Inledning

DOI: https://doi.org.10.30752.nj.177588

Det är med både glädje och sorg som vi presenterar årets andra nummer av *Nordisk judaistik*. Numret – vårt första som redaktörer sedan vi tog över efter Ruth Illman och Svante Lundgren vid årsskiftet (det föregående var ett specialnummer med Ulrika Björk som gästredaktör) – innehåller tre forskningsartiklar och tre recensioner.

Att ta över efter Illman och Lundgren har varit som att komma till ett dukat bord: rutinerna och arbetsformerna är väl inarbetade. Det är en välskött tidskrift som vi nu har tagit över rodret för.

Precis innan pressläggningen av detta nummer nåddes vi av den sorgliga nyheten att Helmut Müssener har gått bort. Müssener, som föddes 1936 i Mülheim an der Ruhr, disputerade vid universitetet i Mainz 1964 och blev både filosofie doktor och docent vid Stockholms universitet 1974 med pionjärverket *Exil in Schweden: Politische und kulturelle Emigration nach 1933* (Hanser, 1974). Boken är fortfarande oumbärlig inom forskningen om Nazitidens flyktingar i Sverige.

Müssener spelade också en central roll för tillkomsten och genomförandet av samarbetet mellan Uppsala universitet och Moses Mendelssohn-Zentrum i Potsdam, vilket mynnade ut i en konferens och två forskningsantologier – en på tyska (2017) och en på svenska (2021) – om tysk-judisk emigration till Sverige. Hans sista publikation blev monografin *Die jüdische Emigrantenselbsthilfe in Stockholm (1938–1973). Hilfe durch Selbsthilfe*, som han samförfattade med kollegan och vännen Michael Scholtz.

Müssener var länge verksam vid Centrum för multietniska studier/Programmet för studier kring Förintelsen och folkmord vid Uppsala universitet, och det var han som myntade det nu borttagna namnet Hugo Valentin-centrum vid sammanslagningen av de två enheterna. Müssener delade generöst med sig av sin kunskap och uppmuntrade och stödde yngre kollegor. Hans betydelse för judiska studier i Norden kan knappast överskattas.

Artiklarna i detta nummer behandlar vitt skilda teman inom judiska studier – från svensk-judiskt herrgårdsliv till norsk antisemitism och judars språk i Norge. Den inledande artikeln, författad av historikerna Mia Kuritzén Löwengart och Göran Ulväng, belyser judiskt herrgårdsliv på de omkring hundra lantegendomar i Sverige som ägdes av judar mellan 1760- och 1960-talet. Studien visar bland annat att judiska herrgårdsförvärv i större utsträckning påverkades av sociala och ekonomiska resurser än av religiösa eller juridiska begränsningar.

I Kjetil Braut Simonsens artikel «Antijudaisme, antisemittisme og modernitet: En analyse av Luthersk Ugeskrift 1877–1893» undersöks de ideologiska skärningspunkterna mellan modernitetskritik, antijudaism och antisemitism i den norska konservativa och kristna tidskriften *Luthersk Ugeskrift* under 1800-talets avslutande decennier. Tidskriften framträdde som en av de mest oförsonliga rösterna inom den norska motupplysningen, men riktade – såsom Braut Simonsen visar – även sin polemik mot «den moderna judendomen» och använde antijudaismen som ett medel i kampen mot den sekulära moderniteten.

I den sista artikeln, «The language history of Norwegian Jews – a neglected part of Nordic multilingualism», utforskar Stian Hårstad den språkliga utvecklingen hos den judiska minoriteten i Norge från 1800-talets senare hälft och framåt. Artikeln sammanfattar de preliminära resultaten kring de språkliga aspekterna av den norska judiska kulturhistorien och föreslår möjliga vägar för fortsatt forskning.

Numret innehåller även tre recensioner. Den första gäller författaren och journalisten Ricki Neumans bok *Judarna på Klippgatan 19. En Stockholmshistoria* – om det så kallade «Judehuset» på Södermalm i Stockholm – som recenseras av Lars M. Andersson. Därefter recenserar Vibeke Moe Hansalbin Sältenbergs *Rasism mot judar – ett utforskande av den svenska rasregimen*. Den tredje recensionen behandlar Håkan Blomqvists *Antisemitism och antisionism. Vad är vad?*, som recenseras av Alexander Johansson. ■

PONTUS RUDBERG

OLOF BORTZ

Editorial

It is with both joy and sorrow that we present this year's second issue of Scandinavian Jewish Studies. This issue – our first as editors since we took over from Ruth Illman and Svante Lundgren at the turn of the year (the preceding issue was a special issue with Ulrika Björk as guest editor) – contains three research articles and three reviews.

Taking over from Illman and Lundgren has been like stepping into a well-oiled machine: the routines and working methods are well established. It is a well-managed journal of which we have now taken the helm.

Just before this issue went to press, we received the sad news that Helmut Müssener had passed away. Müssener, who was born in 1936 in Mülheim an der Ruhr, completed his doctorate at the University of Mainz in 1964 and became PhD and Associate Professor at Stockholm University in 1974 with the pioneering work *Exil in Schweden: Politische und kulturelle Emigration nach 1933* (Hanser, 1974). The book remains indispensable in research on refugees from the Nazi era in Sweden.

Müssener also played a central role in establishing and carrying out the collaboration between Uppsala University and the Moses Mendelssohn-Zentrum in Potsdam, which resulted in a conference and two edited research volumes – one in German (2017) and one in Swedish (2021) – on German-Jewish emigration to Sweden. His final publication was the monograph *Die jüdische Emigrantenselbsthilfe in Stockholm (1938–1973). Hilfe durch Selbsthilfe*, co-authored with his colleague and friend, Michael Scholtz.

Müssener was for many years active at the Centre for Multiethnic Studies/The Uppsala Program for Holocaust and Genocide Studies at Uppsala University. It was he who coined the now removed name Hugo Valentin Center when the two units were merged. Müssener shared his knowledge generously and encouraged and supported younger colleagues. His significance for Jewish studies in the Nordic countries cannot be overstated.

The articles in this issue address widely different themes within Jewish studies – from Swedish-Jewish manor life to Norwegian antisemitism and the languages of Jews in Norway. The opening article, written by the historians Mia Kuritzén Löwengart and Göran Ulväng, sheds light on Jewish life on the approximately one hundred rural estates in Sweden that were owned by Jews between the 1760s and the 1960s. The study reveals, among other things, that Jewish manor acquisitions were influenced more by social and economic resources than

by religious or legal constraints.

In Kjetil Braut Simonsen's article "Anti-judaisme, antisemittisme og modernitet: En analyse av Luthersk Ugeskrift 1877–1893", the ideological intersections between critiques of modernity, anti-Judaism, and antisemitism in the Norwegian conservative and Christian periodical *Luthersk Ugeskrift* during the closing decades of the nineteenth century are examined. The periodical emerged as one of the most intransigent voices within the Norwegian counter-Enlightenment, but it also – as Braut Simonsen demonstrates – directed its polemic against "modern Judaism" and used anti-Judaism as a means in its struggle against secular modernity.

In the final article, "The language history of Norwegian Jews – a neglected part of Nordic multilingualism", Stian Hårstad explores the linguistic development of the Jewish minority in Norway from the latter half of the nineteenth century onwards. The article summarises preliminary findings regarding the linguistic aspects of Norwegian Jewish cultural history and proposes possible avenues for further research.

The issue also includes three reviews. The first concerns the author and journalist Ricki Neuman's book *Judarna på Klippgatan 19. En Stockholmshistoria* – on the so-called "Judehuset" (Jew house) on Södermalm in Stockholm – reviewed by Lars M. Andersson. Secondly, Vibeke Moe reviews Hansalbin Sältenberg's *Rasism mot judar – ett utforskande av den svenska rasregimen*. The final review discusses Håkan Blomqvist's *Antisemitism och antisionism. Vad är vad?*, reviewed by Alexander Johansson. ■

PONTUS RUDBERG

OLOF BORTZ

Pontus Rudberg is Associate Professor of History and currently employed as a researcher at Södertörn University, affiliated with the Segerstedt Institute at the University of Gothenburg. Rudberg's main research lies in the intersection between Jewish history and Holocaust studies. He is currently concluding a research project on the post-war rehabilitation of Holocaust survivors in Sweden. He is also currently conducting research on Swedish contemporary antisemitism and early Sweden-Israel relations.

Olof Bortz is a researcher at the Department of History at Stockholm University. His research deals mainly with Jewish and Holocaust history, especially within the fields of political and intellectual history, in Sweden, Europe and the USA. He is currently working with a project on the history of the Swedish antisemite Einar Åberg from the 1920s to the 1960s, focusing especially on Swedish and international responses to the global reach of Åberg's propaganda.

Exploring Swedish Jewish country houses, 1760s to 1960s

Mia Kuritzén Löwengart & Göran Ulväng

DOI: 10.30752/nj.147851

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Abstract • While much is known about Jews as economic actors, bearers of culture, and patrons in European cities between the eighteenth and twentieth centuries, Jews as owners of country estates have until recently almost eluded investigation, even though some studies now have been pursued in different European contexts. This article marks a new approach within the field by presenting the results of the first systematic and quantitative historical study in Sweden. About a hundred country houses were owned by Jewish families from *c.* 1760 to *c.* 1960. Mostly, in the vicinity of cities where Jews were allowed to live until 1854, such as Stockholm, Gothenburg and Norrköping. Moreover, in 1850, Jews owned comparatively more country houses than the bourgeoisie in general. This study indicates that a plurality of Jewish identities was represented among the owners, and that social and economic assets possibly had a greater impact on Jewish country house acquisitions than did the regulations which were installed to prevent them.

In the increasingly liberal and industrialized Europe of the eighteenth and nineteenth centuries, Jewish families assumed a central role in trade, crafts and finance. While much is known about them as economic actors, bearers of culture and patrons in the cities, the study of Jewish estate and ironworks proprietors in Europe is limited.

Recently, some researchers have, at the intersection of Jewish history, cultural heritage and art history, used Jewish country houses as a starting point for rewriting the history of historic houses and properties with previously obscured Jewishness.[1] By putting Jewish property acquisition at the centre of research, more complexity has been added to our understanding of modern Jewish history and the diversity of the identity of Jews in Europe. Thus, a Jew is not simply considered a city-dweller, and research in modern Jewish history – focused on the study of the emancipation – is regarded as insufficient (Silverman 2019, 428).

Nonetheless, research in the field is in its early stages, and several parts of Europe, such as the Nordic countries, have so far been excluded. This article aims to fill part of this gap by presenting the results of the first systematic historical study of Jewish country houses in Sweden. It is also one of Europe's first studies with a quantitative focus.

1 Between 2019 and 2024, this research has been pursued with the ambitious five-year pan-European project: 'Jewish Country Houses. Objects, Networks, People', with participants from Britain, France, Italy, Czech Republic and the Netherlands, based at the Faculty of History, Oxford University.

The first systematic and quantitative study of Jewish landowners was done in Galicia (Gąsowski 1999), in the heart of Europe, with a large Jewish population. The systematic quantitative study of Jewish country houses which we present here is thus the first pursued in the last quarter of a century in a geographic region on the outskirts of Europe, less populated by Jews: the Nordic countries.[2] Despite this, we have, in all, identified about a hundred Jewish-owned country houses in Sweden during the period 1760–1960.[3]

The introduction of the concept of 'Jewish country estates' in the Swedish context shifts the focus from Jewish life in the city to the rural context, forcing us to rethink Jews' relationship to 'Swedishness', and to emphasize their contributions to the local society of the Swedish countryside. In doing this research, however, we emphasize the quantitative element, focused on two sets of questions:

- How many Jewish families owned country houses? What activities were linked to the estates (such as ironworks), and how long did the estates remain in the possession of the families?
- When were the estates purchased, and where were they located geographically? How large were these properties?

The results of this quantitative research are intended to form the basis for future, deeper investigations, such as work on the Jewishness of these houses. Even so, we have chosen to touch upon this topic already in this article since questions of Jewishness are indispensable in defining a Jewish country house and as indications of what the lives of Jewish country-house owners in Sweden were like.

We have chosen a wide definition of Jewishness for these accounts because it reflects the conditions for Jewish life in Sweden during the long nineteenth century. Significant manifestations of a person's Jewishness are reflected through the choice of remaining a Jew or choosing to convert to Christianity, as well as the choice of Jewish/non-Jewish marriage and burial. Conversion was particularly common in the early nineteenth century, and in Stockholm, since it had long been necessary for Swedish citizenship, social acceptance and the achieving of a social position. Since these conditions had a strong effect on Jewish life, we consider conversion as a form of social strategy, and something that characterized the experience during the studied period.[4] Moreover, it cannot be ruled out that someone baptized also remained in Jewish social circles and kept some Jewish identification (Hammarström 2020, 65).

Consequently, a Jewish country house is defined here as an estate acquired by a person, or his or her spouse, who – regardless of current religious identity – is directly descended from a Jewish ancestor.

Previous research

International research with a quantitative approach to Jewish country houses is rare. Analytical studies, utilizing numbers, are even more unusual. Definitions vary, as well as the period under investigation. Thus, it is difficult to find data that can be said to be truly comparable. For instance, the 'Jewish Country Houses' project's understanding of a country house is 'less rigid', including 'buildings of varying forms, sizes, and settings that had a rural setting' (Carey & Green 2024, 15). By using this somewhat loose definition, the

2 This pilot project: 'Svensk-judiska herrgårdar – en pilotstudie', has been financed with the generous support of Brandförsäkringsverkets stiftelse för bebyggelsehistorisk forskning; CGAS, Carl-Göran Adelsvärds Stiftelse; and Anérstiftelsen.

3 According to Ulväng's definition of a Swedish country house; see below.

4 See the discussion on who is a Jew in Carlsson (2021, 12–13).

project researchers have discovered a total of about a thousand Jewish country houses in Britain and continental Europe, with over a hundred in Italy, and a similar number in Britain (Carey & Green 2024,14–15). Antony Polonsky claims there were 561 Jewish landowners in Galicia by the First World War, and Sietske van der Veen has identified several dozen in the Netherlands (Polonsky 2013, 121; van der Veen 2024, 211).[5] However, a thorough quantitative study of Jewish landownership in Galicia by Tomasz Gąsowski claims that there were 289 landed estates in 1876, and 22.1 per cent of the landowners in Galicia were Jewish in 1912 (Gąsowski 1999, 124).

International research on Jewish country houses and other dwellings of the Jewish economic elite, both in European cities and rural residences, has often focused on the architecture and the owners' art collections, as indications of the Jewish owners' relationship to their homes (Green & Carey 2019; Bedoire 1998; Stammers & Davoli 2017; Stammers 2022, 427–39).

Another perspective on 'home', which has become increasingly present in the academic debate, is the Jewish *acquisition* of country houses as a form of elite manifestation that 'simultaneously consisted of a quest for emancipation and acceptance by the social elite of the majority culture', and as a symbol of how far Jews had come geographically and their social and cultural achievements (Green & Carey 2019, 393). This topic also intrigued Gąsowski, who asks whether Jews constituted a new social class in the social landscape, or if they made up a scattered heterogenous group of landowners who happened to be Jews (Gąsowski 1999, 135). This discussion is furthered by researchers who debate the relationship between Jewish country-house acquisition and emancipation, including how antisemitism prohibited Jews from acquiring country estates. This perspective on country-house acquisition adds complexity to our understanding of how Jews sought emancipation by pointing to the relationships that Jews had not only with their nation-states but also their local communities. Jews also had to circumvent laws that prohibited them from purchasing real estate from Christians, as well as residing in certain areas. Such obstructions existed, for instance, for Jewish landowners in Central Europe and in Britain (Cox 2019, 513–17, 519; Silverman 2019, 427–8).

Scholars in recent studies sometimes also use the analytical pair of 'country houses' and 'Jewishness', although for slightly different purposes.

The Jewish Country Houses project has applied a broader scope and has more generally sought to 'bring in a Jewish lens' to the study of country houses. It has focused on the question 'What, if anything, was specifically Jewish about these estates?', while the project's working definition of a *Jewish* country house breaks down to a 'country house that has a Jewish story to tell'. Highlighting themes of emancipation, assimilation and negotiation of Jewish and European identities, the project problematizes both the category of 'country house' in an international perspective (Carey & Green 2024, 15) and 'Jewishness', which is characterized as 'an elusive category' (Carey & Green, 2024,17), but can never be 'an exclusive category of identity' (Carey & Green, 2024, 15).

In her research on social mobility and integration in the Dutch context, Sietske van der Veen does not problematize what a 'Jewish country house' is, *per se*. However, when defining 'who is a Jew', she prefers a broad definition of Jewish backgrounds, including converts to Christianity, as well as so-called 'father-Jews'. She considers this definition necessary to avoid an 'only half-told' story (van der Veen 2024, 39–40).

5 van der Veen has only included people whose country houses were explicitly referred to in their biographies.

Fig. 1. Afvelsgärde in Blekinge, acquired by Fabian Ruben in 1811 (**https://digitaltmuseum.se/021016319950/lantbruksgarden**-avelsgarde-utanfor-lyckeby-i-blekinge-1950-tillhorig-agronom, Technology and Industiral History Archive, National Museum of Science and Technology, JUD01277, PD)

As far as previous research on Jewish country houses in Sweden is concerned, Carl Wilhelm Jacobowsky has been a pioneer. His commentated and detailed accounts focus on Jewish life on estates and material culture, mostly in the nineteenth century. Even though Jewish life on the estates after a generation or so was mostly secular, he uncovers Jewish culinary traditions being retained, Jewish literature and books on Judaism, the use of Yiddish words and the maintenance of certain Jewish traditions. Referring to testimonies and literary depictions, Jacobowsky also maintains that members of families on their country estates often manifested contradictions concerning their Jewishness.[6] For example, Jewish peddlers were, in some cases, driven away by dogs, while treated with kindness and generosity in other instances. Moreover, after one such episode, when the children on the estate had been mocking a peddler, the parents, after scolding them, revealed the family's Jewishness to their children, of which, up until that day, they had been unaware (Jacobowsky 1967, 33–4, 36, 38, 39, 41, 43, etc.). Jacobowsky also gives insight into social networks, such as marriages between prominent Jewish families, and their purchase of country estates in proximity to one other, mostly on the outskirts of Gothenburg.

In the context of the Philip/Ruben family, Harry R:son Svensson puts the Jewish country house Afvelsgärde in the perspective of the family's social, economic and cultural strategies (Svensson 2017, Abstract). Just like Carey and Green, and van der Veen, he uses the analytical pair of 'country houses' and 'Jewishness' for this study. Because of the open and cosmopolitan environment of the naval city of Karlskrona, and thanks to Fabian Philip's contribution to the Swedish Royal Navy, Philip was able to

6 Testimony from her childhood at Vårgårda by Hilda *née* Heyman, in *Judisk Tidskrift* 1930 and depiction in the novel.

obtain an exceptional role. He was allowed to settle outside the three urban zones where Jews had permission to live – and, importantly, he was also allowed to remain a Jew. With the help of Karlskrona's officer staff, Fabian Philip was also able to circumnavigate the legislation and acquire the Afvelsgärde estate in 1811, even though Jews were formally prohibited from owning land until 1860 (Svensson 2017, 260).

Recent biographies of individual Jewish women in Sweden – Clara Lachmann, who lived at Charlottenlund in Skåne, and Emma Zorn at Zorngården in Dalarna – also provide important information about the Jewish woman and the country house, particularly when it comes to their social networks with artists and philanthropists. Clara Lachmann left the major part of her will to strengthening Scandinavian co-operation (Lottrup Rasmussen 2023), Emma Zorn devoted her fortune to initiating and financing a library and educational institution in Mora, as well as the Zorn Museum (Sandström 2014).

Despite what has been established by previous research relating to Jewish country houses, this review shows that there is a lack of systematic studies of how frequent Jewish ownership of country houses was on a national level.

The Swedish context

As in many other European countries, Sweden was modernized in the eighteenth and nineteenth centuries, replacing an older, more feudal structure with a more liberal market economy, where the old landowning elite – the nobility – lost their privileges, and traders/businessmen and freeholders advanced. This also opened the way for successful Jews to acquire country houses. The acquisitions took place in three phases. According to the law, Jews were not allowed to own land until 1860, but in practice Jewish families had been buying manors and ironworks since the 1790s, most of them located near the towns where they were allowed to live. In the second phase, after 1860, the ownership of manors around these towns expanded, and in the third phase, they established themselves as landowners in the old feudal areas, where the nobility were the main owners.

Sweden was one of the least feudal states in Europe, with a highly regulated economy until the mid-eighteenth century, sparsely populated and with vast forests. The nobility controlled only a third of the land in the early 1700s, while the main landowners were the freehold farmers, who owned about a third of the land at this time, rising to 60 per cent by the end of the nineteenth century (Magnusson 2014, 191–4, 282–4, Gadd 2000, 204–5). The four-state parliament, with representatives from the nobility, clergy, bourgeoisie and freehold farmers, was the dominant political arena. Many members of parliament were landowners, but eligibility was mainly based on family (in the case of the nobility) or residence (Gadd 2000, 201).

The liberalization of the economy took place gradually. In 1809, after Sweden's loss of Finland, a new liberal constitution was introduced, abolishing the last of the nobles' privileges. Regulations were then gradually abolished, such as the guild system in 1846, which strengthened the class of successful merchants, who quickly became part of the local elite. Further reforms in the 1860s included the introduction of free trade in 1864; two years later, the parliamentary system of estates was abolished and replaced by a bicameral legislature in which wealth replaced estate affiliation as the basis for eligibility (Schön 2010, 94–7). As a result, the Swedish elite changed both in number and composition. By the mid-nineteenth century, the elite made up less than 3 per cent of the population, with the nobility accounting for only 0.3 per cent (Carlsson 1949, 12–33).

The process of liberalization, along with growing integration into the world trading system, opened the way for rapid industrialization from the mid-1800s onwards, with

the country's vast forests, rich in timber and iron ore, providing the basis for exports of wood, and paper, iron and machinery, complemented by exports of grain, meat and butter. Agriculture lost relative importance, especially after the decline in profitability from the 1870s onwards, despite the introduction of tariffs and later heavy subsidies (Magnusson 2014, 275–82).

Restricted privileges and increased land competition – the nobility on the retreat

For a long time, the nobility were the main owners of manors, as most manors were tax-exempt and reserved for the nobility. By the early 1700s, about 10 per cent of manors were owned by non-noble families, many of them ironworks in the mining districts (Ulväng 2019, 107).

However, the influence of the nobility declined in the eighteenth and nineteenth centuries as the economic and political power of non-noble groups increased. In 1789 and 1809 almost all aristocratic privileges were abolished (von Konow 2005, 252–3).

In the mid-1700s, the nobility had owned about 80 per cent of all manors, in the mid-1800s about 60 per cent, and just 20 per cent in 1950. Over the same period, non-noble persons of rank increased their ownership of manors from around 15 per cent to just over 30 per cent. Many of them were wealthy merchants or manufacturers, who, by purchasing a manor, demonstrated their status and became members of the local noble elite. Some were even ennobled, which was possible until the new liberal constitution of 1809 (Ulväng 2019, 107).

Yet there were huge regional differences. The nobility were still prominent landowners in 1950 in the old feudal, rich grain-producing areas in the south and east of Sweden, close to the capital Stockholm, and in some areas with ironworks also in the east. Many of the estates of the nobility were also larger than average, some as large as 15,000 to 20,000 hectares. This was made possible by the fact that some families had entailed their property in the mid-eighteenth century. In western Sweden, by contrast, there was an early and strong presence of non-noble industrialists, but also many freeholders eager to buy land (Ulväng 2019, 117–23).

The development of Jewish settlement and political rights

During the pioneering era, in the decades around 1800, several of the first Jews to settle in Sweden originated from Mecklenburg in the north of Germany, and even afterwards, spouses and business partners often originated from Hamburg. Some Jewish estate owners also had Danish Jewish origins, such as the Lachmanns, who purchased Charlottenlund in Skåne at the beginning of the twentieth century.

In addition to their well-developed social and business networks with contacts in Denmark and Germany, some also had business contacts in Amsterdam, and most of them also in Britain, which was often also the case with Swedish non-Jewish businessmen at the time.

Already in 1769, the Danish Jew, Adolf Ludwig Lewin (1733–1807), obtained permission to buy Arbottna on Muskö, Södertörn, because he had done the Swedish court several favours in his capacity as a broker and businessman. He had a mansion built there, making Arbottna and the nearby Ludvigsberg a *fideikommiss* (fideicommissum) for his descendants (Jacobowsky 1967, 33). However, at that time, Jews who settled in Sweden were not allowed to retain their religion, although a Jew who was ready to convert could obtain high social status. Therefore, Lewin had adopted the Lutheran doctrine after he moved to Sweden from Fredricia, in 1754. Throughout his life, Adolf Ludvig Lewin is said to have been in very close contact with the court, raising the sympathies of the higher circles for the Jews to a considerable extent. It therefore happened that during their early settlement in Sweden, Jews were rewarded with royal privileges. In

Fig. 2. Charlottenlund castle, the only Jewish country house in Skåne. (Wikimedia, photo by Jochr, CC BY-SA)

1811, the King issued a new decree granting certain 'Israelites', a certain freedom, to settle in the countryside (Olàn 1924, 161).

Meanwhile, King Gustav III had realized the benefits of such an industrious people as Jews. Thus, in 1775 he had allowed them to settle in Sweden without converting (Olàn 1924, 25–6). In 1787, 150 Jews were registered in Sweden, in their own Jewish communities, and Judereglementet, provisions regulating Jewish immigration and settlement in Sweden, were installed in 1782 (Bredefeldt 2008, 47).

Even though Jews were now allowed to settle in Stockholm, Gothenburg, and Norrköping, to build synagogues there, engage in wholesale and retail trade, establish factories, participate in shipping companies, etc., and to practice certain crafts such as engraving, gem cutting, and instrument making, and to engage in certain civil occupations, they were forbidden to participate in elections to the Riksdag (the Swedish Parliament) and marry anyone other than their co-religionists (Olàn 1924, 53).

Moreover, Jews could not hold land titles. However, despite the limitations of the regulations, a Jewish congregation was also established in Karlskrona after a few years.[7] After the Judereglementet provisons were repealed in 1838, Swedish Jews were no longer called 'Jews', nor were they referred to as the 'Jewish nation' in the kingdom, but as 'Mosaic believers'. The opposition to extended rights for the Jews was very strong and unanimous (Olàn 1924, 169). During the so-called 'Crusenstolpska kravallerna' in Stockholm in the summer of 1838, crowds threw stones at homes belonging to Jews; the repeated street fights first caused the government to back down. As a consequence, some restrictions on residence and other civil rights remained in place. For example, Jews were not allowed to buy real estate in rural areas without the King's permission (Carlsson 2021, 81–4.)

7 Research on the Philip/Ruben family, who constituted the first members of this congregation, can be found in Svensson (2017).

From the mid-nineteenth century, life for Jews in Sweden gradually improved. Official Statistics of Sweden (Sveriges officiella statistik), 1840, stated that of the total 911 Jews living in Sweden at that time, 388 lived in Stockholm, the capital; slightly more, 415, in Gothenburg; 64 in Norrköping; and 21 Mosaic believers in Karlskrona. Only a few were impoverished. Swedish Jews wanted actively to contribute to Sweden's economic and cultural development, and to be seen as successful and well-behaved Swedes of the Mosaic faith. Therefore, they were also quickly integrated into Swedish society, despite certain restrictions by the remaining regulations (Bredefeldt 2008, 25).

Despite this, it was not until 1854 that Jews were given the right to settle in all Swedish towns, and until 1860 that Jews who were Swedish citizens were allowed to settle and own property anywhere in Sweden. This can be considered relatively late since Jewish landownership had already been recognized in several European countries: the Netherlands, Great Britain, Austria and Hungary. In 1863, Jews were permitted to marry non-Jews, and foreigners of other faiths, Judaism included, were granted the right to own property throughout the country. The complete emancipation of the Jews was enforced in the Riksdag on February 16, 1870, with a large majority of votes (Olàn 1924, 185).

The long-standing regulations concerning Jewish settlement and of Jews' professional activities resulted in the Jewish settlement pattern in Sweden coming to differ fundamentally in comparison with the national population as a whole. Still in 1920, half a century after the emancipation of Jews in Sweden, when the Jewish population had risen to 5,900, only 8.27% of Swedish Jews had settled in rural areas, while 91.73% lived in Swedish cities, mostly in Stockholm (42.47%) and Gothenburg (14.88%). The corresponding figures for the entire population of Sweden, in the same year, were 5,904,489, 70.5% living in rural areas and 29.5% in cities (Valentin 1924, 543).

Finally, it is important to emphasize that Sweden's Jewish population, unlike the vast majority of the Jews in Europe, escaped the Nazi persecution and the Holocaust. Moreover, this led to the arrival of Jewish refugees, which in turn resulted in a significant increase in the number of Jews in Sweden. Moreover, it is probably thanks to Swedish neutrality during the Second World War that many of the Jewish country houses in Sweden still exist today and remain in the families, to some extent.

Mapping Jewish country houses in Sweden

This mapping of the Jewish ownership of country houses focuses on their number, location, size and changes over time. How common was it for Jewish families to own country houses? Did they prefer certain areas of the kingdom? And were they kept in the family or only owned for a short time as an investment?

Before embarking on this investigation, we need to clarify two things: first, what constituted a country house in the Swedish context? And second, what was the ownership of country houses in general in the kingdom?

