [snakker om radikale muslimer], hvordan kan vi styre unna dem?

Far: Det er som når man skal finne ut noe om Israel, så intervjuer man en av bosetterne på Vestbredden som om han var en representant, men han er representativ for under en halv prosent. Det er alltid fanatikerne som skaper bildet. (nr. 10)

Til tross for nyansering er det tydelig at forholdet til muslimer berører et spørsmål om sikkerhet.

For eksempel har det i DMT vært diskutert i hvilken grad det er trygt å ansette muslimer:

Vi har snakket mye, og når det gjelder det med uro overfor nye fiendebilder, har jeg jo sagt at jeg er noe mer urolig i dag overfor den muslimske befolkningen enn jeg var for ti år siden. Vi har diskusjoner i DMT også; er det for eksempel slik at vi kan ansette en muslim som vaskehjelp? Dette har vært en

diskusjon. (nr. 4)

I vårt intervjubaserte materiale er det få av de unge som har direkte erfaring med hets fra muslimer (det dreide seg om en hetsmelding på SMS på videregående skole, samt opplevelser med bruk av jøde som skjellsord), men mange yngre informanter hadde eksempler fra Facebook og ulike internettsider med uttrykt jødehat fra muslimer, og to hadde nære venninner med negative erfaringer fra skolehverdagene. Disse erfaringene samt beskrivelser fra videomaterialet beskrives nærmere i kapitlet om antisemittisme.

Fra videomaterialet fremkommer det at det særlig er i ungdomsskolen at muslimsk jødehat har kommet til uttrykk, og at det avtar noe i videregående. Noen informanter forklarer dette med modenhet, men mener problemene er der og vil blusse opp hver gang det er konflikter i Midtøsten. En jente med vonde erfaringer med mobbing fra en gjeng muslimske gutter med arabisk bakgrunn forteller om en nylig hendelse der to av de som hadde plaget henne, oppsøkte henne for å be om beklagelse, tre år etter. De hadde fortalt at det de hadde gjort, plaget dem, og at de var blitt religiøse og forstått at alle mennesker er like mye verdt, og at de var veldig lei seg. Jenta forteller at hun ikke umiddelbart tok imot unnskyldningen, og fortalte dem tydelig hvordan de hadde ødelagt ungdomsskoleårene for henne. Men guttenes unnskyldning hadde vært oppriktig, og den betydde mye for henne i nå i ettertid.

Av samtalene om muslimsk tilstedeværelse i Norge kom det frem at flere føler det er vanskelig å ta et oppgjør med muslimsk antisemittisme fordi muslimene selv er en minoritet i Norge, og fordi norske myndigheter av redsel for å stigmatisere en (annen) minoritet er uvilleg til å ta tak i dette.

*

Dette kapitlet bygger på den delen av vårt materiale der det spørres om identitet: Hva er det informantene selv mener ligger til grunn for å definere seg selv som jøde, og hvilke kategorier bruker de for å skille sin identitet fra andres. Vi har også spurt om hvordan forholdet mellom storsamfunn og en jødisk identitet henger sammen. Svarene har gitt grunnlaget for å reflektere

rundt gruppeidentifikasjon. Et særtrekk ved jødisk identitet i Norge er at den innebærer å ha en sterk identitet som minoritetsgruppe *uten* at de vanlige sosiologiske kriteriene for gruppefelleskap er fremtredende; som endogam ekteskapspraksis, religiøs tro, språklige eller estetiske markører. Materialet viser at det er få kulturelle handlinger, praksiser eller verdisyn som definerer en jødisk identitet i hverdagens erfaringsrom. Jødisk identitet utgjøres snarere av en type bevissthet om muligheten de har til å *velge* å bli del av et fellesskap knyttet sammen av tradisjoner og historiebevissthet. En jødisk identitet består langt på vei i en eksistensiell opplevelse av å ha *tilgang* til å benytte seg av og delta i et jødisk kulturelt fellesskap når behovet måtte være der. Jødedom ble som vist til gjerne beskrevet som en pakke av tradisjoner og regler eller tro, og det å gjøre individuelle valg fra dette knippet syntes uproblematisk for de aller fleste. I så måte utgjør selve jødedommen som referanse et individualistisk aspekt ved den jødiske identiteten. Buckers beskrivelse av jødiske fellesskap i Danmark ved hjelp av Anthony Cohens community-begrep passer godt også her, der bruken av et felles symbolsk rammeverk for å konstruere og forstå seg selv og verden er det som utgjør kjernen. Slik blir det jødiske fellesskapet «a sort of toolbox, a set of symbolic resources on which certain individuals can draw to construct definite notions of self» (Bucker 2003:5). I tillegg er *følelsen* av å ha en jødisk identitet som innebærer *et fellesskap*, beskrevet av våre informanter som et viktig aspekt ved identitet. Og som vist avslutningsvis i kapitlet er minoritetserfaringer også relatert til hegemoniske forestillinger om norskhet og frykten for et fremvoksende muslimsk jødehat. Kapitlet har også vist eksempler på hvordan Holocaust inngår som en grunnleggende historisk referanse i opplevelsen av å ha en jødisk identitet. Men det er først i forbindelse med temaet antisemittisme at Holocaust som tolkningsramme fremkommer tydelig.

3 ANTISEMITTISME. ERFARINGER OG REFLEKSJONER

Vibeke Moe

En del av motivasjonen bak denne undersøkelsen kan som nevnt finnes i forlengelsen av befolkningsundersøkelsen om antisemittisme som HL-senteret presenterte i 2012. Som et supplement til denne undersøkelsen, som dokumenterer utbredelsen av antijødiske holdninger, var det ønskelig å dokumentere hva som var erfart i den jødiske minoriteten. Slik bidrar den foreliggende undersøkelsen til å skape en dypere forståelse av antisemittismens ulike fremtredelsesformer i det norske samfunnet.

Antisemittismens historie deles ofte inn i forskjellige stadier, der det første stadiet, fra tidlig middelalder til slutten av 1800-tallet, var religiøst (kristent) betinget, og det andre nasjonalistisk og rasebiologisk, slik den i sin mest ekstreme form kom til uttrykk under nazismen. Selve termen «antisemittisme» ble formulert i 1870-årene av tyskeren Wilhelm Marr, brukt for å beskrive en politisk-ideologisk bevegelse som arbeidet mot det de oppfattet som en negativ samfunnsutvikling i retning av «jødisk herredømme». Bevegelsen var dermed en reaksjon på emansipasjon av jødene og deres sosiale stigning i samtiden. Begrepet er i utgangspunktet knyttet til denne periodens raseorienterte antijødiske tenkning, men brukes i dag ofte i videre forstand til å dekke også den tidligere religiøst betingede jødefiendtligheten. En slik utvidet bruk av termen understreker også den kontinuiteten som eksisterer mellom den kristne antijudaismen og den moderne antisemittismen. Antisemittisme kan ut fra denne videre forståelsen kort defineres som negative holdninger til jøder *fordi de er jøder*, basert på bestemte forestillinger om jøder. Disse holdningene manifesteres på ulike måter. En mer utviklet og mye brukt definisjon av antisemittisme er den som Helen Fein har formulert. Her utdyper hun forskjellige måter de negative holdningene kan komme til uttrykk på: «[Antisemittisme er] en vedvarende, latent struktur av fiendtlige forestillinger om jøder som kollektiv, manifestert i individer som holdninger, i kulturer som myter, ideologi, folklore og bilder, og i handlinger – som sosial eller rettslig diskriminering, politisk mobilisering mot jødene, og kollektiv eller statlig vold – hvilket har som resultat og/eller målsetting å distansere, drive bort eller tilintetgjøre jøder fordi de er jøder» (Fein 1987:67).²⁷ I den sosialpsykologiske forskningen skilles det mellom forskjellige dimensjoner av fordomsfulle holdninger: den kognitive dimensjonen (negative stereotyper), den emosjonelle dimensjonen

²⁷ «A persisting latent structure of hostile beliefs towards Jews as a collectivity, manifested in individuals as attitudes, and in culture as myth, ideology, folklore and imagery, and in actions – social or legal discrimination,

(antipati) og den sosiale dimensjonen (sosial distanse). Antisemittiske holdninger kan defineres med utgangspunkt i disse tre dimensjonene, og eksempler på alle tre finnes i det foreliggende materialet.

Generelle trekk

De negative erfaringene som informantene hadde hatt på bakgrunn av sin jødiske identitet, kunne i stor grad enten knyttes til debatten om (eller dekningen av) Israel og den israelsk-palestinske konflikten eller til uspesifiserte negative holdninger og stigmatisering uten slike konkrete referanser. Informantene hadde også blitt konfrontert direkte med klassiske, stereotypiske forestillinger om jøder, og slike forestillinger kan til dels spores som underliggende faktorer bak mer udefinerte negative holdninger. For eksempel kan en tanke om jødisk illojalitet mot det norske samfunnet (eller om deres sterke «indre» lojalitet – en tradisjonell, antisemittisk anklage) ligge under noen av de erfaringene der informanter har opplevd å bli koblet til Israel.²⁸

70

Som vist i forrige kapittel var det en del av respondentene som uttrykte bekymring for antisemittisme blant muslimer, samtidig som det var viktig for mange å nyansere en forestilling om at muslimer generelt har negative holdninger til jøder, og flere ga uttrykk for at jøder og muslimer også har felles erfaringer knyttet til sin minoritetsstatus. Til en viss grad dannet nazismens jødeforfølgelser og nazistiske symboler som hakekorset et element i informantenes erfaringer med negative ytringer. Det var blant annet noen eksempler på lærere som hadde møtt motbør da de ville undervise om Holocaust, noen hadde opplevd vitsing eller hets og bemerkninger av typen «Hitler gjorde ikke en god nok jobb», «Hitler var blant verdens beste ledere» og hets i klassen med nazitegn og hitlerhilsen (intervju nr. 5 og videoene 12, 18 og 19).

Både forut for og i løpet av prosjektperioden forekom tilfeller der antijødiske holdninger kom til uttrykk i det norske samfunnet og ble tematisert i den offentlige debatten. Under intervjuene ble også slike konkrete hendelser drøftet, og disse kan sies å utgjøre en del av en felles erfaringshorisont. Samlet danner disse kunnskapsgrunnlagene, hendelsene fra offentligheten og de egne erfaringene et inntrykk hos intervjuobjektene og en vurdering av en samfunnssituasjon. I forlengelsen av dette ble informantene også spurt om sitt syn på fremtiden.

²⁸ Anti Defamation-League presenterte i april 2012 og mai 2014 undersøkelser som blant annet berørte spørsmålet om respondentenes syn på jøders lojalitet. Henholdsvis 58 % og 40 % av de norske respondentene oppga at de mente at jøder hadde større grad av lojalitet til Israel enn til Norge (ADL 2012; ADL 2014).

Det sentrale spørsmålet for denne undersøkelsen har vært informantenes personlige erfaringer, og det følgende kapitlet omhandler negative opplevelser som informantene selv spesifikt knyttet til sin jødiske identitet. Det er ikke gjort noen forsøk på kategorisering av erfaringene ut fra en ytre definisjon av antisemittisme. Samtidig var nettopp en drøftelse av grensene for antisemittisme – hva inngår i definisjonen og hva gjør det ikke – noe som preget samtalene på dette punktet.

Nedtoning av antisemittisme?

Informantenes refleksjoner og vurderinger

Synet på antisemittisme, både hvordan man skal definere det (hvorvidt en hendelse egentlig har vært et uttrykk for antisemittisme), og utbredelsen av det, var altså blant temaene som i størst grad ble diskutert av informantene. Enkelte ga uttrykk for en vegring mot å omtale hendelser som utslag av antisemittisme. De begrunnet dette med at antisemittisme er en kraftig betegnelse som krever forsiktighet. Andre understreket viktigheten av å sette klare grenser for hva som kan aksepteres, snarere enn å fokusere på hvilken motivasjon som lå til grunn for handlingen. Det var en viss tendens til at de eldre informantene i større grad enn de yngre var opptatt av å sette en grense for hva som var akseptabelt, og i noen grad også at de var mer tilbøyelige til å definere noe som antisemittisme enn de yngre. Det var flere av de yngre som også beskrev en utvikling der de gradvis hadde blitt klar over alvoret bak opplevelser fra de var små. Deres vurdering av opplevelsene hadde altså endret seg underveis. Denne tendensen til fortolkningsforskjell mellom generasjonene ble påpekt på et av intervjuene og satt inn i et bredere perspektiv der både aldersforskjellen og informantenes egne erfaringer ble brukt som forklaring:

Datter: Det er noen ganger du sier «det er antisemittisme», så sier jeg, «nei ... det –».

Mor: «Det er det ikke», nei [fullfører setningen til datteren]. Jeg tar det nok mye mer ... bokstavelig ... tar det mer inn over meg, også fordi jeg er eldre, og for at jeg har historien, en annen historie. Jeg tror jeg har opplevd mye mer på meg sjøl enn hun har, mye mer redd for at det skal gjenta seg, vil gjerne være obs. (Nr. 1)

Det var flere som påpekte at vurderingen av en hendelse preges av hvorvidt man har personlig kjennskap til den som står bak. Hvis man kjenner vedkommende, har man høyere toleranse for handlinger og ytringer som i andre situasjoner ville bli oppfattet som negative:

Sønnen: Det hender de tuller med meg, altså, jeg spøker med vennene mine, og de sier ... hvis de kaller meg «grisk jøde», så kaller jeg ham «din arier», altså små tullekommentarer som jeg ikke ...

