

En kosmopolitisk jøde

– om M.A. Goldschmidts forhold til den jødiske emancipering

Inscription vil blive anbragt. Nedenstående Skitse vil kunne give
vort Læser et Begreb om, hvor smukt og karakteristisk Kunstneren
har løst sin Opgave.



„Gudsvelov, nu kan jeg reise! Reise til mit elskede Paris!
(man lever udmærket godt der); see Italiens mørkeblaa Himmel og
dens mange Billedgallerier, kyse Hellas klassiske Jordbund, og skrive
Noveller. — Lad Dem saa kun staaes, lides og rives herhjemme! —
jeg har dog stummet Fløden! — Hurra!!“

Cecilie Speggers Schrøder Simonsen
Integreret speciale i historie og dansk litteratur
v. Jakob Egholm Feldt og Anne Birgitte Richard
Roskilde Universitet

INDHOLDSFORTEGNELSE

INDLEDNING	4
AFGRÆNSNINGER	7
FORSKNINGSOVERSIGT	8
OPBYGNING	15
1. DEL. ET SAMTIDSPOLITISK UDBLIK - EMANCIPERING, NATION OG RELIGION	17
JEG ER EN JØDE – DEN TROENDE JØDE	17
JØDISK EMANCIPERING	20
OPLYSNING, FRIHED OG TOLERANCE	23
NATION OG RELIGION	26
HVAD VIL JEG IMELLEM JER? – DEN FREMMEDE JØDE	28
2. DEL. ET KOSMOPOLITISK INDBLIK – GOLDSCHMIDT, UDLAND OG EMANCIPERING	32
EMANCIPERING OG RELIGIØST FRISIND – GOLDSCHMIDT I TYSKLAND	32
RELIGION OG REPUBLIKANSK LIGESTILLING – GOLDSCHMIDT I SCHWEIZ	38
ARVEN FRA MENDELSSOHN	39
DEN JØDISKE OPLYSNINGSBEVÆGELSE I DANMARK	43
3. DEL. ET FLERSIDIGT FORFATTERSKAB	48
ET POETISK STRIDSSKRIFT - EN JØDE	48
DET ORTODOKSE UDGANGSPUNKT	49
KRITIK AF DANNELSESIDEALET	52
PROBLEMET AT VÆRE JØDE	56
EMANCIPATION ELLER ASSIMILATION	57
UDLAND ALDRIG HJEMLAND	59
EN IDEAL-DEMOKRATISK DANSK ROMAN - RAVNEN	63
EVENTYRLIG REALISME	63
NATIONALT FÆLLESSKAB GENNEM REPUBLIKANSK LIGESTILLING	65
JØDISKE ELEMENTER	66
EN JØDE BLANDT KRISTNE	68
EN HYLDEST TIL JØDEDOMMEN - GOLDSCHMIDTS GHETTOLITTERATUR	73
MASER	74
LEVI OG IBALD	76
AVROHMICHE NATTERGAL	80
MENDEL HERTZ	81
ARVEN FRA GOLDSCHMIDT	84
4. DEL. EN BEDSTEMODER MED SKARP SAUCE – GOLDSCHMIDT OG BRANDES	87
RELIGIØS LEKTURE	88
BIOGRAFI ELLER SELVBIOGRAFI	90
SYMPATI OG ANTIPATI	91

USIKKER LIGESTILLING, UENIG OM RELIGION	94
<u>AFSLUTTENDE KONKLUSION</u>	<u>98</u>
<u>SUMMARY</u>	<u>100</u>
<u>LITTERATUR</u>	<u>101</u>

Indledning

I 1845 føjer journalist og politisk kommentator Meïr Aron Goldschmidt (1819-1887) endnu en titel til sin allerede omfangsrige række af præstationer og beriger Danmarks litterære scene med endnu en forfatter. Han debuterer skønlitterært med *En Jøde*, hvis titel alene fortæller to centrale forhold om værket. At det er et dansk værk, og at det omhandler en jøde. Og netop denne kombination er Goldschmidts skønlitterære virke banebrydende indenfor. *En Jøde* er det første danske skønlitterære værk, som beretter om jøder berettet af en jøde. Men ikke alene derfor er *En Jøde* banebrydende. Udover at være en præsentation af jødisk liv i Danmark er værket samtidig en kritik af de forhold, hvorunder jøderne lever i Danmark, og et bidrag til en emanciperingsdebat, der rækker ud over Danmarks grænser. Gennem sine jødiske fortællinger tager Goldschmidt stilling til en jødisk udvikling, der finder sted i hans levetid. Goldschmidts forfatterskab strækker sig over en periode på næsten fyrré år, og i løbet af den tid gennemgår vesteuropæiske jøder en udvikling både internt dem selv i blandt og eksternt i deres kristne omverden. Debutromanen udkommer inden Grundloven i 1849, der indfører religionsfrihed i Danmark, mens resten af forfatterskabet udspiller sig i anden halvdel af århundredet, hvor de danske jøder har opnået politisk og juridisk ligestilling med de danske kristne. Fordi Goldschmidt tager stilling til den jødiske udvikling gennem sit forfatterskab, giver hans jødiske værker mulighed for at følge udviklingen. *En Jøde* foregår i første halvdel af det nittende århundrede, hvor Grundloven endnu ikke er indført. Hans hovedkarakter Jacob Bendixen vokser op i en urolig tid med den korporlige jødefejde i 1819, hvor jøder oplever uroligheder og optøjer, og i sit voksenliv udtrykker han en klage i lighed med Goldschmidt over statens særbehandling af jøderne. *Ravnen* derimod udkommer i 1867 efter Grundlovens indførelse og præsenterer den skrutryggede jøde Simon Levi. Han formår at tage del i sin kristne omverden samtidig med, at han bevarer sin jødiske tro. De jødiske noveller skrives i slutningen af Goldschmidts liv og forfatterskab og i slutningen af århundredet. Her har jøderne levet med Grundlovens ligestilling i tredive år, flere generationer er opvokset med religionsfrihed, og Goldschmidt skriver novellerne som en hyldest til en tid og en tro, han frygter, er ved at forsvinde.