The English term 'country house' has no equivalent in Swedish but is used here as a generic term for mansions in the countryside. In the Swedish context, there were two main types of country houses: *herrgård* and *ståndsgård* (Ulväng 2017, 46–8). The term *herrgård* is closer to the concept of manor: large, privileged estates with tenants paying rent, a large number of servants and large houses, mainly owned by noble families. There were around 3,700 manors in Sweden in the early eighteenth century and around 2,200 in the late nineteenth century, including 400 ironworks – iron being the kingdom's main export. The decline in the number of manors is linked to the transition from a regulated to a liberal and

capitalist economy, when manors with small acreages were dispossessed and amalgamated with nearby manors or bought by successful freehold farmers, who divided them into smaller farms (Ulväng 2019, 101–10).

A *ståndsgård* was usually the size of an ordinary farmstead, but with a stately house, outbuildings and garden, and was owned or rented by nobles, merchants and officials. Their number can be estimated at around 10,000 during the eighteenth and nineteenth centuries. Among them, we find state-owned military residences and vicarages, but also extravagant houses on the outskirts of towns.

We will use the terms *manor* and *stately farm* because it is important to emphasize their differences: the former, with hundreds or even thousands of hectares of land, represented the old elite, while the latter holdings were smaller and often built relatively recently and where most owners/holders were non-noble.

Manors, and to some extent stately farms, served a dual purpose. They were the main source of income for most families and a manifestation of the family's status in society as a whole and in the landscape, where subordinates and visitors were reminded of who was in power by the avenues, parks and vast complexes of buildings (Finch & Dyrmann 2019, 13–27).

In addition to manors and stately farms, Jewish families also owned villas in the fashionable suburbs of Stockholm and other major cities, as well as in the Stockholm archipelago.

Identifying Jewish country houses in Sweden

To determine ownership, location and size, we used the Database on Swedish Manors,[8] a public, non-profit website that collects data on the owners of all manors and stately farms in Sweden and Finland. The database is searchable and we have taken advantage of the fact that the wealthier Jewish families, the ones that might be of interest here, had conspicuous surnames such as Philipson, Rubenson, Levin, Heckscher, Bonnier, Fürstenberg, Lamm, etc. All hits were then checked to exclude non-Jewish families. The surname Philipsson, for example, is not uncommon among freehold farmers in Sweden. In total, we have data on 270 people from 96 different families, all mentioned in Carl Henrik Carlsson's book on Jews in Sweden (Carlsson 2021). Another source is the digitized census from 1860 to 1930,[9] where it is possible to trace Jewish owners through their surnames, membership of a mosaic congregation and their profession.

So far, we have identified 100 country houses in Sweden, including 74 manors and 26 stately farms owned by Jews. No doubt, some may have been missed, especially smaller properties and those remaining in the same family for merely a few years. Additionally, the database does not contain any information on ordinary farmsteads – though they were probably less sought after by Jewish families, who seldom engaged in farming. There may also have been Jewish families in Sweden in the past that have not yet been identified and whose surnames, therefore, have not been used in the search.

Jewish ownership of manors and stately farms over time

The investigation has shown that there were twenty country houses owned by Jews in the 1760s–1860s, thus *before* the emancipation of Jews in Sweden and before Jews had the right to own land and to settle in the countryside.

Acquisitions increased throughout the nineteenth century and the first decades of the twentieth century, peaking between 1900 and 1920, when 35 manors and ironworks and 16 stately farms were owned by Jewish families

8 https://www.svenskaherrgardar.se

9 https://sok.riksarkivet.se/folkrakningar

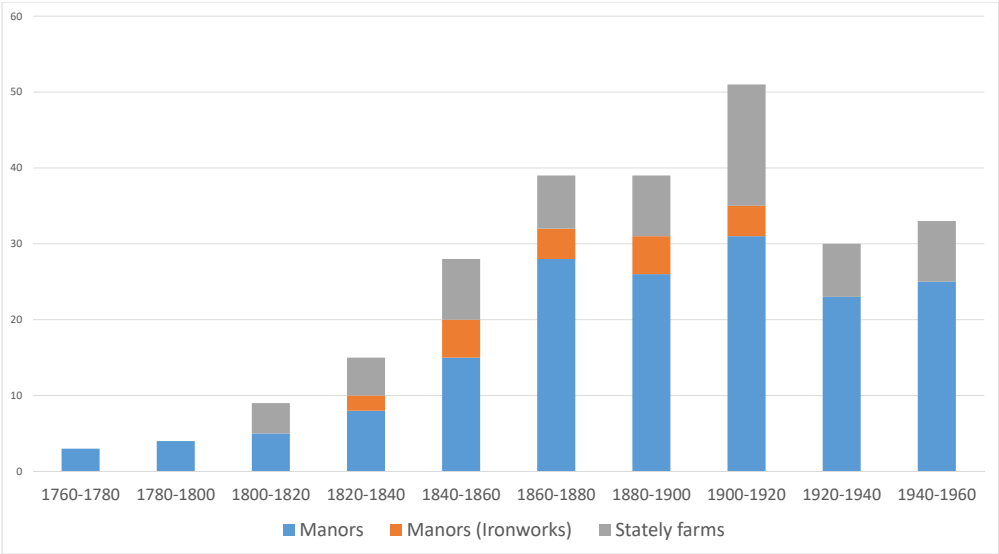


Chart 1. Number of manors and stately farms owned by Jewish families, 1760–1960.
Source: **https://www.svenskaherrgardar.se**

(Chart 1). A decline in ownership occurred in the period after 1920 to a total of 30 country houses. Altogether, the proportion of Jewish country houses was small: just over 1 per cent in 1880. In the period 1900–20, 45 estates were owned by Jews, or almost 2 per cent. Compared to the Swedish bourgeoisie, Jewish families more generally appear to have owned, on average, more country houses. Around 1850, nearly 13 per cent of Jewish families owned country houses, compared to around 4.5 per cent of bourgeois families.[10] These figures may suggest that Jewish families were actively seeking membership in the land-owning elite, although we must also bear in mind that the Jewish group at this time included a high proportion of successful businessmen and manufacturers, who perhaps also had the objective of developing land.

The trend of increasing purchases between 1800 and 1920, followed by a decline, fits well with the general trend of non-noble ownership: first, the long period of an expanding wealthy non-noble elite buying manors and ironworks from noble families, and then a second phase beginning in the late 1800s, when the returns on both agriculture and smaller ironworks were falling and manors were being sold to freehold farmers.

Most of the manors owned by Jewish families were small or medium-sized, as were most estates in Sweden (Table 1). In 1883, there were nearly 2,300 manors in the kingdom, of which 1,622 (69 per cent) had an assessed value of 199,000 SEK or less. This corresponded to an area of between 300 and 600 hectares of land or 100 to 150 hectares of arable land (Ulväng 2019, 106). Among the largest estates owned by Jewish families were the ironworks at Gysinge in Gästrikland province (20,000 hectares) and Klavreström in Småland province (6,000 hectares), and some of the manors in the provinces of Uppland and Södermanland in the east,

10 Around 1850, the nobility numbered 12,000, the bourgeoisie 79,000 (Carlsson 1949, 35, 39), and the Jews 935 (Carlsson 2021, 116). The average family size at that time was about four people, giving 3,000 aristocratic, 19,750 bourgeoisie and 233 Jewish families. At the same time, there were 1,380 manors owned by the nobility, 920 by the bourgeoisie (Ulväng 2019) and almost 30 by Jews.

Table 1. The assessed value of Swedish manors in 1883, by cohorts, and the assessed value in 1883 of manors owned by Jewish families at some point between 1760 and 1960.

Assessed value in 1883 (SEK)	No. in 1883	Owned by Jews at some point, 1760–1960	
		N	%
10K–199K	1622	43	2.7
200K–399K	384	18	4.7
400K–599K	167	3	1.8
600K–799K	31	2	6.5
800K–999K	31	1	3.2
1M+	60	0	0
TOTAL	2295	67*	2.9

*Of the total of 74 manors, we lack information on the assessed value from seven, which, judging by their assessed values in the 1940s, could be characterized as small- or medium-sized manors.
Source: https://www.svenskaherrgardar.se

Arbottna, Yxtaholm, Sund, Forsby, Ulvhäll and Granhammar, all of which had between 1,500 and 1,800 hectares of land (https://www.svenskaherrgardar.se)

Interestingly, most manors and stately farms remained in the family for an extended time. The average period of ownership was around 30 years, with a mean of 39 and a median of 23, confined to just one generation, in most cases, as 59 per cent of purchased country houses were never passed on to the next generation. Of the 100, 22 were bought and sold in less than 10 years, many of them probably bought as short-term investments. Nevertheless, a total of 41 per cent remained in the family for two generations or more, half of them for three or four generations, or as a trust or family business. In general, stately farms stayed in the family longer than manors, probably because many were close to or even located in towns and seen as main residences. As homes rather than business centres, they were less exposed to economic cycles.

Where did Jews buy country houses? Geographical overview

Despite considerable geographical differences, most of the Jewish country houses were located around the four urban areas where Jewish families historically had been allowed to settle: mainly around the capital, Stockholm, and Gothenburg, the port to the west, but also to some extent around Norrköping in the east and to a lesser extent close to Karlskrona in the south (Map 1, Table 3). Outside these regions, Jews rarely owned country houses, and when they did, they were usually ironworks in the north (Voxnabruk and Iggesund in Hälsingland province, Gysinge and Gammelstilla in Gästrikland province) or in the south (Bruzaholm and Klavreström in Småland province).

These ironworks were often owned or co-owned for very short periods at the end of the nineteenth century, mainly as a result of increased international competition in iron production, which led to a large number of ironworks being closed. Nevertheless, Gysinge

Table 2. The mean and median length of ownership and number of owner-generations at Jewish manors and stately farms in Sweden.

	Ownership: Years		Generations				Company-owned/ Foundations	Sum%	Sum
	Mean	Median	1	2	3	4+			
Manors (ironworks)	26	15	67	11	11	11	0	100	9
Manors	39	24	60	23	6	8	3	100	65
Stately farms	36	38	52	36	4	0	8	100	26

Source: https://www.svenskaherrgardar.se

Table 3. Jewish manors and stately farms in Sweden by province. Source: https://www.svenskaherrgardar.se

Province	1760–1780	1780–1800	1800–1820	1820–1840	1840–1860	1860–1880	1880–1900	1900–1920	1920–1940	1940–1960
Skåne (S)								1	1	1
Blekinge (S, Karlskrona area)			1	1	4	4	3	2	2	2
Småland (S)				1	2	4	2			
Västergötland (SW, Gothenburg area)			2	3	7	12	15	16	6	5
Östergötland (SE, Norrköping area)				3	3	3	6	6	4	1
Södermanland (E, Stockholm area)	3	3	5	4	4	4	5	14	9	12
Uppland (E, Stockholm area)		1		5	5	5	6	7	8	11
Gästrikland and Hälsingland (NE)				1	3	2	2	2		
Others						1	1	3	2	1
Total	3	4	8	18	28	35	40	51	32	33

and Skebo ironworks, which were bought earlier in the nineteenth century, were owned for several generations by the Benedicks and Michaëlson families. A few Jewish country houses can also be found in the province of Värmland in the north. In the southern province of Skåne, Sweden's most feudal and fertile region, close to Denmark, the estates were generally huge, many of them entailed and, if sold on the market, very expensive. Only one Jewish manor house is known of here, Charlottenlund, which was bought by a Danish Jew, Jacob Lachmann, and remains in the family even today.[11]

The Stockholm area: From Jewish ironworks to manor houses in the most feudal areas

In the Stockholm area, including the provinces of Uppland and Södermanland, a total of 31 manors and 11 stately farms were owned by Jewish families.

In the nineteenth century, Jews in Stockholm were often well-off wholesalers or manufacturers and retailers (Bredefeldt 2008, 47). The region was, along with Skåne, the most feudal in the kingdom, with many huge manors owned by noble families. Merchants and officials, however, had long since acquired manors in the area.

11 https://www.gammalstorp.se/Slott_Charlottenlund.htm

Fig. 3. Jacob Lachmann, the owner of Charlottenlund (Svensk Biografiskt Lexikon, Riksarkivet, https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10818)

As mentioned above, already in 1769 Adolf Ludvig Lewin bought three manors south of Stockholm, which he entailed to his three sons. From the early 1800s, several additional Jewish families bought manors and ironworks in the area, such as Aspnäs in 1818 (Michael Benedicks), the Skebo ironworks in 1836 (Carl David Michaelson) and Siggesta and Sund in 1836 and 1838 (Carl Fredrik Theel, later inherited by his daughter, married name Nathanson). Almost all of these were passed on and remained in the family for many generations. In the

Map 1. Jewish country houses in Sweden. Red dots = manors, grey dots= manors (ironworks), blue dots= stately farms.

second half of the nineteenth century, there were few manor purchases by Jews in this area. It is difficult to find an explanation for this. The laws of 1860 and 1863 seem to have had no effect at all, which is unexpected, especially if one uses the Gothenburg area as a comparison, where 12 estates and stately farms were bought in the 1860s.

Map 2. Jewish country houses in the provinces of Uppland, Södermanland, and Västmanland. Red dots = manors, grey dots= manors (ironworks), blue dots= stately farms.

Suddenly, however, between 1900 and 1920, 13 manors and stately farms were acquired by Jews in the Stockholm area, many in central Södermanland, known for its beautiful scenery and as one of the most feudal areas. The buyers were well-known merchants from Stockholm (Lamm and Thiel), Norrköping (Philipson and Wahren) or Gothenburg (Leman), many of whom were sons and other descendants of the first Jews who had purchased manors in Sweden. Most of these newly acquired manors were then inherited.

Another wave of purchases came in the 1940s, during and after the Second World War, when seven manors were bought by Jews, many of them in the vicinity of Stockholm. Among them, we find Wahren (Janslunda), Carl Johan Lamm (Gräsö), Olof Philipson (Lissma), Vilhelm Josephson (Gällövsta) and Adam Bonnier (Kvallsta).

Gothenburg and its environs

Gothenburg was Sweden's second-largest city: Sweden's major port to the west, a centre for iron, timber and herring exports and, from the eighteenth century, an important textile producer. Most Swedish imports of colonial goods, such as sugar, tobacco and cotton, entered the country via Gothenburg; thus, the city benefited from the rise of the Atlantic economy (Brismark & Lundqvist 2017). The surrounding province of Västergötland had been dominated by noble families in the past. However, in the eighteenth and nineteenth centuries, most of the land was sold to successful merchants and freehold farmers who profited from the export of grain to Great Britain (Magnusson 2014, 173).

The 'continental blockade', from 1808 to 1815, led to Gothenburg becoming an important international trading metropolis since much

of the British foreign trade was diverted via the city. The number of merchants, including many Jews, increased significantly, and Jewish traders became a new group of immigrants among those already settled in the city, who were mostly Dutch, German and British. As in other countries, the kinship and business networks of Jews in Europe contributed to efficient information and credit flows, allowing Jews in Sweden to advance both socially and economically, especially as commissioners. As a result, Gothenburg's Jewish population was prominent and wealthy, exceeding the population in Stockholm in 1840. In 1850, 11.5 per cent of Gothenburg's traders were Jewish, and 18 per cent of that group were wholesalers (Brismark & Lundqvist 2016, 130–1).

The early purchase of stately farms in Gothenburg's *landerier*

Before 1860, Jewish families in Gothenburg leased *landerier* owned by the city, on a long-term basis: small stately farms, often combined with small-scale industry (textiles, sugar distillery).

Already in 1804, Lazarus Elias Magnus (1770–1851), married to Göthilda 'Gitel' (*née* Henriques, b.1767, d.1825), was a tenant of Katrinedal, the first Jewish manor in the region. Magnus ran a sugar mill there from 1806, which in 1820 accounted for 13.5% of Gothenburg's total industrial output (Andersson 1996, 323). The factory burnt down in 1849, but in 1871, Magnus's son, the banker Eduard Magnus, had a magnificent villa built at Stora Katrinedal in simple wooden architecture (Bedoire 2003, 446).

In 1832, the wholesaler Levy Fürstenberg (b. 1796 in Fürstenberg, in the federal state of Brandenburg, d. 1860 in Gothenburg) leased the Oscarsdal manor; in 1833, he founded a factory there to manufacture scarves and other fabrics, with about seventy workers. Oscarsdal was then leased by the family until 1912 (Enhörning 2006, 108). Levy Fürstenberg was married to Rosa (1799–1874) from the prominent Warburg family, born in Gothenburg, and the daughter of Simon Elias Warburg, born in Hamburg, and Zippora Henriques, born in Copenhagen. The art collector Pontus Fürstenberg was one of Rosa and Levy's ten children.[12]

Fig. 4. Rosa (*née* Warburg) and Levy Fürstenberg. Year unknown, based on painting by Geskel Saloman (Unna & Höfferts Fotografiska Atelier, The Jewish Museum, Stockholm, JUDF01072, CC BY-NC-ND).

According to Levy Fürstenberg's daughter's memoirs, Oscarsdal was inhabited year-round from 1840 (Fürstenberg 1912). This was, as a matter of note, also the case at Katrinedal in the 1850s and 1860s (Enhörning 2006, 86). Louise Fürstenberg's memoir is a valuable peek into life at Oscarsdal and the varying kinds of Jewish identity of the members of the family and their friends. For instance, her mother, Rosa, came from an orthodox family, and she walked into town every Saturday, 'to church', to attend the Reform service (Fürstenberg 1912, 62–3).

12 https://sv.wikipedia.org/wiki/Levy_Fürstenberg

Fig. 5. Nääs in the Gothenburg area, interior, 1890s (Photographer: Carl Victorin, August Abrahamsson's album, 1M16-A145023:66, Västergötlands Museum, PDM)

A shorter lease of the stately farm of Kristinedal in Västergötland was held from 1843 until 1850 by the wholesaler Philip Wilhelm Friedländer (1792–1863). The family had moved from Stralsund in Germany around 1810, which by that time belonged to Sweden, in order for Philip's father, Wolf Josef Friedländer, to become one of the directors of the synagogue. However, Philip Wilhelm seems to have converted.[13]

The wholesaler Isaac Leman (b. 1799 in Amsterdam, d. 1851), who bought the stately farm of Götaberg in Västergötland in 1847, was married to Henriette Pauline Valentin. After her tragic death from cholera, he married her sister, Dorothea Debora. Through his ancestors, Leman had important international connections, which were important for his career as a banker, and not least for Gothenburg. Isaac's maternal grandfather was the famous banker Michel Leman, owner of the trading house Leman & Sohn, with branches in London and Amsterdam, which temporarily settled in Gothenburg during the years 1812–13 because of Hamburg's occupation by Napoleon's armies at that time (Ivarsson 1952, 270).

Some of these stately farms remained in the families until the beginning of the twentieth century, when they were confiscated to make way for housing estates.

Nääs and other manors purchased by Jews in the Gothenburg area during the second half of the eighteenth century

From the 1860s, the Jewish families in Gothenburg increased their holdings by buying twelve manors and two stately farms in the area north-east of the town, stretching from Gothenburg to the town of Mariestad by Lake Vänern (the Heyman, the Leman, Elliot, Delbanco and Abrahamson families).

13 https://gamlagoteborg.se/2015/09/15/slakten-friedlander

Map 3. Västra Götaland, Gothenburg area. Red dots = manors, grey dots= manors (ironworks), blue dots= stately farms.

The southern part of the region was forested and rocky but most of it consisted of very fertile plains. The Gothenburg–Stockholm railway ran through it, which was favourable for the grain, milk and butter-producing estates. When the railway was built between Gothenburg and the textile centre of Borås, the owner of Pixbo Manor, Josef Heyman, managed to get a railway station built on the estate.[14]

However, many manors were sold within the next thirty or forty years, perhaps as a result of the reduced profitability of farming in the early 1900s. Only four remained in the family, one as a joint-stock company (Vårgårda) and one as a foundation (Nääs).[15] The latter is famous worldwide for the handicraft school that was established there in 1872 by the Jewish businessman August Abrahamson. As a credit to his nephew, Otto Salomon (1849–1907), whose life and work illustrate the ideas and ideals of liberal Judaism and whose ideology was also linked to Swedish nationalism, Nääs became a showpiece of modernity. Importantly, the craft school illustrates how there was no contradiction in being simultaneously Swedish and Jewish in Salomon's and Abrahamson's identities: the work day started with morning prayer (following Protestant tradition) – which was not felt to conflict with the circumcision of Salomon's son in 1883, or with the burial of both Abrahamson and Salomon in the gardens of the estate 'according to Mosaic ritual' (Hammarlund 2013, 220, 231–2; Jacobowsky 1967, 36).

Jewish country houses in the Norrköping and Karlskrona areas

Norrköping, located to the east, was known for its textile production. The two prominent

14 https://larsgahrnskriver.wordpress.com/tag/josef-heyman

15 After his death in 1898, August Abrahamson bequeathed the manor to the Swedish state.

Jewish families of Philipson and Wahren, who had settled there in the late eighteenth century (Carlsson 2021, 103), began to buy manors in the area in the 1830s, but there is little evidence that they intended to keep them. Most were sold after a few years. Only one estate, Marieborg, bought by Jacob Philipson, was kept for three generations. In Norrköping, we also found an entailed city estate that was established by Count Axel Löwen in favour of the Jewish Marcus family.

The town of Karlskrona in Blekinge, to the south, was the main Swedish naval base, with excellent conditions for farming on the coast. Here, the manors were rather small and were the homes of naval officers. Three manors were bought by Jewish families; the first, Avelsgärde, was purchased as early as 1811 by Fabian Philip, who belonged to the network of Aaron Isaac. Avelsgärde remains in the family even today (Svensson 2017, 31). A second estate, Hobykulle, was purchased in 1845 by Otto Isaac Ruben III, while Augerum was bought in 1855 by the nobleman Nils von Koch, who was married to Frances Eliza Lewin, who was Jewish and from Britain.

The Lachmanns' Charlottenlund: The only Jewish country house in the province of Skåne

Jacob Lachmann (1844–1909) came to Sweden from Denmark when he bought the sugar mill in Ystad in 1881. There, he had raw sugar from St Croix in the Danish West Indies refined; after only a few years, the mill became one of the largest in Sweden (Lachmann 2016, 31). In Ystad, Lachmann first had a child, born out of wedlock, with a non-Jewish woman. Although inter-faith marriage had become legal in Sweden in 1863, it was not accepted by his family, who belonged to Danish Jewry. Hence, he married and formed a family with his Danish cousin, Clara Lachmann (1864–1920), who was brought to Sweden (Lachmann 2016–17). Of interest is that when Lachmann bought Charlottenlund in 1901, he wanted to remain anonymous as a buyer and therefore used Gustaf Smith (protocol secretary at Skånes Enskilda Bank) as an intermediary (Lottrup Rasmussen, 2023, 75). Despite this, the purchase of the estate, which consisted of around 486 hectares of land, was covered by Danish and Swedish newspapers. Charlottenlund had previously been owned by a count and a former prime minister; this acquisition was a big advancement for the Lachmann family and put them in contact with Swedish nobility (Lottrup Rasmussen 2023, 76). At Charlottenlund, the Lachmanns established a fine collection of nineteenth-century Nordic art. Among others, the famous Danish painter J F Willumsen, who was one of the pioneers of Danish modernist art at the beginning of the twentieth century, was commissioned to decorate the estate.[16] Moreover, Clara Lachmann was a vital driving force behind the establishment of the Sydsvenska konsertföreningen (Southern Swedish Concert Organization) in 1910 in the capacity of donor and, not least, as the organizer of a music festival at Charlottenlund, where several prominent Swedish musicians, as well as the Czech-Danish cellist Franz Neruda, took part. According to Lottrup Rasmussen, the 'elite of music lovers' gathered in Skåne for this event.[17] Charlottenlund is still owned by descendants of the family.

Conclusion

To conclude, in this mainly quantitative pilot study of Jewish country houses in Sweden, we have focused on how many Jewish families owned country houses, when the estates were

16 Svenskt Biografiskt Lexikon, https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10817

17 Charlottenlund's private archives, according to Lottrup Rasmussen (2023, 90).

Fig. 6. Gysinge manor in Gästrikland, 1923 (Carl Larssons Fotografiska Ateljé, 1893–2003, Länsmuseet Gävleborg, XLM.CL001010, CC BY-SA)

purchased, the size of the properties and where they were located geographically.

We have also collected data concerning the nature of the activities linked to the estates and the length of time that the estates stayed in the families' possession.

In a similar way, for example, to Dutch Jewish financiers being the first to acquire country houses in Britain in the late seventeenth and early eighteenth centuries,[18] this investigation has noted that Jews circumvented the restrictions placed on them to acquire country houses, which enabled twenty purchases of Jewish country houses even before Jewish emancipation in Sweden in 1870.

The Jewish population in Sweden was smaller than in most other European countries. Therefore, the number of manors and stately farms, standing at at least a hundred, owned by Jewish families in Sweden between 1760 and 1960 stands out against figures mentioned in previous research, particularly given that a strict definition of 'country house' was used in this study. It is also interesting that Jews were more likely to own country houses in Sweden than the bourgeoisie in general in 1850. However, in relation to Gąsowski's comparable data, which shows that a remarkable 22.1 per cent of country houses in Galicia had Jewish owners in 1912, the 2 per cent of Jewish-owned country houses in Sweden is less impressive. Here, further quantitative research is needed.

Most Jewish estates lay close to the urban regions where Jews were allowed to settle from the late 1700s: the capital Stockholm; the port to the west, Gothenburg; Norrköping in the east; and Karlskrona, an important port city in the south. Jews also owned or co-owned some

18 In this respect, a comparison can be made with the Dutch Jewish financiers who settled in Britain and who were the first to acquire country houses in Britain in the late seventeenth and early eighteenth century (Carey & Green, 2024, 17).

ironworks in the mining districts. However, the decreased profitability of iron production from the mid-1800s led to most being sold after a short time, except for two manors and ironworks purchased in the early 1800s and thereafter inherited: Gysinge and Skebo.

Jews in Stockholm began buying manors as early as the late 1700s to early 1800s, with most remaining in the families for a long time. Before 1870, during a period when Jews still lacked permission to buy land and live outside the cities, Jewish families preferred to buy manors in the classic feudal areas, such as the central parts of Södermanland or in the vicinity of Stockholm, areas with good agricultural conditions. Only a few families chose to buy manors further away from Stockholm.

In Gothenburg, the Jews began to live in stately farms leased from the city in the early 1800s. However, from the 1860s, when Jews were permitted to live in the countryside, they became substantial owners of manors in the textile-producing area north-west of the city in Västergötland. Many of these stately farms were then sold in the early 1900s, probably because of difficulties in making a profit. One of the country houses that remained in the family and was later donated to the Swedish state was Nääs Slott, bought by August Abrahamson, where he and his nephew Otto Salomon started a handicraft school in 1872.

This first systematic investigation of Jewish country houses in Sweden has also touched upon how the owners of the country estates related to being Jewish across different periods and geographical locations, which has been reflected through several biographical accounts. Concerning Jewish burial, for example, previous international research has shown that the choices of burial varied a great deal among Jewish owners of country houses; sometimes, a mausoleum was built adjacent to the country estate where members of the family could be buried.[19] In the case of Nääs Slott, we found a similar case in the Swedish context. In contrast, the Leman family at Salaholm in Västergötland, north-east of Gothenburg, apparently did not invite any of the Jewish country-house owners in the vicinity as guests (Jacobowsky 1967, 47).[20] These are just hints of what could be further researched concerning country houses and Jewishness. These accounts have furnished examples of micro-historical approaches with an emphasis on space, which Ines Koeltzsch and other scholars have suggested as a means to discover historical actors' paths towards modernity and 'modern conceptions of belonging' (Koeltzsch 2016, 64).

In further research, it would be interesting to study questions of varying kinds of Jewishness relating to country houses more systematically in order to further illustrate the plurality of Jewish identities and to find out more about how the purchase of a mansion should be understood. Moreover, since nothing visibly different has been noted about Jewish country houses, and no common denominators for Jewish country houses in Sweden have been found, at this point in the investigation further research is needed into the area of architecture and of the life at the country estates.

The conditions for Jewish country-house acquisition are also important to investigate further. In this pilot study, we have not encountered indications of resistance among the aristocracy against Jews buying country houses, such as

19 See, for example, the mausoleum built by Moses Montefiore at Ramsgate (Carey & Green 2024, 14); by the Ratenaus in the outskirts of Berlin in 1890 (*ibid.*, p. 28); and by Edouardo Cahen d'Envers in Italy (*ibid.*, p. 152).

20 Jacobowsky was informed of who the Lemans socialized with through an interview in the newspaper *Skara Tidning* in June 1966 with the eighty-five-year-old Maria Johansson, who at the turn of the century had been a gentleman's cook at Stora Salaholm.

research on other European country houses shows. Since antisemitism, naturally, was also part of the living conditions of Swedish Jews, this needs further investigation. Be that as it may, this pilot study has laid the foundation for further studies of how purchases were made, of potential changes over time, and what such changes tell us. Questions remain of whether Jewish purchases provoked antisemitism in the local community, among the general public, the aristocracy, or in the press.

We also need to do further research to determine to what extent Jewish country houses were permanent residences and how this changed over time.

Many of the Jewish country houses that we have discovered in this pilot study still exist, and several remain in the families. Valuable witness accounts need to be collected – while there is still time – by interviewing these owners and other descendants of Jewish country-house owners who are still alive. ■

References

Literature

Andersson, Bertil. 1996. *Göteborgs historia – Näringsliv och samhällsutveckling: Från fästningsstad till handelsstad 1619–1820* (Stockholm: Nerenius & Santérus förlag).

