

# JØDISK HISTORIE

Jay Geller: *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity*, New York: Fordham University Press 2011

Boaz Neumann: *Land and Desire in Early Zionism*, Waltham: Brandeis University Press 2011

Daniel Greene: *The Jewish Origins of Cultural Pluralism*, Bloomington: Indiana University Press 2011

Jødisk historie er på samme tid både perifer og central. Den handler om en lille, geografisk spredt etnisk-religiøs gruppe, eller den handler om en rød tråd gennem europæisk og global historie. I globalt perspektiv handler jødisk historie både om den partikulære gruppes betingelser og oplevelser, og den handler om den moderne globale verdens semiotik, hvor mobilitet og tilhørsforhold er paradoksale tvillinger. Netop mobiliteten og tilhørsforholdet er kodeord i den tætte sammenhæng mellem jødisk historie og antisemitismens historie, hvor jødisk mobilitet og gruppeloyalitet på én gang er et centralt aspekt af selve historien, men også selve det suspekke, det farlige og fremmede ved jødernes i antisemitismens perspektiv. Antisemitismens historie er også en europæisk rød tråd, som er organisk forbundet til den lille historie om jøderne.

Man kan sige, at jødernes historie på flere niveauer konkretiserer almene forhold og problemstillinger i den moderne verden. I de seneste år er jødisk historie blevet mindre partikulær og mere transnational og global i sit perspektiv som en eksemplarisk historie for en historieskrivning, hvis automatiske referenceramme ikke er nationen eller nationalstaten, men mobiliteten, grænseoverskridelsen, udveksling og vidensudvikling.<sup>1</sup> Siden 1990'erne har især amerikansk forskning

---

<sup>1</sup> Gur Alroey: *Bread to Eat and Clothes to Wear: Letters From Jewish Migrants in the Early Twentieth Century*, Detroit: Wayne State University Press 2011; David Biale: *Blood and Belief: The Circulation of a Symbol Between Jews and Christians*, Berkeley & London: University of California Press 2007; Daniel Boyarin: *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley: University of California Press 1997; Sander L. Gilman: *Multiculturalism and the Jews*, New York; London: Routledge 2006; samme: *Jewish Frontiers: Essays on Bodies, Histories, and Identities*, New York & Basingstoke: Palgrave Macmillan 2003; Susannah Heschel: *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press 2008; Susannah Heschel: "Jewish studies as counterhistory", *Insider/Outsider: American Jews and multiculturalism*, s. 101-115, 1998; Todd S. Presner: *Mobile modernity: Germans, Jews, trains*, New York & Chichester: Columbia University Press 2007; samme: *Muscular Judaism: the Jewish body and the Politics of Regeneration*. London: Routledge 2007.

i jødisk kulturhistorie forsøgt at få forskningen ud af periferien og ind i centrum gennem studier, som forholder den lille jødiske historie til større forandringer i amerikansk, europæisk eller mellemøstlig kultur- eller idehistorie. Forfattere som Gilman og Boyarin har fokuseret på jødernes og jødiske histories betydning for opfattelser af køn og identitet i Europa, og forfattere som Heschel og Biale har peget på jødernes og antisemitismens betydning for kristne og jødiske religiøse reformer i det 19. og 20. århundrede for blot at nævne nogle få af de mest betydende forfattere. I det følgende vil jeg diskutere tre fremragende værker, som alle ikke bare forbinder den lille jødiske historie med store bevægelser i kulturhistorien men placerer jødiske oplevelser, udfordringer og svar centralt i konstruktionen af moderne kulturhistoriske netværk. Værkerne har vidt forskellige perspektiver, teoretiske forudsætninger og metodiske strategier, men peger alle i retning af den rolle, det såkaldt jødiske spørgsmål har spillet for udformningen af moderne humanistisk og socialvidenskabelig tænkning fra humanistiske identifikationsmetoder, den tidlige sociologiske abstraktioner samt diskussioner om kulturel pluralisme og multikulturalisme.

Der er tre centrale spor, som krydser hinanden og konvergerer i værkerne. Det første og tydeligste er mobiliteten. Jødisk historie er om noget indlejret i mobilitet. Jøderne har siden første århundrede før vores tidsregning været spredt over enorme afstande uden politisk suverænitæt i et eget hjemland. I løbet af Middelalderen spredtes jøderne yderligere gennem Europa og Asien, og i nyere tid findes der jødiske samfund i det meste af verden. Jøderne har formået at undgå fuldstændig integration i majoritetsbefolkningerne og på trods af markant og udbredt forfølgelse og diskrimination nærmest alle steder i verden med undtagelse af USA i det 20. århundrede. Den markante og stabile identifikation og selvidentifikation af jøderne med mobilitet gennem mere end 1000 år er tankevækkende og peger på vigtigheden af begrebsparret mobilitet-bofasthed i kulturhistorien foruden det forhold, at der faktisk er meget stabile identiteter i historien trods altings bevægelighed. Jøderne er eksemplet på og ofte en slags kulturhistorisk definition på mobilitet på linje med sigøjnere og vagabonder, og den betydning mobilitet bliver tillagt, har afgørende formet jødiske livsbetingelser.