Intervjuer: Ja, som du ikke legger noe i?

Sønnen: Nei. Jeg legger ingenting i det, og jeg vet jo, jeg kjenner de personene godt, de jeg snakker sammen med. Men det hadde vært noe annet om en person jeg ikke kjente, kom og begynte å tulle. Man må på en måte vite andres grenser. (Nr. 11)

72

Et eksempel som ofte ble trukket frem i forbindelse med slik grensedracting, var bruken av ordet «jøde» som skjellsord. En del av de yngre informantene opererte med et skille der klassekameraters bruk av ordet ikke ble oppfattet som alvorlig fordi man visste at det ikke var vondt ment.

Datter: Det er en i klassen som har sagt sånn ... «jævla jøde».

Intervjuer: Til deg?

Datter: Ja, men, han sier det med et sånt tonefall at ... Han mener det ikke, han, han er veldig sånn ... eller, jeg vet at han egentlig ikke mener det, men jeg ber ham holde kjeft likevel ... men jeg ser ikke på det som antisemittisme, fordi jeg vet at han ikke ...

Intervjuer: Du kjenner ham godt?

Datter: Ja, jeg kjenner ham og vet at han ikke mener det, men ... hvis noen andre hadde sagt det, så hadde jeg nok reagert mye mer på det. (Nr. 1)

At det her refereres til hendelser fra skolemiljøet, er typisk. De fleste av informantenes erfaringer med bruk av ordet «jøde» som skjellsord stammet fra skolesituasjoner. I tillegg var det en tendens at de eldre deltagerne i mindre grad hadde personlige erfaringer å bygge på. En slik forskjell når det gjaldt informantenes alder, støttes av funnene fra befolkningsundersøkelsen, der det var klart flere blant de yngre respondentene som hadde opplevd denne ordbruken (66 % i alderen 18–29 mot 40 % blant dem over 60) (HL-senteret 2012:26).²⁹ Det var også flere blant de yngre som mente at de ville oppfatte slik ordbruk som en spøk. Resultatet kan tyde på at man har høyere aksept for ordbruken hvis man er mer vant til den. Kanskje avspeiler således forskjellen i informantenes fortolkning i den foreliggende undersøkelsen en overfladisk endring i kommunikasjonsform mellom dagens unge og de eldre. Den kan imidlertid også forstås som et uttrykk for en dypere forskjell. På et av intervjuene hvor den ene informanten tilhørte krigsgenerasjonen og den andre var dennes barnebarn, ble distansen til Holocaust brukt som forklaring:

Mormor: Jeg tror dette er mer ladet, at det er mer en del av en historie av hat ... men jeg har jo ikke hørt det sånn som ... min omgangskrets er mer begrenset og de bruker ikke sånne ord.

73

Barnebarn: Det er en generasjonsgreie, det er jo ingen av mine venner som har brukt dette ordet, som ville ha blitt med på å utrydde jøder, liksom. Jeg blir provosert fordi det er dumt å bruke ordet, og ikke fordi jeg føler at de hater meg. (Nr. 9)

Til tross for denne tendensen til forskjellig vurdering mellom generasjonene var hovedtendensen at alle informantene, også de yngre, ga uttrykk for at de syntes det var leit og ubehagelig å oppleve at ordet «jøde» ble brukt på denne måten. Et spørsmål som flere stilte, var rett og slett hvorfor nettopp «jøde» skulle bli et skjellsord, hva la man i det? At ordet «jøde» isolert sett blir synonymt med noe negativt, kan forstås som et uttrykk for eksistensen av underliggende, negative forestillinger om jøder. Dermed kan ordet være meningsbærende som skjellsord uten at noen eksplisitt betydning fremkommer i sammenhengen. Men det kan også forstås som ubevisste videreføring av en språkbruk, og ytringen således som en repetisjon som spiller tilbake på seg selv og ikke (i utgangspunktet) på utenforliggende meningssammenhenger. Det er denne forskjellen informantene setter ord på når intensjonen bak ytringen anses som viktig.

²⁹ I en kartlegging som Utdanningssetaten har gjennomført blant elever på 8.–10. trinn, er det 51 % av respondentene som svarer bekreftende på at «jøde» er blitt brukt til å beskrive noe negativt» (Utdanningssetaten i Oslo 2011:43).

Flere ganger i løpet av intervjuene ble også handlinger som i utgangspunktet kunne defineres som antisemittiske, forklart som et uttrykk for noe annet enn antijødiske holdninger, for eksempel fordi avsenderen oppfattes som en «typisk mobber» som også gikk etter andre barn. Den jødiske identiteten til offeret forstås da som noe det «tilfeldig» er blitt grepet fatt i, slik vedkommende griper fatt i andre sider hos andre personer. Rammen som hendelsen dermed settes inn i, bidrar til at den oppfattes som mindre alvorlig. En av informantene knyttet hendelser i oppveksten til en generell tendens hos barn til å finne ømme punkt hos andre:

Sønn: [...] barn har jo også veldig lett for å liksom [...] De griper tak i ting som de vet kan såre, men de vet ikke helt konsekvensene av det. (Nr. 11)

At det er barn som har utført en handling, virker formildende for denne informanten, siden barn ikke oppfattes å være like bevisste i sine handlinger. For andre informanter ble dette derimot tolket som ekstra negativt, siden barn tilhører den oppvoksende generasjon og dermed anses å representere fremtidens holdninger. Som nevnt nedtonet de voksne informantene erfaringene sine i noe mindre grad enn barna, men det forekom. For eksempel fortalte en mann i 50-årene følgende om sin oppvekst i Trondheim – som jøde hadde han en utsatt posisjon på skolen:

Far: Jeg hadde en del stygge opplevelser, kan du si, ble banket opp på hjemveien fordi jeg var jøde og sånne ting, men det var ikke noe spesielt for meg. Jeg tror jeg var uheldig, for det var bare jeg som var jøde. (Nr. 14)

Informanten antyder at hvis det hadde vært flere jøder i klassen, ville situasjonen ha vært annerledes. Samtidig fortolker han hendelsene som et utslag av en vanlig, men negativ dynamikk i klasser eller grupper av barn der enkelte søker selvhevdelse ved å lete etter «svake punkter» hos andre – og der det å være jøde er noe som kan gjøre en utsatt for mobbing. En annen informant ser også hendelser som utslag av en vanlig, om enn uønsket, mellommenneskelig utveksling:

Far: Jeg har hørt at ordet «jøde» er blitt brukt som skjellsord mot meg, det har jeg jo hørt. [...] Men det er ikke noe ... ikke noe mer enn hva jeg oppfatter som naturlig, holdt jeg på å si. [ler litt] (Nr. 13)

Ved at man betegner den som «naturlig», plasseres hendelsen innenfor «det normale». Det er uklart om han mener at alle mennesker opplever å bli kalt noe negativt iblant, eller om han mener at det er den som har uttalt seg slik, som befinner seg innenfor en slags normalitetsramme – mer presist: om det er handlingen eller erfaringen – eller begge deler – som betraktes som «naturlig». En annen av de intervjuede, også en mann i 50-årene, uttalte seg i lignende vendinger. Her var det tydelig at normaliseringen var knyttet til selve handlingen. Informanten nedtonet alvorlet bak en stereotypisk tenkemåte ved å si at det var normalt å foreta generaliserende slutninger, og refererte til forskjellige kjente stereotyper som eksempel. Han påpekte at det å spøke litt med slike forestillinger kan anses som et tegn på åpenhet og sosial trygghet mellom mennesker. Men også i tilfeller der det kan tenkes å ligge ond vilje bak, mener informanten at det hele er å betrakte som «menneskelig»:

Far: Du kan si at på mange måter så synes jeg det er veldig greit, for det viser litt åpenhet, at man er avslappet og at man ... kan snakke. At man tør å spøke. Så jeg tar det sånn, og jeg tror det er sånn. Jeg tror ikke det ligger noe ...

75

Intervjuer: Noe ekkelt bak?

Far: Nei, nei. Det tror jeg ikke. Og, om det ligger noe litt ekkelt bak, så er det ikke unormalt, det heller! [...] det er sånn ... menneskelig, ikke sant? Vi er alle mennesker. (Nr. 11)

Også i videomaterialet var det enkelte som nedtonet betydningen av negative opplevelser. En 18 år gammel jente fra Trondheim fortalte at hun mange ganger hadde hørt «jøde» brukt som skjellsord blant medelever (aldri voksne): «Det er så vanlig at du nesten ikke tenker over det.» Hun hadde selv pleid å si fra om at hun ikke likte dette, og hadde dessuten venner som sa fra, noe som hjalp. I tiden forut for intervjuet hadde ordbruken blitt mindre vanlig, og informanten forklarte da uttalelsene som utslag av ubetenksomhet, ikke negative holdninger:

Jente: Og det siste året har jeg ikke hørt noe av det i det hele tatt. I så fall så blir de jo ... så mener de ikke å si det. Det bare kommer ut. Så jeg tror ikke det er noe imot jøder eller imot meg. (Video 4)

Til tross for at hun fremholdt at hun ikke trodde det var vondt ment, nøler jenta litt, og følelsesmessig virket hun tydelig berørt av temaet. Kanskje var dette et uttrykk for at hun tross alt ikke følte seg helt sikker på intensjonen. Alle fortellingene peker på det faktum at hendelsene omfatter flere parter og komplekse fortolkningsgrunnlag. Graden av intensjon og bevissthet i situasjonen varierer stort, ofte er det også et publikum til stede som blir betydningsfullt. Hvorvidt en handling baserer seg på anti-jødiske holdninger eller et ønske om å såre, er ikke alltid lett å vite og heller ikke alltid avgjørende for om noe oppleves ubehagelig. Fortolkningene av hendelsene baserer seg i stor grad på karakteren av de mellommenneskelige relasjonene.

Tendensen til at informanter nedtonet alvoret bak det som i utgangspunktet kategoriseres som en antisemittisk handling, var langt fra gjennomgående, men likevel så tydelig at den krever et forsøk på forklaring. Oppsummerende kan informantenes egne begrunnelser for nedtoningen deles i to hovedkategorier. Den ene er at informanten på bakgrunn av (mer eller mindre) personlig kjennskap til avsenderen ikke tolker budskapet i negativ retning – man vet at personen ikke egentlig mente noe vondt med det. En slik tolkning finnes også hos noen av de informantene som går på skoler der «jøde» som skjellsord er veldig vanlig og dermed mister noe av sin negative kraft. Den andre kilden til bagatellisering er at avsenderen vurderes som lite målrettet i handlingen. Her er det ikke tvil om at vedkommende har ment å såre eller si noe nedsettende, men lignende negativ oppførsel rettes i like stor grad mot ikke-jøder, og man opplever at vedkommende bare tilfeldig har grepet fatt i den jødiske identiteten. Det lå altså ingen dypere antisemittisk holdning bak, slik informanten tolket hendelsen.

Nedtoningen kan også være et mer eller mindre bevisst uttrykk for en motvilje mot å plassere seg selv i en offerposisjon. En slik holdning kan ha spilt inn på informantenes fremstillinger der handlingen omtales som «normal» og «menneskelig». En effekt av en slik omtale er at skillet som i utgangspunktet etableres mellom partene, løses opp. Når man ikke lar seg berøre av hendelsen og plasserer den innenfor en annen fortolkningsramme enn antisemittisme, blir balansen mellom de involverte opprettholdt. Slik blir informantenes fremstillinger også i praksis en protest mot en utsatt posisjon. At man bevisst unngår oppmerksomhet omkring negative opplevelser, kan også være et utslag av frykt eller usikkerhet i situasjoner der det oppleves truende å blottlegge en jødisk identitet. En informant i videomaterialet som hadde vært utsatt for svært mange ubehagelige opplevelser på en osloskole, og som hadde holdt ting for seg selv overfor vennegjengen, begrunnet sin taushet med: «Jeg turte på en måte ikke å være annerledes, for jeg var allerede ikke så populær i vennegjengen» (video 18). Informanten unnlot å

fortelle om hetsingen til vennene sine for å unngå å skille seg ut i gjengen. En annen informant forklarte bagatelliseringen eksplisitt som et slags selvforsvar. Hvis man ikke lar seg plage, blir man heller ikke plaget:

Sønn: Man er mye mer utsatt for sånne ting, også, hvis man skal begynne å ta til seg alle ting som folk sier, da ... altså ... om du begynner å ta til deg sånne ting, da ser folk «ok, han der kan vi liksom ... plage». En som ... en som er en slem person, da, han vil liksom se, ok, «nå vet jeg hvordan jeg skal plage den personen». Om du da bare, ikke bryr deg, da er det ... (Nr. 11)

Også hensynet til pårørende kan ha spilt inn hos noen av informantene. Enkelte av informantene i videomaterialet (som ble intervjuet alene) ga uttrykk for at de hadde holdt erfaringene skjult for foreldre i et forsøk på å skåne dem for bekymring. Lignende refleksjoner kan ha spilt inn på informantenes fortellinger der foreldre og barn ble intervjuet sammen.