Goldschmidts jødiske fortællinger er en kilde til et personligt syn på den jødiske emanciperung eller frigørelse, der finder sted i hans levetid både inden og uden for Danmark, hvilket leder nærværende speciale til dets problemstilling. Fortællingerne er et indblik i en udvikling og debat blandt jøderne, og specialet vil derfor undersøge, *hvordan Goldschmidt herigennem tager stilling til den jødiske emanciperung i det nittende århundrede.*

At Goldschmidt mener, at jøderne har undergået en udvikling, fremgår i en korrespondance mellem *Fædrelandets* litteraturanmelder Clemens Petersen (1834-1918) og Goldschmidt. I et brev til Petersen i 1867 giver Goldschmidt sin holdning til kende omkring en jødisk retning, som han i Frankrig finder repræsenteret ved den franske komponist Jacques (født Jacob) Offenbach (1819-1880),

”Offenbach er Søn af en Synagoge-Forsanger. Han blev opdraget i den reneste Jødedom, men i det moderne Pariserliv afkastede han baade Arbakampfaus og Tephilim m. M. og idet han følte sig fuldstændig befriet fra enhver Forpligtelse, kom han med sit Talent og sit jødiske Blod, med dets dulgte, sarkastiske Had mod Overvinderne, til at udtale den diabolske Livsglæde, der i det christne Samfund truer Christendom, Jødedom og al Religjøsitet. (...) Personligt, vil jeg meget gjerne troe, er Offenbach hjerteligt gode Venner med pariserne, men naar han sidder ene og componerer, er det hans jødiske Blod, der skriver Noderne, det jødiske Blod, der har tabt Ærefrygten, der fornægter Alt, endog sin egen Oprindelse, og gjerne seer Alt dandse ad Helvede til.” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 160).

Goldschmidt ser kritisk på de parisiske vaner, hvormed Offenbach har aflagt sine jødiske skikke til fordel for ”den diabolske Livsglæde, der i det christne Samfund truer Christendom, Jødedom og al Religjøsitet”. I *En Jøde* udtrykker Goldschmidt samme kritik ved at lade sin hovedkarakter, Jacob Bendixen, gennemgå en lignende udvikling med det resultat, at han splittes mellem den kristne og den jødiske religion og til sidst dør som pengeudlåner fortæret af de jødiske fordomme, han har været underlagt. Her lyder den samme trussel om et religionsløst samfund med Jacob Bendixens ord,

”Vel er Jødedommen i Opløsning under sin Berørelse med Civilisationen, og Opløsningen griber de Gemytter, som gaae forud; en Orm gnaver paa vor Tilværelse, og vi sønderrives, fordi vi staae midt i Overgangen. Men den nuværende Christendom vakler ogsaa, Troen er borte af Bemytterne, og de søge ængsteligt, næsten fortvivlende, en ny Christendom.” (Goldschmidt, 1968: 128).

Goldschmidt frygter, at den gradvise emanciperingsproces, jøderne oplever i det nittende århundrede, ender med at opløse jødedommen. Han kritiserer således måden, hvorpå emanciperingen opnås, fordi han mener, at det er på bekostning af religionen. Goldschmidts kritik omfatter både jødernes egne tiltag og statens, fordi han mener, at de resulterer i samme religionsopløsning. Hvordan denne kritik udarter sig, skal specialet se nærmere på.