Det andet centrale spor, som krydser i værkerne, er relationen mellem stedslighed og tilhørsforhold. Hvor hører jøderne til, hvilket habitat er de en del af, og på hvilke måder har jøder forsøgt at høre til på forskellige geografiske lokaliteter? I jødisk før-moderne og religiøs historiebrug stammer jøderne fra *Eretz Israel* (landet Israel), deres navn er *Am Israel* (folket Israel), og de fik Landet givet af Gud som tak for deres hengivenhed. De er ikke skabt af Landet, men af pagten med Gud. Pagten, udvalgheden, er både en gave og forbandelse. Jøderne hører til i pagten, og deres begær og stræben efter sammenhæng med Eretz Israel var indtil moderne tid eskatologisk og messiansk, hvilket betød, at jøderne ikke kunne tage Israel i besiddelse som fysisk ejendom, men måtte opfylde pagtens påbud og forbud ved at vente på Gud. I Europa derimod blev jøderne efter korstogene mere

og mere systematisk fremstillet som fjender af Gud, vantro parallelt med muslimer, og efterhånden definerede som østlige, orientalske og asiatiske. Påvirkningen mellem jødisk historiebrug, europæisk-kristne opfattelser af jøderne og jødiske strategier for at høre til blev emblematiske for det moderne dilemma mellem at være en del af helheden men sig selv alligevel.

Det tredje spor er modernitet. Oplysningstiden, tolerancetænkningen og den nye humanistiske videnskab stillede nye krav og nye spørgsmål til og om jøderne. Hvordan kunne jødernes forhold forbedres, og hvordan kunne jøderne forbedres? Dertil kom de videnskabelige spørgsmål: Hvor kommer jøderne fra, hvad er deres historie, og hvilken betydning har jøderne for civilisationens og kristendommens udvikling? I de første 70-80 år efter konstitueringen af videnskaben om jøderne omkring 1820 var de videnskabelige og de etiske spørgsmål parallelle – i den forstand, at det, der har en civiliserende historie, har ret til at eksistere og kan finde sin plads i den menneskelige udviklingshistories scenari. Jødiske studier, bibelvidenskab og orientalistik var ikke klart afgrænsede felter, og den videnskabelige identifikation og kategorisering af jødedom, kristendom og islam spillede en markant rolle i europæiske identitets-, selv- og verdensbilleder. Videnskaben og dannelsesetænkningen grundlagde i perioden en historisk og kulturel jødisk karakter, som trak på etablerede kristne antijødiske forestillinger, men som var forskellig fra disse. Den nye jødiske karakter var naturlig og ikke metafysisk. Jødernes karakter var givet af deres kulturelle og historiske geni. Jøderne blev ofte set som ikoner på og befordrere af modernitet i betydningerne grænseoverskridelse og abstraktion. Transnationale økonomiske, politiske og kulturelle strømninger kom og gik så at sige med jøderne, om det så var den internationale kapitalisme, socialisme eller moderne litterære og filosofiske gennembrud.

Jay Gellers store og komplekse *The Other Jewish Question. Identifying the Jew and Making Sense of Modernity* består af en serie af læsninger og genlæsninger af klassiske jødisk-identificerede tekster, som fx Karl Marx, Sigmund Freud og Max Nordau. Geller lægger ikke skjul på, at det er tekster, som han har læst og genlæst gennem hele sit forskningsliv. Det giver bogen en herlig intim, eksistentiel, kvalitet i sin formidling af et konkret, ahistorisk engagement i disse kulturhistoriske klassikere, men samtidigt gør det bogen vanskeligt tilgængelig, fordi Gellers intimitet med teksterne leder tankerne hen på et langvarigt familieskænderi, hvor kun de indfødte kender alle detaljer. Gellers kendskab til teksterne, forfatterne og deres netværk, og europæisk og jødisk kulturhistorie er intet mindre end imponerende. Bogen er en mesters værk men måske ikke et mesterværk i den forstand, at den vil flytte forskningen på området. Dertil er den måske for indesluttet og personlig.