Tendensen til at informanter nedtonet alvoret ved opplevelser, kan også ses i en bredere samfunnsmessig kontekst der det offentlige ordskiftet legger premisser for omgangen med begrepet antisemittisme. Et historisk bakteppe kan her blant annet finnes i den diskrediteringen av antisemittisme som i årene etter andre verdenskrig oppsto i kjølvannet av kunnskapen om nazismens forbrytelser mot jødene. En del av den offentlige debatten kan i dag sies å ta fraspark i denne diskrediteringen, der ingen lenger ønsker å få begrepet antisemittisme heftet ved seg. Debatten inkluderer derfor ofte, eksplisitt eller implisitt, en forhandling om definisjonen av begrepet. Informantene kan ha underkommunisert sin bekymring for å unngå å delta i en slik diskusjon. Eller det kan ha vært en strategi for å unngå å bli beskyldt for krisemaksimering: En anklage som i dag rettes mot jøder, er at de snakker for mye om hva som hendte under Holocaust – i HL-senterets undersøkelse var det 19 % av respondentene som hevdet et slikt syn (HL-senteret 2012).

Til tross for denne tendensen til å tone ned betydningen av forskjellige negative opplevelser er det likevel tydelig at for mange innebærer det å være jøde i Norge en erfaring av å være utsatt og, i kraft av å være en veldig liten minoritet, også å være spesielt sårbar.

Stigmatisering – sosial distanse

En av dimensjonene som holdninger måles i forhold til, omhandler grad av sosial distanse. Flere av informantene i undersøkelsen fortalte om en todeling av sitt sosiale liv der det var liten grad av forbindelser mellom den jødiske og den ikke-jødiske omgangskretsen. Forskjellen mellom generasjonene er her, som beskrevet i forrige kapittel, at denne erfaringen ikke nødvendigvis er knyttet til noe negativt hos de yngre. Erfaringene til informantene fra etterkrigsårene gir et inntrykk av at todelingen av det sosiale livet i større grad var noe som var blitt påført av omverdenen. Men også blant de yngre var det noen som ga uttrykk for at det var forbundet med en viss ensomhet å være jøde, eller at man hadde en trygghet og nærhet med jødiske venner som man ikke hadde med de andre. «Man vet at de er ekte venner», som en informant i videomaterialet uttrykte det (video nr. 9). Et annet intervju viser en tydelig sårbarhet hos informanten (video nr. 4). Den 18 år gamle jenta fra Trondheim innledet med å beskrive at hun følte seg alene og annerledes som jøde. Mens hun fortalte, begynte hun å gråte. Hun fortsatte å hulke gjennom det meste av intervjuet. Disse følelsene var ikke knyttet til noen bestemt fortelling, og hun hevdet at det ikke var noen spesielle problemer knyttet til det å være jødisk i Trondheim (hun hadde hørt at det var «mye verre i Oslo»). Følelsen virket heller knyttet til den generelle opplevelsen av ensomhet. Informanten forklarte at hun forsøkte å holde kontakt med jøder andre steder fordi det ga henne en trygghet.

78

Det var flere andre som også ga uttrykk for at det å være jøde kunne innebære en følelse av annerledeshet på en stigmatiserende måte og med markeringer av sosial distanse. Noen hadde opplevd sterke uttrykk for en slik avstand: «Forbudt for jøder her!», som det ble sagt til en informant i videomaterialet (video 11). En annen hadde opplevd en lignende distansering i forbindelse med en diskusjon om Israel i et selskap. Mannen hun hadde snakket med, hadde gitt tydelig uttrykk for at hun ikke hørte hjemme her: «Han sa jeg burde være takknemlig for at jeg fikk lov til å bo i Norge, hvis ikke jeg var det, kunne jeg bare pelle meg til helvete» (video 10). En annen informant i videomaterialet hadde fått beskjed av sine medelever allerede i 1. klasse om at hun ikke var ønsket i nærheten, elevene var muslimer med innvandrerbakgrunn: «[Jeg] fikk beskjed om at jeg ikke fikk lov til å leke med dem, ikke holde i hånden når vi skulle på turer, fordi jeg var farlig, for jeg var jødisk, at jeg kunne drepe dem, jeg var 'en gris' jeg var 'uren', jeg hadde drept Muhammed, fikk jeg vite» (video 18).

Enkelte av de intervjuede fra etterkrigsgenerasjonen hadde opplevelser med stigma-

tiserende bruk av ordet «jøde» der ordet ikke i like stor grad ser ut til å ha hatt et negativt innhold i seg selv, som et skjellsord, men at det likevel skjedde en påpekning av den jødiske identiteten som fungerte diskriminerende – forskjellsskapende – i sammenhengen. En informant fortalte om oppveksten i Trondheim i tiårene etter krigen:

Mor: Du vet det var jo ikke «butikken» eller «legen», det var «jødebutikken» eller «jødelegen». Man var liksom bare det. Jeg kan ikke tenke meg at det var jøder i Trondheim som ikke opplevde det. Det var jo ikke alltid (ment) negativt, men man var alltid *jøden*. (Nr. 2)

En uønsket påpekning av den jødiske identiteten inngår også i beskrivelsene hos en annen informant fra samme tid i Trondheim. Informanten knyttet hendelsene til negative holdninger til det å «stikke seg ut»:

Mor: Det å stikke seg ut var ikke særlig populært, så hver gang det var noe, så var det «kjeften din, din jøde». Hvis ikke de likte det jeg skulle si, eller noe sånt. (Nr. 1)

Ordbruken avspeiler en klart stigmatiserende tenkning om jøder. Informanten mente at det hadde skjedd en endring fra denne perioden og frem til i dag der de første tiårene etter krigen i større grad var preget av en diffus stigmatisering knyttet til det som var «annerledes». I den nære etterkrigstiden var det ekstra spesielt å være jøde, eller «ikke helt stuerent», som informanten sa:

Mor: Jeg vil jo ikke si at det er mindre hets mot jødiske barn nå, det eksisterer jo i dag også og kommer kraftig tilbake, men jeg tror nok at jeg opplevde det der med å være jøde som annerledes enn [datteren] har opplevd det. Jeg tror nok hun har andre ... rammer rundt det enn hva jeg hadde. [...] Jeg er født ti år etter krigens slutt, så jeg opplevde jo at det der å være jøde, det var veldig spesielt. Det var ikke helt stuerent, altså. Jeg merket veldig mye til ... jeg vil jo gjerne kalle det antisemittisme, for det mener jeg at det var, eller at jeg ble stigmatisert som barn, av andre barn, som helt sikkert hadde hørt fra sine foreldre at «der bor det en jødisk familie». Vi så jo at det var skrevet «jøde» på muren utenfor huset vi bodde i, med tusj, så det var ikke noe særlig fint. (Nr. 1)

Et eksempel som flere brukte for å forklare hvordan en handling kunne innebære en markering av forskjell mellom mennesker i dag, var vitsing. Mens jødiske venner lett kunne spøke med hva som er «typisk jødisk», ville tilsvarende vitsing fra annet hold kunne oppfattes negativt. Distinksjonen

minner om den som ble beskrevet i forbindelse med bruken av «jøde» som skjellsord, der kjennskap til avsenderen var avgjørende for vurderingen av hendelsen. Noen av informantene hadde opplevd «vitsing» der Holocaust var tema:

Datter: Når jeg er sammen med jøder, forteller vi noen ganger jødevitser, sånn om jiddisch mamma og sånt, men nå skulle han [medelev], da. Ok, tenkte jeg, men den var ikke morsom. Den var sånn: «Det var en buss, og så var det tre ledige seter, og det var bare jøder i bussen. Og så kjørte bussen utfor et stup, og så døde alle som satt i bussen», og så var det sånn at «Ja, hva var trist med denne historien?» [spurte medeleven vennene] – Og så svarte jeg «At de døde?», og så sier han «Nei, at det var tre ledige seter». Da tenkte jeg, hva var morsomt? Ville han at jeg skulle ha sittet i det setet? Det var jo ikke morsomt i det hele tatt. Det var bare mangel på forståelse. (Nr. 1)

Selv om jenta forklarte at hun ikke trodde gutten egentlig forsto, eller innså, hva han sa, etablerte vitsen et klart skille mellom henne og ham. Det var også andre personer rundt som hørte på ham og lo og syntes det var morsomt. Mangelen på forståelse fra omverdenen var et tema som ofte gikk igjen i informantenes beskrivelser av negative erfaringer, ofte som forklaring på en manglende reaksjonsevne.

Omverdenens syn – betydningen av å bli hørt

Antisemittisme har i økende grad blitt tematisert i den norske offentligheten de senere år.³⁰ Likevel hadde flere av de intervjuede opplevd at negative opplevelser ikke var blitt tatt alvorlig. Dette var stort sett relatert til skolen, men det ble også fortalt om andre voksenpersoner som ikke hadde tatt ansvar da det gjaldt. Iblant ble den manglende reaksjonen forklart med lærernes egne holdninger. Andre ganger ble det forklart som uttrykk for fortolkningsforskjeller – lærerne hadde kanskje ikke ansett hendelsen som et utslag av antisemittisme, og avskrevet episoden som mindre alvorlig. En informant hadde opplevd at læreren ikke ville gjøre noe uten at han skaffet vitner til saken (video 5). Enkelte av situasjonene som her ble nevnt, var svært alvorlige hendelser som inkluderte fysiske angrep og trusler. En informant fortalte om en venninne som opplevde å bli overfalt i forbindelse med Gaza-krigen:

³⁰ Tendensen ses først i tilknytning til de såkalte Gaza-opptøyene i 2009, deretter til presentasjoner av utredninger og kartlegginger som Eidsvåg-utvalgets rapport i 2011, Utdanningsetaten i Oslo (2011) og HL-senteret (2012) (Døving og Kraft 2013).

Datter: [Hun] sendte meg en melding der det sto «du må ringe meg, for jeg blir angrepet!». Det var rett etter Gaza-konflikten. Da hadde noen ungdommer på skolen kastet snøballer etter henne og skreket: «Det er din feil! Det er din feil!» [...] Hun gråt veldig i telefonen. Hun ble banket opp fysisk. Det var i 10. klasse. Jeg visste ikke hva jeg skulle si. De tok det opp med rektor, men han gjorde ikke noe. Det gikk veldig utover henne psykisk.

Intervjuer: Hvorfor gjorde ikke rektor noe?

Datter: Jeg vet ikke, jeg, men de lot det liksom bare ligge.

Intervjuer: Det var ungdommer de visste hvem var, på samme skole?

Datter: Ja. Derfor måtte hun følges hjem, hun torde ikke gå alene. Hun bodde kanskje sånn to minutter fra skolen, men torde ikke. Det var helt grusomt da. Jeg opplevde heldigvis ikke noe sånt. (Nr. 2)

I denne situasjonen var det klart hvem som var de involverte, og det fremstår som meget uklart hvorfor ikke skolen foretok seg noe. En informant fra Trondheim mente ellers at dårlig kjennskap til elevmassen i noen tilfeller spilte inn på reaksjonsevnen. Hun hadde vært involvert i kommunens arbeid mot antisemittisme og deltatt på rektormøter der det fremkom at flere ikke visste om det fantes jødiske elever på deres skole. Generelt er det likevel et viktig poeng at antisemittisme ikke forutsetter tilstedeværelsen av jøder, og at skolens arbeid ikke bør være betinget av om det er jødiske elever på skolen.

Erfaringene med manglende reaksjoner fra omgivelsene medførte at en del informanter hadde unnlatt å ta opp senere hendelser fordi de ikke hadde noen tro på at det ville nytte. I tilfeller der informantene forklarte at skolen hadde grepet inn, hvilket stort sett hadde skjedd i form av samtaler mellom partene, dreide det seg ofte om engangstiltak som ikke så ut til å være ledd i noen strukturert plan mot antisemittisme i skolen eller et resultat av innarbeidede prosedyrer. Flere informanter fortalte således at skolens innsats syntes avhengig av et personlig engasjement fra lærere:

Mor: Da han [sønnen] skulle opp til eksamen, mottok han en SMS der det sto «din jævla jøde» og «jødenese» [...]. Jeg avtaler et møte der [på skolen] med rektor og viser frem SMS-en, og han sier «men dette kan ikke jeg gjøre noe med», og så sier han at jeg må gå på Majorstua politistasjon. Men jeg ringte til en av lærerne til min sønn, og han ble fortvilet og snakket mye med [gutten som sendte SMS-en]. Da følte vi at læreren involverte seg. (Nr. 10)

Informantenes fremstillinger av samtalene som hadde foregått i skolens regi, ga ellers ofte inntrykk av at de hadde vært lite fruktbare. Et poeng som flere hadde, var at skolen ikke hadde inkludert dem nok i arbeidet. Flere av informantene var i det hele tatt usikre på hva som hadde blitt gjort med saken. Noen etterlyste også en tydeligere formidling når det gjaldt skolens egne holdninger. Her ble behandlingen av Israel–Palestina-konflikten i undervisningen nevnt som konkret eksempel, og behovet for å tydeliggjøre at norske jøder ikke kan stå ansvarlig for israelsk politikk. Blant enkelte av informantene med de mest alvorlige opplevelsene var det samtidig en viss resignasjon – en del av dem hadde gått på skoler med nesten bare muslimske elever, og ga uttrykk for at de trodde disse i stor grad hadde felles negative holdninger til jøder. Manglende tiltro til at det var mulig å gjøre noe med holdningene, hadde gjort at flere av informantene flyttet eller byttet skole.