Specialområder inden for et givent videnskabsområde forsvinder let i hovedstrømmen af videnskab. I den goldschmidtske forskning er der to hovedstrømninger, én, som behandler hans journalistiske virke, og én, som behandler hans skønlitterære. I den skønlitterære hovedstrømning overses Goldschmidts kritiske holdninger let, fordi de fremgår mere direkte i hans journalistik. Og i den journalistiske hovedstrømning overses Goldschmidts skønlitteratur, hvori han også giver udtryk for sine journalistiske holdninger, fordi Goldschmidt er ophavsmanden bag et i forvejen omfangsrigt kildemateriale inden for tidsskrifter alene. Specialet skal derfor forsøge at fremdrage Goldschmidts religionspolitiske kritik i hans skønlitterære værker.

Specialet ønsker at forklare Goldschmidts digtning som et produkt af historiske årsagsfaktorer og læser derfor værkerne i tilknytning til hans samtid. Formålet hermed er at se hans værker som en reaktion på og deltagelse i den udvikling, der finder sted blandt jøderne på Goldschmidts tid. Det er altså ikke Goldschmidt som person, der her er interessant, men hans religionspolitiske engagement gennem skønlitteraturen.

Fordi Goldschmidt både er journalist og forfatter, er der en tendens i sam- og eftertiden til at se hans politiske engagement som fast forankret i hans journalistik. Hans skønlitteratur bliver på den måde let underlagt nogle klassiske litteraturvidenskabelige diskussioner om stil, form og genre. Diskussionen om, hvorvidt Goldschmidts skønlitteratur hører til blandt de romantiske eller moderne gennembruds mænd, har eksempelvis i lang tid hærget den litteraturvidenskabelige og -historiske arena. Fordi Goldschmidt åbenlyst behandler jøderne i sine værker, men også fordi kritiker Georg Brandes (1842-1927) leverer en skarp kritik af Goldschmidts jødiske opmærksomhed, kommer der dog hurtigt fokus på etnicitet i forbindelse med værkerne. Men dette fokus holder sig inden for rammerne omkring Goldschmidts individuelle religiøsitet. Specialet ønsker i stedet at belyse Goldschmidts skønlitterære produktion som endnu et medie, hvormed Goldschmidt ytrer sine holdninger til en samtidsudvikling. På denne måde anvender specialet Goldschmidts virke til at belyse en større problematik om jødisk emanciperingsproces i det nittende århundrede.

Måden, hvorpå specialet viser denne problematik, er ved at fokusere på Goldschmidts kosmopolitiske viden. Goldschmidt er en af de mest berejste forfattere i sin tid, som allerede inden sin første længerevarende rejse viser, at han har blikket rettet mod udlandet og den udvikling, der her finder sted. På sine rejser påvirkes han af denne udvikling og bringer nye tanker og idéer med sig hjem til Danmark. Disse idéer udfolder sig blandt andet i forfatterskabet, og i de jødiske fortællinger er det især tydeligt, at hans værker er et bidrag til en større international debat omkring jødisk emanciperings. Gennem disse værker tager han stilling til jødernes religiøse udvikling på nationalt og internationalt plan.

Afgrænsninger

Det er vigtigt at understrege, at specialet arbejder med en meget lille del af Goldschmidts ellers store forfatterskab. En af Goldschmidts mest betydningsfulde bidrag til dansk litteraturhistorie, Otto Krøyers sekstenhundrede sider lange dannelsesrejse i *Hjemløs* (1853-1857), en roman som danner skole for senere dannelsesromaner, berøres stort set ikke i specialet. Det gør de jyske noveller eksempelvis heller ikke, og hans meget omtalte selvbiografi, *Livs Erindringer og Resultater* (1877), anvendes kun i et begrænset omfang. Goldschmidts samlede skriftlige produktion spænder vidt og omfatter både journalistik, skønlitteratur, skuespil og en selvbiografi, og heraf begrænser specialet sig ikke blot til at behandle hans skønlitterære produktion, men yderligere til kun at behandle den del, der omhandler jøder. Det gør specialet med det formål at afdække et område i Goldschmidts jødiske litteratur, som hidtil virker underbelyst. Som forskningsoversigten og specialet også vil vise, er der allerede skrevet meget om Goldschmidts jødiske litteratur både i hans levetid og efter, men den kosmopolitiske del af hans forfatterskab overses ofte. Goldschmidt er en kosmopolit af dimensioner på sin tid, og hans mange rejser i Europa har betydning for hans virke, ikke blot det journalistiske og politiske, men også det skønlitterære, som specialet skal vise. Der, hvor specialet adskiller sig fra den hidtidige forskning af Goldschmidt, er dets betoning af Goldschmidts kosmopolitiske viden i skønlitterær kontekst. Men denne betoning betyder, at der er dele af Goldschmidts jødiske forfatterskab, som i specialet vil virke underbelyst. Dette er et bevidst valg fra forfatterens side taget med henblik på at opprioritere en efter min mening undervurderet side af Goldschmidts jødiske litteratur, den internationale påvirkning. Derfor er specialets problemstilling, hvordan Goldschmidt tager stilling til den jødiske emanciperings, fordi store dele af hans holdning til denne emanciperings formes gennem hans internationale indsigt og på udlandsrejser. På den måde bliver Goldschmidts forfatterskab et enestående indblik i en international debat om og blandt