Bedoire, Fredric. 2003 [1998]. *Ett judiskt Europa. Kring uppkomsten av en modern arkitektur 1830–1930*, 2nd edn (Stockholm: Carlsson, i samarbete med Konsthögsk:s arkitekturskola).

Bredefeldt, Rita. 2008. *Judiskt liv i Sverige och Norden* (Stockholm: Stockholmia förlag).

Brismark, Anna, & Pia Lundqvist. (2017). 'A translocal diaspora on the edge of modernity? The Jewish minority in Gothenburg in late eighteenth and early nineteenth centuries', in *Connecting Worlds and People: Early Modern Diasporas*, ed. Dagmar Freist & Susanne Lachenicht, 128–47 (London: Routledge).

Carlsson, Carl Henrik. 2021. *Judarnas historia i Sverige* (Stockholm: Natur & Kultur).

Carlsson, Sten. 1949. *Ståndssamhälle och ståndspersoner 1700–1865: studier rörande det svenska ståndssamhällets upplösning* (Lund: Gleerups förlag).

Carey, Juliet, & Abigail Green. 2024. *Jewish Country Houses* (London: Profile Books; Brandeis University Press).

Cox, Oliver. 2019: 'Jewish country houses and country house studies', *Journal of Modern Jewish Studies*, 18/4, 513–19. https://doi.org/10.1080/14725886.2019.1664020

Enhörning, Gunilla. 2006. *Landerierna i Göteborgs stadsbyggnad* (Ph.D. diss., Göteborg: Chalmers tekniska högskola, Institutionen för arkitektur).

Finch, Jonathan, & Kristine Dyrmann. 2019. 'Estate landscapes in Northern Europe: an introduction', in *Estate Landscapes in Northern Europe*, ed. Jonathan Finch, Kristine Dyrmann & Mikael Frausing (Aarhus: Aarhus University Press).

Fürstenberg, Louise. 1912. *Minnen från Oscardal* (Göteborg: Waldemar Zachrissons boktryckeri).

Gadd, Carl-Johan. 2000. *Den agrara revolutionen. Det svenska jordbrukets historia III* (Stockholm: Natur & Kultur).

Gąsowski, Tomasz. 1999. 'From Austeria to the manor: Jewish landowners in autonomous Galicia,' *Polin: A Journal of Polish-Jewish Studies*, 12, 120–36 (The Littman Library of Jewish Civilization, 1986–) (Oxford: Blackwell). https://doi.org/10.2307/j.ctv36zpgv.14

Green, Abigail, & Juliet Carey. 2019. 'Beyond the Pale: The country houses of the Jewish élite', *Journal of Modern Jewish Studies*, 18:4, 393–8. https://doi.org/10.1080/14725886.2019.1667115

Hammarlund, Anders. 2013. 'The ethos of modernity and the ethics of craftsmanship – Otto Salomon and the Spirit of Sloyd', in *A Prayer for Modernity. Politics and Culture in the World of Abraham Baer (1834–1894)* (Stockholm: Svenskt visarkiv/Statens musikverk, online publication).

Hammarström, Per. 2020. 'Judiska konvertiter till Kristendomen i Stockholm, 1775–1870', *Historisk Tidskrift*, 140/1, 31–65. https://www.historisktidskrift.se/index.php/june20/article/view/36/5

Heyman, Hilda Fredrika. 1930. 'Hur jag kom att måla mina trosförvanter', *Judisk Tidskrift*, 3/7.

Ivarsson, Martin. 1952. *Isaac Leman och hans slåkt (till hundraårsminnet av hans död)* (Stockholm: Genealogiska föreningen).

Jacobowsky, Carl-Vilhelm. 1967. *Svenskt-judiskt herrgårdsliv* (Stockholm: Nordiska museet).
Koeltzsch, Ines. 2016. 'Modernity, identity, and beyond: Historiography on the Jews of the Bohemian lands in the nineteenth and early twentieth centuries', *Studia Judaica*, 19/1 (37), 41–64. https://doi.org/10.4467/24500100STJ.16.002.5348
Lachmann, Bengt. 2016. *Sockerkungen. Jacob Lachmann i Skånes och Danska Västindiens Sockerindustrier* (Malmö: Universus Academic Press).
Lottrup Rasmussen, Leonora 2023: *En kvinnlig gränsgångare. Clara Lachmanns stiftelse under 100 år* (Lund: Makadam Förlag).
Magnusson, Lars. 2014. *Sveriges ekonomiska historia*, 5th edn (Lund: Studentlitteratur).
Olàn, Eskil. 1924. *Judarna på svensk mark. Historien om israeliternas invandring till Sverige* (Stockholm: Rex).
Polonsky, Antony. 2013. *The Jews in Poland and Russia: A Short History* (Liverpool: Liverpool University Press).
Prevost-Marcilhacy, Pauline.1995. *Les Rothschild: batisseurs et mecenes* (Paris: Flammarion).
Sandström, Birgitta. 2014. *Emma Zorn* (Stockholm; Norstedt).
Schön, Lennart. 2010. *Sweden's Road to Modernity. An Economic History*, trans. Ken Schubert (Stockholm: SNS Förlag).
Silverman, Lisa. 2019. 'On Jews and property in provincial Central Europe: Leopold Kompert's 1848 publications', *Journal of Modern Jewish Studies*, 18:4, 424–42. https://doi.org/10.1080/14725886.2019.1656378.
Stammers, Tom. 2017. Review of *Les Rothschild: une dynastie de mecenes en France (1873–2016)* by Pauline Prevost-Marcilhacy, 3 vols., 2016 (Paris: Somogy), *Journal of the History of Collections*, 30/1 (March 2018), 182–4. https://doi.org/10.1093/jhc/fhx032.
—2022. 'Alfred Mond, Lord Melchett (1868–1930) and the renewal of a collecting legacy', *Journal of the History of Collections*, 34/3, 427–9. https://doi.org/10.1093/jhc/fhac006.
— & Silvia Davoli (eds.). 2017. 'Jewish collectors and collecting', *Journal of the History of Collections*, 31/1. https://academic.oup.com/jhc/pages/jewish-collectors#Introduction
Svensson, Harry R:son. 2017. *Fabian Philip, familjen Ruben och örlogstaden Entreprenörsfamiljen som grundade Mosaiska församlingen i Karlskrona 1780–1945* (Stockholm: Stockholms universitet).
Ulväng, Göran. 2017. 'Manor-house building and economic growth in Sweden in the 18th and 19th centuries', In *Schlösser und Herrenhäuser der Ostseeregion*, ed. Kilian Heck, Sabine Bock & Jana Olschewski, 41–68 (Schwerin: Thomas Helms verlag).
—2019. 'The Swedish manor 1750–1950 – Decline or continuity?', in *Estate Landscapes in Northern Europe*, ed. Jonathan Finch, Kristine Dyrmann & Mikael Frausing, 97–128 (Aarhus: Aarhus University Press).
Valentin, Hugo. 1924. *Judarnas historia i Sverige* (Stockholm: Bonnier).
van der Veen, Sietske. 2024. *Novel Opportunities, Perpetual Barriers. Patterns of Social Mobility and Integration among the Jewish Dutch Elite, 1870–1940*' (Ph.D. diss. Utrecht: Universiteit Utrecht).
von Konow, Jan. 2005. *Sveriges adels historia* (Karlskrona: Abrahamssons tryckeri).

Digital resources

Database on Swedish Manors, https://www.svenskaherrgardar.se
The Digital Sensus 1860–1930, https://sok.riksarkivet.se/folkrakningar
Svenskt Biografiskt Lexikon, https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10817
https://sv.wikipedia.org/wiki/Charlottenlunds_slott
https://www.svenskaherrgardar.se
https://gamlagoteborg.se/2015/09/15/slakten-friedlander/
Lars Gahrn skriver. Artiklar, krönikor och bokrecensioner med Mölndalsanknytning. Lars Gahrn skriver – Artiklar, krönikor och bokrecensioner med Mölndalsanknytning. (wordpress.com)
Fürstenberg, släkt, https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/14598, Svenskt biografiskt lexikon downloaded; 20250304.
Clara Lachmann, https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/10817, Svenskt biografiskt lexikon (artikel by Rune Kjellander), hämtad 2025-03-04
Svenskt Biografiskt Lexikon, https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=10817
https://sv.wikipedia.org/wiki/Charlottenlunds_slott

Private archives

Charlottenlund's private archives

Mia Kuritzén Löwengart received her Ph.D., from the Department of History, Uppsala University, 2017. Her research interests are situated at the intersection of Social, Cultural and Business history, and have been pursued with a focus on Bourgeois culture and Jewish studies in the long nineteenth century. From August 2022 to June 2023 she was the PI of a pilot project about Jewish country houses in Sweden, financed by Brandförsäkringsverket, Carl-Göran Adelsvärds Stiftelse and Gunvor and Josef Anérs Stiftelse. Without their support this research could not have been done.

Göran Ulväng is Associate Professor at the Department of Economic history at Uppsala University. His research has focused on changes in agriculture, material culture, consumption, finances and insurances in eighteenth and nineteenth century Sweden, with a special emphasis on manors and manorial culture. He is the founder of the website Swedish manors, https://www.svenskaherrgardar.se, and also former editor of *Bebyggelsehistorisk tidskrift/Nordic Journal of Settlement History and Built Heritage* http://bebyggelsehistoria.org/en/bebyggelsehistorisk-tidskrift-english/

Antijudaisme, antisemittisme og modernitet

En analyse av *Luthersk Ugeskrift*, 1877–1893

Kjetil Braut Simonsen

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

DOI: 10.30752/nj.152204

Abstract • Artikkelen utforsker den ideologiske kombinasjonen av modernitetskritikk, antijudaisme og antisemittisme, med utgangspunkt i det norske konservative og kristne tidsskriftet *Luthersk Ugeskrift* i tiden fra 1877 til 1893. Ukeskriftet var blant de mest uforsonlige stemmene i den samtidige mobiliseringen mot liberalisme, sosialisme, ateisme og andre moderne samfunnsstrømninger, men rettet også sitt skyts mot «den moderne jødedom». Var denne antijødiske retorikken simpelthen en videreføring av tradisjonelle, kirkelige holdninger til jødene, eller representerte den noe nytt? Og hvordan forholdt tidsskriftet seg til den organiserte politiske antisemittismen som vokste frem i samme periode? Et hovedfunn er at den antijødiske argumentasjon balanserte mellom tradisjonelle teologiske og moderne, situasjonsbestemte elementer. Den religiøse antijudaismen fungerte som et kulturelt og teologisk råmateriale, som ble anvendt i en samtidsorientert politisk polemikk rettet mot de sekulære sidene ved moderniteten. Med dette som utgangspunkt gikk tidsskriftet langt i å fremstille de antisemittiske bevegelsene på kontinentet som selvforsvarsbevegelser rettet mot «jødisk makt»

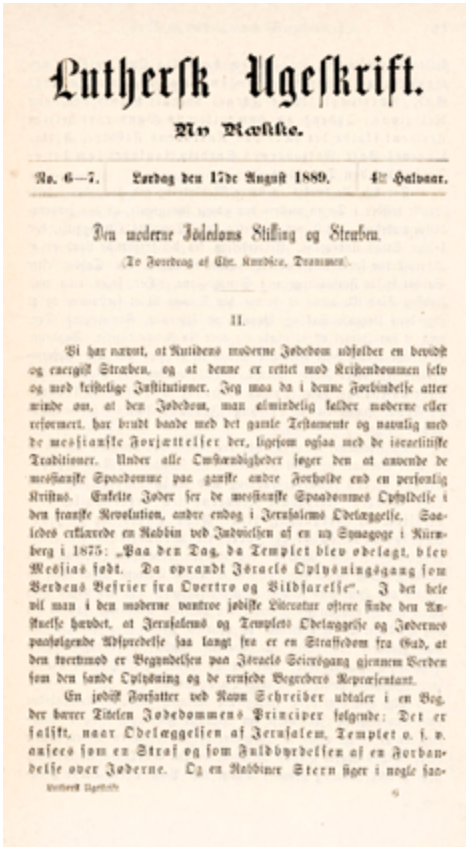
I 1877 trykket *Nyt norsk Tidsskrift* en artikkelserie med tittelen *Dagbog*, skrevet av den kjente norske historikeren Ernst Sars.[1] Artiklene berørte diskusjonene om det såkalte moderne gjennombrudd, som foregikk med stor intensitet i norsk offentlighet nettopp i 1870-årene. Sars rettet blant annet fokus mot de kristne reaksjonene på samtidens religionskritiske og sekulære strømninger. En av aktørene han fremhevet var den høykirkelige publikasjonen *Luthersk Ugeskrift*. Sars kritiserte blant annet ukeskriftet for å ha anvendt seg av antijødiske beskyldninger i polemikken mot den danske kritikeren og litteraturforskeren George Brandes: «Det kunde ellers være en noksaa fiffig diversion at kalde racefordomene til hjælp og at faa arrangeret en liden jødeforfølgelse i god middelaldersk stil, for at bortlede opmerksomheden fra de egentlige stridsspørsmaal».[2]

Kritikken i *Nyt norsk Tidsskrift* berører en interessant, men forholdsvis lite utforsket side ved diskusjonene om «det moderne gjennombrudd» i Norge sent på 1800-tallet. Som denne artikkelen vil vise, sammenkoplet flere av de sentrale representantene for den konservativ-teologiske fløyen i denne polemiske striden

1 Artikkelserien er tidligere referert i f.eks. Fulsås (1999, 177–191); Sødal (2008, 112–113). Undertegnede vil takke Madelen Marie Brovold, Øystein Hetland og de to fagfellene for nyttige kommentarer og innspill.

2 «Dagbog», *Nyt norsk Tidsskrift*, vol. 1 (Oslo: Aschehoug, 1877), 178.

utfallene mot ateisme, liberalisme, materialisme, sosialisme, kvinnefrigjøring og andre «nedbrytende» samfunnskrefter med tradisjonelle og nye antijødiske forestillinger. «Den moderne jødedom» ble skildret som en nedbrytende kraft, som arbeidet for å undergrave kristendommens og Kirkens posisjon i det europeiske kultur- og samfunnsfelleskapet. Gjennom denne retorikken ble en rekke av de forestillingene som var typiske i den samtidige antisemittiske agitasjonen og politiske mobiliseringen på kontinentet reprodusert.



Lutherſk Ugeſkrift.

Ny Række.

No. 6—7. Lørdag den 17de August 1889. 4de Halvaar.

Den moderne Jødedoms Stilling og Stræben.

II.

Vi har nævnt, at Nutidens moderne Jødedom udfolder en bevidst og energisk Stræben, og at denne er rettet mod Kristendommen selv og mod kristelige Institutioner. Jeg maa da i denne Forbindelse atter minde om, at den Jødedom, man almindelig kalder moderne eller reformeret, har brudt baade med det gamle Testamente og navnlig med de messianske Forjættelser der, ligesom ogsaa med de israelitiske Traditioner. Under alle Omstændigheder søger den at anvende de messianske Spaadomme paa ganske andre Forholde end en personlig Kristus. Enkelte Jøder ser de messianske Spaadommes Opfyldelse i den franske Revolution, andre endog i Jerusalems Ødelæggelse. Saaledes erklærede en Rabbin ved Indvielsen af en ny Synagoge i Nürnberg i 1875: „Paa den Dag, da Templet blev ødelagt, blev Messias født. Da oprandt Israels Oplysningsgang som Verdens Befrier fra Overtro og Vildfarelse". I det hele vil man i den moderne vantroe jødiske Literatur oftere finde den Anskuelse hævdet, at Jerusalems og Templets Ødelæggelse og Jødernes paafølgende Adspredelse saa langt fra er en Straffedom fra Gud, at den tværtimod er Begyndelsen paa Israels Seiersgang gjennem Verden som den sande Oplysning og de reneste Begreбers Repræsentant.

En jødisk Forfatter ved Navn Schreiber udtaler i en Bog, der bærer Titelen Jødedommens Principer følgende: Det er falskt, naar Ødelæggelsen af Jerusalem, Templet o. s. v. ansees som en Straf og som Fuldbyrdelsen af en Forbandelse over Jøderne. Og en Rabbiner Stern siger i nogle sam-

Den norske debatten om «det moderne gjennombrudd» på 1870- og 1880-tallet sammenfalt tidsmessig med et viktig vendepunkt i den europeiske antisemittismens historie. Ikke bare så uttrykket «antisemittisme» dagens lys nettopp i 1870- og 1880-årene (Nipperdey & Rürup 1972; Volkov 2006); den antijødiske tenkningen endret til dels også uttrykksformer. Den moderne antisemittismen ble – som den tyske historikeren Reinhart Rürup (1975, 91) har beskrevet det – formet som en endimensjonal «forklaringsmodell», som delte verden inn i «gode» og «onde» krefter og som dermed tilbød enkle og håndgripelige tolkninger av tidens hurtige endringer. I tillegg gjennomgikk den antijødiske retorikken i løpet av det 19. århundret en glidning i retning av mer sekulære argumentasjonsformer. Den tradisjonelle antijudaismens religiøse forestillingsverden ble supplert med og delvis avløst av nasjonalistiske og raseideologiske synsmåter (jf. f.eks. Pulzer 1988, 47–57; Pulzer 1997; Hoffmann 1994, 293–317).

Overgangen fra eldre til nyere former for antijødiske argumentasjonsformer skjedde imidlertid gradvis, og var i siste del av 1800-årene langt ifra absolutt. Tradisjonelle religiøse klisjeer om jødene og «det jødiske» levde videre, side om side ved de nye raseideologiske temaene, slik at kristne, nasjonalistiske, sosiale og rasebaserte argumentasjonsmønstre i mange tilfeller skar inn i hverandre.[3] Videre spilte konservative, religiøse miljøer – både protestantiske og katolske – også en fremtredende rolle i å spre antijødiske ideer i Europa i denne fasen (Pulzer 1988, 83–97; Longerich 2021, 88–94; Caron 2014, 36–60; Teter 2023, 189–194; Kertzer 2001, 167–185; Heß 2021). Historikeren Vicki Caron (2014,

3 Se f.eks. Vicky Caron (2014, 39–40) om den franske antisemittismen Éduard Drumont. Ytterligere et poeng som er vektlagt i den nyere forskningen – men som ikke drøftes her – er at rasebaserte og nasjonalistiske argumenter hadde kommet til uttrykk i den antijødiske retorikken i lang tid før begrepet «antisemittisme» så dagens lys. Se her f.eks. Hess (2000, 56–101); Heß (2021, f.eks. 7); Ulvund (2017, 59–118), sistnevnte med særlig fokus på forestillingen om jødene som «stat i staten».

59) anser det med dette som utgangspunkt som lite fruktbart å trekke et for skarpt skille mellom den religiøse antijudaismen på den ene siden og den sekulære, moderne antisemittismen på den andre. Forandringene var gradvise, ikke-lineære og glidende.

Å studere kirkelig-konservative holdninger til jødene i siste del av 1800-årene gir dermed et innblikk nettopp i den komplekse vekselvirkningen mellom brudd og kontinuitet i antisemittismens lange, men også omskiftelige historie. I den norske konteksten er nettopp *Luthersk Ugeskrift* av særlig interesse. Tidsskriftet utkom i perioden mellom 1877 og 1893, og markerte seg som en av de mest kraftfulle stemmene i den samtidige kristne mobiliseringen mot «den moderne vantro» (Bakken 1972, f.eks. 466). Som et ledd i denne moderniseringskritiske polemikken kom ukeskriftet også med sterke utfall mot det som ble betegnet som «den moderne jødedom».

Antisemittismen i Norge sent på 1800-tallet generelt, og i *Luthersk Ugeskrift* spesielt, har vært relativt lite behandlet i tidligere forskning.[4] I norske kirkehistoriske fremstillinger er de antijødiske holdningene som kom til uttrykk i tidsskriftet bare blitt omtalt flyktig (jf. f.eks. Molland 1979, 371; Wisløff 1971, 18–19). Enkelte arbeider har dessuten inntatt en apologetisk tilnærming til materialet. I sin studie av LU-redaktør Johan C. Heuchs polemiske virksomhet fra 1966, nevner teolog Knut Rygnestad at Heuch karakteriserte kulturradikaleren George Brandes som «den moderne jøde, reformjøden, som [den] fremste talsmannen for antikristendomen i tida» (Rygnestad 1966, 68). Rygnestad gjør imidlertid ikke denne observasjonen til gjenstand for noen kritisk analyse – tvert imot beskriver han Heuchs skrift mot Brandes som «det ypparste apologetiske skrift som er skrive i landet vårt» (Rygnestad 1966, 71). Et unntak fra den eldre litteraturen er Grete T. Bakkens doktorgradsavhandling fra 1972, som belyser møtet mellom Kirken og den moderne kulturen mellom 1877 og 1893 på bred basis. Bakken understreker blant annet at et «påfallende trekk ved LU´s kamp mot vantroen er den antisemittisme som er sterkt knyttet til den. Dette kommer særlig klart frem i motstanden mot Brandes, men blir også uttrykt mer generelt i andre sammenhenger» (Bakken 1972, 360).

Blant de nye arbeidene som berører tematikken, kan særlig tre trekkes frem. I en oversiktsfremstilling som omhandler jøden som kulturell konstruksjon i Den norske kirke i tidsrommet mellom 1814 og 1920 presenterer historikeren Øivind Kopperud flere eksempler på artikler med antisemittisk innhold i tidsskriftene *Luthersk Kirketidende*, *Luthersk Ugeskrift* og *Kirke og kultur*. Kopperud påviser også at det fantes forbindelseslinjer mellom den antisemittiske agitatoren og hoffpredikanten Adolph Stöcker i Berlin og etablerte kirkelige miljøer i Norge (Kopperud 2012, 58–60). Karl Egil Johansen vier i sin studie av norske holdninger til Israel noe oppmerksomhet til antijødiske forestillinger i norsk kirkeliv sent i 1800-årene og tidlig på 1900-tallet, og omtaler i den forbindelse kortfattet Heuch og *Luthersk Ugeskrift* (Johansen 2008, 232–236). Den mest inngående analysen av den antijødiske retorikken i *Luthersk Ugeskrift* foreligger i kirkehistoriker Helje Kringlebotn Sødals studie av Heuchs kultursyn og kulturengasjement fra

4 I Norge har forskningen på antisemittismen i det 19. århundret i all hovedsak omhandlet bakgrunnen for og virkningen av adgangsforbudet i 1814, samt dynamikken frem mot opphevelsen av forbudet i 1814; se f.eks. Harket (2014); Ulvund (2014). For en studie av kirkelige holdninger til jødene i Danmark sent på 1800-tallet, se Lausten (2007, 88–117); om svensk 1800-tallsantisemittisme, se f.eks. Heß (2021). Frode Ulvund har helt nylig analysert antijudaisme og antisemittisme i en norsk katolsk kontekst. Hans arbeid ble publisert mens min artikkel var til korrektur, se Ulvund (2025).

2008. Sødal legger hovedvekt på Heuchs polemiske kritikk av George Brandes fra 1877, men hun refererer også til andre antijødiske innslag i ukeskriftet i 1880-årene (Sødal 2008, 119–121).

Det er likevel behov for en mer inngående studie, som utforsker i hvilken grad og hvordan tidsskriftets mobilisering mot tidens «truende» moderne krefter ble koplet sammen med antijødiske tenkemåter med klangbunn i samtidens Europa så vel som i de øvrige skandinaviske landene (se f.eks. Tydén 1988, 259–285; Lausten 2007, 88–117). Denne artikkelen dykker ned i den ideologiske og teologiske kombinasjonen av modernitetskritikk, antijudaisme og antisemittisme, slik den kom til uttrykk i *Luthersk Ugeskrift* i tidsrommet 1877 til 1893. Fremstillingen bygger empirisk sett på en systematisk gjennomgang av samtlige utgaver av bladet. På hvilke områder videreførte tidsskriftet tradisjonelle, kristne antijødiske forestillinger og hva slags nye tankeelementer kom til uttrykk? Og videre: Hvordan inngikk de antijødiske synsmåtene i tidsskriftets generelle synspunkter på det nye og moderne? Med dette som utgangspunkt berører artikkelen dermed også mer overordnede problemstillinger knyttet til brudd og kontinuitet i antisemittismens historie.

Luthersk Ugeskrift og det moderne: En kort bakgrunn

Luthersk Ugeskrift utkom mellom 1877 og 1893, i en tidsepoke som var preget av brytninger. Mot slutten av 1800-tallet gjennomgikk det norske samfunnet omfattende endringer på det økonomiske, kulturelle og politiske plan. Jordbruket ble i tiltakende utstrekning orientert mot den kapitalistiske markedsøkonomien. Samtidig kom de fremvoksende natur- og kulturvitenskapelige fagdisiplinene i løpet av 1800-tallet til å utfordre «eldre ideer og kunnskapsregimer, først og fremst religionens autoritet» (Bliksrud, Hestmark & Rasmussen 2002, 11). I tiårene etter 1870 skjedde det også viktige politiske endringer. Perioden mellom 1870 og 1884 er av ettertidens historikere blitt karakterisert som embetsmannsregimets fall. Utgangspunktet var en dragkamp mellom Storting og regjering, som kulminerte i riksrettsdom mot Selmer-regjeringen i 1884 og dannelsen av en ny venstreregjering under Johan Sverdrups ledelse. I tiårene etter 1884 ble parlamentarismen gradvis innført som styringspraksis i Norge (Nerbøvik 1986, 111, 148 og 170).

Også på det religiøse området ble tiårene etter 1870 preget av motsetninger. Med det såkalte moderne gjennombrudd – som foregikk nettopp fra 1870-årene – ble religionens plass i samfunnet satt høyt på dagsordenen, og det synes «å åpne seg en kløft mellom kristendommen og det moderne åndsliv» (Wisløff 1971, 11). Den danske litteraturkritikeren og litteraturforskeren Georg Brandes fikk en sentral rolle i polemikken som oppstod. Brandes forfektet et ateistisk standpunkt som var forankret i «et konsekvent naturvitenskapelig helhetssyn på tilværelsen» (Bliksrud, Hestmark & Rasmussen 2002, 246; se også Hagemann 1997, 45). I Norge fikk de kulturradikale tenkemåtene nedslagsfelt blant en rekke forfattere og diktere. Selv om de ideologiske oppfatningene var sammensatte, var radikalerne forenet av et «felles opprør mot det de kalte 'autoritetsprinsippet' i de etablerte institusjoner» (Seip 1981, 133–139, sitat 135).

Den nye tidsånden stilte Kirken overfor nye utfordringer, og la grunnlaget for en litterær produksjon som siktet mot å forsvare og begrunne kristendommens status og posisjon. Kirkehistorikeren Einar Molland har identifisert to apologetiske hovedleirer. På den ene siden fantes det dem som skarpt betonet «motsetningen mellom kristendommen og den nye tidsånd» (Molland 1979, 368). På den andre var det en gruppe som søkte å forene den nye tidens vitenskapelige erkjennelser med kristendommen, og som dermed tok til orde for en teologisk nyorientering (Molland 1979, 368).

En av de mest konsekvente og toneangivende representantene for den første tilnærmingsmåten var *Luthersk Ugeskrift*. Tidsskriftet hadde fra starten i 1877 til det gikk inn i 1893 en høykirkelig og sterkt konservativ profil. Innholdsmessig bestod det av en kombinasjon av redaksjonelle artikler, prekentekster, trykte foredrag, oversatte tekster, korrespondanse om Kirkens situasjon i utlandet, samt bokanmeldelser – med litt ulik sammensetning fra gang til gang. Noen utvalgte utgaver kan gi en pekepinn: Det første nummeret av tidsskriftet i 1877 rommet henholdsvis en artikkel om evangeliene, etterfulgt av en redaksjonell artikkel og en annonseside. Den første utgaven i 1881 inneholdt en redaksjonsartikkel, et korrespondansebrev fra Tyskland og en litteraturspalte. Det første nummeret i 1893 bestod av et trykt foredrag, en kort omtale av et av Henrik Ibsens skuespill og en artikkel om den tyske Kirkens situasjon.[5] I mange tilfeller trykte tidsskriftet også lengre artikkelserier som strakk seg over flere utgaver.

Til å begynne med var *Luthersk Ugeskrift* redigert av teologiprofessor Frederik Wilhelm Bugge og daværende styrer ved Det teologiske fakultet, Johan Christian Heuch.[6] Mens Heuch forble i redaksjonen frem til 1889, ble Bugge i 1881 avløst av Michael J. Færden.[7] Heuch er blitt omtalt som en av «landets mest sentrale, geistlige aktører» (Sødal 2008, 5) og mange i samtiden oppfattet han som «kirkens fremste talsmann i åndskampen» (Wisløff 1971, 20). Til tider har dette bidratt til at Færdens rolle som premissleverandør i *Luthersk Ugeskrift* er blitt underkommunisert, mener Bakken. Nettopp Færdens inntreden i tidsskriftet brakte nemlig med seg en endring av fokus, der de interne og praktiske kirkespørsmålene i alle fall for en periode ble tillagt mindre vekt til fordel for «samfunnsspørsmål og politikk og engasjement i dagens kulturelle debatt» (Bakken 1972, 323).