82

Fortellingene om manglende reaksjoner omhandlet også voksenpersoner utenfor skolesystemet, som fotballtrenere eller andre personer som informantene hadde forventet støtte fra. To informanter var for eksempel meget opprørt over en situasjon der politiet hadde unnlatt å foreta seg noe da informantene fikk en tegning av et hakekors på postkassen. Politiets forståelse av hendelsen (som et politisk uttrykk, lovlig i et demokratisk samfunn) står i sterk kontrast til informantenes fortolkning og følelse av å være personlig og fysisk truet – og utvilsomt utsatt for antisemittisme:

Mann: Dette er det eneste tilfellet hvor jeg var klar over at jeg var opp mot ekte antisemittisme. To-tre år siden. Vi hadde vært borte et par dager, så kom vi hjem og fant et hakekors [tegnet] på postkassen, her i denne bygningen. Det er jo ikke så lett å komme inn, og det er veldig mange postkasser, og de visste akkurat hvilken de skulle ta. Da tok jeg bilde av det og ga det til politiet. Men vet du hva politiet sa? «Det er ikke noe her som ikke er lovlig i et demokratisk samfunn – å ha politiske meninger. Det er kun dødstrussel du kan klage inn», sa han. At en politimann kunne si noe sånt, gjør at jeg blir usikker på min fysiske sikkerhet her. (Nr. 5)

Informantenes vurdering av tegningen som resultat av en målrettet handling gjorde opplevelsen mer skremmende. Hendelsen påvirket dem i deres hverdag ved at de i ettertid ikke lenger følte seg trygge på at politiet ville gripe inn ved behov.

Flere informanter hadde negative opplevelser fra fotballbanen. En informant i video-materialet hadde for eksempel opplevd at treneren hadde ropt «Sistemann er en jøde» da de skulle varme opp før kampen. «Og da fortet de andre barna seg, som om det var om å gjøre å ikke være en jøde», fortalte informanten. Uttalelsen hadde kommet fra en trener som informanten hadde sett opp til. Det gjorde vondt, også at de andre barna lo. Etterpå fortsatte treningen. «Jeg mistet litt motivasjonen – og respekten for treneren», fortalte informanten. (video 17)

Også holdningene blant informantenes nære bekjentskapskrets ble berørt i denne sammenhengen. En informant uttrykte stor skuffelse over det hun opplevde som et totalt fravær av interesse for temaet antisemittisme fra hennes ikke-jødiske venner:

Mor: Jeg har da aldri truffet noen som er opptatt av det [antisemittisme] i det hele tatt. Jeg har en venninne som etter Gaza-konflikten ringte og spurte «hvordan er det med deg, og hvordan er det for ungene dine?», det er det eneste. Jeg er overrasket, Jeg kjenner jo mange som jobber innenfor disse feltene, med flyktninger og ... helsevesen og psykologer, og det var bare én som ringte, enda det sto ganske mye i avisen om jødiske barn som [...] Full taushet. Jeg må si at jeg er utrolig skuffet over at ingen sier noe. (Nr. 2)

Informanten uttrykte også et behov for at omverdenen skulle erkjenne problemene knyttet til antisemittisme uten alltid å sammenligne jødenes situasjon med andre utsatte grupper, at antisemittisme skulle bli tatt alvorlig på egne premisser og ikke «bare» forstås som en form for rasisme. Også andre informanter etterlyste større bevissthet rundt antisemittismens historie og uttrykksformer. Flere nevnte også manglende kunnskap om jødedom og jødisk historie som en utfordring i det norske samfunnet og ga uttrykk for at det å styrke denne kunnskapen ville kunne bidra til en normalisering av forholdet mellom majoritetsbefolkningen og den jødiske minoriteten. Kunnskapsløshet og sosial distanse mellom jøder og ikke-jøder ble også nevnt i forbindelse med bruken av «jøde» som skjellsord. En informant som hadde opplevd at en kollega brukte «jøde» som skjellsord på arbeidsplassen, bestemte seg for å si fra direkte:

Barnebarn: Da satte jeg øynene i ham og sa «jeg er jøde». Og han knakk sammen, hysterisk latterkrampe og visste ikke hvordan han skulle reagere, men så sa han at han aldri hadde møtt en jøde i hele sitt liv. Da sa jeg «hvordan vet du det? Det er jo ikke sånn at når jeg kom inn her, så står det og blinker 'jøde' over hodet på meg». (Nr. 9)

Reaksjonen til kollegaen viser det pinlige i situasjonen, men antyder også en forventning om at «jøder» er noe markert annerledes. Liten grad av kjennskap til jøder og jødedom i den norske befolkningen kan delvis forklares ved at den jødiske minoriteten i Norge er svært liten. Dette medfører at det bildet befolkningen har av jøder, i mindre grad er skapt ut fra personlige møter med norske jøder eller norsk-jødiske tradisjoner og i større grad vil måtte preges av andre kilder, som fremstillinger i mediene. Erfaringene til informantene viser dessuten hvordan kulturelt overførte ideer og stereotypiske forestillinger er med og former bildet av jøder.

Stereotypiske forestillinger – den kognitive dimensjonen av holdninger

84

Det som kan kalles den kognitive dimensjonen av antisemittiske holdninger, omfatter stereotypiske forestillinger om jøder. Slike forestillinger har en lang historie i Europa og favner et bredt spekter av bilder. Forestillingene utgjør et tankegods som er blitt kulturelt overført mellom generasjoner gjennom mer eller mindre bevisste repetisjoner. Bildene har fylt bestemte funksjoner, forskjellige til ulike tider og i ulike kontekster, men i en videre forstand har de ofte fungert som forklaringsnøkler for overliggende problemstillinger i samfunnet. For eksempel var den antijødiske forklaringen på bolsjevismen ikke sosiale problemer i det tsaristiske Russland, men jødiske konspirasjoner om verdensherredømme. Kapitalismen er likeledes blitt fremstilt som en jødisk iscenesettelse for å utnytte samfunnet. Et generelt trekk ved forestillingene kan sies å være at de har fungert som en motsetning til forskjellige samfunnsinstitusjoners og ulike gruppers egne verdier. Dermed har bildene som er blitt skapt av «jøden», ofte vært innbyrdes motstridende alt etter hvilken funksjon forestillingen skulle tjene (Moe og Kopperud 2011; Hoffmann 1990). Analyser av merkelapper som festes på andre, og begrunnelser som gis for negative vurderinger, vil alltid indirekte gi et inntrykk av hvilke verdier som ønskes fremmet, hvilke saker som settes høyt, og hvilket selvbilde som samlet sett ønskes formidlet. Når man danner et bilde av *de andre*, vil man dermed samtidig danne et bilde av et *vi*. Robert S. Wistrich

har påpekt at de negative egenskapene som tillegges et fellesskap, også kan ses som et uttrykk for mekanismer som regulerer hva som aksepteres innad i et vi-fellesskap (Wistrich 1999). Slik kan negative egenskaper som brukes til å betegne andre, gi en indikasjon på temaer som er under intern debatt, og fungere som markør for ens egen posisjon. Imidlertid bør ikke erkjennelsen av slike mekanismer innebære at forestillingskomplekser ensidig forstås som et resultat av rasjonelle eller bevisste vurderinger. Gavin Langmuir er blant de som har kritisert det han anser som holdningsforskningens tendens til å overdrive graden av rasjonalitet i de kognitive prosessene (Langmuir 1987). Fra et erfaringsperspektiv kan dette være et viktig spørsmål. Som vist var nettopp spørsmålet om i hvilken grad det hadde ligget en bevisst intensjon bak en hendelse, noe som ofte ble diskutert blant våre informanter.

Antijødiske forestillinger kan deles inn i forskjellige analytiske kategorier. Langmuir skiller mellom former for gruppefokusede forestillinger der noen, «mytiske» («chimeric»), er helt uten rot i virkeligheten, mens andre kan betraktes som «xenofobiske» eller i større grad «realistiske», ved henholdsvis å være generaliseringer fra enkeltindividens handlinger eller ved å ta utgangspunkt i faktiske situasjoner og observasjoner av egenskaper ved et kollektiv. Xenofobiske forestillinger er i Langmuirs terminologi forestillinger som inneholder en kjerne av sannhet («kernel of truth»), men undertrykker forskjeller innad i gruppen og har forestillingen om en ytre trussel som drivkraft: «The subject of a xenophobic assertion is not the outgroup, it is a felt social menace» (Langmuir 1987:106). Langmuir avgrenser sin definisjon av antisemittisme til bare å omfatte mytiske (chimeric) forestillinger om jøder, for eksempel troen på at jøder har bedrevet forgiftning av brønner eller ritualmord på kristne spedbarn, og myten om en jødisk verdenskonspirasjon. Han begrunner dette med at disse er særegne for antijødiske forestillinger, mens xenofobiske forestillinger om jøder ikke er vesensforskjellige fra gruppefiendtlige forestillinger generelt. Hans definisjon er således betraktelig snevrere enn den som Helen Fein formulerte. Langmuirs inndeling kan være fruktbar for å synliggjøre nyanseforskjeller mellom forskjellige typer forestillinger og dermed også for analysen av forestillingenes funksjon eller drivkraft. Imidlertid kan det synes lite fruktbart med en analyse som setter opp sterke skillelinjer mellom de ulike forestillingstypene. Et kjennetegn ved antisemittiske stereotypier kan tvert imot sies å være at de griper over i hverandre og består av bilder som ikke bare er mangfoldige, men som også i stor grad preges av parallelle konstruksjoner der elementer går igjen.

Stereotypiske forestillinger har en tendens til å bli selvbekreftende ved at de fremmer en

viss forståelse av virkeligheten, og ved at eksempler som strider mot de omtalte trekkene, bare i liten grad tillegges vekt (Schul og Zuckier 1999; Gule 2012). I noen tilfeller vil forestillingene dessuten påvirke en faktisk situasjon ved at minoriteten får begrenset sin frihet på bakgrunn av forestillingene (Fein 1987:71). Når det gjelder antisemittismens historie, vil et eksempel på denne mekanismen kunne være restriksjoner som mange europeiske land har hatt mot at jøder skulle eie jord, som i perioder favoriserte handelsvirksomhet som næringsvei og dermed kunne «bekrefte» en forestilling om jøder som opptatt av penger.

*

HL-senterets undersøkelse fra 2012 viser utbredelsen av noen stereotypiske forestillinger om jøder i Norge i dag. Forestillinger om ritualmord, forgiftning av brønner og kristusmord ble ikke nevnt i befolkningsundersøkelsen, og heller ikke av informantene i den foreliggende undersøkelsen. Nesten én av fem i befolkningsundersøkelsen støttet imidlertid påstanden «Verdens jøder arbeider i det skjulte for å fremme jødiske interesser», en klassisk antisemittisk konspirasjonsforestilling. En tilsvarende henvisning til forestillingen om en jødisk sammensvergelse ble kun nevnt av enkelte av våre informanter. Det er imidlertid ikke noen direkte korrelasjon mellom utbredelse av forestillinger i en befolkning og i hvilken grad jøder har personlige erfaringer med de samme forestillingene. Hva som oppleves, avhenger av individuelle sammenhenger, kontakt mellom aktuelle miljøer og mye annet. I noen tilfeller er det likevel et sammenfall mellom den foreliggende undersøkelsen og resultatene fra befolkningsundersøkelsen, for eksempel når det gjaldt forestillingen om en kobling mellom jøder og penger. I befolkningsundersøkelsen var det 14 prosent av respondentene som mente at «jøder er blitt rike på andres bekostning», og 20 prosent som støttet påstanden «jøder har altfor stor innflytelse over internasjonal økonomi». Dette var således blant påstandene som fikk sterkest støtte blant respondentene. Blant de personlige erfaringene som informantene i den foreliggende undersøkelsen hadde med stereotypiske forestillinger, var også tanken om jøder som pengegriske eller spesielt flinke med penger den mest vanlige. Denne forestillingen ble nevnt av både eldre og yngre informanter. Også her var det både fortellinger der stereotypien ble oppfattet som del av hets og antijødiske holdninger, og situasjoner som ikke ble oppfattet som like alvorlige, der uttalelsene for eksempel ble betraktet som del av en normal, spøkefull tone.