jøderne og en del af en international litteratur, som især nabolandet Tyskland beriger verdenslitteraturen og jødernes historie med. Allerede med debutromanen *En Jøde* bidrager Goldschmidt til denne verdenslitteratur, og dens betydning bør derfor ikke begrænses til Danmark. Den er en stillingstagen til en international konflikt, som specialet skal udfolde, hvorfor Goldschmidt også selv skriver, ”den var i sin Oprindelse og Hensigt : mere et poetisk Stridskrift end en fri, harmonisk Digtning.” (Goldschmidt, 1910: 204). Af denne årsag vil der være tolkninger af romanen, som udelukkes i specialet. Det skyldes alene dets fokus på denne stillingstagen i *En Jøde* såvel som en stillingstagen i Goldschmidts senere jødiske værker. Det skal derfor fastslås, at jeg er bekendt med andre tolkninger såvel som den subjektive dimension, der altid medfølger i arbejdet med tolkninger af skønlitteratur. Jeg er således klar over, at specialets tolkning kan give anledning til enighed og uenighed, men denne tolkning er en vigtig del af påvisningen af Goldschmidts kosmopolitiske viden. Jeg henviser derfor til forskningsoversigten for andre tolkninger og derudover til specialets litteraturliste, hvori der også findes litteratur med mange andre tolkninger end specialets af Goldschmidts jødiske værker.

Specialet afgrænser sig til at arbejde med de værker, hvori jøder har en vis betydning i fortællingen. Det drejer sig om *En Jøde*, *Ravnen* og ghettofortællingerne *Maser* (1868), *Avrohmche Nattergal* (1871), *Levi og Ibal* (1883) og *Mendel Hertz* (1883). Specialet medtager også breve af Goldschmidt i det omfang, det skønnes relevant for specialets argumentation. Herudover arbejder specialet også med den goldschmidtske forskning, hvoraf et udsnit af denne allerede behandles i specialets forskningsoversigt. I arbejdet med den goldschmidtske forskning afgrænser specialet sig ligeledes i forhold til relevans for dets arbejdsområde. Der inddrages således primært værker, som behandler Goldschmidts skønlitteratur. Dette omfatter også biografier som dem af Hans Kyrre (1885-1964) og Mogens Brøndsted (1918-2006), som behandler dele af Goldschmidts forfatterskab.

Forskningsoversigt

Specialet gør stor brug af den forskning, der hidtil er blevet foretaget om Goldschmidt og om jødernes emanciperingsproces. Denne forskning bliver løbende inddraget og diskuteret. Nogle af de værker, som specialet ofte henviser til, skal derfor allerede her præsenteres med det formål at øge forståelsen for den hidtidige forskning, hvordan specialet anvender den, og hvordan specialet adskiller sig fra den. Forskerne inddrages således både på grund af deres relevans, men også fordi deres forskning viser, at Goldschmidts udenlandske indblik og holdning til jødisk emanciperingsproces er et underbelyst område.

I 1967 skriver litteraturhistoriker Mogens Brøndsted et værk, hvori alle Goldschmidts værker i større eller mindre omfang gennemarbejdes. I *Goldschmidts Fortællekunst* går Brøndsted kronologisk til værks og gennemgår hele Goldschmidts litterære virke. Baggrunden for værket er, at Brøndsted mener, at der mangler et selvstændigt værk om Goldschmidts skønlitteratur. Derfor giver han sig i kast med en sammenhængende læsning af Goldschmidts digterværker for at foretage en sammenligning i mellem dem, ”I håb om at der må komme nogen sandhed ud deraf.” (Brøndsted, 1967: 11). Brøndsted vil med andre ord lade værkerne tale for sig selv og gennem bearbejdning og sammenligning give dem betydning hver for sig.