Geller gennemgår og diskuterer i en række mere eller mindre selvstændige kapitler centrale tekster fra det moderne bibliotek om jødiskhed. Jødisk feminitet, jødisk etnisk forskellighed, jødiske sygdomme, omskærelsen, jødisk integration, antisemitisme, Marx og jøderne, de nye zionistiske jøder og moderne jødisk

messiansk tænkning som hos Walter Benjamin. Rammen for kapitlerne er, hvad Geller kalder, det andet jødiske spørgsmål, hvilket jeg forstår som et ordspil mellem den i kulturstudier prominente 'andethedsdiskussion' (otherness) og jødiskhed. Spørgsmålet er således ikke, om jøderne er 'de andre' i europæisk kulturhistorie, men hvordan den jødiske andethed over for Europa har medkonstitueret moderne jødiskhed og samtidigt, hvordan 'det andet jødiske spørgsmål' fortæller en central historie for skabelsen af det moderne Europas humanistiske begreber og identiteter.

Jeg vil komme med tre eksempler fra Gellers bog. Det første er rammende for det, Geller kalder 'den fetishiserede jødes fysiognomiske epidemiologi'. Geller mener, at 'jøden' i løbet af 1800-tallet blev en kulturel fetish for europæisk humanistisk tænkning, og at der udvikledes en pervers form for videnskab om denne fetish forankret i ideer om den jødiske fysiognomi og dens patologi. I kapitel 2 udreder Geller, hvordan jøderne gennem pseudoetnologiske observationer og associationer blev identificeret som og sammenlignet med asiatiske folk, i særdeleshed kinesere. Den centrale association her er kropskultur. Jøderne omskærer deres drengebørn, kinesere binder pigers fødder. Kinesere og jøder har en særlig hårkultur, hvor mænds hår flettes og samles i hestehaler. Fra Spinoza, der som den første etablerer forbindelse mellem jøders og kineseres kropspraksisser som et særligt tegn på deres karakter, til det 19. og det 20. århundredes antisemitiske udtryk som 'Judenzoepf' findes der ifølge Geller en epidemiologi, som i sidste ende forener kinesere og jøder som den europæiske civilisations modstykke. Som barbariske og mystiske og farligt feminine symboliseret af hestehalen. Trods det faktum at jøder og kinesere ikke deler hårmode eller gør udpræget brug af hestehaler. Geller viser, hvordan foreningen af jøder og kinesere findes i humanvidenskaben, litteraturen og i kunsten helt ind i det 20. århundrede.

Det næste eksempel, jeg vil give, handler om sammenhængen mellem omskærelsen af drengebørn og kønssygdomme som syfilis. I kapitel 3 viser Geller, hvordan bestemte sygdomme bliver 'jødiske' gennem pseudovidenskabelige associationer til den traditionelle omskærelse. Den jødiske omskærelse har siden middelalderen været omdrejningspunkt for kristnes fascination og frygt i forhold til jødedommen. Omskærelsen blev (og bliver) traditionelt foretaget af en 'mohel', som efter indgrebet med munden suger det fremkomne blod væk. Der er ingen tvivl om, at denne rituelle handling har ført til en del infektioner, men i kristent jødehad bliver den symbolsk for jødernes forhold til blod, børn og krop. Jøderne bruger børns blod i deres religiøse ritualer. Ifølge Geller konvergerer det kristne jødehad, den moderne antisemitisme mod slutningen af 1800-tallet og de moderne videnskabelige syfilisdiskurser efter en række opdagelser. Det drejer sig om erkendelsen af, at veneralsygdomme som syfilis er infektionssygdomme; om at syfilis kan være 'skjult' og føre til en mængde andre dysfunktioner og svækkelser; og at syfilis også kan findes hos spædbørn dvs. kan være arveligt. Blodet, den moderne antisemitismes figuration af jøderne som parasitter, vira, der inficerer

folkekroppen og degenererer den, og den biologiske syfilisdiskurs bliver parallelsprog om de farer, der truer det europæiske samfund. Faren for degeneration, svækkelse, det skjulte. Geller illustrerer ad libitum, hvor meget disse parallelle biologiske sprog overlapper og ofte bliver til ét. Syfilis bliver en jødisk sygdom. Den truer den europæiske mand; den feminiserer ham, og den spredtes gennem den opløsning af værdier, som jøderne symboliserer. Kristne mænd er ofre for skjulte jødiske kræfter, der svækker kroppen og sindet indefra. Geller viser, hvordan 'jødiske' sygdomme var mobile, virulente og skjulte. Der var i perioden indtil 2. Verdenskrig i Europa alment kendte underforståelser af, at de mobile jødiske sygdomme var kønslige. Man bør være sig for jødepesten (syfilis).

De sproglige, figurative overlap kan trækkes helt tilbage til Middelalderens beskyldninger om, at jøderne bruger kristent blod i deres ritualer (de sidste 'sager' om jødisk brug af kristent blod finder vi helt ind i 1800-tallet) og om, at jøderne forurenede de europæiske brønde for at sprede pesten, ja at jøderne forårsagede den sorte død. Omskærelsen er omdrejningspunktet der flyder mellem disse spor af associationer mellem identifikationspraksisser og fantasi over århundreder. Jøderne mærker deres drengebørn, de suger deres blod, de feminiserer det mandlige kønsorgan, hvilket frisætter en kimærisk underminering af den kristne orden, der konvergerer med de meget udbredte intellektuelle fantasier om de europæiske samfunds degeneration eksemplificeret ved syfilis.