Noen informanter fortalte om hendelser der de ble møtt med slike forestillinger av folk de kjente godt. De fortalte at dette hadde overrasket dem, at nettopp mennesker som *visste* at

de var jøder, og som de betraktet som venner, brukte slike bilder. I disse tilfellene er hendelsene fortolket inn i en ramme som for så vidt toner ned alvorret, men som skaper et større inntrykk på informanten nettopp fordi personen som ytret seg, var en venn. En kvinne refererte for eksempel til en gang en venn hadde omtalt en annen som «gnien jøde»: «Han bare sa det, det var helt utrolig, synes jeg! [ler]» (Nr. 11). Slik sett er fortolkningen av erfaringen her noe annerledes enn den for eksempel var ved bruken av «jøde» som skjellsord, der venners ytringer for mange informanter innebar en ufarliggjøring av hendelsen. At informantene reagerer slik på venners bruk av stereotypier, kan knyttes til stereotypiens generaliserende funksjon, der avstanden til realiteten nettopp er stor. På bakgrunn av denne distansen føles det rimelig for informanten å anta at erfaringer fra virkeligheten ville medføre at stereotypien brast. Samtidig peker nettopp det lave antallet jøder i Norge og dermed befolkningens mangel på kontakt med gruppen i motsatt retning for en annen av informantene, som bemerket at det er underlig at slike stereotypiske bilder lever, til tross for at antallet jøder i landet er så lavt:

Far: Det er ganske underlig, egentlig, for Norge er et land med veldig få jøder. Jeg vet ikke, 1400–1500, ikke sant? Men disse stereotypiene, de lever i god behold fortsatt. (Nr. 11)

87

Resonnementet er antagelig at hvis det er få jøder, er det også rimelig å anta at gruppen i liten grad er til stede i bevisstheten til den øvrige befolkningen i form av myter eller forestillinger av dette slaget. Informanten hadde imidlertid opplevd å bli møtt med slike stereotypier mange ganger, senest den samme dagen som intervjuet skulle finne sted:

Far: Jeg gikk inn på jobben og så traff jeg en israelsk venn, en kollega. Vi hilste på hverandre og begynte å snakke hebraisk. Så kom en dame, en fra arbeidsstedet, [...] så sa han at: «Han [informanten] er en israelsk-jødisk venn av meg.» Så sa hun til meg, sånn smilende: «Du er like flink med penger som ham!» Ikke sant. Jeg lo, og sa «mye flinkere». Men ... ja, såne bemerkninger, det hører jeg veldig ofte ... (Nr. 11)

Generelt opplevde informantene det som selsomt og uforståelig å bli møtt med slike forestillinger, men hos de eldre informantene var situasjonene stort sett ikke ledsaget av mer uttalt negative eller provoserende holdninger. Dette var annerledes for mange av erfaringene fra skolesituasjoner, der flere (fra videomaterialet) hadde opplevd å bli utsatt for svært konfronterende eller krenkende

handlinger som inkluderte stereotypiserende forestillinger om jøder. Som fortellingen til en yngre informant bosatt i Oslo (video 1). Han fortalte om gjentatte situasjoner på skolen der han var blitt plaget av medelever på en måte som refererte til stereotypien om den pengegriske jøden. Dette hadde skjedd ved at elevene hadde kastet mynter på ham og spurt om hvorfor ikke han, som var jøde, plukket dem opp. Episodene hadde til dels samlet et stort publikum («hundre»), men oftest fem–ti stykker. Det var alltid gutter som var hovedaktører, men «jenter som ler». Det var elever informanten omtalte som «de populære», som sto bak. Han beskrev hvordan de ble oppfattet som enda «kulere» jo slemmere ting de gjorde. Denne erfaringen skiller seg dermed ut fra erfaringene der hendelsen ble tilskrevet en «mobber» som var sosialt svakt posisjonert. Her befant aktørene seg isteden høyt på den sosiale rangstigen, og hendelsene ble dermed oppfattet som mer, ikke mindre, alvorlige.

Blant de tradisjonelle, stereotypiske forestillingene om jøder inngår også forestillinger om at jøder innehar bestemte, fysiske kjennetegn. En av de mest utbredte er tanken om at jøder har spesielt store neser. Flere av informantene hadde opplevd at omgivelsene refererte til denne stereotypien. En informant i videomaterialet fortalte for eksempel at noen i parallellklassen bare noen dager før intervjuet fant sted, hadde lagt ut en tegning på Facebook som forestilte en mann med svær nese, davidsstjerne og kippa. «En skikkelig ekkel mann», som informanten sa. I tillegg hadde de tegnet en pil og teksten: «Her er jeg omskåret.» Jenta som hadde lagt ut bildet, hadde skrevet på oppdateringen at: «Vi kjedet oss litt i timen, så vi tegnet en jøde» (video 13). Andre informanter hadde opplevd å bli sammenlignet med dyr («gris», «rotte»), eller knyttet til manglende kroppslig hygiene («skitten» og «uren») (videoene 18, 19 og 20). Begge deler med lange tradisjoner i de antisemittiske stereotypienes historie.

Samlet sett gir intervjuene inntrykk av at det å bli møtt med stereotypiske forestillinger utgjør en del av hverdagen for jøder i Norge. Hvilke stereotyper som gjøres gjeldende, er avhengig av konteksten, både i hvilken situasjon hendelsen finner sted, og hvem som ytrer seg. Samtidig gjenspeiles den større, samfunnsmessige utviklingen i repertoaret, slik at for eksempel enkelte temaer knyttet til den kristne antijudaistiske forestillingsverden ikke lenger er fremtredende.³¹ Noen antisemittiske forestillinger kan samtidig sies å ha en mer fundamental karakter, og finnes som underliggende motiver både historisk og i dag. Det kanskje viktigste eksempelet på dette

³¹ Tradisjonelle forestillinger blir imidlertid spilt på når den offentlige debatten åpner for det. Et nyere eksempel på dette finnes i forbindelse med den norske omskjæringsdebatten der en karikatur i *Dagbladet* i mai 2013 hadde likhetstrekk med fremstillinger av jødiske ritualmord i middelalderen. Tegneren hevdet på sin side at karikaturen var ment som en generell religionskritikk. *Dagbladet*, tirsdag 28. mai 2013.

er konspirasjonsmyter om jødisk makt. I det foreliggende materialet er den klassiske forestillingen om «pengejøden» fremtredende, men generelt tematiseres en kombinasjon av gamle, kulturelt overleverte forestillinger og tilpasninger til nye temaer. I den forbindelse er det særlig den israelsk-palestinske konflikten som skaper grunnlag for nye elementer i konstruksjonen av «jøden» i dag. Denne tendensen avspeiles også i materialet fra den foreliggende undersøkelsen.

Den israelsk-palestinske konflikten. Sammenblanding av «jøde» og «israeler»

Et stort antall av informantenes negative erfaringer hadde utgangspunkt i debatten om den israelsk-palestinske konflikten. Nesten samtlige av de intervjuede nevnte at debatten rundt konflikten tidvis var belastende. Informantene beskrev et mangfold av ulike situasjoner, særlig gjaldt det i personlige konfrontasjoner og situasjoner der skolekamerater eller kollegaer avkrevde et standpunkt eller diskusjoner ble hissige.

Slik det er beskrevet i kapittel 2, var det en klar tendens til at de intervjuede var relativt sterkt knyttet til Israel, men at denne tilknytningen primært var av følelsesmessig og personlig karakter. Det betyr derfor ikke at informantene ikke hadde innvendinger mot den politikken som føres i landet. Samtidig beskrev flere et inntrykk av å være de eneste som så saken fra israelsk hold, noe som for eksempel i diskusjoner med medelever kunne skape vanskeligheter. Denne tendensen kunne også virke selvforsterkende, for, som en av de yngre uttalte det: «Hvis ikke jeg en gang støtter Israel, hvem skal gjøre det da?» (nr. 2). At informantene har opplevd en situasjon som ubehagelig, trenger heller ikke i disse tilfellene å innebære at de har definert den som et uttrykk for antijødiske holdninger. I en del situasjoner vil dette være gjenstand for fortolkning. I andre tilfeller kunne det dreie seg om mer aggressive eller fysisk truende situasjoner der utvetydig antisemittiske holdninger kom til uttrykk.

At informantene refererte til den israelsk-palestinske konflikten i forbindelse med antijødiske holdninger, gjenspeiler en større tendens i Europa de siste tiårene der antisemittismen kan sies å ha fått et sentralt bakteppe i Israel og Midtøsten-konflikten. Undersøkelser i Europa viser en sammenheng mellom konflikten og antisemittisme ved at eskaleringer i konflikten henger sammen med et økt antall angrep på jøder og jødiske institusjoner (Bergmann og Wetzel

2003; EUMC 2004; FRA 2009). Det er en pågående debatt i forskningen hvorvidt man dermed kan snakke om en «ny» antisemittisme, noe som ville kunne forstås som et tredje «stadium» i antisemittismens historie ut fra den tidligere nevnte inndelingen (Rabinovici 2004). Kanskje er det mest betegnende ved antisemittismen imidlertid at det eksisterer en kombinasjon av brudd og kontinuitet i forestillingene, der tradisjonelle antisemittiske stereotyper eksisterer i nye sammensetninger og varianter og med enkelte nye elementer (EUMC 2004:24; Porat og Webman 2009:10, 28–29). Denne egenskapen er årsaken til at Michel Wieviorka karakteriserer antisemittismen i Frankrike som *éclaté* – den er både spredt mellom forskjellige grupperinger og miljøer og mellom elementer som representerer en historisk kontinuitet og nye elementer (Wieviorka 2005:436–437). Men utviklingen kan likevel sies å innebære en perspektivforandring i antisemittismens historie i Europa idet Israel-Palestina-konflikten i mange tilfeller står som en overgripende tematikk. Matti Bunzl er en av de som ser utviklingen som et uttrykk for hvordan antisemittismen finner nye veier etter å ha vært tabubelagt i offentligheten etter Holocaust: «Israel's policies in the struggle with Palestinians are giving Europe renewed license to openly despise the Jews», skriver han (sitert i Fine 2009:465). Dette viser nødvendigheten av å kunne skille legitim kritikk av Israels politikk fra en demonisering med antisemittisk fundament. Brian Klug fremhever i artikkelen «The Collective Jew: Israel and the new antisemitism» viktigheten av presisjon i debatten (Klug 2003:117–138). Samtidig viser han hvordan kritikk av Israel både kan være kraftig, ensidig og ubalansert uten nødvendigvis å være antisemittisk – temperaturen i debatten kan være et uttrykk for et reelt *politisk* engasjement. Imidlertid kan antisemittiske holdninger finne sin legitimitet i denne typen fremstillinger, eller beskrivelser av situasjoner kan trigge holdninger som ligger latent.³² HL-senterets holdningsundersøkelse fra 2012 viser kompleksiteten i forholdet mellom israelskritiske/antiisraelske holdninger og antisemittisme. Flertallet av respondentene som der var kritiske til Israel, viste ingen antisemittiske holdninger, men det ble funnet et sammenfall mellom sterkt antiisraelske holdninger og antisemittisme ved at de respondentene som hadde sterkest negative holdninger til Israel, også scoret høyest på antisemittisme (HL-senteret 2012:71–72). Det er imidlertid ikke mulig på bakgrunn av disse funnene å avgjøre hvorvidt det er et negativt bilde av Israel som medfører antijødiske holdninger, eller om negative holdninger til jøder skaper et visst syn på Israel, eventuelt en kombinasjon av de to.

Flere av informantene i den foreliggende undersøkelsen fant at en skjev fremstilling av Israel-Palestina-konflikten i mediene er en kilde til konfrontasjoner, noe som bekreftes som

³² Se også HL-senteret 2012:13–15.

en større tendens blant norske jøder i spørreundersøkelsen gjennomført av Det Mosaiske Trossamfund, der 80 prosent nevnte mediedekningen som en årsak til antisemittisme (DMT 2012). Spørsmålet om legitimiteten til israekritikk og korrektheten i medienes fremstilling av konflikten er et tilbakevendende tema i den offentlige debatten. I vår sammenheng kan det være viktig å påpeke at uavhengig av om dekningen faktisk er skjev eller ikke, kan den oppleves belastende og være årsak til negative opplevelser der hets tar utgangspunkt i fremstillingen av Israel. Et av tilfellene der israekritikk imidlertid kan karakteriseres som antisemittisk, er når handlinger begått av israelere beskrives som resultat av iboende negative karaktertrekk hos jøder. Denne essensialiserende tenkemåten og det bildet som dermed skapes av at det eksisterer en spesifikk jødisk handlemåte eller karakter, ligger til grunn for all stereotypiserende fremstilling av jøder. Forskjellige former for generaliseringer fra «israeler» til «jøde» var noe mange av de intervjuede hadde erfart ved at de hadde måttet stå til rette for israelske handlinger. Det dreide seg imidlertid også ofte om en mer subtil form for sammenblanding der det ikke nødvendigvis var en essensialiserende tenkning om jøder som kom til uttrykk, men der de for eksempel opplevde en sterk forventning om at de skulle ta stilling til konflikten eller inneha mer kunnskap om den enn hva som ble forventet av andre. Disse opplevelsene ble således ikke alltid kategorisert som erfaringer med antisemittisme av informantene, men like fullt som ubehagelige tatt i betraktning det mange opplevde som en veldig sterk israekritisk stemning i Norge. Informantene beskrev et skille mellom tankeløs sammenblanding, der man antar at en jøde vet mer om Israel enn andre, og en tydelig negativ, generaliserende tenkning.

