

Vanhat vihamielisyydet uudessa Wienissä: antisemitismi ja moderni juutalainen identiteetti

Ritchie Robertson

Useiden viime vuosikymmenien ajan ja vähintäänkin siitä lähtien kun Allan Janikin ja Stephen Toulminin kirja *Wittgenstein's Vienna* [1] ilmestyi 1973, olemme tottuneet ajattelemaan 1900-luvun alun Wieniä yhtenä suurista modernismin syntysijoista niin taiteissa, filosofiassa kuin tieteessäkin. Viime vuosien aihetta käsittelevässä tutkimuskirjallisuudessa on korostettu yhä kasvavassa määrin kuinka tämä luova aktiviteetti oli juutalaisten tai juutalaisesta taustasta tulleiden henkilöiden aikaansaannosta. Tässä yhteydessä on erityisesti nostettu esille sellaiset nimet kuin Wittgenstein, Freud, Mahler, Schönberg, Kraus ja Herzl ja kirjallinen ryhmittymä, joka tunnetaan nimellä 'Jung Wien' ja johon kuuluivat mm. Schnitzler, von Hofmannsthal ja Beer-Hofmann.

Mutta kuten Brigitte Hamann on muistuttanut meitä kirjassaan *Hitler's Wien* kaupunki oli paitsi Wittgensteinin myös Hitlerin Wien. Kirjassaan hän kuvaa vuosisadan vaihteen Wienin etnisiä jännitteitä osoittaen kuinka nämä olivat antisemitismin puhkeamisen suurin syy [2].

Suhde juutalaisuuteen

Juutalaisten emansipaation ehtona saksankielisissä maissa oli ollut juutalaisten halu ja kyky liittyä saksankieliseen valtaväestöön, mikä tapahtui juutalaisista ominaispiirteistä vähitellen luopumalla mukaan lukien uskonnon harjoittaminen. Juutalaiset olivatkin usein olleet vain helpottuneita voidessaan ottaa välimatkaa omaan historiaansa ja päästessään nauttimaan eurooppalaisen kulttuurin rikkauksista. Mutta tämä suhtautuminen aiheutti pian ongelmia juutalaisten identiteetille, sillä yksilön identiteettiään ei määrittele pelkästään henkilö itse, vaan se rakentuu jatkuvassa vuorovaikutuksessa ympäristön

kanssa. Sartre on korostanut tätä sanomalla, että "juutalainen on se jota muut pitävät juutalaisena" [3].

Max Frischin näytelmä *Andorra* osoittaa kuinka vaikeata henkilön on vapautua juutalaisuudesta mikäli muut häntä sellaisena pitävät. Ja mikäli henkilöä ei voitu enää luokitella juutalaiseksi pelkästään uskonnon perusteella niin yksilön muita ominaispiirteitä kuten tapaa ajatella, puhua ja käyttäytyä saatettiin alkaa pejoratiivisesti pitää 'juutalaisena' ja niistä tuli antisemitistisen diskurssin lähde [4].

1800-luvun puoliväliin mennessä Wienistä oli tullut siirtolaisten kaupunki, jonne oli saapunut suuret määrät tsekkejä ja juutalaisia läheisistä provinseista, erityisesti Böömistä ja Moraviasta. Tshekeistä tuli tavallisesti työläisluokkaa, kun taas juutalaiset kykenivät koulutukselleen antamansa painoarvon vuoksi liittymään keskiluokkaan [5]. Karl Krausin perhe tuli Böömistä, Arthur Schnitzlerin ja Theodor Herzlin Unkarista. Sigmund Freudin isoisa oli hasidistinen rabbi Galiciasta ja hänen isänsä Jakob Freud muutti ensiksi Moraviaan, jossa Freud syntyi 1856, ja sitten Wieniin. Assimilaatio merkitsi yleensä luopumista juutalaisuuteen liittyvistä uskonnollisista menoista.