Det sidste eksempel, jeg kort vil give, på Gellers kolossale tekstuelle overblik, er hans læsning af Marx' tidlige tekst 'Zur Judenfrage' (1844). Denne tekst af Marx er blevet brugt til at vise, at Marx var antisemit og til at vise, at han ikke var det. Gellers ærinde er at vise, hvordan 'jøderne' også blev et emne, en figur, for sociologien. Geller finder i den første medicinske traktat om arbejdsskader fra 1699 et specifikt kapitel om jødernes sygdomme ('De Morbis Artificum Diatriba' af Bernardino Ramazzini fra Padua). Denne traktat er i virkeligheden en meget tidlig sociologisk analyse, idet den hævder, at jødernes sygdomme, deres stank, deres udseende, ikke har noget at gøre med deres oprindelse, men med deres professioner. Jøderne arbejdede ofte med garveri, brugt tøj og skræddervirksomhed, hvilket gav dem en 'national stank'. Ramazzini ville gøre op med den folkelige visdom, at det skyldtes jødernes uhumske natur, at de stank og var beskidte. I stedet forklarede han, hvordan jødernes fremtræden var formet af deres erhverv og deres livsbetingelser. Jøderne blev nærmest en social gruppe, som skulle forstås i relation til deres virke og omgivelser mere end de skulle forstås i som produkt af deres kulturelle og historiske essens.

Det er fundamentalt set denne relationelle, horisontale tankegang, sociologien tager udgangspunkt i. Marx' tekst om jødespørgsmålet, 'Zur Judenfrage' fra 1843, er en videre trædesten i udviklingen af den sociologiske kategori jøderne/jødommen, som fx Morris-Reich viser, bliver en vigtig kategori for den tidlige socio-

logi.<sup>2</sup> Jøderne bliver i 'Zur Judenfrage' betragtet som funktioner af deres virke. De associeres med opsparing, kapital, egen nytte og andre i Marx' tankegang mindre positive begreber, der senere bliver centrale i hans hovedværker. Jødernes virke, livsform og værdier kommer for Marx til at være et eksempel på kapitalismens sociale og samfundsmæssige patologi. Det er ikke hos Marx, som hos antisemitterne jødernes skyld, men jøderne er fanget i strukturen, i relationerne, og vil også blive friset, hvis samfundssygdommen kureres. Hermed etableres et af de fundamentale paradokser i marxistisk sociologisk tankegang, nemlig at jøderne både er og er ikke den patologi, som de repræsenterer i den marxistiske analyse af kapitalismen. Geller hævder i sin læsning af Marx' tidlige skrift, at Marx har et 'jødisk problem', men det er ikke antisemitismens jødiske problem, dvs. ideen om at 'det jødiske' gennemsyrrer Marx og marxismen. Marx' jødiske problem er fanget i struktur-essens problemet, og her er Geller empatisk med Marx: Problemet bliver nærmest eksistentielt, kan man være jøde og marxist? Geller skriver sin diskussion af og om Marx ind i den lange tradition for at diskutere Marx' jødiskhed og marxismens 'jødiske problem' i forbindelse med fin-de-siècle menings- og identitetskriser hos Freud, Nordau, Buber, Kafka og andre prominente jøder. Marx kunne således hævde, at samfundet skulle befris fra 'jøderne', og at det også ville betyde jødernes frihed. Også her (kap. 6) demonstrerer Geller sit enorme overblik over tekstuelle sammenhænge i jøderne intellektuelle historie.

Gellers metode er den rene tekstanalyse. Det er en semiotisk analyse, hvor der ikke bliver sociologisk kontekstualiseret, men han demonstrerer en tæthed i teksterne og deres forbindelser til hinanden, så betydningen af ordene i og for virkeligheden fremtræder klart.

Boaz Neumanns *Land and Desire in Early Zionism* er et studie af, hvordan de zionistiske immigranter til Palæstina i 1920'erne og 30'erne søgte at rodfæste sig selv i deres nye-gamle hjemland. Neumanns studie handler om løsningen på præcis den problematik, som Gellers bog handler om. Hvordan finder og skaber jøderne autenticitet i den moderne, nationale verden? Neumann er ikke interesseret i zionistisk ideologi eller i, hvordan de europæiske jøder var underlagt en hegemoni af antisemitisme, nationalisme og kolonialisme, men han er interesseret i, hvordan denne nationale kærlighed til hjemlandet føltes og praktiseredes af den enkelte immigrant. Kildematerialet udgøres af breve, digte, dagbøger og beretninger om forskellige praksisser relateret til kærligheden til Landet, som de blev udøvet af immigranterne. Neumann forsøger meget systematisk at undgå udefrakommende forklaringer om ideologi, magt, eller zionistiske koloniale praksisser, der bestemmer aktørerne. Han vil netop undersøge deres oplevelse af autenticitet og det kropslige, sanselige, organiske forhold til Landet sammenfattet i begrebet begær

---

<sup>2</sup> Amos Morris-Reich: *The Quest for Jewish Assimilation in Modern Social Science*. New York; London: Routledge 2008.