Konfrontasjoner på bakgrunn av konflikten var mindre vanlig i barneårene og mer vanlig hos de unge voksne – i takt med et økende politisk engasjement blant venner og omgangskrets. Samtidig var noen av de mest alvorlige erfaringene knyttet til situasjoner som hadde startet allerede tidlig på barneskolen, og som hadde pågått over mange år. Noen informanter fortalte om negative opplevelser fra studietiden, da medstudenter engasjerte seg sterkt politisk, mot Israel. En av informantene i videomaterialet, en kvinne på 24 år fra Oslo, var blant de som kunne fortelle at hun som jøde hadde blitt møtt med motvilje og hadde hatt flere ubehagelige episoder i løpet av studietiden. Hun knyttet også det forholdsvis store antallet negative opplevelser til sitt valg av studium – hebraisk. «Det virker som jeg ikke kunne tatt noe verre valg ...», uttalte hun om sitt studievalg. Også andre studenter på faget hadde opplevd å bli konfrontert og kritisert for valg av studium ut fra en antagelse om at de dermed også delte et visst syn på Israel. Imidlertid opplevde informantene sine erfaringer som mer alvorlige ved at de inkluderte en kobling til at hun

var jøde og en negativ («nedlatende») holdning på bakgrunn av dette. I tillegg til at hun uttrykte frustrasjon over å bli koblet til bestemte politiske synspunkter, uttrykte informanten et ønske om å slippe at hennes jødiske identitet stadig ble trukket frem:

Kvinne: [...] folk som studerer arabisk, jeg tenker ikke automatisk: «Å ja, er du muslim, da?» Jeg tenker at da har man en interesse. [...] Hvorfor skal jeg alltid få spørsmål: «Å ja, er du jøde?» Jeg forstår det ikke, og jeg synes det er kjempeubehagelig. Jeg har ikke alltid lyst til å møte nye mennesker, jeg er nesten redd for å si hva jeg studerer. (Video 10)

Den gjentatte påpekningen av at hun er jøde fungerer båssettende, og dermed negativt, i situasjonen. Oppmerksomheten blir likevel negativ primært fordi identiteten knyttes til et visst politisk standpunkt – proisraelsk – som blir møtt med liten sympati.

Flere av de intervjuede knyttet negative holdninger til den politiske venstresiden. Dette ble delvis begrunnet med personlige erfaringer, men også omtalt som en selvfølgelighet og begrunnet med en presumptivt kritisk innstilling til Israel. En av informantene hadde selv vært aktiv på venstresiden, og hadde da blitt utsatt for hets i tilknytning til israelspørsmålet. Hun fortalte om en episode der hun ble konfrontert av medstudenter kort etter invasjonen i Libanon i 1982:

Mor: [...] jeg var jo veldig aktiv i det som het Pro-Sovjet Jewry [...] Jeg husker så godt, det var vel i 1981 eller 1982 [...], etter invasjonen i Libanon, jeg satt på Herregårdskroen, og det var sommer, og [...] så kom det plutselig noen, så hadde de sagt det, noen hadde fortalt det, at «der satt [informanten], nå skal vi ta'a». Hvorfor skulle de ta meg? Jo, de skulle ta meg, for det hadde skjedd noe i Midtøsten som de ikke likte, og de mente at det var jødene som hadde gjort det, og jeg var jøde. (Nr. 1)

Mange av de yngre informantene fortalte at skolen var et sted hvor diskusjoner om Midtøsten og Israel ble ubehagelige, for eksempel i klasseromsdebatter hvor informanten følte seg alene om å forsvare Israel. Oftest var det snakk om situasjoner mellom elever uten at lærere var til stede, i skolegården eller etter skoletid. Enkelte hadde imidlertid negative erfaringer knyttet til det som ble oppfattet som læreres egne politiske oppfatninger: «Det er mange lærere som misjonerer frem sin politiske mening», som en informant uttrykte det (video 20). En annen informant ga et eksempel fra første skoledag i 2. klasse, da alle elevene skulle tegne hvor de hadde vært i sommerferien. Informanten tegnet et bilde av Israel. Alle elevene skulle deretter opp til kateteret

og vise frem bildene sine. Da det ble informantens tur, stoppet imidlertid læreren henne. «Hva er det?» spurte læreren, og pekte på tegningen. «Det er Israel», hadde informanten svart. «Jeg tror ikke du skal vise den, det kan såre noen av de andre i klassen», var svaret. Så hadde informanten måttet gå og sette seg igjen (video 13). Det er ikke sikkert læreren ville handlet annerledes om det hadde vært en ikke-jødisk elev som hadde tegnet tegningen. Kanskje var lærerens reaksjon først og fremst et utslag av et visst syn på Israel. I situasjonen opplevdes – og fungerte – imidlertid hendelsen ekskluderende for den jødiske eleven. Den samme jenta hadde også, mens hun gikk på SFO, blitt fortalt at hun burde bruke det andre etternavnet sitt, som ikke hørtes så jødisk ut, for «det var ikke bra for [henne]».

Både i videomaterialet og på gruppeintervjuene var det enkelte informanter som fortalte om hendelser som de oppfattet som helt klart truende. En jente på 24 år fortalte for eksempel om en gang hun skulle ut på byen med noen venninner, og de ble involvert i en krangel med en guttegjeng utenfor et utested. En av guttene hadde oppdaget at den ene av jentene var fra Israel, og utbrøt at da fikk de dra et annet sted. Informanten protesterte, og opplevde da å bli spyttet på av gutten mens han ropte: «Brenn i Auschwitz!» Det fremkom at han var tyrker og hadde blitt opprørt over hendelsen i forbindelse med den ene Gaza-flåten i 2010 der flere tyrkere ble drept av israelere.³³ Etter dette hadde han etter eget sigende «begynt å hate jøder». Han antok at informanten var jøde, og det utviklet seg til en kraftig krangel mellom dem. Som tilskuere var det både en vekter og andre, men ingen grep inn. «Jeg sto der helt alene», som jenta sa. Situasjonen gjorde henne så redd at hun flere ganger benektet sin jødiske identitet, noe som også opprørte henne veldig i ettertid:

Jente: Jeg har lovet meg selv at jeg aldri skal benekte at jeg er jøde, men i den situasjonen følte jeg virkelig at jeg ikke hadde noe valg, for jeg visste virkelig ikke hva han kom til å gjøre med meg. (Video 10)

Hendelsen ble også omtalt i en artikkel på nettsidene til en universitetsavis. I kommentarfeltene under artikkelen ble det skrevet en stor mengde nedsettende bemerkninger om informanten. Kommentarene inneholdt både personangrep og koblinger mellom hennes jødiske identitet og situasjonen i Israel. Noen hevdet at informanten ikke kunne forvente annet hvis

³³ 31. mai 2010 ble seks skip med 682 aktivister om bord stanset av israelske styrker utenfor kysten av Gazastripen. Skipene hadde som mål å bryte den israelske blokaden av Gazastripen. Ni tyrkiske aktivister (ni tyrkere og en tyrkisk-amerikaner) ble drept i sammenstøtene som oppsto på skipet «Mavi Marmara». *Verdens Gang*, 7. juni 2010.

hun ikke tok avstand fra Israels handlinger. Episoden viser hvordan hendelser i tilknytning til Midtøsten-konflikten virker direkte inn på jøder i Norge. Flere andre informanter fortalte også at oppblomstringer av konflikten medførte at de skjulte at de var jøder, for å unngå konfrontasjoner.

Opptøyene i Oslo i forbindelse med Gaza-krigen i januar 2009 er et annet eksempel som mange av informantene refererte til, og som de opplevde som foruroligende. Noen av dem opplevde aggresjonen på kroppen fordi de selv bevitnet hendelsene eller deltok i støttedemonstrasjon for Israel, andre følte det bare veldig utrygt å være jødisk de dagene. For mange hadde bildene fra demonstrasjon og opptøyene etterpå festet seg i bevisstheten:

Far: Nei, det var ikke behagelig, jeg må si, [...] det var det nærmeste lynsjestemming som jeg har opplevd. (Nr. 11)

Det som i utgangspunktet ble organisert som en politisk protest, utviklet seg disse januardagene til antijødiske utfall (Eiglad 2013).³⁴ Noen av informantene beskrev hendelsen som en bevisstgjøring, man visste ikke hvor mye aggresjon som lå der, før dette skjedde. At holdninger kan ligge skjult på denne måten, har fått forskere til å beskrive antisemittisme som et latent fordomskompleks, der holdninger og forestillinger eksisterer uten synlige utslag i perioder, men kommer til overflaten i bestemte situasjoner og kriser. I den bredere sammenheng av europeisk historie er dette et mønster som kan gjenfinnes ved hendelser som første verdenskrig, den russiske revolusjonen og den økonomiske krisen i 1920- og 1930-årene. Selv om ikke den israelsk-palestinske konflikten innebærer noen tilsvarende krise for det norske samfunnet, viser disse hendelsene hvordan den også her påvirker at antisemittiske holdninger kommer til uttrykk.

All gruppekonstruksjon og tilsvarende gruppefiendtlige holdninger som antisemittisme innebærer en grensdragning mellom «oss» og «dem» i en eller annen form. De erfaringene som i denne undersøkelsen hadde utgangspunkt i israelf konflikten, berører imidlertid temaet inkludering og ekskludering på en bestemt måte når jøder defineres ut av en norsk, nasjonal tilhørighet og inn i en israelsk. Utdefineringen skjedde gjennom mer eller mindre uttalte sammenblandinger av «jøde» og «israeler», men også gjennom en kobling der jøder ble stående som symbol på selve landet Israel, og der fysiske utfall mot jøder billedlig fungerte som angrep på Israel. Som da en av informantene i videomaterialet, den gang en jente i 7. klasse, hadde satt seg på stolen

³⁴ Opptøyene fikk mye oppmerksomhet i pressen. Se for eksempel artikkelen «Vi ble bedt om å jakte jøder på Blindern, sier 12-åring», i *Dagbladet* 11. januar 2009. <http://www.dagbladet.no/2009/01/11/nyheter/2400/innenriks/oslo/tyveri/4324990/> (lastet ned 1.6.2014).

sin i klasserommet og guttene bak henne begynte å kaste ting på henne, penner, pennaler og viskeklær, mens de utbrøt: «Vi må ødelegge Israel, du er Israell!» (video 13). En annen informant fra videomaterialet fortalte en lignende historie: I etterkant av utbruddet av den andre intifadaen i år 2000 ble informanten konfrontert av noen klassekamerater som, mens de kastet stein på informanten, utbrøt: «Landet til [informanten] blir ødelagt!»

Noen av erfaringene viser tydelig hvordan selve bildet av hva *en jøde* er, blir påvirket av hendelser, eller fremstillinger av hendelser, i israelsk politikk. Når Israel assosieres med vold og overgrep i relasjonen til palestinerne, medfører koblingen mellom «jøde» og «israeler»/«Israel» at tilsvarende elementer preger bildet av jøden. I videomaterialet er det for eksempel flere informanter som forteller at de blir knyttet til aggressivitet og vold («Folket ditt er morder!» «Massemorder!»), med direkte referanse til hendelser i Israel. Flere informanter nevnte også at de på bakgrunn av slike forestillinger kunne havne i situasjoner der de følte seg nødt til å ta avstand fra kriminelle handlinger:

Mormor: Det er jo slik at så straks noen hører du er jøde, så spør de deg om Israel. Og da må jeg forklare at jeg er imot kriminalitet og alt det der som Israels regjering gjør. (Nr. 9)

Analysen av det foreliggende materialet antyder at det i større grad åpnes for fysiske utfall mot jøder når bildet av «jøden» på denne måten tilføres et mer voldelig aspekt. Størsteparten av de fysiske truende og voldelige situasjonene som ble beskrevet, har den israelsk-palestinske konflikten som bakenforliggende eller utløsende faktor.

Antisemittisme blant muslimer og mistillit til muslimer

Antisemittismen i dagens Europa kjennetegnes som nevnt av et bredt politisk-ideologisk perspektiv som inkluderer aktører fra høyst ulike grupperinger i samfunnet, både ytre høyre- og venstrefløy og visse deler av den muslimske befolkningen (Wieviorka 2005; Laquer 2006). Denne spredningen gjenfinnes også i erfaringene og fortellingene til våre informanter. I tillegg til at mange knyttet antisemittiske holdninger til den politiske venstresiden, var også antisemittisme blant muslimer et sentralt tema blant informantene. Det var flere av de intervjuede som

på denne bakgrunn uttrykte mistillit til muslimer. Dette gjaldt muslimer i Norge, at man fryktet fremvekst av radikalisering blant dem, unngikk å vise at man var jøde, eller mer diffust at man var «oppmerksom på dem». Mistilliten baserte seg til dels på egne erfaringer (gjelder først og fremst videomaterialet)³⁵, men avspeilte også et inntrykk som var blitt skapt hos informantene av andre kilder, som medier, venner og bekjente. Dette gjaldt for eksempel beskrivelser fra Malmö, som ble nevnt av flere. Andre hadde negative erfaringer med muslimer i andre land, eller refererte til den politiske situasjonen i Midtøsten og holdninger som ble gjengitt fra arabiske land eller hos muslimske ledere.

Historisk har antijødiske holdninger og forestillinger hatt mindre utbredelse i den muslimske verden enn i det kristne Europa. Selv om jøder, i likhet med de kristne, tradisjonelt har hatt en underordnet posisjon under islamsk styre, har de også, ved å bli definert som tilhørende «bokens folk», hatt et visst vern og ikke blitt møtt med samme grad av fiendebildekonstruksjon som dem den kristne verden har skapt (Gilbert 2010). Bildet av «jøden» i den muslimske tradisjon har blant annet knyttet an til fremstillinger i Koranen om jødiske tap i slag mot muslimene – et ydmyket eller stakkarslig bilde, men samtidig i mindre grad en trussel (Harket 2009:596). Opprettelsen av staten Israel i 1948 ga en reell politisk fiende i regionen og en helt ny kraft i mobiliseringen mot jødene. Før det hadde antisemittisk litteratur kommet fra Europa, ikke minst i forbindelse med Dreyfus-saken i 1890-årene, men også tidligere via kristne arabere i Midtøsten og deres forbindelser med europeisk handel og kultur. Det nazistiske propagandaapparatet føret senere arabiske land med antijødisk materiale som ledd i alliansebyggingen mot britene. Når antisemittiske holdninger i dag kan gis utslørte offentlige uttrykk i muslimske land, er det blant annet knyttet til at de aldri har opplevd den diskrediteringen som antisemittismen fikk i Europa etter andre verdenskrig.³⁶

De situasjonene som det ble referert til når det gjaldt antisemittisme fra muslimer, var ofte situasjoner der en hel gjeng av ungdommer hadde gått sammen mot informanten.³⁷ Når

³⁵ Informantene var forståelig nok ikke alltid sikre på gjerningspersonenes identitet, her gjengis det inntrykket de hadde av situasjonen.