Vaikkakin Jakob Freud tunsi juutalaisuuden opit ja rituaalit, poikansa syntymään mennessä hän oli luopunut lähes täysin juutalaisista uskonnollisista menoista, ja hän oli lastenlastensa silmissä vapaa-ajattelijana [6]. Sigmund Freudin mukaan hänen isänsä "antoi minun kasvaa täydessä tietämättömyydessä kaikessa mikä koski juutalaisuutta" [7]. Vaikkakin Freudin vaimo Martha noudatti esimerkiksi kosher-ruokavaliota, heidän lapsensa kasvatettiin ilman juutalaisia rituaaleja, ja he viettivät joulua ja pääsiäistä kristittyjen tavoin [8]. Monet muut juutalaisten biografiat tuolta ajalta kertovat samankaltaisista tilanteista. Esimerkiksi Arthur Schnitzlerin kasvatukses-

sa juutalaisuudella ei ollut enää mitään merkitystä, ja hänen omien sanojensa mukaan esi-isien uskolla ei ollut hänelle sen enempää arvoa kuin millään muullakaan uskonnolla:

”Uskonnollisuudella ei ollut minulle juuri mitään merkitystä. Minä tunsin vastenmielisyyttä kaikkia dogmeja kohtaan miltä tahansa alttarilta niitä lausuttiinkin tai missä tahansa koulussa niitä opetettiin eikä pitänyt koko aihetta keskustelujen piiriin kuuluvana. Yhtä vähän kuin mihin tahansa muuhun uskontoon minulla oli suhdetta siihen mihin esi-isäni olivat todella uskoneet ja mikä ei ollut pelkästään muistoja, traditioita ja ilmapiiriä.” [9]

Samaten Theodor Herzlin juutalainen kasvatusta oli hajanainen. Vaikka hän kävi lapsuudessaan juutalaista koulua, hän ei osannut juurikaan hepreaa ja tunsikin vain vähän juutalaisia rituaaleja, lakia tai historiaa. Kun häntä pyydettiin lausumaan heprealainen rukous synagogassa, eräs hänen tuttavansa joutui kuiskaamaan sen hänelle [10]. Samaten Stefan Zweig kasvoi täysin assimiloituneessa kodissa ilman uskonnollista kasvatusta. Hän sanoi haastattelussaan 1931, että ”äitini ja isäni olivat juutalaisia vain syntymän sattuman kautta” (11). Zweigia ei kiinnostanut Herzlin juutalainen nationalismi, ja hän suhtautui moniin juutalaisen ylpeyden ilmaisumuotoihin vain epävarmuuden osoituksena. Tästä huolimatta hän piti itseään juutalaisena ja suhtautui juutalaisten kääntymiseen kristinuskoon epälojaaliuden osoituksena [12].

Vaikkakin juutalaisilla oli hyvin ristiriitainen suhtautuminen omaan taustaansa, juutalaisena oleminen siis merkitsi heille jotakin. Sigmund Freud toi kirjoituksissaan esiin ajatuksen siitä, että juutalaisilla on yhteinen mentaalinen rakenne [13]. Tämä merkitsi ennen kaikkea rationaalista lähestymistapaa ja irrottautumista mystisistä, jolle esimerkiksi Carl Gustav Jung oli hänen mukaansa antautunut. Freud kirjoitti kollegalleen Karl Abrahamille, että ”kaiken kaikkiaan meillä juutalaisilla on helpompaa, koska meillä ei ole mystisyyttä” [14]. Juutalaisena Freud piti itseään jatkuvassa oppositioasenteessa vallitsevia ennakkoluuloja kohtaan: ”Koska olin juutalainen, olin vapaa monista ennakkoluuloista, jotka rajoittivat muiden ihmisten älyn käyttöä ja juutalaisena kykenin liittymään oppositioon ja elämään ilman enemmistön suostumusta” [15]. Freudin mukaan juutalaisuus merkitsi sisäistä vakaumusta ja kannanottoa rationaalisuuteen ja totuudellisuuteen kahdessakin mielessä. Ensin-