Neumann bestemmer begær som et psykologisk-eksistentielt begreb, som hvis man vil forstå det hos andre mennesker kræver, at må man acceptere deres tale om det og lade sig flyde med strømmen, som han udtrykker det (s. 40). De zionistiske pionerer skal ikke tales, de skal selv tale, og derfor fylder digte, dagbogssider og betragtninger fra pionererne selv en god del i bogen. Inspirationen til dette perspektiv er tydeligvis en blanding af klassisk freudiansk og lacaniansk psykoanalyse og udviklingen af centrale begreber derfra – som begæret hos Deleuze og Guattari, der så at sige vender Freud på hovedet: De sidestiller det ubevidste med begæret, og betragter det som en kreativ, anarkistisk produktionskraft, der simpelthen *er* i sig selv. Det har ingen årsag og ingen erindring. Der er ikke noget essentielt til begæret. Det vil altid udfordre det, Jacques Lacan betegner som *Lo-ven*, dvs. rammerne for det tilladelige og det utilladelige, uanset hvad denne måtte være. Begæret er ekstatisk og søger kun at skabe, at producere og forene sig med sine genstande. Som Neumann skriver: “In my view, the correct way to depict pioneer desire is precisely as an anarchic flow, devoid of reason or purpose, neither a biological need or a social demand nor an act of will” (s. 39). I Jacques Lacans terminologi stræber begæret efter ‘den andens’ begær; efter at få ‘den Andens’ begær rettet mod sig. De zionistiske pionerer søger således Landets begær efter dem. Landet skal svare dem og give dem tegn på, at det ønsker foreningen.

Efter min mening er der altid en stor fare for reduktion, når man binder an til psykoanalysen og relaterede tilgange. Og man udsætter sig for neurologiens og kognitionsforskningens kritik af freudianismen som det rene ammestuesnak. Men hvis man som jeg forstår det psykoanalytiske sprog som en de vigtigste kodemaskiner for forståelse og analyse af menneskers erfaringer og oplevelser i den moderne verden, formår Neumann at kombinere det begrebslige perspektiv med kulturhistorie på en måde, så det fremstår nyt og forfriskende. Det er simpelthen nyt og forfriskende at studere de zionistiske pionerer i og for sig selv uden enten fordømmelse eller beundring men som mennesker, der begærer, lever, erfarer, sejrer eller skuffes. Neumanns perspektiv tvinger os til at forholde os til de tidlige zionister som mennesker og ikke som årsager eller virkninger, og samtidigt lærer det os noget om det, man kunne kalde, historiens sanselighed og/eller materialitet, hvor materialitet ikke skal forstås som tingslighed men som materie, substans og eksistentiel væren.

I dette lys fremstår Neumanns kilder slående i deres begærlige, organiske og erotiske beskrivelser af Landet. Yitzhak Shweiger skrev i et brev til sin bror: “Sometimes I have an attack of a potent spiritual craving to steal out to a pit, to lie down and nestle my head in the plundered bosom of the earth as in the lap of a kindhearted, comforting mother” (s. 53), hvilket Neumann fortolker som en børn-af-jorden oplevelse hos pionererne. Der gives også mange eksempler på direkte erotiske beskrivelser, hvor pionererne i Neumanns betragtning søger at gennemtrænge Landets jomfruelighed og få ‘hende’ til at elske dem og gifte sig med dem. Det ligner, men er ikke det samme som kulturanalytiske/postkoloniale

perspektiver på kolonialismen, hvor der også er masser af eksempler på, at kolonisterne søger at trænge ind i mørket, dyrke jordens jomfruelighed og tage landet i besiddelse. Neumann viser, at der var en særlig gensidighed samt eksistentiel dimension til de tidlige zionister. De tidlige zionister skulle ikke kontrollere Landet, dominere eller opdrage det. De skulle begære og elske Landet, så det også ville elske dem. De skulle vække Landets slumrende kærlighedsforhold til jøderne, puste til gnisten i det gamle-nye forhold mellem to parter, som er intimt forbundne men har været adskilte i lang tid, for mange pionerer i for lang tid. Hvis Landet ikke ville elske dem, hvis de ikke kunne mærke kærligheden strømme fra jorden og vandet, var de fortabte elskere. Mange pionerer kunne naturligvis ikke finde selvforglemmelsen, opofrelsen og den spirituelle glød, og Neumann viser os, hvordan disse stakler led under deres egen mangelfuldhed, som gjorde, at Landet ikke ville elske dem. Ofte forlod de Palæstina igen og vendte tilbage til Østeuropa eller drog videre mod USA.