³⁶ En rapport fra PEW Research Center i 2010 berørte spørsmålet om holdninger til jøder i land med majoritet av muslimsk befolkning. Resultatene viser stor utbredelse av negative holdninger i samtlige land. I de fleste landene hadde over 90 prosent av befolkningen et negativt inntrykk av jøder, lavest var tallet blant israelske arabere, med 35 %. Funnene baserer seg på tall fra Egypt, Indonesia, Israel, Jordan, Libanon, Nigeria, Pakistan, de palestinske områdene og Tyrkia. Dataene ble samlet inn våren 2009. Totalt deltok 25 land og ca. 1 000 respondenter i hvert land (drøyt 1 200 i Pakistan, de palestinske områdene og Israel). *Mixed Views of Hamas and Hezbollah in Largely Muslim Nations*. Tilsvarende tall ble funnet av Anti-Defamation League i 2014 (ADL 2014).

³⁷ Fem (av 21) informanter fra videointervjuene hadde selv opplevd å bli forfulgt og trakassert og/eller fysisk angrepet av slike gjenger. Omtrent like mange av de andre informantene hadde selv negative erfaringer med muslimer, men ingen av disse var av voldelig karakter.

disse situasjonene ble oppfattet som mer truende enn andre opplevelser, var det både knyttet til at aktørene opptrådte i grupper, og til den allerede omtalte tendensen til at de inneholdt økt grad av direkte, fysiske angrep. En informant i videomaterialet fortalte at hun var blitt forfulgt av gjenger fra skolen flere ganger i uken gjennom hele barneskolen. Situasjonene var klart truende: «Det var gutter i klassen min, blant annet, som gikk etter meg, skrek etter meg, kastet stein etter meg og til slutt slo meg ned» (video 18). Hendelsene var tett knyttet opp til aktørenes nærhet til Midtøsten og den pågående konflikten: «Da det var krig i Libanon, da gikk jeg i 5. og 6. klasse, og da skrek de etter meg at jeg hadde drept familiene deres, at jeg kom til å drepe landet deres, at landet mitt drepte landet deres», fortalte informanten. Både skolen og politiet var involvert, men det nyttet lite. Til slutt flyttet familien. Jenta mottok da meldinger på chat: «Hvorfor flyttet du, din jævla jøde, flyttet du fordi du var redd?»

En annen informant, en 20 år gammel mann fra Oslo, fortalte også om utstrakt trakassering gjennom hele barneskolen og deler av ungdomsskolen, inkludert fysiske angrep. På begge skolene var det stor overvekt av muslimske elever, og informanten opplevde at anti-jødiske holdninger ble delt av en majoritet blant disse. Skolens arbeid hadde liten eller ingen effekt, men alvoret i situasjonen gjorde at informanten i to år hadde oppfølging fra politiet. Først da informanten byttet skole fordi familien flyttet til den andre kanten av byen, opphørte angrepene. Den israelsk-palestinske konflikten fremsto som en viktig faktor bak opplevelsene, og informanten forklarte at han, i forlengelsen av dette, i stor grad opplevde at han ikke ble vurdert som «norsk» i konfrontasjonene. Han fortalte fra en opplevelse fra barneskolen:

Mann: Jeg ble stoppa, fysisk stoppa av disse 10.-klassingene, og de tar tak i meg og spør hvor jeg er fra. Så sier jeg: Jeg er fra Norge. Nei, du er ikke norsk. Hvor er du fra? Jeg er fra Norge. Du er jøde du, er du ikke? Så sier jeg: Jo, jeg er jøde, men jeg er norsk. Så sier de liksom: Din jævla jøde, vi skal henge deg i skogen der borte, vi skal ta livet av deg. Jeg og kameraten min løper for harde livet og gjemmer oss inne i skogen, og jeg er helt, helt fra meg. Livredd. Jeg gikk i 5. klasse. (Video 19)

Skoleårene forløp med stadig trakassering. Flere ganger i uken fikk informanten kommentarer som: «Vi skal drepe deg», «Hitler var inne på noe, synd at han ikke klarte det», «Skulle ønske familien din ble gassa» og «Bare vent du, Israel kommer til å gå under snart, og da blir alle jøder døde». Informanten beskrev hvordan hetsingen hadde ødelagt store deler av livet hans, ikke minst psykisk: «Det sårer deg så mye at du er redd for det. Mer redd for det enn om du eventuelt skulle bli skada.» Informanten virket sterkt preget av hendelsene.

Som nevnt var det flere informanter som ga uttrykk for at et multikulturelt samfunn med større tilstedeværelse av muslimer også kunne være en støtte. Dette gjaldt både i konkrete saker knyttet til minoriteter og mer generelt til selve det å være «annerledes». Flere ga nyanserte skildringer av sitt forhold til muslimer, som en yngre informant som fortalte om en situasjon der hun stadig ble konfrontert med sin jødiske identitet av en medelev som var muslim. Informanten opplevde denne gjentatte påpekningen av identiteten som plagsom, men fikk seg ikke til å si noe selv. Men så tok en annen medelev, også muslim, det opp med eleven det gjaldt, og alt ordnet seg:

Datter: [...] Og de to muslimske jentene i klassen min er ganske gode venner. Og hun andre kom til meg og sa «liker du egentlig når hun kaller deg jøde». Og så sa jeg «nei, det gjør jeg ikke». Da sa hun at hun kunne gå til venninnen sin og si det. Og da sluttet hun. Altså, jeg torde jo ikke selv å gå til henne og be henne slutte å kalle meg jøde. (Nr. 2)

En informant fra Trondheim mente at muslimer fra Midtøsten bærer med seg antijødiske holdninger i bagasjen fra hjemland der konflikten med Israel er tett på hverdagen. Hun beskrev en situasjon i flyktninghelsetjenesten i Trondheim der flyktningmødre kom med sine barn. Barna hadde tegnet og hengt opp bilder med arabiske bokstaver på veggen. Ett av bildene hadde mødrene moret seg voldsomt over. På spørsmål om hva som sto på bildet, svarte tolken «Død over jødene». «Barn tenker jo ikke over det, men de var oppdratt til det», bemerket informanten (nr. 16). Igjen ser vi at informanten nyanserer fortellingen og sine vurderinger ut fra det hun oppfattet som motivasjonen bak handlingen. Betydningen av en tilknytning til Midtøsten ble også nevnt av en annen informant, en yngre mann fra Trondheim, som ga uttrykk for at antisemittisme blant muslimer med bakgrunn fra disse områdene var lettere å akseptere enn antisemittisme blant etniske nordmenn nettopp ved at den hadde en rot i en reell konflikt (nr. 13). Generelt var likevel antisemittisme blant muslimer det som skapte størst grad av bekymring hos respondentene, og som for enkelte hadde tydeligst negativ innvirkning på deres syn på fremtiden.

Synet på fremtiden

Basert på informantenes samlede erfaringer med å leve som jøde i Norge og det inntrykket de hadde skapt seg av samfunnets holdninger, ble de bedt om å uttale seg om sitt syn på fremtiden. Flere av informantene fortalte at de opplevde en utvikling i negativ retning når det gjaldt samfunnets holdninger (se også DMT 2012). Som nevnt ble denne utviklingen gjerne knyttet til debatten om Israel og Midtøsten-konflikten og forstått som et resultat av debatten, og til holdninger blant muslimer. Fornemmelsen av økt antisemittisme ble da blant annet sett som en følge av en økt muslimsk befolkning. Noen mente å se en generell negativ utvikling der grensene for hva som aksepteres, har flyttet seg. For enkelte hadde dette ført til at de la skjul på sin jødiske identitet:

Datter: Jeg merker det mer og mer. En jeg kjenner, hun tør ikke å si at hun er jøde. (Nr. 2)

Informanten fortalte hvordan jenta skjuler davidsstjernen og andre ting som kan vise at familien er jøder, dersom hun har besøk: «Hun sier jo selv at det er trist, men tør bare ikke å si det.» Etter halvannet år hadde hun sagt det til de to beste vennene sine på skolen, men skjulte det fortsatt for andre. Hvis hun for eksempel skulle på møte i ungdomsorganisasjonen Bnei Akiva, ville hun si at hun skulle være barnevakt. «Mye av henne forsvinner jo, ikke sant? Du forteller ikke om hele deg», kommenterte informanten.

En kvinnelig informant med lang erfaring fra osloskolen kunne fortelle om en utvikling der hun tidligere opplevde at lærere, elever eller kollegaer anså det som en positiv ressurs at hun var jøde, mens hun nå opplevde at det var mer «problematisk». Informanten knyttet denne endringen til koblingen mellom «Israel»/«israeler» og «jøde», som hadde gitt det jødiske en politisert betydning. Som ung lærer ble hun alltid invitert inn i klasserom for å fortelle om jødedom eller ulike høytider. De siste ti årene hadde dette forsvunnet. Selv mente hun at det hadde sammenheng med at andre lærere var redde for reaksjoner fra muslimske elever, eller at deres kritiske holdning til Israel smittet over på synet på henne som en kulturell ressurs.

Mor: I de første årene var dette [hennes jødiske identitet] positivt i den forstand at jeg ble bedt om å fortelle i klasserom når lærerne underviste om jødisk religion og tradisjon. Politikk var ikke en del av meg – jeg bar på ekstra kunnskap som de syntes var interessant. Det var dette som endret seg. (Nr. 10)

Interessen for hennes bidrag som formidler av jødedom hadde gradvis forsvunnet, isteden ble politiske spørsmål om Midtøsten automatisk et tema på lærerværelset hvis det ble nevnt at hun var jødisk.

Mange av informantene som ga uttrykk for en bekymring for fremtiden, baserte sin bekymring på kunnskap om situasjonen utenfor Norge, i Europa, der fremveksten av høyre-radikale krefter også kan knyttes til økt antisemittisme:

Mann: Jeg tror dette vokser [fremveksten av høyre-radikalisme og antisemittisme i Europa]. Jeg leser mye aviser, er interessert i politikk. Leser franske, spanske, engelske, norske og fra Portugal, og hele veien er det en markant forandring i hva som skjer, det er en antijødiskhet. (Nr. 5)

Utviklingen ble sett på med bekymring av informantene, men noen påpekte at dette var en uro som ikke var spesielt knyttet til at man var jødisk, men at den tvert imot deles av mange. Et tydeligere flerkulturelt samfunn gjør bildet differensiert ved at negative holdninger rettes mot andre enn jøder. Én informant påpekte at det nok først og fremst var muslimer som ville få merke dette, men at det var kort vei derfra til andre minoriteter:

100

Mann: Jeg følger med på det, jeg ser jo liksom hvordan tendensene er i Øst-Europa, [...] jeg tror nok først og fremst det er den muslimske minoriteten [i Norge] som ender opp i skyteskiva, men jeg tror nok det er ganske kort vei derfra til andre minoriteter. (Nr. 6)

Også minnet om *historiske* hendelser bæres videre og preger informantenes tanker om fremtiden. For mange er sårbarheten knyttet til det å være jøde ikke minst noe som bygger på kunnskap og minner om Holocaust. En kvinne fortalte at hun ikke klarte å la være å tenke på bestefarens historie når hun leste om antisemittiske uttrykk i dagens Europa, og at dette gjorde henne utrygg:

Datter: Det er nok det med bestefar som dannet min norske, jødiske identitet. Hvis det hadde skjedd igjen, så hadde det vært oss, [...] da hadde det vært vi som måtte rømme. [...] Dette har ført til at jeg ganske tidlig visste at jeg ville bo sammen med folk som jeg kan være 100 % meg selv sammen med. Som minoritet kan man aldri være 100 %. (Nr. 10)

Informanten som fortalte dette, har flyttet til Israel. For de fleste av dem vi intervjuet, er dette ikke et aktuelt spørsmål, og gjenspeiler ikke deres følelse av samfunnsutviklingen. Det er likevel betegnende at spørsmålet «Hvor skal jeg flytte hvis det blir ille igjen?» er noe mange har stilt seg selv. Slik preger vissheten om fortiden også dagen i dag.

*

Hvordan fremtrer og forstås antisemittisme i dagens Norge? Samlet sett gir denne studien et bredt inntrykk av erfaringer, fra klassiske stereotyper til verbal hets og trusler, fysiske angrep eller følelser av annerledeshet og sosial distanse. Bakenfor ytringer og handlinger står en avsender med ulik grad av bevissthet. Denne undersøkelsen har særlig forsøkt å belyse hvordan mottageren opplever situasjonen, hvordan erfaringer med antisemittisme kan oppleves forskjellig i forskjellige kontekster for ulike individer, og til ulike tider. Et resultat er at antisemittisme, mer enn å bli forstått som en målbar – definerbar – størrelse, også fremstår som et *relasjonelt* fenomen, preget på mange måter av den bestemte situasjonen der uttrykket eller hendelsen har funnet sted. Som tidligere nevnt er det likevel et av antisemittismens tydeligste kjennetegn at den kan eksistere utmerket godt også i miljøer helt uten jødisk tilstedeværelse.