näkin juutalaisuus antoi mahdollisuuden rationaaliseen ajatteluun, joka löysi täyttymyksensä modernissa tieteessä. Toiseksi juutalaisuuden sisältämä ajattelutapa merkitsi maan pinnalla pysymistä ja materialismia painottaen sellaisia perustavanlaatuisia voimia kuten ruumiillisuus ja seksuaalisuus. Arthur Schnitzler, joka oli merkittävän lääketieteilijän poika ja opiskeli itsekin lääketiedettä, osoitti vahvaa antipatiaa kristillisyyden spirituaalisuutta ja erityisesti roomalaiskato- lisen kirkon valta-asemaa kohtaan Itävallassa. Hän kannatti isänsä humanistista asennetta painottamalla, että ”lääkärin uskonto on humaani- suus, mikä merkitsee rakkautta ihmiskuntaa kohtaan varakkuudesta, kansallisuudesta ja uskonnosta riippumatta” [16]. Mutta Schnitzler oli skeptisempi kuin isänsä suhteuttaessaan näitä humanistisia prinssiippejä käytäntöön. Lääketie- teen etiikasta kertovassa näytelmässään *Professor Bernhardt* hän osoittaa kuinka paitsi uskonnolli- set myös poliittiset voimat ja lehdistö peittoavat lääkärin humanisuuden, ja kuinka hän joutuu vastoin tahtoaan ottamaan julkisesti kantaa usko- muksiensa puolesta.

Freudin ja Schnitzlerin samastuminen tieteel- lisen rationaalisuuden kanssa merkitsi juutalai- suuteen liittyvän ulkopuolisuuden identiteetin korvaamista vastakkaisella käsityksellä, jota kan- nattivat järjen ja tieteen universaaliset voimat. Mutta tuona aikana oli myös muita assimilaation muotoja. Nuori Theodor Herzl oli saksalainen nationalisti, jonka vanhemmat Budapestissa oli- vat pysyneet lojaaleina saksalaiselle kulttuurille. Herzl itse kuului niiden Habsburgin valtakun- nan liberaalien joukkoon, jotka halusivat vahvis- ta saksalaista identiteettiään ja perustaa saksalaisten hegemonian muiden kansallisuuksien yli.

Opiskellessaan lakia Wienissä Herzl liittyi vain viitisentoista jäsentä käsittävään Alban veljeskuntaan, jota pitivät yhdessä ritualisoitu juo- minen ja kaksintaistelut, uniformut ja salaiset merkit sekä ideologinen samanmielisyys. Juuta- laiset hyväksyttiin tähän veljeskuntaan vain jos he olivat hyviä saksalaisia. Maaliskuun alussa 1883 Albanin kattojärjestö Wienissä piti tilaisuuden vastakuolleen Wagnerin muistoksi, ja puhujien joukossa oli myös kirjailija Hermann Bahr, joka osoitti kunnioitustaan Wagnerille julistamalla antisemitismiään. Kuultuaan tästä Herzl lähetti Albanin veljeskunnalle kirjeen, jossa hän pyysi tulla vapautetuksi jäsenyydestään, ja hänet irrotettiin veljeskunnan riveistä.

Karl Krausin voidaan taas sanoa assimiloitu- neen kirjallisuuden maailmaan. Väittäessään elä- väänsä aikana, joka on journalismin läpitu-

maa, Kraus viljeli verbaalista ilmaisuaan täsmällisyyteen, joka hipoi Flaubertin tyyliä. Hän valitsi esikuvikseen saksalaisen klassismin, Schlegelin ja Tieckin käännöksen Shakespearesta, Biedermeier ajan yksinkertaisen proosan ja jotkut harvat modernistit kuten Altenbergin ja Lasker-Schülerin, jotka kykenivät tyydyttämään hänen kirjallista makuaan. Kraus myös kääntyi katolisuuteen ilman julkisuutta mikä tuona aikana merkitsi aitoa henkilökohtaista päätöstä, sillä helpompaa olisi ollut joko julistautua uskonnottomaksi ('konfessionslos') tai ryhtyä protestantiksi, mikä asetti paljon vähemmän vaatimuksia kuin katolisuus. Liittyminen katoliseen kirkkoon merkitsi Krausille mahdollisuutta oppositioon – kuten tiede oli merkinnyt Freudille ja Schnitzlerille. Krausin tapauksessa oppositio merkitsi vastakkainasettelua modernismin kanssa, jonka hän väitti myyneen eettiset arvonsa taloudelle ja esteettiset arvonsa journalismille.