Luthersk Ugeskrift var på ingen måte alene om å angripe de sekulære strømninger i tiden som slo seg frem i den norske offentlige debatten sent i det 19. århundre. «Alle kirkelige fraksjoner», skriver Bakken, var «skjønt enige om at tiden og dens ideer er gjennomsyret av vantro og fritenkeri» (Bakken 1972, 463). Likevel inntok tidsskriftet en *ledende* posisjon i polemikken mot samtidens sekularisme og liberalisering. Helje Kringlebotn Sødal slår fast at uttrykket «vantro» i Heuchs skrifter alltid ble gitt en negativ valør, og at det ble anvendt som «en samlebetegnelse for ideologi, filosofi og teologi som kom i konflikt med hans egen kristendomsforståelse». Mer konkret omfattet fiendebildet blant annet liberalismen, sosialismen, ateismen og materialismen (Sødal 2008, 82). I Færdens politiske artikler var også kampen mot vantroen et omdreiningspunkt. Han kontrasterte liberalismen, sosialismen og naturalismen mot en kristen statsform, bygd på tradisjon og autoritet (Høeg 1958, 45–56; 78–82). Med dette som utgangspunkt fikk *Luthersk Ugeskrift* brodd mot viktige sider ved moderniteten. Overfor vantroen og tidens kristendomsfiendtlige strømninger, lød det i en redaksjonsartikkel 1881, måtte Kirken tre frem som «den energiske Modstander og Bekjæmper».[8]

Tidsskriftet markerte seg også i samtidens debatter om forholdet mellom Stortinget og regjeringen og om kvinners politiske rettigheter. I juli 1884 trykte det en lederartikkel som angrep prinsippet om folkesuvereniteten, hvor det ble omtalt som en «Galskab dette, at et Folk som aldrig har tjendt andet end Velsignelse af Magtens organiske Fordeling

5 Se *LU* (=*Luthersk Ugeskrift*), nr. 1, 6. januar 1877; *LU*, nr. 1, 1. januar 1881; *LU*, nr. 1, 7. januar 1893.

6 Om Heuch, se spesielt Sødal (2008).

7 Om Færden, se Arne Bugge Amundsen, «Michael Færden», i *Store norske leksikon*: https://nbl.snl.no/Michael_Færden, samt Høeg (1958).

8 «'Hvorledes bør Kirken møde Nutidens Vantro?'», *LU*, nr. 16, 16. april 1881, 272.

mellem Konge og Folk, fremtvinger en Tid, da kongedømmet skrumper ind til en Skygge».[9] Senere samme år het det om kvinnesaken at «den Moral, som har givet sig Udtryk i den moderne Emancipationsstræben i ethvert Tilfælde ikke er den kristelige moral».[10]

Teologisk antijudaisme og antijødisk modernitetskritikk: Mellom gammelt og nytt

Hvordan inngikk ulike antijødiske forestillinger i polemikken mot den sekulære og liberale moderniteten? I hvilken grad var de antijødiske forestillingene en integrert del av innholdet i *Luthersk Ugeskrift*s spalter fra oppstarten i 1877 og frem til 1893, og hvilke funksjoner fylte de?

En systematisk gjennomgang av ukeskriftets innhold viser at negative klisjeer om jødene og jødedommen var et element i tidsskriftets teologiske og politiske artikler fra det startet å utkomme til det gikk inn. Antijødiske forestillinger kom til uttrykk i redaksjonelle artikler ført i pennen av Heuch og Færden, i korrespondansebrev fra utlandet, i publiserte foredrag og i oversatte artikler.

Allerede fra andre nummer, som utkom 13. januar 1877, publiserte *Luthersk Ugesskrift* en artikkelserie som angrep George Brandes. Den var forfattet av Heuch og ble senere publisert i bokform (Heuch 1877). Her ble det slått fast at «den moderne jødedom» var en sentral drivkraft bak tidens nedbrytende åndsstrømninger.[11] Mot slutten av perioden, i 1892, het det til sammenlikning i en artikkel om Kirkens situasjon i Tyskland i 1890–1891 at det frafaldne, «raadnede Israel» var en «Pesthule uden Lige» som brakte sammen «alle Folkelegemets usunde Stoffe».[12]

At antisemittismen var *ett* av elementene i tidsskriftets polemikk mot tidens «vantro», betyr samtidig ikke at det såkalte jødespørsmålet var blant tidsskriftets hovedsaker, eller at de antijødiske stereotypiene utgjorde en *nødvendig* bestanddel i den moderniseringskritiske retorikken. I en rekke av artiklene som tematiserte truslene mot Kirken og kristendommen fantes det verken referanser til jøder, jødedommen eller «det jødiske».[13]

Da *Luthersk Ugeskrift* så dagens lys i 1877 var den jødiske minoriteten i Norge fremdeles svært liten. Historikeren Marta Gjernes har identifisert 60 jødiske individer som innvandret til Kristiania mellom 1852 og 1879, de fleste av dem fra Tyskland eller Danmark (Gjernes 2007, 60). Selv om den jødiske innvandringen økte noe i kjølvannet av den store emigrasjonen fra tsarens Russland i 1880-årene, var det fortsatt ikke registrert mer enn 642 jøder i landet i 1900 (Gjernes 2007, 34). Den teologiske og politiske diskursen om jødene som kom til uttrykk i *Luthersk Ugeskrift* var da heller ikke knyttet til faktiske erfaringer med jøder *i Norge.* Den bygde enten på abstrakte begreper og karakteristikker, eller omhandlet jøders stilling, virksomhet og (påståtte) handlingsmønstre i andre europeiske land. I dette perspektivet kan antisemittismen i tidsskriftet karakteriseres som en *antisemittisme uten jøder*.[14]

9 «'Vanvidets Dage'», *LU*, nr. 1, 5. juli 1884, 7.

10 «Den principielle Modsætning i Opfatningen af Kvindens Natur og Opgave, som ligger til Grund for det moderne kvindespørgsmaal», *LU*, nr. 25, 20. desember 1884, 396. Om Kirken og kvinnebevegelsen, se også Sødal (2008, 168–169); Lein (1981, 6–33).

11 Se redaksjonsartikkel i *LU*, no. 2, 13. januar 1877, 23–29.

12 «Kirkelige tildragelser fra Tyskland 1890–1891», *LU*, nr. 38, 3 desember 1892, 603.

13 Et konkret eksempel her er en lengre, ideologisk orientert artikkelserie med tittelen «'hvorledes bør Kirken møde Nutidens Vantro?'». Den første artikkelen stod på trykk 12. mars 1881, den siste 4. juni samme år.

14 Dette var også et viktig trekk ved antisemittismen i Norge i senere faser. I sin studie av konstruksjonen av «jøden» i norsk presse

Sammenfattet kom fremstillingene av jødene, jødedommen og «det jødiske» i *Luthersk Ugeskrift* til uttrykk på to ulike måter, som riktignok overlappet med hverandre. Det ene dreide seg om det som kan kalles en *teologisk-religiøs diskurs*. «Jøden» og «jødedommen» ble her – i tråd med både katolsk og protestantisk tradisjon – konstruert som symbolfigurer i en kristen historie- og frelsesfortelling som «hardly [had] any relation to the real Jew» (Gerdmar 2009, 11). I *Luthersk Ugeskrift* ble «jøden» til dels tilskrevet negative karakteristikker og fremhevet som et vrengebilde av det kristne, men også tildelt en rolle i det historisk-eskatologiske dramaet som skulle kulminere i kristendommens seier på den siste dag. «Naar Jødefolkets historiske Betydning i Fremtid som i Fortid stilles os for Øie», innledet Færden et foredrag publisert i tidsskriftet i 1883, «da staar vi foran en af Verdenshistoriens Gaader, og tillige for en af Gudsrigets hemmeligheder».[15]

Det andre dreide seg om en *politisk diskurs* som rettet fokus mot samtidens sosiale, politiske og kulturelle endringsprosesser. De antisemittiske stereotypiene ble i denne konteksten anvendt for å markere et politisk ståsted som avviste liberalismen og sosialismen og tendensene til demokratisering og sekularisering. Her fantes det tydelige linjer til den samtidige kontinentale antisemittismen. I Tyskland ble antisemittismen mot slutten av 1800-årene, som Shulamit Volkov har påpekt, en kulturell kode – en markør for tilhørighet til den politiske høyresiden, som avviste demokratiseringen og liberaliseringen av samfunnet (Volkov 2006, 115). Den fungerte med andre ord som et av flere elementer i en omfattende antiliberal virkelighetsoppfatning.

Innholdsmessig reproduserte dermed *Luthersk Ugeskrift* et bredt spekter av klassiske antijudaistiske forestillinger med opphav i den kristne tradisjonen. Disse i utgangspunktet århundregamle teologiske forestillingene ble imidlertid bakt sammen med antisemittiske bilder og stereotypier av mer moderne opphav. Den antijødiske diskursen rommet dermed sterke tradisjonselementer, men den var på ingen måte upåvirket av samtidens sosiale, økonomiske og politiske omstendigheter.

I forskningen på den førmoderne, religiøse antijudaismen er det blitt påpekt at Kirkens forhold til jødedommen og jødene har vært preget av ambivalens. På den ene siden har dikotomiseringen mellom det negative «jødiske» og det positive «kristne» fungert som et viktig referansepunkt i kristen identitetsdannelse og forkynnelse. For kristne teologer ble det avgjørende å distansere kristendommen fra sitt jødiske opphav ved å trekke et skille mellom «den gamle pakt» og «den nye pakt». Dikotomiseringen mellom «det kristne» og «det jødiske», poengterer historikeren Lars M. Andersson, kom gjennom dette til «att strukturera och bestämma hur gott och ont skulle definieras och kategoriseras» (Anderson 2000, 22). På den andre siden fylte jødenes fortsatte tilstedeværelse som minoritet en funksjon i Kirkens verdensbilde. Filosofen Augustin (354–430) gjorde for eksempel jødene til et symbol på alle kjettere, og holdt dem ansvarlige for Kristi død (Eriksen 2005, 28). Samtidig hevdet han *også* at jødene gjennom sin eksistens bevitnet sannheten om evangeliene, og at de til syvende og sist ville kunne konvertere til kristendommen ved tidens fylde. Av denne grunn slo han fast at jødene skulle kunne leve innenfor de kristne samfunnene, men under

og vittighetspresse, poengterer for eksempel historikeren Lars Lien at de antisemittiske fiendebildene gjerne var av ideologisk-abstrakt karakter og at de «i svært liten grad var koplet til den jødiske minoriteten i Norge». Han understreker likevel at ved «den minste friksjon mellom den jødiske minoriteten og majoritetsbefolkningen ble [...] avstanden mellom jødene og 'jøden' kort» (Lien 2015, 119 og 375).

15 «Israels betydning for fremtidens mission», *LU*, nr. 9, 1. september, 1883, 135.

strenge restriksjoner (Cohen 1982, 20–21).

De teologiske fremstillingene av «jøden» i *Luthers Ugeskrift*s spalter var nettopp preget av en slik ambivalens. På den ene siden ble «jøden» og jødedommen fremhevet som beviser på kristendommens sannhet. Israel, hevdet Færden i 1884, var «et Exempel og Vidnesbyrd for alle Folk». Jødenes avvisning av kristendommens nye pakt viste nemlig at ikke bare «det enkelte Menneske, men det hele Folk kan synde mod Gud, kan forkaste sin aandelige konge, kan gjøre Oprør imod ham». Samtidig kunne jødene *også* symbolisere håpet, dersom de fant veien tilbake til Herren og konverterte til kristendommen.[16] På den andre siden reproduserte tidsskriftet et bredt repertoar av klisjeer med røtter i kristen antijødisk tenkning. Jødedommen ble koplet til en steril bokstavlærdom som stod i kontrast til kristendommens åndsrikdom,[17] og det ble påpekt at «Israel» etter Kristus komme ikke bare hadde latt være å «erkjende den fulde Sandhed», men at det hadde «forhærdet sig imod Sandheden». Av denne grunn hadde «heller ikke Kirken havt en bitrere og hadefuldere Fiende fra Aposteltiden af en just Jødernes Synagoge».[18] «Israels folkehjerte»,[19] hevdet *Luthersk Ugeskrift*, var simpelthen fylt med et hat som ikke bare rettet seg mot kristendommen, men mot Kristus selv. I en redaksjonell artikkel ført i pennen av Færden, het det at jødene gjennom århundrene hadde næret et «indgroet Had og utviglet Foragt for den Guds og Marias Søn, der er Kristentroens Inhold».[20]

De kristne antijødiske forestillingene fungerte imidlertid ikke bare som elementer i et teologisk verdensbilde der kristendommen ble fremhevet som jødedommens historiske erstatter og arvtaker; de ble også bakt inn i tidsskriftets kritikk av samtidens sekulære og religionskritiske strømninger. Argumentasjonen var på dette området preget av en vekselvirkning mellom tradisjon og fornyelse: De kristne antijødiske langtidsstereotypiene ble videreført, men samtidig bakt inn i en moderne politisk polemikk. Den antijødiske diskursen i ukeskriftet skrev seg her inn i et europeisk mønster. I den internasjonale forskningen er det blitt påpekt at det religiøse elementet i antisemittismen sent på 1800-tallet ikke kun var en videreføring av en langvarig religiøs antijødisk tradisjon; den var også formet som et motsvar mot samtidens sekularisering (se f.eks. Weir 2014, 823; Kertzer 2001, 133–151). Dette gjaldt også for de nordiske landene. I en artikkel om det svenske evangeliske tidsskriftet *Missionstidning for Israel* i tidsrommet mellom 1874 og 1885, hevder historikeren Per Hammarström (2014, 125) at denne publikasjonen møtte den moderne antisemittismen med konfrontasjon, tilpasning og harmonisering. Tidsskriftet erkjente at kristendommen hadde sitt opphav i jødedommen, og tok avstand fra forfølgelser av jøder. Samtidig angrep det den moderne reformjødedommen i et vokabular som hadde klare berøringspunkter med moderne antisemittisk tankegods. Følgelig foregikk det «ett slags blandning eller harmoniering mellan antijudaism och antisemitism och det är ofta svårt att särskilja det ena från det andra» (Hammarström 2014, 141). Forskning fra Finland og Danmark fra tiårene før og rett etter 1900 avdekker liknende

16 «Kristendommen som folkeodragende Magt», *LU*, nr. 3, 19. januar 1884, 36; «Israels betydning for fremtidens mission», *LU*, nr. 9, 1. september, 1883, 136.

17 «Israels betydning for fremtidens mission», *LU*, nr. 9, 1. september, 1883, 139; «Kampen om loven», *LU*, nr. 25/26, 6. august 1892, 407–416.

18 «Bør ikkekristne kunne være den kristelige Stats Embetsmænd», *LU*, nr. 15, 10. april 1880, 251

19 «Den moderne jødedoms Stilling og Stræben», foredrag av Chr. Knudsen i Drammen, trykt i *LU*, nr. 5, 10. august 1889, 71.

20 «Bør ikkekristne», 251; se også redaksjonsartikkel i *LU*, no. 2, 13. januar 1877, 23.

mønstre (Ahonen, Muir & Silvennoinen 2020, 144–147; Lausten 2007, 88–117).[21]

I *Luthersk Ugeskrifts* spalter kom sammenblandingen av tradisjonelle og moderne antijødiske argumenter til uttrykk allerede i Heuchs angrep på George Brandes i 1877. I artikkelseriens innledning het at samtidens antikristne strømninger stammet fra jødisk hold, og at disse tendensene hadde sine røtter både i en jødisk overlegenhetstanke og i jødenes «uutslukkelige Had til den kristendom, hvori det ser Aarsagen til, at det saa længe har været en Pariah mellem Nationerne».[22] Med dette som grunnlag trakk forfatteren opp en kontinuitetslinje fra den moderne polemikken mot kristendommen til korsfestelsen av Kristus. Gjennom århundrenes gang, sammenfattet Heuch,

> lige siden hin Stund, da Korsfæstelsesraabet lød, har Kristushadet været det forhærdede Israels Nationaltilbøielighed […] aldrig har Nogen gjennem Aarhundreder været Gjenstand for et saadant Had, Afsky og Haan som han, for hvem Jødernes Traditioner har det foragtelige Navn «den Hængte.» Denne Kristushadets Nationaltilbøielighed, som i de svundne Aarhundreder kun svagt og sjeldent formaaede at gjøre sig gjældende i Verden, er det, som nu, da alle Dæmninger ere borttagne, som en mæktig Elv strømmer ud over Verden gjennem den jødiske Antikristendom […].[23]

På et overordnet plan bygde *Luthersk Ugeskrift*s politiske diskurs om jødene på et skille mellom det som ble kalt «den moderne jødedom» – eller reformjødedommen – og tradisjonelle, ortodokse jøder. Innenfor dette overordnede skjemaet ble jøder som hadde *brutt* med tradisjonene beskrevet som den største trusselen.

Dette innebar likevel ikke at de to kategoriene ble oppfattet som fullstendig atskilte, eller at jødisk tradisjon ble fremstilt som noe positivt. Både Heuch og Færden trakk i sine artikler opp en historisk forbindelseslinje mellom jødenes påståtte hat mot kristendommen og det tidsskriftet oppfattet som «den moderne jødedoms» rolle i moderniserings- og sekulariseringsprosessene. I en redaksjonsartikkel fra 1880, som omhandlet spørsmålet om hvorvidt ikke-kristne burde kunne inneha statlige embeter, kommer dette til uttrykk i klartekst. Bakgrunnen var spørsmålet om endringer av embetsmennenes bekjennelsesplikt, som ble debattert i Stortinget nettopp i 1880. Grunnlovens paragraf 92 slo i utgangspunktet fast at bare den som bekjente seg til statens offentlige religion kunne virke som embetsmenn (Molland 1968, 105). I 1878 ble bestemmelsen endret, og det ble fra nå bare dommere og statsråder som måtte tilhøre statskirken. Deretter, i 1880, ble det besluttet at embetsposisjoner kunne inntas enten av menn som bekjente seg til kristendommen uten å tilhøre statskirken, eller av personer som var tilknyttet religiøse fellesskap likestilt med kristne dissentergrupper, noe som i realiteten omfattet jødene (Molland 1979, 48). I *Luthersk Ugeskrift* ble avgjørelsen forstått som at Justisdepartementet oppfattet forskjellen mellom jødedommen og kristendommen som ubetydelig, noe redaksjonen motsatte seg ettertrykkelig. I artikkelen het det at jødene hadde vært Kirkens bitreste fiende helt siden apostlene. Denne fiendtligheten tilhørte imidlertid ikke kun fortiden: Den manifesterte seg også «overalt hvor Jøderne have Magten, paa de mangfoldige Maader i Presse og Literatur».[24]

21 Ahonen, Muir og Silvennoinen påpeker at den moderne antisemittismen som vokste frem på slutten av 1800-tallet på tross av den rommet nasjonale, politiske og raseideologiske synsmåter også hentet støtte fra religiøse miljøer.

22 Redaksjonsartikkel i *LU*, nr. 2, 13. januar 1877, 23.

23 *Ibid*., 24; se også «Bør ikkekristne», 251.

24 «Bør ikkekristne», 251.

Den ortodokse jødedom ble skildret som en etterlevning etter en gammel «Farisæisme» som var fiendtlig innstilt til kristendommen, men ifølge ukeskriftet var det likevel de moderne strømninger blant jødene som dannet samtidens største trussel. Det ble slått fast at reformjødedommen hadde langt sterkere beveggrunner til å motarbeide kristendommen enn frafalne kristne, ettersom også disse jødene hadde tatt med seg «Kristusforagten» fra ortodoksien.[25] Konklusjonen var at om en «Jøde nok så meget som norsk Borger bliver Embedsmand, bliver han dog ikke Nordmand».[26] Å gi jøder adgang til slike embeter ville være en selvmotsigelse i en kristen stat.

I flere av de antijødiske skriftene ble det hevdet at «den moderne jødedom», ved å drive frem moderne, sekulære samfunnskrefter, simpelthen arbeidet for å tilintetgjøre kristendommen. «Kristendommens Udryddelse er her Maalet», oppsummerte Heuch i polemikken mot Brandes i 1877; «alle Ideer, hvorfor han virker, er kun Midler, hvoraf han benytter sig til at naa dette Maal».[27] «Den moderne jødedom» ble altså forstått som en sentral drivkraft bak de kreftene i samfunnet som utfordret den kristne samfunnsordenen. Det dreide seg ikke bare om en teologisk motpol, men om en samtidig subversiv trussel.

Antiliberalisme, antisosialisme og maktstereotypier

Et viktig element i den antijødiske retorikken i *Luthers Ugeskrift* var dermed at «den moderne jøden» ble identifisert med liberalisme, sosialisme, kapitalismen, materialisme, rasjonalisme og andre strømninger tidsskriftet omtalte som nedbrytende og «vantro». Dette ble støpt sammen med stereotypier om «jødisk makt» og innflytelse – ulike påstander som gikk ut på at jødene behersket pressen, finansvesenet og litteraturen, og at de anvendte sin innflytelse til å undergrave kristendommens posisjon.

Diskursen om jødene var heller ikke på dette området knyttet til konkrete erfaringer med faktiske jøder i Norge. Tvert imot fokuserte flertallet av de artiklene som omhandlet «jødisk» makt og innflytelse på utviklingen *i andre europeiske land*. Påstandene kom særlig hyppig til uttrykk i korrespondansematerialet som omhandlet Tyskland,[28] men også i redaksjonelle tekster. I Heuchs polemikk mot Brandes het det blant annet at jødene arbeidet gjennom litteraturen, pressen og vitenskapen for å utradere kristendommen.[29] I 1883 hevdet Færden at samtidens Israel hadde brutt med sine gamle religiøse overleveringer, med det siktemål å utnytte nye muligheter til økonomisk vinning.[30] Senere i samme artikkelserie het det at jødene ved hjelp av pengemakt hadde «tilrevet sig en Stormagtstilling i Verden, og de har brugt sin Pengemagt paa utilbørlig Maade».[31]

I enkelte artikler ble det antydet at jødenes maktutfoldelse foregikk planmessig og på det internasjonale plan. En artikkelserie fra 1886 slo fast at det i samtiden ble snakket om forskjellige Internasjonaler som arbeidet for å fremme interesser og målsetninger som «staar udenfor eller endog over Interesserne hos de Nationer, som de tilhører». Foruten sosialistenes røde internasjonale, jesuittenes sorte og frimureriets blå, trakk forfatteren frem «de 'gyldne', nemlig

25 *Ibid.*, 253.
26 *Ibid*, 254.
27 Redaksjonsartikkel i *LU*, no. 2, 13. januar 1877, 25.
28 Se bl.a. «Korrespondance fra Tyskland», i *LU*, nr. 2, 10. januar 1880, 18.
29 Redaksjonsartikkel i *LU*, nr. 2, 13. januar 1877, 25.
30 «Israels betydning for fremtidens mission», *LU*, nr. 9, 1. september, 1883, 137.
31 «Israels betydning for fremtidens mission», *LU*, nr. 10, 8. september, 1883, 154.

jøderne».[32] Uttrykket om «den gyldne internasjonale» hadde sitt opphav i antiliberale kretser i Tyskland i 1870-årene, og rettet seg mot den finanskapitalistiske spekulasjonsøkonomien som ble koplet til børs- og bankvesenet. Etter hvert ble formuleringen nokså utvetydig assosiert med jødene (Pulzer 1997, 90). I denne artikkelen het det også at frimureriet spilte en sentral rolle som drivkraft bak Den franske revolusjon og at det medvirket i å spre nye, nedbrytende tenkemåter i samtiden.[33] Tilsvarende forestillinger om frimureriet som nedbrytende kraft hadde hatt klangbunn i ultrakonservative kristne og monarkiske kretser siden slutten av det 18. århundret (Roberts 1972; Bieberstein 2008). I 1870- og 1880-årene ble de ofte vevd sammen med moderniseringskritiske og antijødiske forestillinger, særlig i konservative katolske kretser (Modras 1994, 53–55; Kertzer 2001, 148). Selv om ikke artikkelen i *Luthersk Ugeskrift* eksplisitt identifiserte jødene med frimureriet, tangerte diskursen også her fiendebilder som var utbredte i samtidens konservative antijødiske retorikk.

I enkelte tekster ble klisjeene om jødisk makt koplet sammen med forestillingen om at jødene arbeidet for å oppnå et verdensomspennende herredømme. I en artikkel som omhandlet kulturkampen mellom radikale og konservative religiøse krefter i Frankrike hevdet Færden at jødene hadde gitt slipp på sine religiøse, men ikke nasjonale forhåpninger. De hadde «taget som et Rov for sit Folk og sin Race, hvad der var tilsagt deres Religion og deres Tro», og arbeidet via kapitalen og pressen for å befeste sin internasjonale makt:

> Som Nation er deres Stræben rettet mod et socialt Verdensherredømme, og som Individer stræber de efter at erhverve Midlerne til at realisere dette. De er Plutokratiets Fyrster, og gjennem Kapitalen behersker de en uforholdsmæssig Del af den europæiske Presse.[34]

Til sammen reproduserte *Luthersk Ugeskrift* dermed flere av den moderne antisemittismens viktigste maktstereotypier. Jødene ble ikke bare koplet til liberalismen, finanskapitalismen og andre nedbrytende samfunnskrefter, men ble også hevdet å ha ambisjoner om verdensomspennende makt og innflytelse. Retorikken hadde med andre ord klare anstrøk av det som kan betegnes som en konspirasjonsteoretisk virkelighetsoppfatning.[35]

Antisemittiske forklaringer på antisemittismen

Et interessant spørsmål som reiser seg i forlengelsen av dette er hvordan *Luthersk Ugeskrift* konkret omtalte de antisemittiske bevegelsene som vokste frem på kontinentet nettopp i siste del av det 19. århundret. Innebar det faktum at ukeskriftet sluttet opp om antisemittiske tolkningsmønstre at det møtte den organiserte antisemittismen på kontinentet med aksept og forståelse?

I sin studie av *Missionstidning för Israel* konkluderer Hammarström med at bladet tok avstand fra samtidens forfølgelser av jøder. Innstillingen var likevel ambivalent, i den forstand at antisemittismens årsaker gjerne ble tillagt jødene selv (Hammarström 2014,

32 «Redaktions-Artikel: I hvilket Forhold har Europas kristne i det Store taget stillet sig til de moderne samfundsideer», *LU*, nr. 9, 27. februar 1886, 140.

33 «Redaktions-Artikel: I hvilket Forhold har Europas kristne i det Store taget stillet sig til de moderne samfundsideer», i *LU*, nr. 8, 20. februar 1886, 130.

34 «Kulturkampen i Frankrig», *LU*, nr. 2, 9. juli 1880, 23. Se også «Den moderne jødedoms Stilling og Stræben», foredrag av Chr. Knudsen i Drammen, trykt i *LU*, nr. 6–7, 17. august 1889, 86.

35 Om den antisemittiske konspirasjonstenkningen som tradisjon og fenomen, se Karcher & Simonsen (2024).

132–136). Også her finnes det tydelige paralleller til synspunktene som ble fremsatt i *Luthersk Ugeskrift*. Blant tidsskriftets bidragsytere hersket det en tendens til å «forklare» antisemittismen med henvisning til jødenes påståtte negative karaktertrekk. Videre uttrykte tidsskriftet en klar sympati med bestemte fløyer innen den antisemittiske bevegelsen i Tyskland. Bruken av det historikeren Henrik Bachner (2004, 142) kaller antisemittiske forklaringer på antisemittismen foreligger både i redaksjonsartikler og i bidrag forfattet av eksterne skribenter. I et foredragsmanuskript publisert som artikkelserie i ukeskriftet, hevdet Færden for eksempel at forfølgelsene av jødene i ulike europeiske land hadde brakt folket «ind i en Trængslens Ildovn», men han understreket samtidig at «Jødefolket selv ved egen Brøde har draget Folkenes Forbitrelse ned over sig».[36]

En konsentrert bruk av slike antisemittiske forklaringer på antisemittismen foreligger også i en lang artikkelserie i 1882, som var basert på oversettelser av den sveitsiske teologen Carl Friedrich Hemans bok «Die Historische Weltstellung der Juden und die moderne Judenfrage» (1881), som hadde utkommet året før. Boken hadde som formål å meisle ut en kristen posisjon i det såkalte «jødespørsmålet», med utgangspunkt i en argumentasjon som kombinerte antisemittiske stereotypier og kristne endetidsperspektiver (Weber 2020, 266). I den oversatte norske versjonen av «Die Historische Weltstellung», som stod på trykk over flere utgaver av *Luthersk Ugeskrift*, ble forfølgelsen av jødene gjennom historien tolket som reaksjoner på deres påstått nedbrytende og undergravende virksomhet. «Folkenes Antipathi mod Jøderne», argumenterte Heman, «har […] sin Grund i den Stilling, som Jøderne har indtaget ligeoverfor alle Ikkejøder».[37] Videre hevdet han at jødene gjennom hele middelalderen hadde vært verdens slavehandlere,[38] og at det hadde dannet seg et «jødeherredømme» i Spania som gjorde fordrivelsen av jødene fra landet til et kristent og nasjonalt selvforsvar.[39] I den tyske konteksten hevdet han at middelalderens forfølgelser av jødene ikke var forårsaket av Kirken, men at det hele snarere dreide seg om folkelige reaksjoner mot jødisk ågervirksomhet.[40] I moderne tid tok Heman riktignok avstand fra synspunkter som gikk ut på at jødenes oppdrift hadde frembrakt tyskernes tilbakegang. Årsakssammenhengene, hevdet han, var snarere det motsatte: Jødenes fremganger hadde sine røtter i tyskernes moralske og åndelige oppløsning.[41] Likevel koplet han jødene til de nedbrytende kreftene som skylte over den moderne verden:

> Jødernes opkomst og herredømme er den mest tilintetgjørende Dom over Principer, Ideer og Kjendsgjerninger, med et Ord over de Forudsætninger, af hvilke vore nuværende Europeiske Tilstande er fremvorede. Det bliver altsaa ikke alene nødvendigt aa kjæmpe mod Jøderne, men meget mere mod de Grundsætninger, der har frembragt slige Tilstande.[42]

Selv om Heman i høy grad delte de samtidige antisemittiske bevegelsenes virkelighetsbeskrivelse, ønsket han likevel ikke å reversere

36 «Israels betydning for fremtidens mission», *Luthers Ugeskrift*, nr. 10, 8. september, 1883, 154.