Neumanns bog er meget spændende læsning. Den tager på en forfriskende måde fat i en af de røde tråde i den jødiske men også den almene modernitet: Relationen mellem stedsligheden og tilhørsforholdet. Spørgsmålet bliver oplysende og interessant vendt fra, hvordan vi mennesker skaber stedslighed og tilhørsforhold, til hvordan vi oplever og gør os værdige til at modtage forening med sted og identitet. Hvordan får vi Landet og Historien (identiteten) til at elske os? Samtidigt bør Neumanns bog roses for fuldstændigt at forbigå trættende moralske domme over både zionister og palæstinensere. I lyset af Neumanns psykoanalyse er her ingen årsag, ingen erindring og ingen korrekt rammefortælling. Neumann citerer indledningsvist den zionistiske superhelt Yosef Trumpeldor: "I have no face, no psychology, no emotions, I don't even have a name: I – the pure concept of service, prepared for anything, I am not tied to anything; I know only one imperative: to build!" Sådan er begærets tale!

Mobilitet er det centrale begreb for Daniel Greenes gode bog om kulturel pluralisme, der som ide, ideologi og kulturforståelse opstod blandt intellektuelle jøder i USA i perioden omkring 1. Verdenskrig. Fra 1880'erne til 1. Verdenskrig immigrerede millioner af jøder til USA fra primært Østeuropa, og denne immigration affødte i USA en vigtig debat om amerikansk identitet og kulturpolitik, som har sat sig afgørende spor i amerikansk politik, uddannelsestænkning og ikke mindst i, hvad amerikanere forestiller sig er USA's vigtigste bidrag til verden: Den Amerikanske Idé forstået som individuel frihed til at søge lykke i tolerance overfor alle andres ret til samme. Greene vil spore ideen om kulturel pluralisme og dens filosofi i sin historiske, sociale og konkrete oprindelse frem for en filosofisk eller begrebslig analyse deraf. På den måde forankrer Greene sin historie om det heftigt diskuterede kulturbegreb og dets forvandlinger i en konkret historie om, hvordan bevægelse, mobilitet, i en amerikansk politisk og social kontekst omformes fra at være noget suspekt til at være selve inkarnationen af The American Way. Greene viser, hvordan eksplosionen i den amerikansk-jødiske befolkning i årene

op mod 1. Verdenskrig og disse immigranternes indtog på de amerikanske universiteter blandede sig med den amerikanske filosofiske pragmatisme og politiske progressivisme, som opstod nogenlunde samtidigt.

Da den jødiske befolkning i de store amerikanske byer voksede eksplosivt i disse år, voksede også presset på de højere amerikanske uddannelsesinstitutioner som fx Harvard, Johns Hopkins, Cornell og andre prestigøse universiteter. De fine protestantiske universiteter, hvis studerende og ansatte var fra den amerikanske protestantiske elite, søgte ihærdigt at holde de jødiske studerende ude, men de jødiske immigranternes vilje til integration og systematiske nedtoning eller helt eliminering af deres offentlige jødiskhed, gjorde det på nærmeste umuligt at diskriminere uden at ty til åbenlys antisemitisme. De jødiske immigranter søgte akademiske studier i langt højere grad end andre befolkningsgrupper, hvilket Greene primært giver deres sociale situation skylden for men kombineret med den tyske lærdomskultur, mange kom til USA med, samt for manges vedkommende også en jødisk boglighedstradition. Universiteterne udviklede sig til magnet for jødiske 1. og 2. generationsimmigranter, fordi her kunne de omfortolke, udvikle og udfolde deres jødiskhed samtidigt med, at de fik adgang til samfundets privilegerede positioner.

På universiteterne allierede de jødiske studerende sig med de progressive kræfter, som arbejdede for at nedbryde af traditionelle race- og classeskel i USA. Filosofer og uddannelsesfolkere som C.S. Peirce, William James og John Dewey blev afgørende for formuleringen af kulturel pluralisme som et særligt amerikansk, moderne, progressivt og fremtidsrettet perspektiv. Jødiske studerende og doktorander studerede den amerikanske pragmatisme og fortolkede den som både en kulturanalyse og en fremtidsvision. Det, pragmatismen gav de jødiske studerende, var et mobilt, universelt og relationelt analyseperspektiv, hvor forståelse og værdier fundamentalt set skabes af sammenhængen mellem tegnet, fortolkeren og det sociale fællesskab. Denne grundforståelse førte til formuleringen af en kultur- og uddannelsespolitik, hvor vi, det menneskelige fællesskab, kan skabe en bedre verden ved at forandre grundstrukturer og grundforståelser. Intet er givet udover forskellighed og fortolkning. Disse jødiske intellektuelles bedste eksempel på, hvor ilde det kunne gå, hvis man fokuserer på det givne og fortiden, fremfor det, der skal og kan komme, var Europas tragiske vej mod 1. Verdenskrig. Derfor satte de pragmatisme-inspirerede intellektuelle USA op mod Europa som fremtidens land, hvor mulighederne er uendelige for dem, der kan og vil og er i stand til at tolerere andres ret til samme stræben.