Antisemitismi

Juutalaiset intellektuellit joutuivat oppositio tilanteeseen ajan antisemitismin kasvaessa ja saadessa laajempaa poliittista kannatusta. Kristillissosialistisen puolueen puheenjohtaja ja Wienin pormestari Lueger on ensimmäinen niistä kahdesta poliitikosta, joita Hitler ylistää *Mein Kampf*-kirjassaan. Toinen poliitikoista on Georg Schönerer, joka perusti saksalais-nationalistisen puolueen, pan-saksalaisen liigan ('Alldeutscher Verband'). Schönererin puolue saavutti kuitenkin käytännössä vain vähän, kun taas Lueger menestyi poliitikkona paremmin, sillä hänellä oli parempi näkemys inhimillisestä luonteesta. Hän ymmärsi hakea poliittista tukea laajalta alemmalta keskiluokalta, joka muuten olisi saattanut tuntea vetoa ajan sosialistisiin ideoihin. Hän asennoitui myös positiivisesti katoliseen kirkkoon, mikä takasi hänelle papiston ja näiden myötä uskovien kannatuksen [17].

Luegerin tulo Wienin pormestariksi kesti kuitenkin kauan. Hänen puolueensa voitti jatkuvasti kannatusta ennakkokyselyissä, mutta vasta saavutettuaan voiton viidennen kerran pormestarin vaalissa hallitsija myöntyi nimittämään hänet huhtikuussa 1897. Lueger oli monessa mielessä tehokas pormestari mutta hänen kannatuksensa perustui ainakin osittain antisemiittiseen propagandaan esimerkiksi silloin, kun hän puhui pienille yleisömäärille juutalaisten harjoittamista rituaalimurhista. Kun Dreyfus -tapaus tuli julkisuuteen, Lueger kommentoi ranskalaistenkin silmien lo-

pulta avautuneen niin "että jopa he tulevat eräänä päivänä ymmärtämään, että juutalaisella ei ole isänmaata eikä hän tunne isänmaata" [18].

Lueger painotti, että juutalaiset olivat jokaisessa maassa destruktiivinen elementti. Hän hyökkäsi juutalaista lehdistöä, liberaalisesti asennoituneita juutalaisia opettajia ja juutalaisia tiedemiehiä kohtaan. Hän valitti erityisesti juutalaisten opiskelijoiden määrää, jotka oli valittu Wienin lääketieteelliseen tiedekuntaan. Lueger siis kannatti ja käytti hyväkseen valitsijoidensa enakkoluuloja juutalaista kapitalismia kohtaan.

Tultuaan valituksi pormestariksi Lueger modifioi antisemitistisiä ilmaisujaan, ja hän etsi hyviä suhteita liike-elämään mukaan lukien juutalaisten perustamat yritykset, mikä herätti paljon huomiota vasemmistolaisessa lehdistössä. Tässä yhteydessä hänen sanotaan lausuneen kuuluisaksi tulleen väitteensä: "Kuka on juutalainen määrään minä." Vaikkakin hänen antisemitisminsä saattoi olla osittain taktista ja opportunistista, hän toiminnallaan rohkaisi rodullista vihamielisyyttä ja laski poliittisen diskurssin tasoa.

Juutalaisista vielä juutalaisempia

Julkisen antisemitismin seuraus oli lyhyesti sanottuna tehdä juutalaisista enemmän juutalaisia. Koska juutalaisia ei hyväksytty itävaltalaisiksi tai saksankielisen kulttuurin täysiksi jäseniksi, he päättivät uhmakkaasti vahvistaa juutalaista identiteettiään.