Brøndsted gennemgår altså værkerne én for én med en sammenlignende tråd, som trækkes fra start til slut. Han begynder med Goldschmidts skønlitterære debut *En Jøde*, hvor han tolker den vigtigste faktor i værket som værende det latente fjendskab, der omgiver jøden. Hos Brøndsted er det det potentielle jødehad, der er omdrejningspunktet for romanen og årsagen til Jacob Bendixens nederlag. Brøndsted fremhæver de mange tegn, der gives i *En Jøde* så vel som i de efterfølgende værker lige fra *Hjemløs*, hvor Goldschmidts nemesislære bliver eksplicit, til *Arvingen* (1865) og de jødiske noveller. Brøndsted dedikerer omkring hundrede sider til *Hjemløs*, måske lige så meget for ikke at miste overblik som for at give den en grundig behandling. Det sekstenhundredesidige store værk kræver også sin plads, hvis det skal bearbejdes på samme måde som de øvrige værker. Brøndsteds ledestjerne er nemesislæren. Denne komplekse filosofi, som Goldschmidt benævner Nemesis, antydes allerede i *Hjemløs*, men udfoldes til fulde i anden del af selvbiografien *Livs Erindringer og Resultater*. Her leverer Goldschmidt en historisk undersøgelse af begrebet Nemesis ved at vise dets tilstedeværelse i en række forskellige værker op gennem historien. Hos Goldschmidt er Nemesis således ikke blot en åndelig sandhed, men en konkret overlevering, der i tidens løb har mistet sin betydning. Nemesis skal dog ikke forstås som Gud, der griber ind i verden og lønner og straffer, men som et guddommeligt nærvær, som omfatter alt (Bach, 2004: 113). Derfor hævder Goldschmidt, at der i livet er en orden, som betyder, ”at der i Tilværelsen er noget Lovmæssigt, som til en vis Grad udelukker Vilkaarlighed” (Goldschmidt, 1877: 9). Med denne orden fremsætter han sin hovedtanke, ”at Mennesket er til for at erkjende Ordenen og bringe sig i Orden” (Goldschmidt, 1877: 10). Denne filosofiske idé, som også hos Goldschmidt optager megen plads i livet så vel som i værkerne, er det tunge lod på Brøndsteds vægtskål. Det har den bagside, at det hos Goldschmidt ligesom Brøndsted er til fare for at overskygge andre tolkninger eller tilgange end denne. Brøndsted lægger sig tæt op ad Goldschmidts egen livsfilosofi og tolkning og bidrager

på denne måde ikke med en ny og anderledes tolkning af romanen *Hjemløs*. Det bliver i stedet en klassisk tolkning i nemesislærens og biografens tegn.

Brøndsted benytter biografisk metode i tolkningen af forfatterskabet gennem størstedelen af sit værk. Den biografiske metode er også svært uundgåelig, fordi Goldschmidt tydeligvis har ladet sig inspirere af sine omgivelser og ikke mindst af sin samtid. Desuden beretter Goldschmidt selv om sin inspiration i breve og i sin selvbiografi. Herfra citerer Brøndsted en del for at understøtte sin argumentation. Med den biografiske tolkning af forfatterskabet kommer Brøndsteds værk til at lægge sig op af Goldschmidtbiografier som Hans Kyrres. Det bliver i den forstand en klassisk tolkning, som er atypisk for udgivelsestiden, hvor nykritikken har sat sit præg på litteraturtolkningens landskab, og nyere tilgange som dekonstruktionismen er ved at vinde indpas. Brøndsted foretager altså ikke en aktuel tolkning, men en klassisk og sikker tolkning, som stemmer overens med Goldschmidts egne udtalelser om værkerne.

I løbet af *Goldschmidts Fortællekunst* drager Brøndsted flere og flere paralleller mellem værkernes indhold, og som specialet også vil vise, er dette vanskeligt at undgå, fordi Goldschmidts skønlitteratur indeholder mange gengangere i både handlinger og karakterer. Brøndsted favner på denne måde over flere årtiers litterær produktion, og årsagen til, at det lykkes ham at samle de mange værker i ét overskueligt værk, er, at han tematiserer forfatterskabet gennem emnerne nemesislæren, biografiske elementer og gengangere. Brøndsteds værk er derfor en solid indføring i Goldschmidts skønlitteratur, og han er især relevant for specialets litterære tolkninger, selvom specialet fravælger et religiøst fokus på Nemesis til fordel for et religiøst fokus på jødedommen.

Teolog Lars Kruse-Blinkenberg (1939-2005) vælger i modsætning til Brøndsted kun at fordybe sig i to af Goldschmidts værker, *En Jøde* og *Ravnen*. Derudover er forskellen mellem ham og Brøndsted, at Kruse-Blinkenberg læser Goldschmidts værker ud fra en religionshistorisk vinkel, mens Brøndsteds læsning er biografisk og litteraturhistorisk. Brøndsteds baggrund er litterær, mens Kruse-Blinkenbergs er teologisk. Begge er de tekstnære, men Kruse-Blinkenberg anlægger et religiøst fokus, som adskiller sig markant fra Brøndsteds litteraturanalytiske synsvinkel. Hos Kruse-Blinkenberg findes altså ingen behandling af nemesislæren eller biografiske elementer, og der er kun få henvisninger til andre af Goldschmidts værker. I *Assimilationens (u)mulighed – en religionshistorisk skitse* fra 2000 er der således kun henvisninger til karakteren Simon Levi, som optræder i *Ravnen* og de to noveller *Maser* og *Levi og Ibal*. Denne karakter henviser Kruse-Blinkenberg til, fordi han har et indgående kendskab til karakteren fra den tidligere udgivelse *Jøden*

Simon Levi i M. Goldschmidts roman Ravnen – en religionshistorisk studie (1998). For at gå kronologisk til værks skal denne udgivelse derfor behandles først og dernæst den to år yngre udgivelse, *Assimilationens (u)mulighed – en religionshistorisk skitse*.