37 Carl F. Heman, «Jødernes historiske stilling i verden», *LU*, nr. 5, 29. juli 1882, 68.

38 Heman, «Jødernes historiske stilling i verden», *LU*, nr. 7, 12. august 1882, 97.

39 Heman, «Jødernes historiske stilling i verden», *LU*, nr. 8, 19. august 1882, 119–123.

40 Heman, «Jødernes historiske stilling i verden», *LU*, nr. 9, 26. august 1882, 137.

41 Heman, «Jødernes historiske stilling i verden», *LU*, nr. 9, 26. august 1882, 139.

42 Heman, «Jødernes historiske stilling i verden», *LU*, nr. 9, 26. august 1882, 140.

jødenes borgerlige rettigheter. Forholdet til den samtidige politiske antisemittismen var også her preget av en viss tvetydighet.

Ambivalensen kom også til uttrykk i de ulike beretningene fra Tyskland som stod på trykk i ukeskriftet i hele tidsrommet mellom 1877 og 1893. Etableringen av den antisemittiske bevegelsen ble her ikke bare fulgt i detalj, men også vurdert med betydelig – men ikke betingelsesløs – sympati. I januar 1880 ble jødedommen skildret som en orm som gnagde på det tyske folk. Bakgrunnen var Adolph Stöcker og hans kristensosiale parti, som høsten året før hadde gjort antisemittismen til et element i sin offentlige agitasjon. Stöcker, het det, hadde skapt en storm på grunn «af sit modige Vidnesbyrd mod den jødiske Anmasselse».[43] Senere samme år lød det at den gryende mobiliseringen mot jødene i Tyskland i realiteten kun dreide seg om «at emancipere de kristne fra Jødernes aandelige og materielle Aag».[44] I 1883 ble det påpekt at bekjempelsen «af de jødiske Bestræbelser danner en sund kjerne i den i flere henseender udskeiende antisemitiske Bevægelse».[45] Året før tidsskriftet gikk inn, i 1892, ble det slått fast at den antisemittiske bevegelsen riktignok ikke kunne unnskyldes, men at den likevel var sprunget ut av «det Fralaldne Israel[s]» fremgangsmåter blant annet innenfor børsvesenet, litteratur og vitenskap.[46]

På dette tidspunktet var det blitt tydelig at den antisemittiske bevegelsen i Tyskland bestod av flere ulike grener. Som historikeren Peter Longerich (2021, 99–104; se også Pulzer 1988, 83–119) påpeker, fantes det spenninger mellom en konservativ, tysk-nasjonal retning og radikale og populistiske antisemittiske strømninger. Men motsetningene berørte også forholdet mellom «rase» og religion – og hvordan det såkalte jødespørsmålet skulle løses. Adolph Stöcker og hans kristensosiale parti inntok her et konservativt og kristen-protestantisk ståsted, hvor jødenes konvertering til kristendommen fremdeles ble fremhevet som en mulig løsning på det såkalte jødespørsmålet (Pulzer 1988, 90). Blant de mest ytterliggående, raseideologiske antisemittene ble jødenes negative egenskaper derimot hevdet å være nedfelt i blodet, og dermed uforanderlig (Longerich 2021, 99–100). Mellom disse standpunktene fantes det glidende overganger og flere mellomposisjoner.[47]

I *Luthersk Ugeskrift* ble den konservativ-protestantiske antisemittismen som ble forfektet av Stöcker, gjennomgående møtt med beundring og anerkjennelse. De mer radikale tendensene, som satte et stadig sterkere preg på den politiske antisemittismen utover 1880-tallet, vakte derimot større skepsis. Også her ble den antijødiske mobiliseringen forstått som en forståelig reaksjon mot jødenes makt og posisjon i samfunnet, men det ble påpekt at de ideologiske synspunktene og metodene som ble foreslått var for ytterliggående. «Den antisemittiske Bevægelse», het det i 1881, «deler sig i to Grene». Mens Stöckers kristensosiale parti ifølge ukeskriftet ikke søkte å frata jødene borgerlige rettigheter, vendte den andre grenen som følge av raseideologien «sig mod selve Jødefolket».[48] Dermed kom den på kollisjonskurs med målsetningen om en jødisk massekonvertering til kristendommen på den siste

43 «Korrespondanse fra Tyskland», *LU*, nr. 2, 10. januar 1880, 18, 20, sitat 20.

44 «Korrespondanse fra Tyskland», *LU*, nr. 25, 19. juni 1880, 416.

45 «Korrespondanse fra Tyskland», *LU*, nr. 19, 12. mai 1883, 302.

46 «Kirkelige tildragelser fra Tyskland 1890–1891», *LU*, nr. 38, 3. desember 1892, 603.

47 En rekke antisemitter kom etter hvert til å kombinere raseideologiske og kristne argumenter. For en interessant studie med utgangspunkt i svensk nasjonalsosialisme, se Forsell (2024).

48 «Korrespondanse fra Tyskland», *LU*, nr. 10, 3. september 1881, 148.

dag. På dette området inntok *Luthersk Ugeskrift* fortsatt en tradisjonell linje.

Her går det også interessante linjer fremover i tid. I 1930-årene var negative holdninger til jødene og jødedommen fremdeles utbredte i kristne miljøer, også i Norge. Holdningene var likevel motsetningsfulle. Man avviste nazistenes fremgangsmåter, men opprettholdt samtidig «klassiske antijødiske fordommer» (Martinsen 2023, 384–385). Parallellene til *Luthersk Ugeskrift* et halvt århundre tidligere er tydelige.

Konkluderende merknader

De hurtige sosiale, økonomiske, politiske og kulturelle prosessene som pågikk i tiårene frem mot århundreskiftet vakte et bredt spekter av reaksjoner og motreaksjoner. Det ble etablert en rekke ulike og konkurrerende «posisjoner i det moderne» (Bliksrud, Hestmark & Rasmussen 2002, 9–20). Stridsspørsmålene omfattet landets styringsformer, kristendommens plass i samfunnet, forholdet mellom kvinner og menn og nye tankestrømninger som liberalisme og sosialisme. I dette konfliktfylte landskapet inntok *Luthersk Ugeskrift* et konservativt-religiøst ståsted. Ukeskriftet polemiserte mot de sekulære, «ugudelige» kreftene i tiden som ble antatt å true Kirkens og kristendommens posisjon. Heuch oppsummerte den rådende tidsånden metaforisk som at alle demningene hadde bristet, og at hatet mot Kristus strømmet over verden som en «mæktig Elv».[49]

I det teologiske og politiske verdensbildet som ble formidlet i ukeskriftets spalter inngikk det både gamle og nye antijødiske forestillinger. På den ene siden videreformidlet *Luthers Ugeskrift* tankeklynger som hadde stått sentralt i kristen teologi og forkynnelse siden Kirkens fremvekst. I de teologiske tekstene ble det konstruert en «hermeneutisk jøde» (Cohen 1999, 1–16) som fungerte som et negativt vrengebilde av kristendommen og det kristne, men som *også* ble tildelt en nøkkelfunksjon i en kristen-eskatologisk historiefortelling. Samtidig adopterte tidsskriftet nye forestillinger som stod sentralt i den moderne europeiske antisemittismen. Jødene ble identifisert med en (negativ og umoralsk) kapitalisme, koplet til liberalismen og anklaget for å beherske den moderne pressen. Et interessant poeng her er at også de *gamle* kristne antijødiske tropene fikk *nye* funksjoner. Samtidens gryende sekularisering ble fortolket som et utslag av et nedarvet «jødisk» hat mot Kristus og kristendommen. Den tradisjonelle religiøse antijudaismen dannet et kulturelt og teologisk råmateriale, som ble anvendt i en moderne politisk polemikk.

En slik gradvis adapsjon av nye antijødiske tanker innenfor et kristent rammeverk var ikke unik. I en studie av situasjonen i Polen i tiårene før og rett etter 1900 hevder historikeren Brian Porter at den polske katolske kirkes antijødiske retorikk gradvis ble stadig mer gjennomsyret av raseideologi. Dette inngikk som et av flere elementer i et forsøk på å redefinere katolsk identitet innenfor rammene av moderniteten (Porter 2005, 110). Historikeren Lars Lien konkluderer noe annerledes om samme saksfelt. I likhet med Porter påpeker han at den katolske kirken i Polen måtte tilpasse seg den nye tiden, men han hevder at det var «kampen mot det sekulære elementet i det moderne prosjektet, mer enn rasebiologiske teorier» som la grunnlaget for den polske kirkens antijødiske ståsted (Lien 2007, 69). En tilsvarende sammenkopling av jødene med de sekulære aspektene ved moderniteten forekom også innenfor en protestantisk kontekst, blant annet i Tyskland (Weir 2014, 822–835).

I *Luthersk Ugeskrift* var det nettopp frykten for *de sekulære elementene i det moderne* som fremstod som det sentrale. Tidsskriftet adopterte en rekke tankeforestillinger hentet fra den samtidige europeiske antisemittismen, men

49 Redaksjonsartikkel, *LU*, nr. 2, 13. januar 1877, 24.

ikke primært raseideologien. Hovedfienden var de ulike samfunnskreftene som ble antatt å true Kirkens og kristendommens posisjon – liberalisme, sosialisme, materialisme, fritenkeri og ateisme. Målet var også fortsatt at jødene skulle konvertere til kristendommen. Dette påvirket vurderingene av tidens antisemittiske bevegelser. Antisemittismen ble oppfattet som en forsvarsbevegelse mot «jødisk innflytelse», men det var fortrinnsvis den konservative, kristen-sosiale fløyen av bevegelsen som vant tidsskriftets anerkjennelse. De mer radikale strømningene innen bevegelsen ble delvis møtt med skepsis og kritikk.

Et tydelig element i tidsskriftets antijødiske og antisekulære retorikk var samtidig angrepet på brandesianismen. Også på dette området finnes det interessante paralleller til de skandinaviske nabolandene. Både i Sverige og Danmark ble polemikken mot George Brandes – i alle fall tidvis – bakt inn i antisemittiske argumentasjonsformer (Lausten 2007, 89–93; Broberg 1988, 233–234). Spørsmålet om hvorvidt dette utgjør et særtrekk ved de moderniseringskritiske og antijødiske strømningene i Skandinavia sent på 1800-tallet kan danne et interessant utgangspunkt for videre forskning.

Sett i lys av at *Luthers Ugeskrift*s antijødiske retorikk rettet skyts mot en rekke nye fenomener og utviklingstrekk i samtiden, kan det være fristende å klassifisere dets ståsted som antimoderne. Dette er imidlertid en forenkling. Også reaksjonene *mot* det moderne var formet innenfor rammene av den moderne kulturen, og de ble fremført med moderne virkemidler. Som folkloristen Pertti J. Anttonen har påpekt, er det å være orientert mot tradisjonen nettopp «to be modern in a different way than in explicit promodernism» (Anttonen 2005, 40). Helje Kringlebotn Sødal (2008, 361–362) påpeker i sin analyse av LU-redaktør Heuchs kultursyn nettopp at hans engasjement ikke lar seg innfange i en enkel dikotomi mellom det førmoderne og moderne. Selv om han arbeidet for å motvirke sekularisering og motsatte seg liberalismens frihetskrav, tok han selv i bruk virkemidler som assosieres med moderniteten.

I stedet for å klassifisere *Luthersk Ugeskrift*s synsmåter og praksis som antimoderne, kan man dermed hevde at tidsskriftet søkte å utforme en *alternativ* modernitet på luthersk-kirkelig grunn. Det er også i dette lyset tidsskriftets antisemittisme bør forstås. En *kristen modernitet*, formet av tradisjonene, måtte nemlig avgrenses skarpt fra tidens ugudelige strømninger – som «den moderne jødedom». ■

Litteraturliste

Ahonen, Paavo, Simo Muir & Oula Silvennoinen. 2020. «The Study of Antisemitism in Finland. Past, Present, and Future», i *Antisemitism in the North. History and State of Research*, redigert av Jonathan Adams & Cordelia Heß, 139–154 (Berlin: De Gruyter).

Anderson, Lars M. 2000. «*En jude är en jude är en jude»: Representationer av «juden» i svensk skämtpress omkring 1900–1930* (Lund: Nordic Academic Press).

Anttonen, Pertti J. 2005. *Tradition through Modernity: Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship* (Helsinki: Finnish Literature Society).

Bachner, Henrik. 2004 [1999]. *Återkomsten. Antisemitism i Sverige efter 1945* (Stockholm: Natur och kultur).

Bakken. Grete T. 1972. *Vantroens vesen. Møtet melllom kirken og «den moderne kultur» i Norge, 1877–1893* (Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo).

Bieberstein, Johannes Rogalla von. 2008. *Der Mythos von der Verschörung. Philopsophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschörer gegen die Sozialordning* (Wiesbaden: Marixverlag).

Bliksrud, Liv, Geir Hestmark & Tarald Rasmussen. 2002. *Vitenskapens utfordringer. Norsk idehistorie bind IV* (Oslo: Aschehoug).

Broberg, Gunnar. 1988. «De judiska vännerna. Judiska bidrag till kulturlivet i sekelskiftets Sverige», i *Judiskt liv i Norden*, redigert av Gunnar Broberg, Harald Runblom & Mattias

Tydén (Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis), 223–241.
Caron, Vicki. 2014. «Catholics and the rhetoric of antisemitic violence in *fin de-siècle* France», i *Sites of European Antisemitism in the Age of Mass Politics,1880–1918*, redigert av Robert Nemes & Daniel Unowsky (Waltham, Massachusetts: Brandeis University Press), 39–40.
Cohen, Jeremy. 1982. *The Friars and the Jews. The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (New York: Cornell University Press).
Cohen, Jeremy. 1999. *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press).
Eriksen, Trond Berg. 2005. «Den gamle og den nye pakt», i *Jødehat. Antisemittismens historie fra antikken til idag*, redigert av Trond Berg Eriksen, Håkon Harket & Einhart Lorenz (Oslo: Cappelen Damm), 23–31.
Forsell, Gustaf. 2024. *Blodet och korset. Tankefigurer i kristen nationalsocialism i Sverige, 1925–1945* (Ph.D.-avhandling, Universitetet i Uppsala).
Fulsås, Narve. 1999. *Historie og nasjon* (Oslo: Universitetsforlaget).
Gerdmar, Anders. 2009. *Roots of Theological Anti-Semitism. German Biblical Interpretation and the Jews, From Herder and Semler to Kittel and Bultmann* (Leiden: Brill).
Gjernes, Marta. 2007. *Jødar i Kristiania. Dei fyrste innvandrarane si geografiske og sosioøkonomiske plassering i samfunnet frå 1851 til 1942* (Oslo: HL-senterets skriftserie).
Hagemann, Gro. 1997. *Det moderne gjennombrudd. 1870–1905. Aschehougs Norgeshistorie*, bind 9 (Oslo: Aschehoug).
Hammarström, Per. 2014. «Israels omvändelse som jordens fulländning. Antijudiskhet och antisemitism i Missionstidning för Israel 1874–1885», i *Makt, myter och historiebruk: Historiska problem i belysning*, redigert av Stefan Dahlin (Sundsvall: Avdelningen för humaniora, Mittuniversitetet), 123–142.
Harket, Håkon. 2014. *Paragrafen. Eidsvoll 1814* (Oslo: Dreyers forlag).
Hess, Jonathan M. 2000. «Johann David Michaelis and the colonial imaginary: Orientalism and the emergence of racial antisemitism in eighteenth-century Germany». *Jewish Social Studies*, 6/2, 56–101.
Heß, Cordelia. 2021. *The Medieval Archive of Antisemitism in Nineteenth-Century Sweden. Religious Minorities in the North* (Berlin/Boston: De Gruyter). https://doi.org/10.1515/9783110757408.
Heuch, Johan C. 1877. *Dr. Brandes Polemik mod Kristendommen* (København: Græbes Bogtrykkeri).
Hoffmann, Christhard. 1994. «Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus: Zusammenhänge und Differenzen als Problem der historische Antisemitismusforschung», i *Christlicher Antijudaismus und kirchliche Programme Deutscher Christen*, redigert av Leonore Siegle-Wenschkewitz. (Haag: Herschen Verlag), 293–317.
Høeg, Jan. 1958. *Kristendom og konservativ politikk. Michael Johan Færdens sosiale og politiske ideer 1876–1886* (Hovedoppgave i historie, Universitetet i Oslo).
Johansen, Karl Egil. 2008 *«Jødefolket inntar en særstilling». Norske haldningar til jødane og staten Israel* (Kristiansand: Portal).
Karcher, Nicola, & Kjetil Braut Simonsen. 2024. «The rise and impact of conspiracist antisemitism: An introduction», *Nordisk Judaistik*, 35/1, 1–14.
Kertzer, David I. 2001. *The Popes against the Jews. The Vatican's Role in the Rise of Modern Anti-Semitism* (New York: Vintage Books).
Kopperud, Øivind. 2012. «Jøden som kulturell konstruksjon i Den norske kirke 1814–1920», i *Forestillinger om jøder – aspekter ved konstruksjonen av en minoritet*, redigert av Øivind Kopperud & Vibeke Moe, 53–64 (Oslo: Unipub).
Lausten, Martin Schwarz. 2007. Jødesympati og jødehad i folkekirken. Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelsen af det 20. århundrede (København: Anis).
Lein, Bente Nilsen. 1981. *Kirkens felttog mot kvinnefrigjøringen. Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevegelsen i 1880-årene* (Oslo: Universitetsforlaget).
Lien, Lars. 2007. «'Nasjonens Kristus' og jødene. En analyse av antisemittismens omfang i Polen» (Masteroppgave, Universitetet i Oslo).
Lien, Lars. 2015. «*… pressen kan kun skrive ondt om jøderne». Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905–1925* (Ph.D-avhandling, Universitetet i Oslo).
Longerich, Peter. 2021. *Antisemitismus: Eine Deutsche Geschichte. Von der Aufklärung bis Heute* (München: Siedler).
Martinsen, Anders. 2023. «Kirkelige holdninger til jødene 1933–1939. Mellom støtte og antisemittisme», *Kirke og Kultur*, 128/4, 365–401.
Modras, Ronald. 1994. *The Catholic Church and Antisemitism* (Amsterdam: Harwood Academic Publishers).

Molland, Einar. 1968. *Fra Hans Nielsen Hauge til Eivind Berggrav. Hovedlinjer i Norges kirkehistorie i det 19. og 20. århundre* (Oslo: Gyldendal).
Molland, Einar. 1979. *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*. Bind 1 (Oslo: Gyldendal).
Nerbøvik, Jostein. 1986. *Norsk historie 1870–1905. Frå jordbrukssamfunn mot organisasjonssamfunn* (Oslo: Det norske samlaget).
Nipperdey, Thomas, & Reinhart Rürup. 1972. «Antisemitismus», i *Geschichtlice Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache*. Bind 1, redigert av Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck, 129–153 (Stuttgart: Klett-Kotta Verlag).
Porter, Brian. 2005. «Antisemitism and the search for a Catholic identity», i *Antisemitism and its Opponents in Modern Poland*, redigert av Robert Blobaum (Ithaca: Cornell University Press), 103–123.
Pulzer, Peter. 1988. *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Pulzer, Peter. 1997. «The return of old hatreds», i *German-Jewish History in Modern Times, Vol. 3, Integration in Dispute 1871–1918*, redigert av Michael Meyer & Michael Brenner, 196–251 (New York: Columbia University Press).
Roberts, John M. 1972. *The Mythology of the Secret Societies* (London: Watkins).
Rürup, Reinhart. 1975. *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur "Judenfrage" der bürgerlichen Gesellschaft* (Göttingen: Vandenhoecht & Ruprecht).
Rygnestad, Knut. 1966. *Johan Christian Heuch. Apologet og stridsmann* (Trondheim: Globus-forlaget).
Seip, Jens Arup. 1981. *Utsikt over Norges historie. Annen del* (Oslo: Gyldendal).
Sødal, Helje Kringlebotn. 2008. *«Mod Strømmen» – i tiden. J. C. Heuch og kulturen* (Ph.D.-avhandling, Det teologiske menighetsfakultet i Oslo).
Teter, Magda. 2023. *Christian Supremacy. Reckoning with the Roots of Antisemitism and Racism* (New Jersey: Princeton University).
Tydén, Mattias. 1988. «Antisemitism i Sverige 1880–1930», i *Judiskt liv i Norden*, redigert av Gunnar Broberg, Harald Runblom & Mattias Tydén, 259–285 (Uppsala: Acta Universitatis Upsalensis).
Ulvund, Frode. 2017. *Nasjonens antiborgere. Forestillinger om religiøse minoriteter som samfunnsfiender i Norge, ca. 1814–1964* (Oslo: Cappelen Akademisk).
Ulvund, Frode. 2014. *Fridomens grenser. Handhevinga av den norske «jødeparagrafen»* (Oslo: Scandinavian Academic).
Ulvund, Frode. 2025. «Catholic antisemitism across borders: Bishop Fallize's role as an antisemitic multiplier in Luxembourg and Norway, c. 1870–1914», *Scandinavian Journal of History*. Foreløpig publisert digitalt: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/03468755.2025.2570532
Volkov, Shulamit. 2006. *German, Jews and Antisemites. Trials in Emancipation* (Cambridge, New York: Cambridge University Press).
Weber, Fabian. 2020. *Projektionen auf den Zionismus. Nichtjüdische Wahrnemungen des Zionismus im Deutschen Reich 1897–1933* (Göttingen: Vandenhoecht und Ruprecht).
Weir, Todd H. 2014. «The specter of 'godless Jewry': Secularism and the 'Jewish Question' in late nineteenth-century Germany», *Central European History*, 46/4, 815–849.
Wisløff, Carl Fr. 1971. *Norsk kirkehistorie*, bind 3 (Oslo: Lutherstiftelsen).

Kjetil Braut Simonsen er ph.D i historie og arbeider som forsker ved Jødisk Museum i Oslo. Hans faglige spesialområder er antisemittismens historie, konspirasjonsteorier, nasjonalsosialismens historie og okkupasjonshistorie, og han har publisert en rekke fagartikler på norsk og engelsk innen disse temafeltene. Hans doktorgradsavhandling fra 2016 analyserer fremstøtene for å nazifisere den norske sentraladministrasjonen under den tyske okkupasjonen, med utgangspunkt i Politidepartementet og Forsyningsdepartementet. I 2023 utga han monografien *I skyggen av holocaust. Antisemittisme i norsk 1945-2023*, som utforsker den norske etterkrigsantisemittismen på bred basis.

The language history of Norwegian Jews

A neglected part of Nordic multilingualism

Stian Hårstad

DOI: 10.30752/nj.157502

Abstract • Over the past few decades, the history of Norwegian Jews has received increasing attention from various academic disciplines, yet little has been done to explore the language practices of the group, which has held national minority status since 1999. The Jewish migrants that settled in Norway in the latter half of the nineteenth century brought with them a rich tapestry of multilingualism. This complexity – and its development throughout the twentieth century – has been briefly addressed in both scholarly and popular works, but systematic efforts to investigate these issues within a linguistic framework have only emerged in recent years. This paper synthesizes the preliminary findings on the linguistics aspects of the cultural history of Norwegian Jews and suggests viable avenues for further research.

Introduction

Historically, Norway has always had a smaller Jewish population than the other Nordic states.[1] While exact figures are notoriously difficult to establish, it is assumed that the Jewish minority at its peak in the late 1930s comprised around 2,100 individuals, representing less than one thousandth of the total Norwegian population (Bruland 2010, 82). In 2024, Statistics Norway (SSB) reported that 741 individuals were members of a Jewish religious community.[2] Furthermore, the https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/fakta-side/religion. The corresponding authorities in Sweden (Statistics Sweden, SCB) and Denmark (Statistics Denmark) do not maintain records of religious affiliation. However, the Swedish government's official information pages on national minorities estimate that between 15,000 and 20,000 individuals in Sweden consider themselves Jewish (https://www.minoritet.se/judar). The Jewish Community in Denmark estimates that approximately 6000 Jews live in the country today (https://mosaiske.dk/joder-i-danmark/). In Finland, Statistics Finland (stat.fi) reports that 1042 individuals were registered members of a Jewish religious community in 2023, whereas the Jewish Community of Helsinki suggests that the total Jewish population is around 1800 (https://jchelsinki.fi/en/about-us/short-history-of-the-finnish-jewry/). Discrepancies between the number of registered members in a religious community and the total number of individuals who identify as Jewish are, of course, inevitable. While a

1 This does not include Iceland, where Jews were only occasional visitors until well into the twentieth century (Vilhjálmur Örn Vilhjálmsson 2004). There is no official registry of the Jewish population in Iceland, but estimates suggest that between 100 and 300 Jews live there today.

2 Numbers from Statistics Norway (SSB):

period of permanent Jewish presence is shorter for Norway than for its neighbouring countries, beginning only in 1851. These quantitative circumstances may partly explain why Jewish culture on Norwegian soil has garnered little scholarly attention until the last few decades. However, as Hoffmann (2020) indicates, the limited interest might also be seen in relation to an exclusionist tradition towards Jews throughout Norwegian history. From the total ban on Jews in the Constitution of 1814 to the post-war era's evasive response to the offences against Norwegian Jews during the German occupation, numerous examples of systematic marginalization of Jews within the Norwegian state can be identified. Consequently, exploring Jewish life in Norway would inevitably involve probing into aspects that may challenge the perception of Norway as a tolerant country and as a society aligned with 'the right side' in the aftermath of the Second World War. Proving conclusively that historians and other researchers have circumvented the topic on these grounds is, of course, difficult, and I will not pursue this historiographical discussion any further here (cf. Hoffmann 2013; 2016). Nonetheless, it is a fact that the history of Jewish immigration into Norway only became a topic for professional historians in the late 1990s, in connection with the project 'Norsk innvandringshistorie' ('Norwegian History of Immigration') (Kjeldstadli 2003a).[3] A study arising from this project (Gjernes 2004) went on to become the first article on Jewish history ever to be published in Norway's leading historical journal, *Historisk Tidsskrift* (Hoffmann 2013, 259).

In the same vein, one could say that Norwegian linguists and language historians have paid minimal attention to the Jewish minority. In his historical overview of minority groups that have learned Norwegian as a second language, Aarsæther (2018, 552; my transl.) notes succinctly: 'Language practices among the Jewish minority in Norway over the past century appear to be a largely unexamined area of research'. In recent years, however, some initial attempts have been made to delve deeper into the *linguistic culture* (cf. Schiffmann 1996) surrounding Jewish communities, all conducted by the author of the present article (cf. Hårstad 2022a; 2022b; 2023; 2025).[4] Employing varied approaches, these studies represent early steps towards establishing a foundation of knowledge in this field. The objective of this account is to review and synthesize the main findings of these preliminary investigations and, furthermore, to propose potential directions for future research.

The next section outlines key source material for exploring language conditions within the Jewish minority in Norway, followed by a discussion of the first generation of Jewish immigrants. Developments during the inter-war period are then examined, before moving to the post-war situation – the timeframe that remains the least explored so far. The concluding section focuses on what emerges

discussion of the criteria for inclusion in such quantifications falls outside the scope of this text, it is clear that broader definitions naturally yield significantly higher numbers.

3 It should be acknowledged that influential individual works were published even before this, such as Oscar Mendelsohn's monumental two-volume treatise on the history of Jews in Norway (Mendelsohn 1969; 1986) and the criminologist Per Ole Johansen's book on the Norwegian authorities' treatment of Jews 1914–43 (Johansen 1984). But although these have been important sources and starting points for later research, they do not, in the strictest sense, arise from the discipline of history (cf. Hoffmann 2013).

4 This format does not allow for listing of all relevant supporting material. Therefore, readers are directed to the bibliography in the respective articles for detailed source information.

as particularly relevant research questions for the future.

Sources of 'Jewish language' in Norway

As Myhill (2004, 18) points out, 'being Jewish' has not traditionally entailed a specific linguistic practice or a particular first language: 'there is no general idea that one is "more of a Jew", "a better Jew" or even "a prototypical Jew" if one speaks a "Jewish language" as opposed to a non-Jewish language'. Nevertheless, it is correct to claim that language has always played a significant role as an identity marker for Jewish communities, although the degree of 'Jewish distinctiveness' has varied considerably (cf. Benor 2009; Hary and Benor 2019). Consequently, numerous studies with a cultural-historical and social-historical focus have placed considerable emphasis on language practices, as they have been found to generate valuable insights into aspects of Jews' coexistence and interaction with other groups. These works complement the more specialized language studies, ranging from sociolinguistics and onomastics to grammatical and phonological analyses (cf. e.g. Kahn and Rubin 2016; Spolsky 2014).

What has been acknowledged so far about language conditions among Norwegian Jews largely derives from the former type of publication, including both scholarly works and more popular prose, such as (auto)biographical accounts. Overall, we can argue that such incidental glimpses into language practices provide information about what Schiffmann (1996, 276) terms a 'linguistic culture' rather than about specific linguistic structures. According to Schiffmann, a linguistic culture is:

> the sum totality of ideas, values, beliefs, attitudes, prejudices, myths, religious strictures, and all the other cultural 'baggage' that speakers bring to their dealings with language from their culture. Linguistic culture also is concerned with the transmission and codification of language and has bearing also on the culture's notions of the value of literacy and the sanctity of texts.