Herzl kertoi wieniläiselle antisemiitille, että "tänä aikana ei saanut hylätä isänsä uskoa, vaikka ei enää omaisikaan sitä" [19]. Mutta mikä oli tämä identiteetti? Oliko se tyhjä identiteetti, identiteetti vailla sisältöä, joka tulisi täyttää uudella sisällöllä? Toinen vaihtoehto oli taipua antisemiittisten kristittyjen tahtoon. Schnitzler, joka eri tilanteissa esiintyi juutalaisen omanarvontunnon puolestapuhujana, tuomitsee jatkuvasti ne, joita hän kutsuu 'rappeutuneiksi ja petollisiksi juutalaisiksi', ja jotka jatkuvasti kieltävät juutalaisuutensa. [20]. Hän muistelee keskusteluaan kirjailija Richard Beer-Hofmannin ja tämän vaimon kanssa "tietyn tyypisistä juutalaisista, jotka pyrkivät jatkuvasti pakenemaan itseään" (päiväkirja 18.2. 1909). Päiväkirjoissaan ja romaanssaan *Der Weg ins Freie* (1908) Schnitzler analysoi miksi joidenkin juutalaisten epämiellyttävä käyttäytyminen häiritsi muita juutalaisia, ja hän etsii skeptisesti erilaisia teitä ulos antisemitismin ja assimilaation tiheästä verkosta vuosisadan vaihteen Wienissä. Mutta kaikkein ilmeisimmät ratkaisut

ajan ongelmalliseen tilanteeseen, joita olivat sionismi ja sosialismi, eivät säästy hänen kriittiseltä asenteeltaan.

Sionismi

Theodor Herzlin kääntyminen sionismiin liitetään usein Dreyfusin tapaukseen, mutta hänen huolestuneisuutensa antisemitismia kohtaan on peräisin jo 1880-luvun alkupuolelta. Sitä vahvisti antisemitismin kasvun havaitseminen ei pelkästään Pariisissa, jossa Herzl oli *Neue Freie Presse* -lehden kirjeenvaihtajana, vaan myös Luegerin johtamien kristillissosialistien Wienissä.

Kaavaillessaan mielikuvituksessaan juutalaisten valtiota Herzl myös kehitti ajatusta uudelta juutalaisesta. Hän oli vakuuttunut siitä, että nykyiset Keski-Euroopan juutalaiset eivät olleet soveliaita kansoittamaan uutta juutalaista valtiota. Schnitzlerin tavoin hän tunsu vastenmielisyyttä niitä juutalaisia kohtaan, joilla ei ollut enää juutalaista oman arvon tunnetta, ja jotka hakivat kristittyjen suosiota. Juuri ennen ensimmäistä sionistista kongressia Herzl julkaisi esseensä "Mauschel" sionistisessa sanomalehdessä *Die Welt* (15.10.1897) pseudonimellä Benjamin Seff. Nimitys 'Mauschel' viittaa juutalaiseen, jolla ei ole itsekunnioitusta, arvoa eikä henkisiä tai kulttuurillisia ideaaleja materiaalisen hyödyn ohella, ja joka ei edusta juutalaisuutta sinällään:

"Oikea juutalainen kantaa paljonkiusatussa sydämessään tyydyttämättömän kaipuun kulttuurin korkeampiin saavutuksiin; 'Mauschel'-juutalainen taas käyttää sekä edistystä että taantumusta hyväkseen peittääkseen omat likaiset kujeensa. Oikea juutalainen kantaa köyhyyttään arvokkuudella ja luottamuksella Jumalaan; kun hän saa varakkuutta, hän avaa sydämensä köyhille ja raskautetuille ja antaa vapaaehtoisesti varakkuudestaan suuria lahjoja. Ollessaan köyhä 'Mauschel' on sääliittävä kerjääjä; ollessaan rikas hän on vielä sääliittävämpi kerskaaja." [21]

Tässä sitaatissa Herzl leikkii vaarallisilla stereotyyppiöillä, kun hän kategorisesti erottaa todellisen, ahkeran ja hyveellisen juutalaisen ja arvottoman 'Mauschel'-juutalaisen. Osa Herzlin kaavaileman sionismin päämäärää olikin luoda juutalainen maa, jossa köyhät juutalaiset massat voisivat elää ja näin jättää rikkaat ja korruptoituneet juutalaiset taakseen.