Den kulturelle pluralismes centrale idemand var Horace M. Kallen (1882-1974). Kallen studerede på Harvard og hans doktorafhandling blev vejledt af William James, og Kallen vedblev gennem sit liv med at betragte James som sin vigtigste filosofiske inspirationskilde. Kallens engagement i amerikansk kulturpolitik og -tænkning blev for alvor vakt af populariteten af smeltedigelm-metaforen i tidens kulturdebat. Israel Zangwills meget populære skuespil 'The Melting Pot' blev i

årene efter dets opførelse i USA (1908) et udbredt billede på, hvordan immigranterne til landet omsmeltes til amerikanere. Kallen så denne metafor som decideret farlig for det amerikanske demokrati. For hvem bestemte, hvad folk skulle smeltes om til? Hvem var de rigtige amerikanere? Gennem artikler, foredrag og bøger udviklede Kallen sin kritik af smeltediglen som et forsøg på at fastholde nordøstamerikaneres kulturelle dominans til en kulturteori og kultur- og socialpolitik for USA. Kallen argumenterede for, at mennesker kom til USA for at være frie til at være dem, de er, sammen med dem de gerne vil være sammen med. Nordmænd levede mere norsk i Minnesota end i Norge, var et af hans eksempler, og det var faktisk i Kallens øjne USA's potentiale. Skandinaver, irere, italienere og jøder kunne revitalisere deres liv med andre af samme gruppe i USA i fælles forståelse af netop denne ret. Betingelsen, mente Kallen, for denne frihed var og skulle være, at man anerkendte alles ret til netop denne frihed, og at al politik i USA skulle bunde i et, som han udtrykte det, socialt håb for alle. Alle amerikanere skulle tage udgangspunkt i, at alle amerikanere har været kolonister, var kommet fra andre steder i verden, og forsøgte i USA at forløse et socialt håb om et bedre, friere, liv. Amerikanere er ikke bofaste, de er mobile på vej mod det sociale håb for alle og retten til at være sig selv.

Kallens kulturteori er uhyre lig senere multikulturelle teorier og ideologier. Men hvor den konventionelle akademiske visdom sætter amerikansk multikulturalisme i historisk forbindelse med antropologiens udvikling i USA og måske i særlig grad med Franz Boas og hans elever, så skaber Greene en anden og meget sandsynlig sammenhæng. Den kulturelle kulturalisme som teori og politik blev ifølge Greene skabt af en konkret social kontekst og oplevelse, nemlig den jødiske, i USA, og ideen blev spredt via de amerikanske universiteter. Den centrale distributionsmekanisme var ikke primært den antropologiske forskning men progressiv amerikansk uddannelses- og kulturpolitik og ikke mindst jødiske studenterorganisationer.

Greene viser, hvordan den jødiske studenterorganisation The Menorah Association, som opstod på Harvard i 1906, og gennem de næste årtier spredtes gennem det amerikanske universitetslandskab, meget aktivt promoverede kulturel pluralisme og Kallens kulturelle og sociale tænkning. The Menorah Association fik en enorm betydning i perioden mellem 1. og 2. Verdenskrig, fordi den blev samlingspunkt for de jødiske studerende på tværs af USA, og gav dem mulighed for at dyrke deres jødedom på en akademisk, sekularistisk måde, der vakte minimalt anstød blandt deres medstuderende og fakulteterne, fordi foreningen ikke var officielt konfessionel. The Menorah Association fastholdt sin almene relevans ved at dyrke jødisk historie som medskaber af den vestlige civilisation på samme måde som andre akademiske selvskaber havde græske eller romerske navne og idealer. Harvard og andre universiteter kæmpede i mod i begyndelsen, men med støtte fra progressive akademikere som Kallen og John Dewey endte The Menorah med at have over 80 satellitter og titusindvis af medlemmer i 1920'erne og

30'erne. Det er virkelig interessant, når Greene opruller den aktive, systematiske måde, hvorpå Menorah-folkene spredte ideen om den kulturelle pluralisme, skabte netværk på kryds og tværs gennem amerikanske campusser og lagde politisk pres på universitetsledelserne. Samtidigt førte foreningen kampe med og mod andre jødiske organisationer, som var i mod Menorahs sekulære, videnskabelige karakter og så foreningen som værende i mod jødisk religion og for assimilering.