Kruse-Blinkenbergs behandling af karakteren Simon Levi i *Ravnen* er tredive år yngre end Brøndstedes *Goldschmidts Fortællekunst*. Den tidligere goldschmidtforskning taget i betragtning, hører Kruse-Blinkenbergs derfor til den nyere. Han henviser selv til flere af disse, blandt andet Thomas Bredsdorff (f. 1937) og Brøndsted, ligesom han også er bevidst om de mange historiske behandlinger af jødedommen i Danmark, der allerede er foretaget. Men det fremgår af Kruse-Blinkenbergs indledning, at han mener, at det religionshistoriske studie, han gør i udgivelsen, hidtil har været en mangel. Han isolerer karakteren Simon Levi i romanen og arbejder med ham alene, fordi han mener, at jøden Simon Levi kan belyse datidens jødedom i Danmark. Kruse-Blinkenberg behandler både Simon Levis stilling, hans sprog og hans udseende i to afsnit, som fokuserer på Simon Levi i samfundet og Simon Levi og religionen. Dét, der dog går igen i begge afsnit, er Kruse-Blinkenbergs fokus på sproget. Han beskæftiger sig indgående med Simon Levis sprog og giver mange eksempler herpå, hvorfor han også et par gange i løbet af afhandlingen påstår, at en tolkning af *Ravnen* uden kendskab til hebraisk vil være en fejltolkning. Det er dog snarere tilfældet, at en tolkning som den, Kruse-Blinkenberg gør her, er vanskelig uden kendskab til hebraisk. For når Kruse-Blinkenberg begrænser sig til arbejdet med Simon Levi alene, begrænser han sig også til så vidt som muligt kun at se på Simon Levis sprog og handlinger. Han har tilmed afgrænset sig til værket *Ravnen*, hvilket umuliggør en parallelisering til de to andre noveller, hvori Simon Levi også figurerer. Simon Levis sprog optager derfor en central plads i Kruse-Blinkenbergs afhandling. Et område, Kruse-Blinkenberg også beskæftiger sig med i begge sine afsnit, er assimilation, som skal beskrives nedenfor. Både i forhold til Simon Levis religion og det omkringliggende samfund er spørgsmålet om assimilation relevant i afhandlingen, og Kruse-Blinkenberg konkluderer flere gange om Simon Levi, at han er afvisende over for assimilation og står solidt på jødisk grund. Dette skal han ikke komme til at gentage om Jacob Bendixen i sin senere behandling af *En Jøde*.

Fordi Kruse-Blinkenberg er teolog, skal han i modsætning til Brøndsted ikke læses ind i en litteraturhistorisk kontekst. Han er i stedet præget af de samtidige religiøse problemstillinger omkring årtusindeskiftet, der er mærket af den danske indvandrerdebat. Dette berører han også selv i indledningen til *Assimilationens (u)mulighed – en religionshistorisk skitse*, hvori han behandler Goldschmidts debutroman *En Jøde*. Kruse-Blinkenberg kaster et mere aktuelt blik på *En Jøde*, og selvom han ligesom Brøndsted også foretager klassiske tolkninger af romanen, er Kruse-

Blinkenberg tydeligvis mere præget af sin samtid, end Brøndsted er i sin behandling. Det ses allerede i indledningen, hvor han med hjælp fra jødiske Sam Besekows (1911-2001) erindringer¹ definerer assimilation og adskiller den fra integration. Allerede i *Jøden Simon Levi i M. Goldschmidts roman Ravn* – en religionshistorisk studie viser Kruse-Blinkenberg en vis aktualitet, når han eksempelvis vælger at skrive ”samfund” om det, Goldschmidt benævner ”de kristne” eller ”kristenheden”, ”Man ville jo ikke i vor tid tale om indvandrerens relation til kristendommen eller lignende, men til det danske samfund mv., og dette ville man da ikke kalde kristent. Snarere ville man tale om det sekulariserede danske samfund.” (Kruse-Blinkenberg, 1998: 25).

Assimilation er værkets titel og værkets tema. Han læser *En Jøde* i assimilationens lys og konkluderer derfor om værkets hovedkarakter, at ”Jacob Bendixen ønsker i størstedelen af *En Jøde* assimilation, men det kristne miljø, der omgiver ham, kræver integration – derfor ender han i næsten total isolation som jøde.” (Kruse-Blinkenberg, 2000: 8). Kruse-Blinkenberg forstår ordet integration som en befolkningsgruppes indoptagelse eller indlemning i en anden befolkningsgruppe. Specialet anvender i stedet ordet assimilation om denne måde. I specialet skal assimilation altså forstås som en befolkningsgruppes totale indlemning i en anden med opgivelse af religiøse og kulturelle forskelle, mens integration skal forstås som en ”kulturel *tilpasning af en befolkningsgruppe til en anden med delvis bevarelse af den pågældende befolkningsgruppes oprindelige kultur.*” (Kruse-Blinkenberg, 2000: 8). Denne beskrivelse anvender Kruse-Blinkenberg i stedet om assimilation og vender dermed den almene forståelse af begreberne om. Uanset denne omvendte forståelse af assimilation og integration anlægger Kruse-Blinkenberg hermed et aktuelt syn på romanen og viser, at den problematik, der tages op i *En Jøde*, ikke er uvæsentlig for samtidens debat, om end den omdiskuterede befolkningsgruppe i dag så vel som for ti år siden måske er en anden.