Herzlin utooppisessa romaanissa *Altneuland* (1902) sionistisen uuden yhteiskunnan asukkaat

olivat hylänneet 'Mauschel'-juutalaisen ominaisuudet, jotka tekivät juutalaisesta niin epäsuosittu Euroopassa. Herzlin kaavailmassa juutalaisten utopiassa ei ole armeijaa, mutta siellä harrastetaan englantilaistyyppistä kilpaurheilua kuten krikettiä, jalkapalloa ja soutamista, mikä kehittää juutalaisten fyysistä kuntoa. "Juutalaiset lapset olivat aiemmin kalpeita, heikkoja ja ujoja", sanoo heidän johtajansa David Littwak. "Katso heitä nyt! Tämän ilmeisen ihmeenomaisen muutoksen selitys on hyvin yksinkertainen. Me olemme tuoneet heidät ulos kellareista, mökeistä ja työläisten asumuksista päivänvaloon." [22]

Toinen esimerkkini juutalaisuuden uudelleenmäärittelystä tulee Richard Beer-Hofmannilta, jota tällä hetkellä pidetään yhtenä merkittävimmistä ja vaikutusvaltaisimmista *fin de siècle* -ajan kirjailijoista [23]. Hänen isänsä oli wieniläinen asianajaja, joka oli luopunut uskonnostaan ja katkaissut kaikki yhteytensä juutalaiseen yhteisöön. 1895 Richard tapasi vain 16-vuotiaan Paula Lissyn, jonka kanssa solmittu avioliitto herätti hänessä tunteen juutalaisuudestaan. Paula Lissy kääntyi juutalaiseksi, ja heidät vihittiin juutalaisessa seremoniassa Schnitzlerin ollessa yksi todistajista. Heidän ensimmäisen lapsensa syntymän jälkeen Beer-Hofmann kirjoitti tunnetuksi tulleen runon 'Schlaflied für Mirjam', joka heijastaa monien juutalaisten tuntoja tuona aikana. Runon ensimmäiset säkeet kuvaavat juutalaisten eristyneisyyttä, mutta sen viimeisessä säkeessä Beer-Hofmann herättelee ajatusta heidän yhteydestään:

Nukutko, Mirjam? Mirjam, lapseni,
Olemme vain rantoja, ja syvällä meissä ui
Eilisen veri – virraten tulevaan,
Isiemme veri, täynnä rauhattomuutta ja
ylpeyttä.

Meissä on kaikki. Kuka tuntisi yksinäisyyttä?
Sinä olet heidän elämänsä – heidän elämänsä
on sinun –
Mirjam, elämäni, lapseni – nukahda uneesi. [24]

Runossa Beer-Hofmann osoittaa juutalaisille tien eristyksen tilasta rodun yhteyteen. 1800-luvulta tuttu ajatus siitä, että esi-isien perintö elää yksilön tietoisuudessa heijastuu tässä runossa biologisena korostuksena verestä viitaten, että juutalainen identiteetti perustuu veren perimään.

Beer-Hofmannin kuvaus juutalaisuudesta jo varhaisessa impressionistisessa romaanissaan *Der Tod Georgs* (1900) on hyvinkin vastakkainen esimerkiksi Schnitzlerin ja Freudin rationaalisen juutalaisuus-käsityksen kanssa. Rationaalisuus

den sijaan Beer-Hofmann osoittaa em. teoksessa kuinka juutalaisuus on yhteydessä dionyysisiin voimiin, ruumiiseen ja aisteihin, jotka vasta tekevät juutalaisesta juutalaisen. Nämä teemat hui-pentuvat kirjan loppukohtauksessa, jossa juutalainen päähenkilö kokee yhteydentunteen juutalaisten esi-isänsä kanssa, jotka kuvataan kristittyjä oikeudenmukaisemmiksi ja uskossaan vahvemmiksi:

”Esi-isät, jotka vaelsivat erehtyväisinä, kaikkien teiden pöly tukassaan ja parrassaan, särkyneinä, kaiken kansan halveksimina, mutta eivät koskaan itseään alentaen, eivät milloinkaan niin suuressa köyhyydessä, että arvostaisivat Jumalaansa vain tämän lahjojen takia, eivätkä kärsimyksissään koskaan kutsu armahtavaa Jumalaa vaan oikeudenmukaisuuden Jumalaa.” [25]

Beer-Hofmannin reaktio antisemitismiin ilmentää pyrkimystä juutalaisuuden uudelleen määrittelyyn; juutalaiset ovat orientaalisia eivät eurooppalaisia, irrationaalisia eivät rationaalisia, ja he omaavat huomattavasti tiukemman moraalin kuin kaiken anteeksi antavat kristityt.