101

Utviklingen av et mer flerkulturelt samfunn har åpnet veien for mer varierte religiøse og kulturelle uttrykk og praksiser, som til en viss grad gjør det lettere å inneha en minoritetsstatus og argumentere for minoriteters rettigheter, også for den jødiske minoriteten. Samtidig viser denne undersøkelsen hvordan følelsen av et felles erfaringsgrunnlag knyttet til en gjensidig minoritetsidentitet i noen tilfeller erstattes med en avstand mellom den jødiske og den muslimske minoriteten på grunn av frykt for, og erfaringer med, antisemittisme blant muslimer. Studien gjenspeiler også den generelle tendensen der den israelsk-palestinske konflikten utgjør et nytt bakteppe for antijødiske uttrykk. Å bli utsatt for negative holdninger på bakgrunn av denne konflikten utgjør i dag en del av erfaringen med å leve som jøde i Norge. Et annet generelt trekk som vises i materialet, er at referanser til Holocaust og nazismens forfølgelser av jødene inngår som element i hets mot jøder.

I forbindelse med 70-årsmarkeringen for deportasjonene av de norske jødene 26. november 2012 uttalte Rolf Kirschner på Dagsrevyen at det var «skjørt» å være jøde i Norge. Han knyttet dette til hvor liten minoriteten er. Følelsen av utsatthet fikk jøder etter andre verdenskrig til å underkommunisere eller til og med skjule sin jødiske identitet. Også tausheten rundt historien om Holocaust var for noen en del av en slik beskyttelsesmekanisme – ved å tie

om hendelsene unngikk man å blottlegge sin sårbarhet. For andre medførte forsøket på å utrydde jødene et imperativ om å bevare det jødiske, og aldri glemme hva som hadde skjedd. Også i dag skaper antisemittisme taushet, når jøder i Norge legger skjul på sin identitet eller ikke våger fortelle om hets. Vi håper denne rapporten kan bidra til større kunnskap og åpenhet om disse erfaringene.

LITTERATUR

Anti-Defamation League (ADL) (2012): *Attitudes Toward Jews in Ten European Countries*, New York

Anti-Defamation League (ADL) (2014): *Global 100*, New York

Assman, J. (1995): «Collective Memory and Cultural Identity» *New German Critique* 65, Cultural History, s. 125–133

Bergmann, W. og J. Wetzel (2003): *Manifestations of anti-Semitism in the European Union, first semester 2002*, Zentrum für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin

Banik, V.K. (2009): *Solidaritet og tilhørighet. Norske jøders forhold til Israel 1945–1975*, Ph.d.-avhandling ved Institutt for arkeologi, konservering og historie. Det humanistiske fakultet, Universitetet i Oslo.

Banik, V.K. og I. Levin (2010): «Jødisk liv i etterkrigstiden. Integrering og egenart», i Lund og Bolme (red.): *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag

Buckser, A. (2003): *After the rescue. Jewish identity and Community in contemporary Denmark*, New York: Palgrave Macmillan

Bruland, B. (2008): *Det norske holocaust: forsøket på å tilintetgjøre de norske jødene*, Temahefte, HL-senteret, nr. 7

Det Mosaiske Trossamfund, Golombek, Levin og Kramer (red.) (2012): «Hva sier DMTs medlemmer i Oslo og Trondheim om sin identitet, tradisjoner, antisemittisme og forhold til menigheten?», *Hatikwa. Organ for De Mosaiske trossamfunn i Norge*, nr. 3

Døving, C.A. og S.E. Kraft (2013): *Religion i pressen*, Oslo

Eiglad, E. (2013): «The Resurgence of Antisemitism in Norway», i Alvin H. Rosenfeld (red.): *Resurgent Antisemitism. Global Perspectives*, Indiana University Press

European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia (EUMC) (2004): *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002 – 2003*, Wien

European Agency for Fundamental Rights (FRA) (2009), *Anti-Semitism: Summary overview of the situation in the European Union 2001 – 2008*, Wien

Fein, H. (red.) (1987): *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*

Fine, R. (2009): «Fighting with phantoms: a contribution to the debate on antisemitism in Europe», i *Patterns of Prejudice*, vol. 43 nr. 5

Frisch, M. (1972): «Oral history and Hard Times», i Robert Perks og Alistair Thomson (red.): *The Oral History Reader*, London 2006

Gjernes, M. (2002): *Jødar i Kristiania : dei fyrste innvandrarene si geografiske og sosioøkonomiske plassering samfunnet frå 1851 til 1942*, Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo

- Gerson, J.M. (2007): «In Cuba I was a German Shepard: Questions of Compariosn and generalizability in Holocaust Memoirs», i Gerson, J.M. and D.L. Wolf (red.): *Sociology confronts the Holocaust. Memories and identities in Jewish Diasporas*, Durham and London: The University Press
- Gilbert, M. (2010): *In Ishmaels House. A History of Jews in Muslim Lands*, New Haven/London
- Goldberg, M. (1995): *Why should Jews survive? Looking past the Holocaust toward a Jewish future*, New York: Oxford University Press
- Gule, L. (2012): *Ekstremismens kjennetegn. Ansvar og motsvar*, Oslo: Spartacus forlag
- Halbwachs, M. (1992): *On collective memory*, Chicago: University of Chicago Press
- Harket, H. (2009): «Judeofobi i den muslimske verden», i Eriksen, T.B.; H. Harket og E. Lorenz: *Jødehat. Antisemitismens historie fra antikken til i dag*, Oslo
- Hirsch, M. (2012): *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after Holocaust*, New York: Colombia University Press
- Hirsch, M. (1997): *Family frames: photography, narrative and postmemory*, Harvard University Press
- HL-senteret, V. Moe (red.) (2012): *Antisemittisme i Norge? Den norske befolkningens holdninger til jøder og andre minoriteter*
- Hoffmann, C. (2013): «Nasjonalhistorie og minoritetshistorie: jødisk historiografi i Norge», i Heiret, J., Ryymin, T. og Skålevåg, S.A. (red.): *Fortalt fortid. Norsk historieskriving etter 1970*, Oslo: Pax Forlag
- Jikeli, G. (2009): «'Jude' als Schimpfwort im Deutschen und Französischen. Eine Fallstudie unter jungen männlichen Berliner und Pariser Muslimen», *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, nr. 18, Berlin
- Johansens, P.O. (1984): *Oss selv nærmest. Norge og jødene 1914-1943*, Oslo
- Rüsen, J. (2004): «Typen des Zeitbewusstseins – Sinnkonzepte des geschichtlichen Wandel», i F. Jaeger og B. Liebsch (red.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*, bd. 1, Stuttgart
- Kaufman, D.R. (2007): «Post-memory and Post –Holocaust Jewish identity narratives», i Gerson, J.M. and D.L. Wolf (red.) (2007): *Sociology confronts the Holocaust. Memories and identities in Jewish Diasporas*, Durham and London: The University Press
- Klug, B. (2003): «The Collective Jew: Israel and the new antisemitism», *Patterns of Prejudice* vol. 37 nr. 2, London
- Kopperud, Ø. og I. Levin (2010): «Da norske jøder ikke fantes», *Nytt Norsk Tidsskrift* 27 (3)
- Langmuir, G.I. (1987): «Towards a Definition of Antisemitism», i Helen Fein (red.): *The Persisting Question. Sociological Perspectives and Social Contexts of Modern Antisemitism*, Berlin/New York
- Laquer, W. (2006): *The changing face of Anti-Semitism. From Ancient Times to the Present Day*, Oxford University Press

Lentin, R. (red.) (2004): *Re-Presenting the Shoa for the 21st Century*, United Kingdom: Berghahn Books

Linenthal, E.T. (2001): *Preserving Memory. The struggle to create Americas Holocaust Museum*, New York: Columbia University Press

Levin, I. (2001): «Taushetens tale», i *Nytt Norsk Tidsskrift* 4/2001

Levin, I. (2003): «Jødisk liv i Norge», i *Hatikwa. Organ for De Mosaiske trossamfunn i Norge*, 1–3

Lenz, C. og T. Risto Nilssen (2011): *Fortiden i nåtiden. Nye veier i formidlingen av andre verdenskrigs historie*, Oslo: Universitetsforlaget

Lorenz, E. (2010): *Jødisk historie, kultur og identiteter. Mangfoldet i jødedommen*, HL-senterets temahefte nr. 9, Oslo: Unipub forlag

Lorenz, E. (2011): «'Vi har ikke invitert jødene hit til landet' – norske syn på jødene i et langtidsperspektiv», i Moe, V. og Ø. Kopperud (red.): *Forestillinger om jøder. Aspekter ved konstruksjonen av en minoritet*, Oslo: Unipub forlag

Lothe og Storeide (2006): *Tidsvitner. Fortellinger fra Auschwitz og Sachsenhausen*, Oslo: Gyldendal

Mendelsohn, O. (1969/1987): *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år*, Oslo: Universitetsforlaget

Moe, V. og Ø. Kopperud (red.) (2011): *Forestillinger om jøder. Aspekter ved konstruksjonen av en minoritet*, Oslo

Novick, P. (1999): *The Holocaust in American Life*, New York: Mariner Book. Houghton Mifflin Company

PEW Research Center (2010), *Mixed Views of Hamas and Hezbollah in Largely Muslim Nations*, New York

Porat, D. og E. Webman (red.) (2009): *Antisemitism Worldwide 2008*, Stephen Roth Institute, Universitetet i Tel Aviv

Rabinovici, D. et al. (2004): *Neue Antisemitismus? Eine globale Debatte*, Frankfurt am Main

Rapaport, L. (1997): *Jews in Germany after the Holocaust. Memory, identity and Jewish-German relations*, Cambridge: Cambridge University Press

Schul, Y. og H. Zukier (1999): «Why do stereotypes stick?», i Robert Wistrich, *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism and Xenophobia*, London

Stein, A. (2007): «Trauma Stories, identity Work, and Politics of Recognition», i Gerson, J.M. og Wolf, D.L. (red.): *Sociology confronts the Holocaust. Memories and identities in Jewish Diasporas*, Durham og London: The University Press

Storeide, A. (2007): *Fortellinger om fangenskapet*, Oslo: Conflux

Utdanningsetaten i Oslo (2011): *Kartlegging av kunnskaper og holdninger på området rasisme og antisemittisme. Undersøkelse blant elever (trinn 8–10) i Osloskolen*

Wieviorka, M. et al. (2005): *La tentation antisémite: Haine des Juifs dans la France d'aujourd'hui*, Paris, 436–437

Wistrich, R.S. (1999): «The Devil. The Jews and Hatred of the Other», *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism and Xenophobia*, London

Wolf, D.L. (2007): «Holocaust Testimony: Producing Post-memories, Producing Identities», i Gerson, J.M. og Wolf, D.L. (red.): *Sociology confronts the Holocaust. Memories and identities in Jewish Diasporas*, Durham og London: The University Press

INFORMANTOVERSIKT

Intervju nr. 1	Mor 56, datter 19 år
Intervju nr. 2	Mor 58, datter 17 år
Intervju nr. 3	Mann, 67 år
Intervju nr. 4	Far 55 år, sønn 29 år
Intervju nr. 5	Mann 42, mann 43 år
Intervju nr. 6	Mann, 29 år
Intervju nr. 7	Mor 80, sønn 51 år
Intervju nr. 8	Mann 50 år
Intervju nr. 9	Mormor 85, barnebarn 28 år
Intervju nr. 10	Far 64, mor 66 og datter 38 år
Intervju nr. 11	Far 57, mor 59, sønn 17 år
Intervju nr. 12	Far 58, datter 27 år
Intervju nr. 13	Far 58, sønn 30 år
Intervju nr. 14	Far 59, mor 57, sønn 20 år
Intervju nr. 15	Mann 49 år
Intervju nr. 16	Kvinne 58 år
Intervju nr. 17	Kvinne 40, mann ca. 40 år
Intervju nr. 18	Kvinne slutten av 50-årene

Videointervju nr. 1	Gutt, 15 år
Videointervju nr. 2	Mann 24 år
Videointervju nr. 3	Gutt 10 år
Videointervju nr. 4	Kvinne, 18 år
Videointervju nr. 5	Gutt, 15 år
Videointervju nr. 6	Kvinne 20 år
Videointervju nr. 7	Mann 20 år
Videointervju nr. 8	Kvinne 25 år
Videointervju nr. 9	Kvinne, 18 år
Videointervju nr. 10	Kvinne, 24 år
Videointervju nr. 11	Kvinne, 25 år
Videointervju nr. 12	Kvinne, 20 år
Videointervju nr. 13	Jente, 16 år
Videointervju nr. 14	Kvinne, 18 år
Videointervju nr. 15	Gutt 17 år
Videointervju nr. 16	Kvinne, 19 år
Videointervju nr. 17	Gutt, 14 år
Videointervju nr. 18	Jente, 16 år
Videointervju nr. 19	Mann, 20 år
Videointervju nr. 20	Kvinne, 21 år
Videointervju nr. 21	Mann, 18 år