Der er mange dybt interessante spor i Greenes bog. The Menorah Associations helt afgørende historiske inspirationskilde var den tyske Wissenschaft des Judentums-bevægelse, som opstod i 1820'erne. Wissenschaft des Judentums grundlæggere ville legitimere jødedommen for den moderne verden gennem videnskab, litteratur og historie. De ville bringe jøderne og jødedommen ud af traditionen og ind i videnskabens moderne verden inspireret af tyske humanister som von Humboldt, Ranke og ikke mindst tysk bibelforskning. I videnskaben så de både anerkendelsen, accepten og ikke mindst det sociale håb for fremtidens jødedom. De ville bruge det jødiske bidrag til kulturhistorien, religionen og antik sprog og tænkning som fundament for jødernes kulturelle fornyelse og dermed forny en levende, spirituel kærlighed til jødedommen formidlet gennem videnskabens begreber og etos. The Menorah Association brugte Wissenschaft des Judentums som direkte inspiration og så dybe paralleller mellem bevæggrundene for Wissenschaft des Judentums' grundlæggere og deres egne. Især lagde de vægt på det inderlige men regenerative perspektiv på arbejdet. Byg og du skal bygges.

Zionismen blev en væsentlig problematik for Menorah. I lang tid forsøgte foreningen at afholde sig fra direkte støtte til zionisterne i Palæstina, men i sidste ende valgte Menorah officielt at støtte zionismen. Det er uhyre interessant, som Horace Kallen og mange andre amerikanske progressive intellektuelle forstod zionismen som et forbilledligt eksempel på netop den kulturelle pluralisme. Menorah vægrede sig fra at støtte zionismen, ikke fordi det ville uforeneligt med deres filosofi, men fordi det ville blive opfattet som sekterisk af deres omgivelser. For mange amerikansk-jødiske intellektuelle associerede med Menorah var zionismen en naturlig forlængelse af Wissenschaft des Judentums, kulturel pluralisme og generel tolerance. I lyset af, hvordan zionismen er blevet opfattet af multikulturalister siden 1970'erne, er det jo i sandhed en tanke værd.

Greenes bog sætter efter min mening spørgsmålstejn ved, om kulturalismens og multikulturalismens historie skal forbindes så tæt med antropologien og etnologiens kulturbegreber, som langt størstedelen af forskningen i kulturbegrebets historie og spredning hidtil har gjort. Den jødiske immigration til USA og de jødiske immigranternes omfavnelser af pragmatismen og den kulturelle pluralisme ser ud til at have spillet en stor rolle for spredningen og normalisering af det perspektiv, som senere bliver kaldt multikulturalisme, og det er bestemt et nyt og interessant perspektiv i forskningen.

Sammenfattende på denne anmeldelse af tre nye og virkelig gode bøger indenfor jødisk historie, vil jeg pege på, at de ud over at være gode også demonstre-

rer en ny tendens til, at forskning i jødisk historie bliver brugt som eksemplarisk for almene forhold i den moderne verden. Man kan med Hegel sige, at jødisk historie ofte ses som det almenes konkrete realisering. Jødisk historie er simpelt hen transnational, global, og alligevel lokal. Jøderne har fastholdt etnisk-religiøs sammenhold, en fælles historie og mytologisk oprindelse og en vis rituel homogenitet gennem århundreder uden politisk suverænitet og fælles territorium indtil Israels oprettelse i 1948. Man kan stadig studere jøderne i deres usædvanlige egenart; som kulturhistorisk fundament for 'den vestlige civilisation' og kristendommen, og som både modernitetens og mobilitetens avantgarde og ofre.

Jødiske kulturstudier og kulturhistorie bevæger sig i disse år fra en partikulær, jødisk periferi i forskningen mod centrum af moderne kulturhistorie, og det er disse tre værker virkeligt gode eksempler på. Det er der kun godt at sige om udover, hvis det skulle føre til bøger af 'bidragstypen', dvs. bøger der påpeger jøderne bidrag til verden, som i deres misforståede godhed kommer til underforstå, at det er nødvendigt at understrege jødernes bidrag til verden. Man kan læse de tre anmeldte værker som eksempler på, hvordan man forbilledligt kan balancere mellem interessen for den jødiske partikularitet og jødisk historie som vigtig del af modernitetens kulturhistorie. Bøgerne viser, hvordan jødisk historie opløser en almindelig dikotomi i kulturhistorie mellem forankring i stedslighed, geografi og nationalitet på den ene side og global og/eller transnational mobilitet på den anden. Jødisk histories manglende tilpasning til almindelige skemaer og metahistorier er dens vigtige bidrag til modernitetens brede kulturhistorie.

JAKOB EGHOLM FELDT

LEKTOR, PH.D.

INSTITUT FOR KULTUR OG IDENTITET

ROSKILDE UNIVERSITET