Fordi Kruse-Blinkenbergs fokus i sin behandling af Goldschmidt er assimilation, deler hans arbejde mange lighedspunkter med dette speciale. Derfor vil hans argumentation også blive anvendt en del i løbet af specialet. Men Kruse-Blinkenbergs udgangspunkt er, hvad det enkelte værk fortæller som historisk kilde, og dermed afgrænser han sig fra at undersøge Goldschmidts egen holdning til integration og assimilation.

¹ Den jødiske instruktør og forfatter Sam Besekow udgiver i 1966 sine erindringer, *Syvtallet*, hvori han blandt andet beskriver livet som jøde. Heri beskriver han assimilation som, ”noget positivt når sjælens kræfter fastholder sit eget og omtyder det ny til sit brug. (...) Nej, vi skal have modet til at assimilere os uden at fortabe os.” (Besekow, 1966:145). Assimilation resulterer i en jødisk genfødsel, som her betyder en tilpasning til det nye samfund med delvis bevarelse af det oprindelige, og denne definition lægger Kruse-Blinkenberg sig tæt op ad.

I *Exodus* fra 2004 gør Tine Bach (f. 1964) det modsatte af Kruse-Blinkenberg i arbejdet med Goldschmidts forfatterskab. I stedet for værkerne tager hun udgangspunkt i forfatteren og foretager en biografisk analyse af forfatterskabet. Baggrunden for værket er således hendes interesse for biografigenren og den renæssance, den inden for det seneste årti har oplevet. Og hun indleder ikke blot med Goldschmidts selvbiografi, hun lader også denne optage en betydelig plads i sit arbejde. Derfor får nemesislæren selvsagt indflydelse på stort set hele hendes foretagende med Goldschmidts værker. Bach bruger forfatterskabet til at kaste lys over personen og ikke personen til at kaste lys over værkerne som hos Brøndsted. Projektet er at belyse den identitetsproblematik, der opstår ved både at være en del af en dansk og en jødisk kultur. Hun behandler således ikke kun Goldschmidt, men også Georg Brandes og de to forfattere Henri Nathansen (1868-1944) og Franz Kafka (1883-1924). Udgivelsen udspringer af et ph.d.-projekt ved Institut for Nordisk Filologi på Københavns Universitet, og der er derfor langt flere kildehenvisninger og en større kildebrug end hos Brøndsted og Kruse-Blinkenberg. I arbejdet med Goldschmidt henviser hun især til den jødiske lingvist J.A. Fishmans (f. 1926) begreber ”being”, ”doing” og ”knowing”. Bach bruger Fishman i sin dannelsesforestilling, hvor de tre begreber svarer til dannelseskategoriseringen ”hjemme”, ”hjemløs”, ”hjem”, som udlægges tydeligst i *Hjemløs*. Men Bach bruger dem ikke kun i forhold til *Hjemløs*, men til stort set hele forfatterskabet, også til debutromanen *En Jøde*, hvor idéen til *Hjemløs* endnu ikke har indfundet sig hos Goldschmidt. Bach er altså meget optaget af visse områder i Goldschmidts værker, som dominerer hendes tolkning af hele forfatterskabet.

Bachs bidrag til den goldschmidtske forskning er et af de nyeste og anderledes i sin identitetsproblematisk tilgang til forfatterskabet. Denne vinkel er ny, mens hun i de litterære tolkninger tilslutter sig klassiske tolkninger af værkerne som fx dannelsesidéen i *En Jøde*. Den ses også hos blandt andre Brøndsted. Hvor specialet undersøger, hvordan Goldschmidt forholder sig til en ydre samfundsmæssig og religiøs udvikling, arbejder Bach med, hvordan Goldschmidt forholder sig til en indre identitetsforankret problemstilling. De udspringer altså begge af det samme dansk-jødiske paradoks, men Bach vender paradokset indad mod en indre konflikt mellem to nationaliteter, mens specialet vender det udad mod en politisk stillingtagen til et større emanciperingsprojekt, som finder sted på Goldschmidts tid.