Whereas such aspects of the language history of Norwegian Jews might be apprehended from a wide range of texts, the sources of concrete linguistic practices are far scarcer. Evidence of personal written documents from the first generation of Jewish immigrants is very limited (cf. Bak et al. 2021, 64–5). The literacy levels of these individuals are largely unknown, but it is fair to assume that most of them barely produced any written material.[5] Furthermore, the likelihood that any such texts have been preserved for contemporary readers is exceedingly low, particularly as a result of the systematic confiscation and liquidation of the entire property of Jewish households during the Second World War (cf. Hårstad 2025). Fortunately, a small number of texts, including letters, diaries and notes, have survived and have been submitted to the collections of the Jewish museums in Oslo and Trondheim. One type of archival material that is somewhat more prevalent is protocols and minutes from various associations and congregations. Although these are also valuable sources, they provide

5 Corrsin (1998) concludes that the Jewish population in Poland – or more precisely, in 'the Polish lands', as Poland did not exist as a sovereign entity until 1918 – had a literacy rate of approximately 20 to 50 per cent between 1880 to 1900. There are, however, significant methodological issues with these estimates, as several censuses did not include Yiddish or Hebrew as response options. When Jewish residents were required to assess their reading and writing abilities in Polish (or another official language), this probably led to underreporting, as many were presumably more literate in what were considered 'Jewish languages', namely Yiddish and/or Hebrew (Corrsin 1998, 137–8).

limited perspectives on language use, as they predominantly adhere to standard orthography. Interesting insights can also be drawn from newspapers and journals intended for a broader audience, although domestic Jewish groups, at least until the First World War, were seldom covered in depth (Eide 2007, 98–9; Lien 2015a, 33). Among the various journals, the Jewish magazines *Israeliten* (1911–27) and *Hatikwoh* ('(The) Hope') (1929–39) are particularly important sources. While language is not often a primary focus in their articles, occasional statements and debates shed light on the linguistic culture of their core readership. It is in itself interesting to observe how strongly monolingual the two magazines are. There are a few instances of text in Hebrew, Swedish, Danish and German, but both *Israeliten* and *Hatikwoh* stand in stark contrast to contemporary Danish publications – such as *Dos vokhen blat*, *Di yugend-shtime* and *Yidishe folktsaytung* – which, albeit short-lived, made significantly greater use of Yiddish (Thing 2008, 95).[6] After the war, the (aspiring) monthly magazine *Jødisk Nytt* was published from 1946 to 1948, with similar newsletters being released in the following years, though with only a few issues.[7] A more lasting journal tradition did not begin until 1976, when the Jewish communities issued a monthly newsletter, *Jødisk menighetsblad*, which was renamed *Hatikwa* in 1992 (from 2011 spelled *Hatikva*).[8]

To broaden the understanding of the linguistic culture, in Schiffmann's sense, a wide range of *life stories* have been utilized. These include different types of factual prose, such as biographical accounts, memoir literature and works on local historical topics. Material from individual interviews with elderly Norwegian Jews – such as the Norwegian-Jewish Documentation Project (Norsk-jødisk dokumentasjon 2019) and the historian Jon Reitan's work on Jewish life in Trondheim (cf. Reitan 2005) – has also served as a basis for analyses. The same holds true for a few written and recorded autobiographical narratives submitted to the Jewish museums in Oslo and Trondheim.[9]

An inherent difficulty associated with most of these sources is that language conditions are infrequently addressed, and many references to language use are rather implicit and vague, hence requiring greater analytical engagement (cf. Hårstad 2025). Although relevant source material from the early phase of the Jewish minority is scarce, it cumulatively offers a more comprehensive picture of language use,

6 When Skandinavisk Jødisk Ungdomsforbund (Scandinavian Jewish Youth Association) was established in 1919, *Israeliten* became its official organ, and in the autumn of 1920, the editorial office was relocated to Copenhagen. This shift resulted in a significantly larger proportion of Danish and Swedish articles. Consequently, studies focusing on Norwegian contexts have primarily utilized the available issues published while the editorial office was based in Kristiania (now Oslo), that is, the volumes from 1916 to 1920.

7 Mendelsohn (1986, 490) refers to a journal that was published from 1963 to 1965 under the name *Nais in Stådt* (Yid. "News in the City"), which appears to be a Norwegianized form of Yiddish. All attempts to track down this publication have so far been unsuccessful.

8 The name change itself may reflect how Yiddish had become less significant to the Jewish community. While the name form in the 1930s (*Hatikwoh*) adhered to the Yiddish pronunciation tradition, in the 1990s, the spelling was altered to reflect the Hebrew pronunciation (cf. Rian 2002, 60). The modification of the spelling may also be a result of a change in pronunciation within Hebrew itself, from traditional Ashkenazi to modern Israeli (Sephardic) Hebrew.

9 As part of the research for the aforementioned publications, I have also conducted two interviews with two Yiddish-speaking Norwegians, one aged over 90 and one around 30.

maintenance and shift than has previously been established. It is hoped that ongoing efforts to organize and catalogue archives will reveal additional texts that can further enrich the language history.

The main trends in the first migration period (1851–1914)

Following decades of fervent public and political debate, the Norwegian state's total ban on Jews (as well as other non-Lutheran denominations) was repealed in 1851. However, this did not lead to a massive influx of Jews, and after 25 years, the total Jewish population in Norway numbered only 34 individuals. Gjernes (2004) suggests that more than twice as many Jews resided in the country for a shorter period, but the overall impression remains that it was a very small community of practice. With few exceptions, these migrants hailed from Denmark or regions where German was the dominant language. Most were well educated and otherwise relatively financially secure. Immigrants with Danish and German as their native languages were not uncommon in Norway at this time, at least not in the larger cities, and apart from their religious affiliation, there was little about this group that could be considered conspicuous. Judging by the mass media of the time, these new citizens did not attract much attention from the public: 'Those who had never seen Jews before were startled by this news, and their first question was always: What does he look like? […] However, to their surprise, they discovered that he looked exactly like us, was just as white, just as ugly as we were' (excerpt from an editorial piece in *Jarlsberg og Laurviks Amtstidende*, 28 October 1852; my transl.).

From the 1880s, immigration increased significantly, with the vast majority now coming from the Pale of Settlement – the region of the Russian Empire in which permanent residency by Jews was permitted – either directly or via interim stops, such as Sweden, Denmark or England. By 1920, approximately 1200 Jewish migrants of Russian origin had settled in Norway, constituting a clear majority of the total migrant group (Bruland 2010, 75).[10] The newcomers established themselves across the country, though urban areas were strongly favoured (nearly 90 per cent), with Oslo (until 1925: Kristiania) and Trondheim (until 1930: Trondhjem) together housing around 80 per cent of all Jewish citizens. In the late nineteenth century, no authorities recorded data on the immigrants' first language or overall language proficiency upon their arrival in the country. Consequently, details about the dominant languages within the newly established Jewish minority are scarce. A Russian census from 1897 indicated that 97 per cent of the empire's Jewish inhabitants had Yiddish as their mother tongue (Thing 2008, 146). Therefore, it is reasonable to assume that the vast majority of those who migrated from this region to Scandinavia were primarily Yiddish-speaking (cf. also Boyd and Gadelii 1999, 322). A large proportion of the 'Eastern Jews' identified as Litvaks (from Yid. ליטוואק 'Ashkenazi Jew from the former Grand Duchy of Lithuania'), originating primarily from what is now Lithuania, Latvia, Poland and Belarus (Krogh, 2022, ch. 6).[11] The Litvaks were gener-

10 A calculation finds that 57 per cent of the Jewish immigrants in the period 1880–1900 came from the Russian Empire (Myhre 2003, 281). However, several of the remaining migrants who arrived via other countries also had origins in the Russian Empire, making the actual percentage somewhat higher.

11 It is worth noting that there is little evidence to suggest that the terms *Litvak* and *Litvish* were used by Jews in Norway. While they may have been employed in spoken language, written attestations are scarce. The author Eva Scheer uses these terms on a few occasions in her novels (see, for example, *Hundene gjør ved vanningsstedet*, 1983), but I have not been

ally oriented towards Vilna (Vilnius) as their cultural and religious centre and were often perceived as more rational, educated, dogmatic and authoritarian compared to other branches of Ashkenazi Jewry (Katz 2008). One of their defining cultural traits was 'Litvish', the Lithuanian variety of Yiddish, which was characterized by fewer Slavic loanwords, a slight Lithuanian substratum and a greater degree of *Daitschmerisch*, 'Germanisms/Germanization' (Katlev 2001, 100). Furthermore, sources indicate that several of the migrants from the East also had some degree of proficiency in regional majority languages such as Russian, Lithuanian, Hungarian, Belarussian or Polish. Moreover, Jews with a background in Germany often had strong command of German (Hårstad 2022a, 58). An additional element of this multi-lingualism was the varying knowledge of Hebrew, the language of the Torah and religious practice in general, primarily among the male population. The actual skills are difficult to assess, but as Spitzer (2019, 32) argues for the Jews of the Pale of Settlement overall, very few went beyond being able to read from the *siddur* (the standard prayer book). Spolsky (2014, 249–50) similarly remarks that more advanced knowledge of Hebrew was an elitist phenomenon throughout the Ashkenazi community during this period.

Yiddish, however, was the everyday language for most of the immigrants, and what is referred to as the 'actual Jewish migration' to Norway (Bruland 2010, 74) represented a far more significant contribution to the overall cultural diversity than the Danish-German Jews of the first phase. Not only was the language unfamiliar to the natives, but the newcomers also stood out in other ways. Most were orthodox believers, and with their religious culture came clothing traditions that often differed from that of the Norwegians. In contrast to the earlier immigrants, this group generally had limited resources and rarely possessed vocational training, which initially forced them to take any available paying job. As noted earlier, there is little evidence to suggest that the Jewish minority attracted significant attention. To the extent that Norwegian newspapers covered Jews in the decades around 1900, most of the articles concerned news from abroad (Eide 2007). The same applies to the coverage of language issues within Jewish communities. When 'Jews' language' is mentioned in the press, often using a variety of rather vague terms such as 'Jews' dialect' and 'Jewish jargon' or 'Jewish German',[12] it almost without exception relates to foreign contexts (Hårstad 2022b). The earliest newspaper article addressing the language of Norwegian Jews dates from 1913 (*Rjukan*, 21 May; slightly revised version in *Nidaros* 23 May): this brief note asserts that Jews in Norway speak 'Yiddish or jargon, a mix of German and Hebrew'. It continues: 'However, most Norwegian Jews obviously also speak Norwegian' (Hårstad 2022b, 15; my transl.). Although it is rather cursory, this last statement highlights two important aspects: 'obviously' suggests that it was considered self-evident that these individuals spoke the majority language, and 'also' indicates that Norwegian was an addition to another language. This aligns well with what other sources indicate about the prevailing tendency in the first decades of the twentieth century: the shift to Norwegian was extensive, but at the same time, multi-lingualism was maintained to a considerable degree, so that many of the first generation born in Norway were largely

able to find examples in publications such as *Israeliten* and *Hatikwoh*.

12 In the Norwegian original: *Jødetysk*. Compare with Swedish *Judetyska* and Danish *Jødetysk*, both of which appeared as encyclopaedia entries in the 1880s and 1890s (Hårstad 2022b, 12).

bilingual. However, the development quickly followed a pattern well known in multi-lingual research, namely the generational stratification, which Haugen (1953, 370–2) referred to as the 'cycle of language shift'. Several sources provide glimpses of transitional bilingualism, where parents and members of the older generations spoke Yiddish (or occasionally another immigrant language), while the youngest generation mostly replied in Norwegian, despite having substantial receptive proficiency in their parents' language (Hårstad 2022a, 59–60).

One of the few other ways in which Jewish language use is addressed in media discourse of this period is through rather distorted and stereotypical portrayals of 'broken language'. As in all language-contact situations, the Norwegian spoken by the Jewish immigrants was frequently influenced by interference from their first language. This is confirmed by numerous anecdotes from within the minority about the 'broken Norwegian' of older family members, which repeatedly served as a source of humour.[13] More problematic – and at times outright malicious – is the humour evoked by contemporary caricatures of 'the Jews' speech' in various literary texts. The long Northern European tradition of attributing a 'Pseudo-Yiddish'[14] to Jewish literary characters was imported to Norway as early as the nineteenth century – long before there were any actual Jews in Norwegian society (Hårstad 2023, 42–3). The experience of having a deceptive reputation precede them must have caused significant frustration among the Jewish migrants, but written traces of reactions to this recurrent language bullying are not easy to find. However, the indignant statement from the character Feige in Eva Scheer's genealogical novel *Vi bygger i sand* (1948, 232) gives us a clue as to how it might have felt: 'You let yourselves be vexed by our language. Many have come to the country as adults and speak brokenly. It has become its own form of humour, all these jokes with broken speech about Isak.'[15]

Awareness of the persistent linguistic mockery also manifests itself in some of the few preserved issues of the (mostly handwritten) club magazine produced by the Jewish Youth Association in Trondheim (archival ref. JMT B.035). In number 1/1930 and 3/1930, there are jokes containing lines from 'a Jew's mouth', where the same broken language is applied.

Pseudo-Yiddish serves various functions in different literary contexts, but as Lien (2015b, 121–2) points out, a major topic is that the 'Jew' is positioned in a dichotomous relationship to the 'Norwegian': 'Jewish dialect' contrasts with 'pure and normal speech', thus serving as an expression of foreignness, otherness and, more particularly, un-Norwegianness (cf. also Hårstad 2023, 59–60; Muir 2019 treats a similar

13 A eulogy for Ben[jamin] London (1914–89), published in *Jødisk Menighetsblad*, nr. 1/1989 (p. 43, my trans.), illustrates how this linguistic practice continued to be thematized within Jewish communities in the post-war period. The tribute notes that London will be remembered for his 'countless jokes told in Yiddish', his 'Jewish songs', and his 'parodies of the broken Norwegian spoken by some of our fellow believers in the years before the war'.

14 The prefix 'pseudo-' is chosen to suggest that the linguistic form in various ways alludes to Yiddish, but, apart from certain lexical items, it contains few features that can be considered authentic interference phenomena involving Yiddish (Hårstad 2023). In most cases, the traits are well-known learner errors common among various users of Norwegian as an L2. Additionally, many features seem to be applied merely because they deviate from the norm; they are, in other words, made-up 'oddities' rather than genuine results of language contact.

15 My translation. Scheer's original text: 'Dere lar dere irritere av språket vårt. Mange er kommet voksne til landet og snakker gebrokkent. Det er blitt en egen form for humor, alle disse vitsene med gebrokkent snakk om Isak.'

language stylization practice in a Finnish context).

In addition to family life, Yiddish was used in religious contexts, as a language for sermons, and in early Jewish education (*cheder*) that began in the 1890s in Kristiania – in both cases alongside Hebrew. Furthermore, there is testimony that Yiddish was commonly used in various organizations and associations (Hårstad 2022a, 58–60). A tradition of theatre performances in Yiddish was established early on, both as part of religious festivals and as standalone events. Comedy sketches, cabarets and other forms of dramatization appear to have been a central part of Jewish community life from the outset. When the Jewish youth association Israelitisk Ungdomsforening (later Jødisk Ungdomsforening, JUF), was founded in 1909, various 'entertainment segments' became a regular feature of meetings and celebrations, and around 1911–12, a dedicated dramatic club was established within the Jewish community in Kristiania.

From one world war to the next (1914–1940)

When 1914 is set as a turning point, it is mainly because the events of the First World War, in various ways, contributed to intensifying a general anti-Semitic sentiment that had emerged in its modern racial-ideological form during the preceding decades. In addition, there was a tightening of Norwegian immigration policy from 1917, and throughout the 1920s, the Jewish population saw a slight decrease (Bruland 2010, 78–9). Census data show that the Jewish minority increased from 1,045 in 1910 to 1,457 in 1920, the highest number recorded in any official survey.[16] Most of this growth was due to immigration from the East, but birth surplus was also a significant factor, accounting for roughly a quarter of the total growth. During the 1920s, however, the population diminished by approximately 100 (cf. Mendelsohn 1986, 532).

The shift in attitude following the First World War must be considered a key factor in the increasing suppression of the minority-specific language by its own speakers. Recurrent anti-Jewish remarks in the mass media, ranging from innocent jokes to hateful slurs, made the Jewish minority cautious, downplaying anything that could be perceived as markers of Jewishness. This further accelerated the shift to Norwegian, with several accounts suggesting that individuals chose to abandon their mother tongue – or at least restrict its use to the family sphere (Hårstad 2022a).

Another important – and related – factor driving the dominance of Norwegian was the widespread belief that full integration into 'Norwegian society' was the principal aim. Banik (2009, 35–7) links this mindset to an implicit demand for homogenization and assimilation, which stemmed from long-standing anti-Jewish sentiments in Norwegian society (as well as internationally). 'Lying low' and downplaying 'outward' symbols, such as personal names and language, thus became a common strategy within Jewish communities during the inter-war period. Although it has not yet been systematically studied, sources document numerous instances of surname modifications and changes. Additionally, there seems to be a noticeable rise in the use of given names perceived as particularly Norwegian or 'Nordic', e.g. Asbjørn, Borghild, Dagfinn and Håkon (Hårstad 2022a, 72–3).

Although several such shifts towards 'Norwegianness' can be identified, there are also signs of Yiddish being preserved in more private and closed settings – as a family language, an in-group language and a performance language for amateur theatre groups that remained active until the early years of

16 Kjeldstadli (2003b, 409) argues that 1600–1700 is a more precise estimation.

the Second World War. *Hatikwoh*'s reviews of these performances, which could at times be merciless in their critique, suggest that Yiddish proficiency was declining among the younger actors. They were repeatedly reprimanded for incorrect pronunciation, and on one occasion, in 1932, a young actress was criticized for speaking Yiddish with a 'Trønder accent' – perhaps unsurprising, given that she was born and raised in Trondheim (Hårstad 2022a, 66).

For some, language was certainly a pivotal marker of identity, but overall, the Jewish identity that both the second and third generations managed to forge seems to have relied only to a limited extent on a minority-specific language. Arguably, one could say that the *ethnic* vitality was generally stronger than the *ethnolinguistic* vitality, as defined by Giles, Bourhis & Taylor (1977). Further weakening ethnolinguistic vitality was what can be described as an inherited low self-esteem regarding Yiddish – attitudes and ideologies that are part of what Schiffmann (1996) terms 'speakers' cultural baggage'. Despite being the majority language in many communities within the Pale of Settlement, Yiddish was commonly dismissed as a 'non-language' – perceived as an outdated and unrefined mishmash of German, Hebrew and Slavic elements (cf. Shandler 2020, ch. 6 and 12). This attitude can also be observed in Norwegian media from the late nineteenth century onwards, although not all newspapers were as harshly negative as *Morgenbladet*, which on 29 June 1897 bluntly stated that 'the language of the Jews is a corrupt, revolting-sounding German' (cf. Hårstad 2022b, 10). However, even more moderate reports questioned the nature of Yiddish, highlighting its hybridity and perceived impurity, and routinely contrasting it with what were considered 'genuine' and 'normal' languages – i.e. standardized (national) languages like French or Swedish. Texts in Jewish magazines from the early 1900s reveal that Yiddish also had its enthusiastic supporters among Norwegian Jews. Nevertheless, many were rather ambivalent towards their *mame-loshn* ('mother's tongue'). Especially as Zionist ideas gained influence in the 1920s, an increasing number preferred to invest in Hebrew rather than the language of the bygone *shtetl* era (cf. Hårstad 2022a, 69–70). An unsigned piece in *Israeliten* (2/1920) articulated it in this way (my transl.):

> For the Hebrew language is not only the best link between Palestine and the entire present-day Jewish national will, but it is also the only guarantee for a true understanding of the Jewish spirit – the best means of fostering a Jewish sentiment among our youth.

The post-war situation

As Norway was occupied by Nazi Germany from 1940, Norwegian Jews also fell victim to the Nazi policy of extermination. After five harrowing years of war, it became evident that 776 Jews had been deported, of whom only 38 survived (Bruland 2017, 365). An even larger number, around 1300–1400, had fled abroad, and while many returned when the war was over – scarred in various ways by trauma and persecution – the Jewish minority in Norway had been reduced to fewer than 600 individuals (the 1946 census recorded 559 individuals 'of Mosaic faith') (Mendelsohn 1986, 260; Tjelmeland 2003, 29).

These incidents understandably had a devastating impact on the Jewish society, and in the post-war years there are clear traces of an even stronger tendency to downplay markers of 'non-Norwegianness', such as choice of names and language practices. The trend mentioned above of altering name forms continued, and many did not settle for mere simplifications, such as adjustments of spelling, but instead made more radical shifts to

'fully Norwegian' name forms. This warrants further investigation, but it is not unreasonable to interpret some of these name changes as part of a broader strategy of assimilation (cf. Bredefeldt 2000 on 'Swedification' of Jewish names in Stockholm and Malmö, and Ekholm and Muir 2016 on name changes in Helsinki).

An individual's language proficiency does not, of course, change significantly overnight, and after the disastrous events of the war, there were still Holocaust survivors with robust Yiddish language skills. Nevertheless, the transmission of the language to younger generations was severely impeded by the fact that so many of the older and most proficient speakers had been murdered during the war. Furthermore, there are indications that the threshold for using Yiddish had become even higher than before, and some individuals completely suppressed this aspect of their cultural heritage. Sources containing accounts from the 1940s and 1950s reveal that Yiddish was still spoken around dinner tables and in back offices, as well as at more formal gatherings, such as meetings in Jewish organizations. For instance, Vice-chairman Isser Braude (1892–1972) delivered his speech in Yiddish at the Norwegian Zionist Association's celebration of Israel's independence in Oslo in May 1948. The remaining six speeches were delivered in Norwegian, which indicates the relative strength of the two languages within the Jewish community (*Jødisk nytt*, 3/1948). Another person who continued using Yiddish, even in public, was Mirjam Abrahamsen (1878–1974), the matriarch of the Abrahamsen (originally Abrahamowitz) family in Trondheim. Several sources recount how, throughout the 1950s, she would sit prominently in the family's well-reputed clothing store, providing the sales assistants with advice in Yiddish on how to attend to each customer (Berg 2022, 225–6).

Various accounts make it evident that the youngest generation's proficiency in Yiddish gradually declined. Several individuals born just after the war report that, to them, Yiddish was little more than an incomprehensible chattering of sounds, now evoking nostalgia and childhood memories.

Much remains to be explored in this phase of the Jewish language history in Norway, but there is no doubt that the use of Yiddish became nearly non-existent during the 1950s.[17] During the first decade after the war around 650 Jewish immigrants arrived in Norway, mostly from displaced persons camps in Poland and Germany (Mendelsohn 1986, 287–92; Tjelmeland 2003, 55–6), of whom an unknown number were Yiddish speakers. An article in *Jødisk nytt* (3/1947) describes a meeting in the Jewish Youth Association in Oslo in the autumn of 1947, where some of the newcomers were invited. Chaim Gordon delivered a speech 'in Jewish' (most likely Yiddish), and, according to the reporter, the event was otherwise characterized by a mix of 'all kinds of languages, both Polish, Romanian, German, Hungarian, Jewish [Yiddish?] and Norwegian'. However, a substantial proportion of these recent immigrants left after a few years, primarily moving to Israel, the USA or Canada. Thus, the Yiddish-speaking community remained very limited, and any potential revitalizing impact of this migration has yet to be investigated. Furthermore, Yiddish was not assigned any role in the religious life. While the language had previously held a place in religious life, only Norwegian and Hebrew were now considered relevant languages of instruction.

A report for the Storting, the Norwegian

17 The post-war language situation will be investigated as part of a newly initiated interdisciplinary project entitled Negotiating Belonging: Norwegian-Jewish Life and the Majority Society, managed by the Norwegian University of Science and Technology (NTNU).

parliament, in connection with the ratification of the Council of Europe's Framework Convention for the Protection of National Minorities, concluded that 'only a few elderly persons' understood Yiddish in the late 1990s (Ministry of Local Government and Regional Development 2000, 41). Based on the framework convention, the state of Norway in 1999 imparted the status of 'national minority' to five minority groups with 'long-term connection to the country', namely Jews, Forest Finns, Kvens/Norwegian Finns, Roma and Romani people/Tater.[18] The ratification also incorporated the European Charter for Regional or Minority Languages (signed 1992, in force from 1998), and thus the languages of the three latter groups were recognized as national minority languages with certain rights. The Jews and the Forest Finns, on the other hand, were not granted the same language protection, simply because their respective languages were regarded as extinct. There are no weighty reasons to challenge the report's main conclusion on this point, and the consultation statement from the Jewish Communities of Oslo and Trondheim in connection with the ratification process confirmed that 'no younger individuals today have Yiddish as their mother tongue' (DMT 1998; my transl.). Moreover, the statement did not emphasize language as a trait of the Jewish national minority that required protection. This is consistent with the key viewpoints in earlier discussions regarding the preservation of Jewish life in Norway. An apt illustration is Leo Eitinger's talk in Oslo in January 1978, where he emphasizes that the survival of Jewish life and communities depends on a deep understanding of 'Jewish culture and ethics, Jewish knowledge and wisdom, Jewish laws and customs; in short, the spiritual roots and heritage of Judaism' (*Jødisk menighetsblad*, 1/1978, 13, my transl.). Of course, both 'culture' and 'heritage' can encompass language, but nothing in this or similar statements points to a specific language as essential to Jewish tradition (beyond Hebrew as the obvious ritual language).

At the turn of the millennium, Norwegian Jews were not united by a minority-specific language, and in contrast to Sweden, where Yiddish was granted official status in 2000, Yiddish holds no such position in Norway.

Concluding remarks

> Genocide is a complete assault on a human being's entire life – on material values (objects and money) and immaterial values (culture, language, and traditions), on the body and identity, and on the past, present, and future. (Brakstad 2021, 18; my transl.)

Considering the relative size of the Jewish minority and its long tradition of 'lie low' strategies that Kjeldstadli (2003b, 412) has termed 'circumspect integration', it is in some respects understandable that the language history of this group has fallen out of focus. Nonetheless, it is regrettable that this dimension of Norway's multi-lingualism has not been more thoroughly examined. Although many of the assumptions previously made about the language situation within the Jewish community are largely supported by closer investigations, there are also aspects of the prevailing narratives that deserve elaboration and adjustment. This includes, among other things, how Yiddish was actually maintained despite Norwegian quickly becoming the dominant language, and that the history of the Yiddish

18 Corresponding Norwegian terms: *jøder*, *kvener/norskfinner*, *skogfinner*, *rom* (*sigøyner*), *romani* (*tatere*). As an indigenous people, the Sami – and their languages – are subject to a different body of law. The Sami minority is protected under Article 108 in the Norwegian Constitution, and three of the Sami languages are official languages in Norway.

language did not abruptly end with the horrific events of the war.

As mentioned at the outset, the linguistic traces of the first generations of Jews are unfortunately very sparse, but there is some source material that can shed light on various aspects of the linguistic ecology of this minority. It will be particularly interesting to take a closer look at socio-onomastic details, which have so far been underexplored in a Norwegian context.[19] Furthermore, it would be valuable to make comparisons with other linguistic minorities that were subjected to some of the same forces of assimilation in the first half of the twentieth century, not least the Sami and the Kven/Norwegian Finns. The different ethnic groups obviously have their own distinct characteristics, but there are undoubtedly parallels worth looking into.

Especially the post-war period, when Yiddish rapidly ceased to be used as a daily language, remains underexplored. The long-established truth that the minority-specific language is extinct may have made this period seem less interesting to investigate. However, there are likely to be many more relevant sources from this time, and there are good reasons for including the most recent generations when examining the role of language within Jewish communities.

Unstructured reviews of the Jewish newsletters up to the present day show that language is sporadically thematized. They document how theatre and music performances in Yiddish have taken place several times, and the Yiddish language has been discussed in connection with (Norwegian) Jews' cultural heritage, even though it is not considered a language of daily use.

However, a closer look at the newsletters and similar sources reveals traces of how elements – words and lexical roots – from Yiddish and Hebrew have become integrated into Norwegian, particularly within the domain of religious life, as well as in relation to food traditions. Examples are: ⟨bimmen⟩ Hebr. בימה *bimah* 'platform, Torah reader's podium' + Norw. *en* 'the' (def.sg.m.); ⟨kugler⟩ Yid. קוגל 'kugel, baked pudding' + Norw. *er* '-s' (indef. pl.); ⟨tochesen⟩ Yid. תחת *toches* 'buttocks' + Norw. *en* 'the' (d+++ef.sg.m.); ⟨davning⟩ Yid. דאַוונען *davenen* 'pray' + Norw. *ing* (nominalization suffix); ⟨leine⟩ Yid. לייענען *leynen* 'to read', the dominating (and productive) form of infinitives in (written) Norwegian is [root+*e*]; ⟨latkene⟩ Yid. לאַטקע *latke* '(potato) pancake' + Norw. *ene* 'the') (def.pl.); ⟨matzemel⟩ Yid. מצה *matse/matze* 'thin, unleavened bread' + Norwegian *mel* 'flour', closed compound in accordance with general Norwegian word formation principles.