Romaanin lopussa päähenkilö Paulista tulee jälleen Saul, joka torjuu juutalaiselle soveltumattoman kristillisen kulttuurin. Päätäväisemmin kuin kukaan muu aikalaisistaan Beer-Hofmann näin hylkää assimilaation mahdollisuuden ja sen sijaan hän valitsee juutalaisuuden oman identiteetin vahvistamisen.

Kirjoittaja on Oxfordin yliopiston saksalaisen kirjallisuuden professori. Artikkelin perustuu Ritchie Robertsonin pitämään luentoön yleisen kirjallisuustieteen laitoksella 8.5.2003

(Suomentanut Leena Eilittä).

VIITTEET

- [1] Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna* (New York: Simon & Schuster, 1973).
- [2] Brigitte Hamann, *Hitlers Wien* (Munich: Piper, 1996).
- [3] Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, kääntänyt George J. Becker (New York: Schocken, 1948), s. 69.
- [4] Olen käsitellyt tätä kysymystä perusteellisesti kirjassani *The 'Jewish Question' in German Literature, 1749-1939* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- [5] Ks. Marsha Rozenblit, *The Jews of Vienna, 1867-1914: Assimilation and Identity* (Albany: State University of New York Press, 1983), ja Steven Beller, *Vienna and the Jews, 1867-1938: A Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- [6] Ernest Jones, *Sigmund Freud: Life and Work*, 3 osaa (London: The Hogarth Press, 1953-7), i. 21.
- [7] Kirjessä Yehuda Dvosis-Dvir'ille, 15. joulukuuta 1928, siteerattu teoksessa Emanuel Rice, *Freud and Moses* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), s. 44.
- [8] Theodor Herzl, *Briefe und Tagebücher*, toim. Alex Bein et al., 7 vols (Berlin, Frankfurt, Vienna: Propyläen, 1983-96), ii. 288.
- [9] Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien*, toim. Therese Nickl ja Heinrich Schnitzler (Vienna: Molden, 1968), s. 96. erzl, *Briefe und Tagebücher*, ii. 545.
- [10] Herzl, *Briefe und Tagebücher*, ii. 545.
- [11] D. A. Prater, *European of Yesterday: A Biography of Stefan Zweig* (Oxford: Clarendon Press, 1972), s. 190.
- [12] Zweig, kirje 8.5. 1916, Martin Buberin kirjassa, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, toim. Grete Schaeder, 3 vols (Heidelberg: Schneider, 1972-5), i. 431
- [13] *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, toim. James Strachey, 24 vols (London: The Hogarth Press, 1953-74), xx. 274.
- [14] *A Psycho-Analytic Dialogue: The Letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907-1926*, toim. Hilda C. Abraham and Ernst L. Freud, kääntänyt Bernard Marsh and Hilda C. Abraham (London: Hogarth Press, 1965), s. 46 (20. heinäkuuta 1908).
- [15] Freud, *Standard Edition*, xx. 274.
- [16] Siteeraus teoksesta Walter Müller-Seidel, *Ärztbilder im Wandel. Zum literarischen Werk Arthur Schnitzlers* (Munich: Beck, 1997), s. 21.
- [17] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, (Munich: Eher, 1943), s. 108-9.
- [18] Luegeria koskevat siteeraukset ovat teoksesta Richard S. Geehr, *Karl Lueger: Mayor of Fin de Siècle Vienna* (Detroit: Wayne State University Press, 1990).
- [19] Herzl, *Briefe und Tagebücher*, i. 511-12
- [20] Schnitzler, *Tagebuch*, 10 osaa (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981-99), 2 January 1910.
- [21] Herzl, *Gesammelte zionistische Werke*, 5 osaa (Tel Aviv: Hazaah Ivrit Co., 1934-5),
- [22] Herzl, *Gesammelte zionistische Werke*, v. 283-4.
- [23] Ks. Jacques Le Rider, *Modernity and Crises of Identity: Culture and Society in Fin-de-Siècle Vienna*, kääntänyt Rosemary Morris (Cambridge, 1993), luku 14.
- [24] Beer-Hofmann, *Gesammelte Werke* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1963), s. 654.
- [25] Beer-Hofmann, *Gesammelte Werke*, s. 621.