The congregation's news bulletins from the post-war period also contain examples of special Norwegian (or Scandinavian) letters being incorporated into Yiddish and Hebrew words. This concerns the character ⟨å⟩, which is most frequently employed by a particular author in contexts where the pronunciation corresponds to [o], such as in Yiddish ברכה 'blessing', spelled ⟨bråche⟩, and the Hebrew equivalent בְּרָכָה, spelled ⟨bråchå⟩. Similarly, שָׁבוּעוֹת 'the holiday Shavuot' is occasionally spelled ⟨shavoåt⟩, the negation לא can be found as ⟨lå⟩, and the adverb עוֹד 'yet, still' as ⟨åd⟩.

This material deserves a thorough examination, and it would also be interesting to compare it with spoken usage. Unsystematic observations suggest that numerous words and idioms occur in conversations within Jewish communities in a similar manner, even though the speakers do not claim to have any

19 Similarly, it will be valuable to investigate to what extent the practice of maintaining one official, secular given name alongside a Hebrew name used primarily for religious/ritual purposes has been preserved in the post-war period, as occasional anecdotes suggest.

proficiency in Yiddish. Several sources documenting Jewish life in the decades following the war include observations such as this, drawn from Irene Levin's childhood in 1950s Oslo: 'During family gatherings, conversations around the table were always in Norwegian. Yiddish words were only interjected when something specific needed to be expressed' (Levin 2020, 172; my transl.). More systematic studies may uncover whether we are dealing with a linguistic practice that Jacobs (2005, 303) terms a 'post-Yiddish Jewish ethnolect', a phenomenon that Muir (2024) discusses in a Finnish post-war context.

Scattered attempts at revitalizing Yiddish in this period have not yielded significant results, but these efforts, in themselves, warrant closer studies. In particular, it is important to explore how Yiddish, in a highly fragmented form, continues to survive as a memorial of past times – a linguistic heritage with limited communicative function, yet one that many Norwegian Jews regard as a powerful symbol of their ancestry and cultural roots.[20] ■

References

Aarsæther, Finn. 2018. 'Norsk som andrespråk', in *Norsk språkhistorie. II Praksis*, ed. Brit Mæhlum, 533–62 (Oslo: Novus forlag).

Bak, Sofie L., Vibeke K. Banik, Bjarke Følner, Simo Muir, Dóra Pataricza & Pontus Rudberg. 2021. 'Jewish archives and sources in the Nordic countries. The current state of affairs and future projects', *Nordisk judaistik / Scandinavian Jewish Studies*, 32/2, 54–80. https://doi.org/10.30752/nj.111889

Banik, Vibeke K. 2009. 'Identitet og lojalitet. Aspekter av oslojødenes liv belyst ved deres innstilling til den sionistiske ideologien', *Heimen*, 46/1, 31–44.

Benor, Sarah Bunin. 2009. 'Do American Jews speak a "Jewish language"? A model of Jewish linguistic distinctiveness', *Jewish Quarterly Review*, 99/2, 230–69. https://doi.org/10.1353/jqr.0.0046

Berg, Vera. 2022. *Abrahamsen. En jødisk familiehistorie* (Trondheim: Communicatio Forlag).

Boyd, Sally, & Karl E. Gadelii. 1999. 'Vem tillhör talargemenskapen? Om jiddisch i Sverige', in *Sveriges sju inhemska språk*, ed. Kenneth Hyltenstam, 299–328 (Lund: Studentlitteratur).

Brakstad, Ingrid Veiden. 2021. *Etter folkemordet 1945–* (Oslo: Det Norske Samlaget).

Bredefeldt, Rita. 2000. 'Naming customs as an indication of assimilation. A study of first names in the two Jewish congregations of Stockholm and Malmö 1895–1921', *Nordisk Judaistik / Scandinavian Jewish Studies* 21/1–2, 111–22. https://doi.org/10.30752/nj.69570

Bruland, Bjarte. 2010. 'Norske jøder – historie og kultur', in *Nasjonale minoriteter i det flerkulturelle Norge*, ed. Anne B. Lund & Bente B. Moen, 69–84 (Trondheim: Tapir akademisk forlag).

—. 2017. *Holocaust i Norge: registrering, deportasjon, tilintetgjørelse* (Oslo: Dreyers forlag).

Corrsin, Stephen D. 1998. 'Literacy rates and questions of language, faith and ethnic identity in population censuses in the partitioned Polish Lands and interwar Poland (1880s–1930s)', *The Polish Review*, 43/2, 131–60. http://www.jstor.org/stable/25779044

Council of Europe. 1992. *European Charter for Regional or Minority Languages*. European Treaty Series 148. Digital version: https://www.coe.int/en/web/european-charter-regional-or-minority-languages

—. 1995. *Framework Convention for the Protection of National Minorities.* European Treaty Series 157. Digital version: https://www.coe.int/en/web/conventions/cets-number-/-abridged-title-known?module=treaty-detail&treatynum=157

DMT [= De Mosaiske Trossamfund]. 1998, 10 March. [Høringsuttalelse i anledning] Europarådets rammekonvensjon om beskyttelse av nasjonale minoriteter av 1. februar 1995. Consultation statement sent to the Royal Norwegian Ministry of Foreign Affairs. [The ministry's archival reference: 97100285 7-76.]

Eide, Elisabeth. 2007. 'De norske jødene og utenforsyndromet', in *Mistenkelige utlendinger. Minoriteter i norsk presse gjennom hundre år*, ed. Elisabeth Eide & Anne Hege Simonsen, 95–117 (Kristiansand: Høyskoleforlaget).

Ekholm, Laura K., & Simo Muir. 2016. 'Name changes and visions of "a new Jew" in the Helsinki Jewish community', *Scripta Instituti*

20 I am grateful to two anonymous reviewers for their valuable comments on an earlier version of this article.

Donneriani Aboensis, 27, 173–88. https://doi.org/10.30674/scripta.66574

Giles, Howard, Richard Bourhis & Donald M. Taylor. 1977. 'Towards a theory of language in ethnic group relations', in *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, ed. Howard Giles, 307–48 (London: Academic Press).

Gjernes, Marta. 2004. 'Dei fyrste jødiske innvandrarane i Kristiania', *Historisk Tidskrift*, 83/3, 385–416. https://doi.org/10.18261/ISSN1504-2944-2004-03-02

Hårstad, Stian. 2022a. '"Norsk er nu det eneste sprog vi virkelig kan" – om språklig praksis i jødiske miljøer i Norge 1880–1940', *Maal og Minne*, 114/1, 45–83. https://doi.org/10.52145/mom.vi114ii.2084

—. 2022b. '*Jødetysk, jargon, jiddisk*: Et språknavns historie i lys av språkskapingsprosesser på norsk grunn', *Målbryting*, 13, 1–27. https://doi.org/10.7557/17.6628

—. 2023. '"Jai er en ærlich Jude." Språklig stilisering av "jødiskhet" i norsk offentlighet frem til 1940', *TijdSchrift voor Skandinavistiek*, 39, 30–68. https://doi.org/10.21827/tvs.39.1.40598

—. 2025. 'Tales of a lost language. Methodological challenges in the investigation of language shift among Norwegian Jews', *Sociolinguistica*, 39/1, 103–24. https://doi.org/10.1515/soci-2024-0013

Hary, Benjamin, & Sarah Bunin Benor. 2019. 'Introduction', in *Languages in Jewish Communities, Past and Present*, ed. Benjamin Hary & Sarah Bunin Benor, 1–6 (Berlin: De Gruyter Mouton). https://doi.org/10.1515/9781501504631-001

Haugen, Einar. 1953. *The Norwegian language in America, a study in bilingual behavior, Vol. 2: The American dialects of Norwegian* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).

Hoffmann, Christhard. 2013. 'Nasjonalhistorie og minoritetshistorie: jødisk historiografi i Norge', in *Fortalt fortid. Norsk historieskriving etter 1970*, ed. Jan Heiret, Teemu Ryymin & Svein Atle Skålevåg, 240–63 (Oslo: Pax Forlag).

—. 2016. 'Jewish history as a history of immigration: An overview of current historiography in the Scandinavian countries', *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 27, 203–22. https://doi.org/10.30674/scripta.66576

—. 2020. 'A marginal phenomenon?', in *Religious Minorities in the North: History, Politics, and Culture*, ed. Jonathan Adams & Cordelia Heß, 155–72. (Berlin: Walter de Gruyter). https://doi.org/10.1515/9783110634822-010

Jacobs, Neil G. 2005. *Yiddish: A Linguistic Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press).

Johansen, Per Ole. 1984. *Oss selv nærmest: Norge og jødene 1914–1943* (Oslo: Gyldendal).

Kahn, Lily, & Aaron D. Rubin (eds.). 2016. *Handbook of Jewish Languages*. (Leiden: Brill). https://doi.org/10.1163/9789004297357

Katlev, Jan 2001. 'Jiddish', in *Der var engang … amol iz geven … Jødisk kultur og historie i det gamle Østeuropa*, ed. Helen Krag & Margit Warburg, 93–112 (København: Gyldendalske Boghandel).

Katz, Dovid. 2008. 'Jewish correlates of the notion of the Grand Duchy of Lithuania', in *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos tradicija ir paveldo 'dalybos'*, ed. Alfredas Bumblauskas, Šarūnas Liekis & Grigorijus Potašenko, 169–204 (Vilnius: Vilniaus Universiteto Leidykla). https://www.lituanistika.lt/content/14020

Kjeldstadli, Knut (main ed.). 2003a. *Norsk innvandringshistorie*, 3 vols. (Oslo: Pax Forlag).

—. 2003b. 'Mange samfunn i samfunnet?', in *Norsk innvandringshistorie, Vol. 2: I nasjonalstatens tid 1814–1940*, ed. Einar Niemi, Jan Eivind Myhre & Knut Kjeldstadli, 392–431 (Oslo: Pax forlag).

Krogh, Jan S. 2022. 'Hvorfor innvandret østjøder til Norge, og hvor kom de fra?' (MA thesis in Social Science, Nord University, revised version).

Levin, Irene. 2020. *Vi snakket ikke om Holocaust. Mor, jeg og tausheten* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag).

Lien, Lars. 2015a. '"Jøden" og det nasjonale i den norske dags- og vittighetspresse 1905–1925', *Pressehistorisk Tidsskrift*, 24, 33–46.

—. 2015b. *'… pressen kan kun skrive ondt om jøderne'. Jøden som kulturell konstruksjon i norsk dags- og vittighetspresse 1905–1925* (Ph.D. diss., Universitetet i Oslo).

Mendelsohn, Oskar. 1969. *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år. Bind 1* (Oslo: Universitetsforlaget).

—. 1986. *Jødenes historie i Norge gjennom 300 år. Bind 2* (Oslo: Universitetsforlaget).

Ministry of Local Government and Regional Development. 2000. *St.meld. nr. 15 (2000–2001). Nasjonale minoritetar i Noreg – Om statleg politikk overfor jødar, kvener, rom, romanifolket og skogfinnar* (Oslo: Kommunal- og regionaldepartementet).

Muir, Simo. 2019. 'Merchants of Helsinki: Jewish stereotypes on a Yiddish stage', *Nordisk judaistik / Scandinavian Jewish Studies*, 30/2, 27–45. https://doi.org/10.30752/nj.85933

—. 2024. 'Yiddish and Hebrew in Finland', *Journal of Finnish Studies*, 27/2, 292–308. https://doi.org/10.5406/28315081.27.2.08

Myhill, John. 2004. *Language in Jewish Society. Towards a New Understanding* (Bristol: Multilingual Matters). https://doi.org/10.21832/9781853597626

Myhre, Jan Eivind. 2003. 'Å leve i det nye landet, Norge', in *Norsk innvandringshistorie. Vol. 2: I nasjonalstatens tid 1814–1940*, ed. Einar Niemi, Jan Eivind Myhre & Knut Kjeldstadli, 255–94 (Oslo: Pax forlag).

Norsk-jødisk dokumentasjon. 2019. Material derived from personal interviews conducted between 2000 and 2002 with Norwegian Jews born prior to the Second World War. Managed by Norwegian Museum of Cultural History (archive reference Ark-1037).

Reitan, Jon. [n.d.]. Material derived from personal interviews conducted 2000 with 17 Norwegian Jews from Trondheim. Managed by Jewish Museum Trondheim.

—. 2005. *Jødene fra Trondheim* (Trondheim: Tapir akademisk forlag).

Rian, Dagfinn. 2002. 'Jødisk liv i Norge 1976–1991, belyst ved Jødisk menighetsblad', *Nordisk Judaistik / Scandinavian Jewish Studies*, 23/1, 57–80. https://doi.org/10.30752/nj.69590

Shandler, Jeffrey. 2020. *Yiddish. Biography of a Language* (New York: Oxford University Press). https://doi.org/10.1093/oso/9780190651961.001.0001

Scheer, Eva. 1948. *Vi bygger i sand* (Oslo: Tiden Norsk Forlag).

—. 1983. *Hundene gjør ved vanningsstedet* (Oslo: H. Aschehoug & Co. (W. Nygaard)).

Schiffman, Harold F. 1996. *Linguistic Culture and Language Policy* (London: Routledge). https://doi.org/10.4324/9780203021569

Spitzer, Yannay. 2019. *Pale in Comparison: Jews as a Rural Service Minority*. CEPR Discussion Papers 14262. (London: Centre for Economic Policy Research). https://repec.cepr.org/repec/cpr/ceprdp/DP14262.pdf

Spolsky, Bernard. 2014. *The Languages of the Jews: A Sociolinguistic History* (Cambridge: Cambridge University Press). https://doi.org/10.1017/CBO9781107295292

Thing, Morten. 2008. *De russiske jøder i København 1882–1943* (København: Gyldendal).

Tjelmeland, Hallvard. 2003. 'Del I. 1940–1975', in *Norsk innvandringshistorie. Vol. 3: I globaliseringens tid. 1940–2000*, ed. Hallvard Tjelmeland & Grete Brochman, 11–135 (Oslo: Pax Forlag).

Vilhjálmur Örn Vilhjálmsson. 2004. 'Iceland, the Jews, and anti-semitism, 1625–2004', *Jewish Political Studies Review*, 16/3–4, 131–56. https://jcpa.org/article/iceland-the-jews-and-anti-semitism-1625-2004/

Stian Hårstad is a professor of Scandinavian linguistics at the Norwegian University of Science and Technology (NTNU). His research focuses on sociolinguistic and socio-cultural approaches to language, with particular attention to the historical coexistence of Norwegian and other languages. He earned his Ph.D. in linguistics in 2010 and has since worked full-time as a researcher and lecturer in teacher education and Scandinavian linguistics. Among his most recent publications is "Tales of a Lost Language. Methodological Challenges in the Investigation of Language Shift among Norwegian Jews" (in *Sociolinguistica* 1/2025).

Ett getto på höjden och funderingar kring judisk identitet

Bokrecension • Book review

DOI: 10.30752/nj.163833

Ricki Neuman, Judarna på Klippgatan 19. En Stockholmshistoria, Stockholm: Volante 2025, 178 sidor. Illustrerad. Research av Anna Svensson. Efterord av Henrik Berggren

Judarna på Klippgatan 19 är som ett Kinderägg, tre i ett. Det är en bok om det så kallade Judehuset på Klippgatan på Södermalm i Stockholm 1913–1965 och de människor som bodde där och deras relationer till och stegvisa integration i det svenska majoritetssamhället. Vidare är det en berättelse om judisk identitet och vari den kan tänkas bestå och, sist och slutligen, en bok om Ricki Neuman och hans funderingar kring den egna judiska identiteten, formad av en mor, Kiki (Rifke), som gjorde sitt bästa för att distansera sig från uppväxten i Judehuset och en far, Bertil, som visserligen hade «östjudisk» bakgrund men var uppvuxen på Östermalm, en Neumansk *tale of two cities*, Söder- och Norr/Östermalm.

Framställningen tar sin utgångspunkt i författarens barndomsminnen från de oftast korta och ansträngda men regelbundna besöken med mamman hos morfadern, Nathan Scherlin, på Klippgatan 19 och boken igenom återkommer Neuman till denne, en stridbar men from man som levde hela sitt liv i en alltigenom judisk miljö, och modern och hennes å ena sidan självklara judiskhet och å den andra hennes strävan bort från Judehuset och vad det representerade.

Tillbakablickarna och reflektionerna interfolierar en delvis kronologisk framställning, där Judehusets historia berättas i tre olika kapitel (2, 5 & 19). Däremellan får man stifta bekantskap med några av de boende i fastigheten, som alla representerar eller illustrerar något utöver sig själva. Därutöver görs återkommande kontextualiserande utvikningar om: varför invånarna i Judehuset och i överförd bemärkelse judarna i bosättningsområdet valde att utvandra (8); sommarlägret Glämsta (10); Blau-Weiss, Makkabi och den nya juden (13); Klippgatan och den svenska sionismen (15); Synagogan Adas Jisorel (17) och grundarna Eduard och Sophie Heckscher (20). Boken avslutas med en tolvsidig uppräkning i alfabetisk ordning av boende på Klippgatan 19 åren 1913–1945, följd av en utmärkt kommenterad källdiskussion samt ett klokt efterord av Henrik Berggren om assimilation, integration och multikulturalism utifrån exemplet Klippgatan 19. Kapitlen är alltså många, totalt 23, och korta, ofta bara några sidor.

Först ut bland de biograferade är boxarna Herman Porres och Acke Segalowitz (3). Skildringen av dem och deras framfart i och

utanför boxningsringen föranleder en utvikning om boxningen som judisk sport inte minst i USA under mellankrigstiden. Författaren är, liksom sin pappa Bertil i *Något försvann på vägen*, uppenbart fascinerad av dessa «muskeljudar», för att tala med Max Nordau, som kunde stå upp mot *gojim* och slå dem på käften.

«Judar som boxas och judar som är gangsters, det ingick för mig i en sorts normalisering av det judiska, det blev en bekräftelse på något: vi judar är som alla andra, varken sämre eller bättre, det är ingen skillnad mellan oss och gojim» (s. 63).

«Muskeljudarna» följs av systrarna Rosa och Johanna Bloch (5), födda i Härnösand som döttrar till en judisk gårdfarihandlare. När de flyttade in på Klippgatan hade de bott i Stockholm i 40 år och arbetade i en herrekiperingsbutik i Gamla stan, där Johanna också var delägare. Systrarna Bloch blir dels en förevändning för en kortare utläggning om den judiska bosättningen i Norrland och om judisk gårdfarihandel som instegsyrke på den svenska arbetsmarknaden, dels får de illustrera svensk-judiska möten och samarbeten.

Temat goda svensk-judiska relationer, som återkommer regelbundet i framställningen, fördjupas i nästa kapitel (6), som handlar om ett annat kvinnligt syskonpar, Bengta «Betty» Svensson, kokerska i Judehuset och på den judiska sommarkolonin Glämsta, och Maria Svensson, fabriksarbeterska och fanjunkare i Frälsningsarmén och köksbiträde på sommarkolonin samt om Bettys son, Sven Erik, sedermera Skawonius, berömd formgivare och scenograf. Neuman framhåller att förutom kokerskan, hennes syster och son samt portvakten Karl Bergström, bodde även andra majoritetssvenskar i huset, något som blir tydligt i den tidigare nämnda uppräkningen av hyresgäster. Vissa år uppgick andelen ickejudar till 15 procent. Stadgarna stipulerade att lägenheterna «i första hand» skulle upplåtas till «mosaiska trosbekännare». Författaren spekulerar över skälen till uthyrningen till majoritetssvenskar: handlade det månne om en strategi för att påskynda integrationen?

Nästa familj att presenteras är Scharje och Elka Maront och deras sju barn (7). De illustrerar två saker, dels att det gick bra för den andra generationen, dels integrationens pris i form av förnamnsbyten. Det senare föranleder Neuman att reflektera över vad det gör med en människas identitet när hon byter förnamn för att smälta in. Vad den ekonomiska rörligheten angår är det intressant att konstatera den stora yrkesmässiga spridningen, något som också Carl Henrik Carlsson har noterat i en studie av de boende i huset år 1920, liksom att barnen alla valde praktiska yrken. En son blev smed, liksom fadern, en annan körsnär, en tredje typograf, en fjärde hovmästare och en femte musiker. En av döttrarna blev sömmerska. Just satsningen på praktiska yrken och inte teoretisk utbildning har av bibliotekarien Boris Belzikoff, uppvuxen i Judehuset, en av få som sammanhängande skildrat livet där och tillägnad ett eget kapitel (14), framhållits som utmärkande för barnen i huset liksom för det judiska proletariatet på den europeiska kontinenten.

Utbildningsnivån granskas närmare i ett kapitel om Simon Grosin (9). Där citeras också Belzikoff. Grosins önskan var att bli läkare men studietiden hade då blivit för lång och dyr varför han fick bli tandläkare istället. Författaren framhåller att hemmen i Judehuset var fattiga på böcker – det som eventuellt fanns var en Siddur och Tora – och att «*endast* [min kursiv] ett av tre barn från Klippgatan tog studenten och läste vidare» (s. 89). Här delar jag inte författarens bedömning; en tredjedel är en stor, rentav mycket stor andel. I början av 1910-talet godkändes drygt 2000 studenter årligen i hela riket. År 1950 avlade 5 procent av en årskull studentexamen, ett decennium senare 10 procent. I det sammanhanget är drygt 30 procent en hög siffra.

Kapitlet om far och son Pejsan (Per) och Sigvard Marjasin (10) handlar inte om deras yrkeskarriärer, som skrivmaskinsreparatör respektive fackföreningsledare, utan om identitet och försvarsvilja. Per, född i Ryssland men svensk medborgare i vuxen ålder, anmälde sig 1939 som frivillig till luftvärnet. Nio år senare, 1948 var det sonen Sigvards tur att dra på sig en uniform. Den tillhörde emellertid inte det svenska luftvärnet utan den israeliska marinen, där den blivande ordföranden i Kommunal (1978–1988), sedermera landshövdingen i Örebro län (1989–1994) under några månader tjänstgjorde på en patrullbåt.

Nästa boende i Judehuset att konterfejas är skräddaren Salomon Bikoff (12), inflyttad från Tsarryssland till Sverige vid årsskiftet 1905–1906 tillsammans med hustrun Edla och bosatt i 10 år på Klippgatan 19 tillsammans med de tre barnen. Han får illustrera både svårigheten att få svenskt medborgarskap – han fick nej flera gånger – och viljan och förmågan att skapa ett bättre liv i Sverige för sig och sin familj genom att arbeta sig upp, lära sig svenska och slutligen erövra medborgarskap. Av kapitlet framgår också att Heckscherska stiftelsen hade ett inkomsttak för hyresgästerna och höll koll på deras löner; den som kommit sig upp och hamnat över inkomsttaket blev uppsagd för att bereda plats för mindre välhavande. Av samma skäl var hyrorna låga, lägre än på hyresmarknaden generellt i Stockholm.

Även kapitlen om Menocha Anna Mirlas (16) och Eljasch Arendortschik (18) handlar om de nitiska svenska myndigheternas hantering av medborgarskapsansökningar; Menocha Anna och maken Itsak hade lämnat Tsarryssland (Vitebsk) och kommit till Sverige samma år som landsmännen Bikoff. 13 år efter ankomsten blev hon änka och ytterligare 18 år senare (1936) blev hon svensk medborgare sedan de sex barnen uppvisat sina skattsedlar och garanterat att de skulle ta ansvar för hennes försörjning så att hon inte skulle ligga det allmänna till last. Bokbindaren Eljasch Arendortschik var enligt förteckningen över boende på Klippgatan 19 född i «Polen» men anges samtidigt som «tidigare […] rysk undersåte» och statslös. Rimligen kom han från Tsarryssland eftersom någon polsk statsbildning inte fanns år 1885 när han föddes. Neuman diskuterar myndigheternas utredningar av medborgarskapsansökningarna huvudsakligen mot bakgrund av oviljan att ge medborgarskap till folk som befarades kunna bli en ekonomisk belastning och tidens antisemitism. Det är rimligt. Dock borde nitiskheten historiserats ytterligare och analyserats också i relation till de uttalade kraven på försörjning som fanns i utlänningslagstiftningen liksom i förhållande till den lagstadgade omsorgs- och försörjningsskyldighet barn hade för sina föräldrar; den togs bort ur sociallagstiftningen först 1956 och ur familjelagstiftningen 1979.

De biograferades öden ger alltså en bild både av människorna i Judehuset och deras förhållanden till majoritetssamhället. Relationen minoritet-majoritet och dess följder står också i fokus för redogörelsen för själva fastigheten och de verksamheter som bedrevs där, finansierade av Heckscherska stiftelsen. Huset på Klippgatan 19 började uppföras 1911 och stod färdig 1913. Det var resultatet av en stor donation av Sophie Heckscher och Heckscherska stiftelsen efter det att maken, den danskfödde affärs- och bankmannen Eduard Heckscher, dött 1910 och en del i parets filantropiska verksamhet. De skänkte stora summor till Stockholms högskola, men också till Handelshögskolan, Centralförbundet för socialt arbete samt till ett antal sjukvårds- och välgörenhetsanstalter, däribland ett barnhem uppkallat efter Sophie. Neuman framhåller att donationerna var en del av den omfattande judiska filantropin kring sekelskiftet 1900 och beskriver den som ett uttryck för både integrationssträvanden och en markering av judisk närvaro: «Vi judar är här för att stanna. Vi judar

tror på Sverige, så låt oss tillsammans utveckla detta land» (s. 147). Han betonar emellertid också de större sammanhangen kopplade till moderniteten: den snabba samhällsförändringen, «den sociala frågan» (fattigdom, bostadsnöd, missbruk etc.), borgerlighetens rädsla för proletariatet, emancipationen av judarna och många judars snabba ekonomiska och sociala framryckning och den antisemitiska reaktion den resulterade i. Judehuset var ett svar på allt detta och dessutom, tillsammans med andra liknande initiativ som sommarkolonin Glämsta, ett sätt för de etablerade svenska judarna att desarmera ett upplevt hot – farhågan att de nyanlända fattiga religiöst ortodoxa och ibland politiskt radikala trosfränderna från det judiska bosättningsområdet skulle skapa «en judefråga» och omintetgöra emancipationens landvinningar. För att förhindra detta måste «östjudarna» integreras. Judehuset var ett integrationsprojekt, «det mest omfattande och påkostade av dessa projekt för östjudarna, och det mest genomtänkta och omvårdande, med den stora arbetsstugan på gatuplanet som ett dåtida fritids» (s. 29). Dessutom var det viktigt att visa att nyanlända judar inte låg det allmänna till last. Visserligen hade de judiska församlingarnas fattigvårdsansvar avskaffats 1899 men även därefter tog de hand om «sina» fattiga och bidrog därutöver till kristna församlingars fattigvård. Här hade jag gärna sett att Neuman fördjupat diskussionen ytterligare. De svenska judarnas filantropi var, som inte minst Mia Kuritzén Löwengart visat, mycket omfattande. De ingick i olika givarnätverk, vissa med majoritetssvenskar, andra huvudsakligen judiska, och bidrog högst väsentligt, som Gunnar Broberg framhållit, till att föra in den svenska kulturen i ännu svenskare banor. Samtidigt återfanns de svenska judarna bland dem som statsvetaren Lennart Lundkvist benämnt «fattigvårdsfolket», den grupp som arbetade för att ersätta filantropin och fattigvården med en modern socialpolitik, där hjälpen var en rättighet och understödstagarna skulle slippa stå och niga och bocka.

Judehuset var alltså ett projekt avsett att påskynda de nyanländas integration och därigenom motverka antisemitism. Det hörde emellertid också hemma i ett annat, besläktat, sammanhang, nämligen Hemgårdsrörelsen (*The Settlement Movement*), där makarna Heckscher också var aktiva. Dess mål var att ta udden av klassmotsättningarna genom kristlig bildningsverksamhet och kulturella och sociala aktiviteter. Verksamheten bedrevs i så kallade hemgårdar i fattiga områden, avsedda att skapa hemlika (borgerliga) förhållanden för det proletariat som levde i trångboddhet och armod. Den första svenska hemgården, Birkagården i Stockholm, stod färdig samma år som Judehuset. Det senare var alltså ett slags judisk hemgård på det proletära Södermalm.

Huset ritades av arkitekten Axel Bergman och uppfördes alltså på Söder. Det var stort och ytterst modernt, rymde 79 lägenheter, huvuddelen ettor, och hade tre vattenklosetter per våningsplan, vilket var ovanligt i det fattiga grannskapet. På Södermalm bodde redan de flesta judarna från Tsarryssland och där fanns deras arbetsplatser. Dessutom, framhåller Neuman, var stadsdelen ett utkantsområde med billig tomtmark och låg på betryggande avstånd från de burgna judarnas bostäder. Därtill fanns sedan 1871 en etablerad ortodox synagoga, Adas Jisroel på St Paulsgatan, flera små «pop-up shuls, en mikve på Bastugatan och en arbetsstuga på Bondegatan». Den senare flyttade in i huset på Klippgatan när det stod färdigt och drevs av Mosaiska församlingen, «som betalade för hyra och personal, samt för en sjuksköterska som hade mottagning varannan vecka» (s. 31). Dessutom tog folk från församlingen med barnen på regelbundna stadsvandringar i Stockholm. De senare erbjöds vidare kosher middagsmat efter skolan liksom svenskundervisning och läxhjälp. Därtill gavs praktisk hantverksträning

i snickeri och borstbindning för pojkar och sömnad och stickning för flickor. Under ledning av föreståndarinnan Ester Hjertstrand spelades det därutöver ibland teater och musik. «Klippgatans arbetsstuga blev under lång tid ett slags Folkets hus eller ABF, där olika judiska sammanslutningar [Blau-Weiss, Makkabi, Bund, en judisk scoutkår] hade sina arbetsmöten, erbjöd föredrag, spelade teater eller musicerade» (s. 111). Bland de boende fanns bundister och kommunister liksom ett fåtal föga uppskattade sionister.

Neuman betonar också vad som saknades i Judehuset, en gudstjänstlokal och en mikve, vilket han förklarar med ambitionen att «försvenska» hyresgästerna. Samtidigt hävdar han att anpassningen till majoritetssamhället skulle göras «utan att behöva ge avkall på det judiska» (s. 19) och konstaterar att de religiösa behoven tillgodosågs ändå; det fanns, som antytts, flera shul att välja mellan på gångavstånd från Klippgatan och dessutom mindre, tillfälliga synagogor i lägenheter runtom i stadsdelen. På Bastugatan fanns ett bad med en bassäng som fungerade som *mikve*. Dessutom var, hävdar han, rabbinen Ludwig Lewysohns inrättande av *Adas Jisroel* 1871 ett «inkluderande projekt», avsett att välkomna de nyanlända, som inte kunde förväntas delta i gudstjänsten i Stora synagogan på Wahrendorffsgatan, där det spelades orgel «med en synagoga som passade dem». Det är uppenbart att det fanns en spänning mellan ambitionen att integrera judarna från Tsarryssland och att hjälpa dem att vidmakthålla en judisk identitet, en spänning förknippad med moderniteten och emancipationen och som, framhåller Neuman, präglar judiskt liv än idag.

Neuman skildrar också livet i Judehuset, relationer och statushierarkier inom huset, mellan husets boende och andra Söderjudar, mellan Söder- och Norrjudar och mellan Söderjudarna och majoritetsbefolkningen. Judehuset beskrivs som «en shtetl på höjden» och jämförs med Nöden i Lund. Det var ett stycke judiskt Östeuropa på Södermalm, där folk kunde fortsätta ett liv liknande det i det gamla landet, tala jiddisch, gå i shul och hålla höns, jäsa mjöd och odla karpar på vinden. Bilden som tecknas är i allt väsentligt positiv; grannsämjan var god, de sociala kontakterna täta, om än möjligen väl intensiva ibland, sammanhållningen stark. Huset på Klippgatan erbjöd trygghet i en för många ny främmande och farlig värld. Samtidigt fanns det statusskillnader, med *litvaks* högst upp och polska judar längst ner på rangskalan. Det fanns också rangskillnader mellan de boende i Judehuset och övriga Söderjudar; på Klippgatan bodde de fattigaste. Kontakterna med trosfränderna på Öster- och Norrmalm framstår som sporadiska och ansträngda, präglade av klasskillnader och kulturell distans. Neuman beskriver det som skilda världar. Mötesplatser fanns dock, som Norra begravningsplatsen, religionsskolan på Wahrendorffsgatan, sommarkolonin Glämsta och det judiska föreningslivet, som ofta hade sina möten i arbetsstugan i Judehuset. Relationerna till majoritetsbefolkningen bestämdes delvis av ålder. Barnen både lekte och slogs med de majoritetssvenska grannarna i Sunnerdahlska huset tvärsöver gatan; de spelade fotboll «svenskar» mot «judar» men höll också ihop mot ungar från andra kvarter och stadsdelar. Kontakterna mellan de vuxna var mindre täta men motbokens införande skapade en ny närhet när motboksinnehavarna i Judehuset sålde sina ransoner till grannarna, en illegal verksamhet som krävde försiktighet; för att undvika uppmärksamhet genomfördes transaktionerna i lägenheterna och på så sätt skapades kontakter och gemensamma hemligheter.

Husets guldålder inföll på 1910- och 1920-talet. Mellankrigstidens ekonomiska kris drabbade verksamheten – kosherbespisningen avvecklades på 1930-talet – och situationen för de boende påverkades givetvis

också av utvecklingen på kontinenten med det nazistiska maktövertagandet, så småningom andra världskriget och Förintelsen. Tillströmningen av judiska flyktingar och i synnerhet de överlevandes ankomst medförde att flera av lägenheterna fungerade som temporärt flyktingboende. Församlingen anställde en kurator, som hade mottagning i arbetsstugan men som också gjorde hembesök hos de överlevande. Sedan dessa slussats vidare och de boende avancerat ekonomiskt och socialt minskade behovet av hyressubventioner. När Judiska centret på Nybrogatan slog upp portarna 1961 förlorade vidare arbetsstugan sin roll som mötesplats. Därtill medförde regleringen av hyresmarknaden att det blev allt svårare att prioritera judiska hyresgäster. Huset hade också sett bättre dagar. Det såldes därför 1965 till Stockholms stad. I överlåtelsen förband sig Heckscherska stiftelsen att även framgent subventionera hyran för de judar som ville bo kvar och behövde stöd.

Judarna på Klippgatan 19 är på många sätt en bra bok, rappt och flyhänt berättad, som alltid när Ricki Neuman skriver, och den ger ny kunskap om Judehuset och dess invånare. Anna Svensson har gjort ett gediget forskningsarbete där hon identifierat och tagit fram uppgifter om 337 av de boende. Lite för mycket stannar emellertid vid ansatser. En del av det hade kunnat avhjälpas om författaren gått i klinch med forskningen och litteraturen. Söders judiska topografi och hur folk rörde sig i den kunde ha diskuterats i relation till Maja Hultmans avhandling och Kenneth Hermeles självbiografiska *En shtetl i Stockholm*. Den senare behandlar ett annat «judehus», beläget på Lindvallsplan. Även det var uppfört av judiska mecenater men senare än huset på Klippgatan och avsett att ge husrum åt judiska flyktingar anlända under mellankrigstiden. Det hade varit intressant att se en systematisk jämförelse mellan de båda «judehusen» liksom en diskussion av dem i relation till den Nachmansonska barnkrubban på Götgatan 55. Neuman diskuterar flyktingmottagningen och dess följder för verksamheten på Klippgatan 19 men förhållandet mellan de etablerade och de nyanlända söderjudarna, där många bland de sistnämnda tillhörde gruppen överlevande, berörs enbart när det gäller själva Judehuset. Hur såg relationen ut mellan judarna på Klippgatan och den nya «främlingskolonin» bosatt på Lindvallsplan, Bergsunds Strand, Folkskolegatan, Långholmsgatan, Brännkyrkogatan, Slipgatan, Heleneborgsgatan och Reimers Holme?

Ytterligare ett exempel där författaren hade haft mycket att vinna på att använda tidigare forskning gäller kortbiografierna över de boende. Porträtten utgår oftast från ansökningar om medborgarskap och de utredningar som gjordes med anledning av dessa. Just detta material har Carl Henrik Carlsson använt i sin totalundersökning av diskriminering i samband med medborgarskapsansökningar 1860–1920, där han tydligt visar att just «östjudar», alltså Judehusets invånare, var den enda grupp som tydligt diskriminerades. Carlsson myntade begreppet «östjudefobi» för att förklara detta, en diskriminering som utgick från en kombination av antisemitism och russofobi. Varken Hultmans eller Carlssons avhandlingar förekommer i bibliografin, inte heller Hermeles skildring av livet i «judehuset» på Lindvallsplan och det efterkrigstida judiska Söder.

Ibland blir det också lite fel. Skråtvånget avskaffades 1846, inte 1848, men det är inte hela världen. Ibland är jag oenig med Neumans tolkningar, exempelvis hans påstående att de svenska judarna i sin strävan att erkännas och uppnå medborgerliga rättigheter så till den grad tonade ner sin judiskhet att de slutade beteckna sig själva som judar. Förvisso är det korrekt att församlingarna efter judereglementets avskaffande 1838 blev «mosaiska» och att det sedan dröjde till 1980-talet innan de officiellt benämndes som «judiska». Det är också riktigt

att reformrörelsen inom judendomen innebar att hänvisningarna till ett judiskt land och folk tonades ner och att gudstjänsten närmades till den kristna. Medlemmarna av de gamla svenskjudiska familjerna såg sig som svenskar med en annan religion än majoriteten, som «mosaiska trosbekännare», betraktade religion som en privatsak och basunerade inte ut sin judiska tillhörighet i tid och otid; det har hävdats att en svensk jude är en person som gärna läser *Judisk krönika* men kanske inte på bussen. Så långt är allt gott och väl. Men detta innebar inte, vill jag påstå, att de inte också såg sig som judar och/eller «israeliter». Det framgår tydligt av de judiska sammanslutningarnas namn. Den äldsta, utöver begravningssällskapen, Judiska intresset grundad 1783, blev aldrig «Mosaiska intresset». Här fanns vidare Israelitiska litteratursällskapet (1892), Israelitiska diskussionsklubben (1899), Föreningen judiska pensionärshemmet (1903), Judiska akademiska klubben (1918) och Judiska kvinnoklubben (1931) med flera och tidskrifter som *Judisk tidskrift* (1928) och *Judisk krönika* (1932). Det fördes också redan på 1870-talet diskussioner om att ersätta «Mosaiska» med «Judiska» i församlingsnamnen, diskussioner som återkom på 1950-talet. Någon beröringsskräck inför «det judiska» bland väletablerade liberala svenska judar handlade det alltså, vill jag hävda, knappast om, snarare en annorlunda förståelse av vari «det judiska» bestod. Synagogan på Wahrendorffsgatan är, vilket Neuman själv är inne på, en självmedveten manifestation av den judiska borgerligheten i Stockholm; den hade förvisso en orgel men det gjorde den inte mindre judisk, annat än i Neumans morfars och andra ortodoxa Söderjudars ögon. Möjligen är skälen till att Neuman inte riktigt ser de etablerade svenskjudiska familjernas judiskhet att han delvis betraktar dem med morfaderns ögon, utifrån personliga erfarenheter under uppväxten och inte minst en känsla av förlust. Judehuset och andra inrättningar och initiativ för judarna från Tsarryssland var, som konstaterats, framgångsrika integrationsinsatser, ett slags transformatorstationer som gradvis omvandlade «östjudarna» till svenskar. Men i denna omvandling gick också något förlorat, menar Neuman; något försvann på vägen för använda titeln på faderns bok, vilket Neuman för övrigt också gör (s. 143). Denna förlust upptar honom. Den självklara och robusta judiska identitet som hans morfar (och mor) och andra Söderjudar hade och som han också mött bland amerikansk-judiska vänner förklarar han i termer av majoritets- och minoritetsförhållanden – den är en följd av ett liv i huvudsak levt i ett judiskt sammanhang, där det judiska blir självklart. Neuman kontrasteras denna judiskhet mot en föregivet valhänt och lite ängslig sådan bland välintegrerade och etablerade svenska judar, som alltid befann sig i minoritet och i sammanhang där det judiska var allt annat än självklart. Neuman befinner sig mellan öst- och västjudarna, mellan Söder- och Norrmalm, lockas av de förra men är samtidigt inte riktigt hemma där, vilket blir tydligt i hans skildring av den ortodoxa synagogan på St Paulsgatan.

Det som kanske tydligast framstår som ett försuttet tillfälle är hanteringen av uppgifterna om de boende på Klippgatan 19. Det ligger ett stort arbete bakom att identifiera de 337 boende som listas i boken med uppgift om födelseplats och födelseår och vissa fall också namnbyten och det är tydligt att de människoöden som redovisas individuellt i de enskilda kapitlen identifierats och valts utifrån ett mycket omfattande material för att säga något om gruppen liksom att det möjligen också utgjort underlag för en del statistisk information, även om den nog huvudsakligen kommer från Carl Henrik Carlssons och möjligen även Boris Belzikoffs arbeten. Det är utmärkt. Samtidigt är det synd att all denna mödosamt framgrävda information inte nyttiggörs mera systematiskt för undersökningar

av inflyttningen vid olika tider, andelen boende som hamnade direkt i Judehuset efter ankomsten till Sverige respektive de som var födda i Sverige, andelen majoritetssvenskar över tid (och varifrån de kom), andelen gifta respektive ensamstående, för studier av namnskick och annat. Redovisningen kunde också så vitt möjligt ha kompletterats med uppgifter om boendetid och inte minst yrke.

Vidare finns det en del material som kunnat ge ytterligare information men som inte använts. Jag tänker främst på de intervjuer med och skriftliga levnadsberättelser från «svenskfödda judar» i Nordiska museets samling «Judiska minnen», där flera personer nämner Klippgatan och det tjugotal intervjuer Jerry Lantz gjorde med folk som bott i huset. Intervjuerna togs över av Anna Besserman och sedan av Judiska biblioteket i Stockholm. Jag tycker också att Carl Henrik Carlssons nedslag 1920, där han ger ett statistiskt signalement på de 200 folkbokförda i huset kunde ha diskuterats explicit. En del av de uppgifter Carlsson ger – andelen icke-judar, exempelvis – redovisas i boken men Neuman tar inte spjärn mot Carlssons resultat, vilket är lite synd, i synnerhet som denne inte ser Judehuset som en transformatorstation utan tvärtom hävdar att «resultatet [blev] kanske snarare att den traditionella ortodoxa miljön bibehölls» (Carlsson 2021, s. 192).

Det finns alltså saker att diskutera och det är bra: goda böcker väcker tankar. ■

LARS M ANDERSSON
Universitetslektor,
Uppsala universitet

Om antijødisk rasisme i det svenske samfunnet

Bokrecension • Book review

DOI: 10.30752/nj.176579

Hansalbin Sältenberg, *Rasism mot judar – ett utforskande av den svenska rasregimen* (Stockholm: Bokförlaget Atlas, 2025, ISBN 978-91-744508-4-2), 378 sidor.

Hansalbin Sältenbergs bok *Rasism mot judar – ett utforskande av den svenska rasregimen* utkom i 2025 på Atlas forlag. Boken er basert på Sältenbergs doktoravhandling fra 2022.

Bokens hoveddel bygger på 21 kvalitative intervjuer med jøder i Sverige. I tillegg er det gjort analyser av diskursive konstruksjoner av «svenskhet» i offentlig debatt i Sverige og av Ingmar Bergmans film *Fanny og Alexander* fra 1982. Det er også gjennomført noe deltagende observasjon i forbindelse med forskningsprosjektet. Sältenberg innleder med å forklare at han ikke har inkludert noe nytt empirisk materiale siden avhandlingen, hvilket innebærer at han ikke har fått med seg de debatter om antisemittisme som har kommet etter 7. oktober 2023. Kanskje ville dette ha bidratt til å balansere en analyse der motviljen mot å trekke inn koblingen mellom antisemittiske og antiisraelske uttrykk blir en svakhet. At Israel er en viktig referanseramme for manifestasjoner av antisemittisme, er ikke noe nytt. De siste tiårene har det vært en tydelig korrelasjon mellom økning av antisemittisme og tilspisning av situasjonen i Midtøsten. Etter 7. oktober er denne tendensen bare blitt tydeligere. Boken inkluderer likevel mange relevante og dagsaktuelle eksempler på manifestasjoner av antisemittisme, inkludert hvordan disse påvirkes av situasjonen i Midtøsten.

Analysen tar utgangspunkt i perspektiver utviklet innen rasismeforskning, Sältenberg plasserer verket i tradisjonen til kritiske rasestudier. En av de mer synlige konsekvensene av dette valget er at i stedet for begrepet «antisemittisme» brukes «antijødisk rasisme». Uten å gi noen detaljert forklaring beskriver Sältenberg at han med dette ønsker å fremheve hvordan antisemittisme er et strukturelt fenomen knyttet til andre former for rasisme i det svenske samfunnet. På side 18 noterer han «medan det är lätt att associera antijudisk rasism till Förintelsen (det förflutna), nynazistiska rörelser (politisk extremism) eller situationen i Israel-Palestina (utomlands), vill jag utforska rasism mot judar som en integrerad del av det svenska samhället och försöka förstå hur antijudisk rasism tar sig uttryck som en del av den svenska vardagen».

Sältenberg er opptatt av at det har vært lite kontakt mellom rasisme- og antisemittismeforskningen, og plasserer boken som et forsøk på å bøte på dette skillet (s. 35–36). I

utgangspunktet er dette et tilforlatelig perspektiv. I mine øyne er det vanskelig å argumentere for at antisemittisme og (andre former for) rasisme er så ulike fenomen at de må holdes teoretisk og metodologisk avsondret i forskningen. Spørsmålet er om Sältenberg med sitt grep har tatt fenomenet (antisemittisme) og løftet det for langt ut av den fagtradisjonen som tross alt har bidratt med de mest sentrale innsiktene til feltet og i stedet forholder seg til et teoretisk rammeverk som bare delvis er egnet til å opplyse.

En av de tilbakevendende påstandene i boken er at oppfatningen av europeisk «raseløshet» gjør det umulig å forstå antisemittisme som en iboende del av Europa. Den defineres og forstås i stedet som noe eksternt eller som tilhørende en politisk randsone. Sältenberg knytter an til analyser som hevder at begrepet rase er gjort irrelevant i hegemoniske diskurser og at spørsmål knyttet til rase og «rasekonflikter» er assosiert med ikke-europeiske forhold eller til den europeiske fortiden gjennom Holocaust. Bare ikke-hvite personer eller personer som befinner seg i ytterkanten av det politiske spektrumet kan i denne forståelsen betraktes som bærere av antijødisk rasisme, står det på side 78.

Argumentet om at antisemittisme har vært spesielt vanskelig å adressere i Europa etter Holocaust har ellers blitt beskrevet som en konsekvens av at folkemordet på de europeiske jødene er assosiert med så ekstreme trekk, noe som kan se ut til å implisere at også antisemittisme er et ekstraordinært tilfelle. Dette er også en velkjent problemstilling i Holocaustundervisning, der man nettopp ønsker å unngå lignende fortolkninger. Sentrale deler av antisemittismeforskningen har beskjeftiget seg med antisemittismens kontinuitet, der antijødiske forestillinger nettopp betraktes som en integrert og tilstedeværende del av europeisk kultur. Forskningen har pekt på hvordan denne kulturelle forankringen er så dyptgripende at stereotypier om jøder videreføres uten at det må sees som uttrykk for en bevisst antijødisk holdning, og derfor heller ikke som noe som kun tilhører ekstremister. Så langt er altså perspektivet til Sältenberg nokså gjenkjennelig.

Samtidig er det en pågående debatt i hvilken grad antisemittisme skal anses som en underkategori av rasisme eller om det er mer hensiktsmessig å forske på antisemittisme som et særegent fenomen. Sältenberg protesterer mot at det skulle være et unikt trekk ved antisemittismens konstruksjoner at de er rettet «oppover», mot jøder som mektige (s. 340). Det gjør han nok rett i, det er for eksempel likhetstrekk mellom antisemittiske og muslimfiendtlige konspirasjonsforestillinger. Men det er ikke så uvanlig som det noen ganger fremstilles å analysere fellestrekk mellom antisemittisme og andre fordomskomplekser og diskrimineringspraksiser. En slik tilnærming er en forutsetning for forskningen på gruppefiendtlighet. De siste tiår har det i økende grad blitt gjennomført komparative studier både innen holdningsforskningen og kulturstudier, som for eksempel muslimsk-jødiske relasjoner. Resultater fra Norge viser hvordan fremmedfiendtlighet kan forklare både antisemittiske og muslimfiendtlige holdninger, men også at holdningene er forskjellige og påvirkes ulikt av eksterne faktorer – spesifikt situasjonen i Midtøsten.

Sältenbergs analyser har sin styrke i drøftelsen av visse konstruksjoner av «jøder», for eksempel knyttet til erfaringer med utenforskap og konstruksjoner av «hvithet» i svensk samtid. Det viktigste bidraget i dette verket og den etter min mening mest interessante delen er dybdeanalysen av intervjuene med de jødiske informantene. Sältenberg har en åpen analysestil som trekker leseren inn i et mangefasettert og interessant materiale. De som hevder at antisemittisme ikke er et problem i dagens Sverige, vil få utfordret meningene sine ved å lese denne boken. Nettopp den åpent

drøftende stilen gjør det også mulig for leseren å få innsyn i refleksjoner rundt forfatterens beslutning om ikke å inkludere spørsmålet om Israel i intervjuguiden. Mens analysene preges av en fleksibilitet og selvrefleksjon som på mange måter er eksemplarisk for kvalitativ forskning, er og blir denne beslutningen både uforståelig og et problem for en forsker som oppriktig ønsker å forstå antisemittismens fremtredelsformer i dag. Sältenberg ser ut til å argumentere for at antisemittisme som fenomen på dette punktet er misforstått, inkludert av jødene selv. Mens store deler av boken er utpreget lyttende, er dette en posisjon som både virker forutinntatt, politisk motivert og ute av kontakt med empirien. Sältenberg avslutter da også med å skrive at tilnærmingen, i lys av utviklingen etter 7. oktober var «naiv» (s. 341), og går tilsynelatende tilbake på den.

Etter 7. oktober pågår det en heftig og polariserende debatt i Skandinavia og mange andre deler av verden om grenseoppgangen mellom Israel-kritikk og antisemittisme. Noen gråsoner vil det sannsynligvis alltid måtte være, ikke minst fordi antisemittisme er et fenomen i utvikling, noe Sältenberg også ganske riktig påpeker. En konsekvens av dette er både at nye antijødiske uttrykk dannes og at noe som tidligere ikke er blitt forstått som antisemittisme, senere kan bli definert slik. Her kan kanskje rasismeforskningen bidra med nyttige innsikter. For de fleste forskere på antisemittisme er det ingen tvil om at den israelsk-palestinske konflikten og anti-israelske holdninger er et omdreiningspunkt for manifestasjoner av antisemittisme i vår tid. Utviklingen etter 7. oktober har gjort dette tydelig for alle som er interessert i å se det. At dette ikke er koblet til marginale grupper i samfunnet, men er en del av langt bredere samfunnsmessige strømninger gjør bare situasjonen mer alvorlig. Det er også et poeng som lenge synes å glippe i dette verket, som ellers forhåpentlig kan bidra til å åpne et viktig tema for et bredere forskerfellesskap. ■

VIBEKE MOE
Senter for studier av Holocaust
og livssynsminoriteter, Oslo, Norge

Att synliggöra antirasismens blinda fläck

Om Palestinasolidaritet, vänstern och kampen mot antisemitism

Bokrecension • Book review

DOI: 10.30752/nj.163176

Håkan Blomqvist: *Antisemitism och antisionism. Vad är vad? Om Palestinasolidariteten och kampen mot judehat* (Göteborg: Artremi, Bokförläggarna Röda Rummet, 2025, ISBN 978-91-989571-8-1), 64 sidor.

Historikern Håkan Blomqvists nya bok är tillkommen som ett försök att hantera en tragisk politisk utveckling: När anklagelser om antisemitism haglar över den politiska vänstern är det viktigt att reda ut vad som är vad när det gäller antisemitismens och antisionismens uttryck och konstruktion. Samtidigt är den antisionistiska antisemitismen ett uppenbart problem inom den internationella vänstern. Känslan av obehag och oviljan att betrakta antisemitismen som ett strukturellt problem återfinns inom hela det ideologiska fältet. Blomqvist ambition att belysa antisemitismens tudelade och samtidigt sammanvävda problematik som både ett ideologiskt laddat och omstritt begrepp och allvarligt samhällsproblem är lovvärd. Hans koncisa bok, *Antisemitismen och antisionismen. Vad är vad?*, är en viktig intellektuell och folkbildande insats avsedd att skapa medvetenhet om antisemitismen inom den politiska vänster han själv tillhör. Boken motiveras utifrån ett antirasistiskt patos då författaren frågar sig retoriskt huruvida det går att förena solidariteten med palestiniernas mänskliga rättigheter och kampen mot antisemitism. Svaret är att det inte bara går utan att det är en nödvändighet som man ska kunna förvänta sig av en antirasistisk vänster. För att det skall bli möjligt krävs emellertid kunskap om antisemitismens karaktär, funktion och uttryck i förhållande till den pågående politiska debatten om antisemitismen och konflikten i Mellanöstern. Och detta är vad författaren vill ingjuta hos läsaren.

Blomqvist bok kan läsas på två olika men överlappande sätt. Den kan betraktas som en pedagogisk resurs där läsaren presenteras för antisemitismen som fenomen. De troper som lyfts fram är de som den antirasistiska aktivisten förväntas känna till. Det som gör Blomqvist bok så intressant är dock bokens andra aspekt. Den utgör nämligen även ett inlägg i den pågående debatten som problematiserar tolkningar av antisemitismen utifrån dess förhållande till sionism och antisionism. I likhet med den brittiska sociologen Keith Kahn-Harris (2019) utgår Blomqvist från antisemitismens instrumentalisering. I den politiska debatten har antisemitismen alltmer omvandlats till ett politiskt slagträ där politiska meningsmotståndare anklagas för antisemitism (även av uppenbara antisemiter). Här

utgör meningskiljaktigheterna om de olika arbetsdefinitionernas (IHRA, JDA och Nexus) beskrivningar om tolkningar av antisemitismens relation till antisionism och kritik av Israel ett tydligt exempel. Konflikten har varit påtaglig under en längre tid men har blivit betydligt intensivare även i Sverige efter den 7 oktober 2023 och kriget i Gaza.

Blomqvists bok inleds med en redogörelse för antisemitismens historiska utveckling. Från dess antijudiska kristna rötter, via den moderna antisemitismens framväxt under 1800-talet, till samtidens Israel-relaterade antisemitism och polarisering. Kärnan utgörs av samtidens problematik rörande judars rätt till nationellt självbestämmande och dess historiska rötter. Här behandlar Blomqvist förhållandet mellan antisemitism, sionism och antisionism samt tendensen att förstå dessa fenomen som enhetliga. Blomqvists bidrag till debatten om förhållandet mellan antisemitism och antisionism riktar sig både mot den politiska högerns och vänsterns tolkningar av antisemitismen utifrån oreflekterade förståelser av judarnas nationsföreställningar.

Blomqvists poäng är att varken sionismen eller antisionismen borde betraktas som homogena ideologiska uttryck. «Sionismen» bör exempelvis, menar författaren, inte enbart förstås som synonymt med den statsbärande ideologin för staten Israel. Blomqvist påminner läsaren om den kultursionistiska oppositionen mot nationalstatsbyggandet och betoningen på Palestina som judarnas nationella hemland. Vidare framhåller han att sionismen varken historiskt eller idag är den enda nationella rörelsen bland judarna. Blomqvist pekar på jiddischkulturen och den judiska arbetarrörelsen där socialdemokratiska Bund utgör ett mycket framträdande historiskt exempel. Slutsatsen blir att det är fel att se staten Israels officiella statssionism som det enda uttrycket för judarnas nationella identiteter. Variationer finns lika mycket i historien som i nuet.

På motsvarande sätt bör, enligt Blomqvist, inte heller antisionismen ensidigt tolkas som ett motstånd mot judarnas nationella känslor och identiteter utan också som ett motstånd mot sionismen som statsbärande ideologi. Blomqvist duckar dock inte för att antisionism kan motiveras av antisemitism. Det är just förekomsten av detta problem inom den politiska vänstern som boken vill belysa. Enligt Blomqvist måste den internationella vänstern lära sig att känna igen både antisemitismens uttryck och sionismens olika former, liksom de judiska nationstankarnas idéhistoriska rötter. Sionismen som nationell rörelse uppkom som en reaktion på antisemitismens utbredning i Europa.

En bidragande orsak till förvirringen avseende vad som kan räknas som antisemitism är, enligt Blomqvist, att IHRA:s arbetsdefinition med tillhörande exempelkatalog är svagt formulerad och ger ett politiskt utrymme att klumpa ihop antisemitism och antisionism. Blomqvist framhåller vidare att definitionen används flitigt av Benjamin Netanyahus högerkoalition liksom av högerradikala grupper i Europa och USA för att slå mot politiska meningsmotståndare som är kritiska till högerpopulistiska och etnonationalistiska tendenser i Israel och landets behandling av palestinierna. Blomqvist förespråkar istället Jerusalem Declaration on Antisemitism (JDA), med anknytning till van Leer-institutet i Jerusalem, som en mer lämpligare arbetsdefinition eftersom den ligger närmare Helen Feins vetenskapligt etablerade definition.

Blomqvist bok är välskriven och stimulerar till reflektion. Samtidigt saknas aspekter som kunde ha spetsat till den ytterligare. Det finns exempelvis en påtaglig problematik med den antisionistiska vänsterns förkärlek till post-kolonial nationalism som tenderar att begränsa dess sympati för israeliska judar som fallit offer för islamistisk terrorism. Här riskerar teorierna att essentialisera judar som

priviligierade och mäktiga «vita» och därmed ensidigt som förövare. Denna problematik förbigår Blomqvist med tystnad. Det är även lite förvånande att Blomqvist inte heller nämner eller problematiserar bojkottrörelsen. Inte minst i förhållande till JDA som i definitionsdispyten anklagas för att fungera som frikort för BDS-rörelsens antisemitiska uttryck (BDS står för Boycott, Divestment and Sanction). En kritisk diskussion av bojkottens historiska konnotationer och BDS-rörelsens resonemang om vad en ekonomisk och politisk isolering av staten Israel är tänkt att medföra hade gett boken ytterligare djup.

Det är samtidigt viktigt att påpeka att Blomqvist bok inte är någon tegelsten med utrymme för invecklade analyser och resonemang. Den är inte riktad till historiker på fältet utan till den demokratiska aktivisten som i sin kamp för en rättvisare värld måste kombinera solidariteten med Palestina och kampen mot antisemitismen. Boken är konkret, saklig och läsvärd och innehållet lätt att ta till sig. ■

ALEXANDER JOHANSSON
Fil.mag historia

Referens

Kahn-Harris, K. 2019. *Strange Hate: Antisemitism, Racism and the Limits of Diversity* (London: Repeater Books).