Historiker David Sorkins (f. 1943) banebrydende værk *The Transformation of German Jewry, 1780-1840* fra 1987 behandler mange af de områder, som specialet også arbejder med. Perioden,

Sorkin skriver om, foregår inden Goldschmidts skønlitterære debut og det geografiske omdrejningspunkt er Tyskland, men som specialet viser, er Goldschmidt stærkt påvirket af tiden inden debutromanen. Og fordi Goldschmidt rejser meget i Tyskland og påvirkes af blandt andet tyske tænkere, vil mange af de emner, Sorkin berører, også kunne findes i Goldschmidts forfatterskab. Danmarks politiske udvikling følger også overvejende den tyske i den periode, specialet beskæftiger sig med, og især inden for de områder, der er relevante i denne sammenhæng. Jødernes religiøse udvikling og emancipering i Tyskland er således sammenlignelig med Danmarks på mange områder i denne periode.

Sorkin beskriver og analyserer de tyske jøders udvikling mod emancipering fra slutningen af det attende århundrede til midten af det nittende med det formål at forklare, hvorfor essensen i denne mest synlige jødedom i det moderne Europa forblev usynlig for dets egne medlemmer og for de efterfølgende generationer. Han belyser således en periode og et område inden for jødisk emancipering, som han anser for hidtil stærkt underbelyst. Det gør han ved at beskrive både den indre jødiske emancipering og den ydre. Han redegør for udviklingen af den jødiske oplysningsbevægelse Haskala og dens filosofi, men han beskriver samtidig den ydre samfundsudvikling og den tyske politik, som påvirker jøderne. Af særlig vigtighed for specialet lægger han vægt på den jødiske filosof Moses Mendelssohns (1729-1786) betydning for jødisk emancipering og på fortalere og modstandere af jødisk emancipering, både jøder og ikke-jøder. Han analyserer deres argumenter og viser, hvordan udfaldet af datidens diskussioner påvirker jødernes udvikling. Han giver på denne måde et meget overordnet indblik i jødernes udvikling med punktvis nedslag i enkelte personers udvikling. Herigennem ender han med et historisk værk, som fremhæver sekulær viden og kulturens betydning for det jødiske samfund og for jødisk identitet.

Specialet beskæftiger sig med nogle af de områder, Sorkin arbejder med, i en mere koncentreret sammenhæng, fordi de ses ud fra Goldschmidts synspunkt, gennem hans forfatterskab, og herigennem kommer specialet til også at berøre jødernes udvikling i Danmark.

Måden, hvorpå specialet hovedsageligt adskiller sig fra de ovenstående værker, er, at det kombinerer dele af denne forskningslitteratur med det formål at belyse et overset område i Goldschmidts forfatterskab. Specialet arbejder med den udenlandske påvirkning på Goldschmidts forfatterskab og hans syn på jødisk emancipering og arbejder således både med dele af Sorkins fund såvel som Kruse-Blinkenbergs. Men Goldschmidts kosmopolitiske syn på emancipering i sin skønlitterære produktion er et underbelyst område i den goldschmidtske forskning, og med denne

udenlandske indsigt er forfatterskabet et indblik i en større debat om jødisk emanciperings og udvikling i det nittende århundrede.

Opbygning

Specialet er delt op i fire hovedafsnit. Første del, *Et samtidspolitisk udblik*, diskuterer nogle af de begreber, der opstår inden og på Goldschmidts levetid, som er vigtige for forståelsen af hans forfatterskab. Samtidig tager den et blik på nogle af de strømninger og bevægelser, der får indflydelse på Goldschmidts forfatterskab. Her diskuteres først betydningen af at være jøde i almen forstand, dernæst i Goldschmidts. Derefter bevæger specialet sig over i en redegørelse for og diskussion af den jødiske emanciperings, som finder sted både inden og under Goldschmidts skønlitterære virke. Oplysningstiden har stor indflydelse på denne jødiske emanciperings. Her tages de første skridt mod emanciperings, og nogle af de begreber, der får betydning for den jødiske emanciperings, afklares derfor efterfølgende. Også nationens opståen får betydning for jøderne, og den diskuteres i forhold til religion i bred forstand og til jødedommen. Specialets første del afsluttes med en definition af begrebet fremmed og en diskussion af dets betydning i forhold til jøderne og nationen.

Anden del, *Et kosmopolitisk indblik*, arbejder med Goldschmidts udenlandsophold og dets betydning for Goldschmidts religiøse og politiske verdenssyn. Specialet viser, hvordan Goldschmidt begiver sig ud på en indre og en ydre rejse med sin første længerevarende udenlandsrejse. Denne rejse bliver en kilde til inspiration for hans forfatterskab. Specialet foretager også et tilbageblik på de tyske jøders udvikling i det attende århundrede for at vise, at Goldschmidt tager Mendelssohns argument i debatten om jødisk emanciperings. Her behandles også den jødiske oplysningsbevægelse Haskalas oprindelse og betydning. Denne jødiske oplysningsbevægelse opstår også i Danmark, hvor den påvirker de danske jøders udvikling og emanciperings. Det beskriver specialet og bevæger sig hermed ind på Goldschmidts syn på emanciperings i en national forbindelse.

Tredje del, *Et flersidigt forfatterskab*, består af analyser af *En Jøde*, *Ravnen* og Goldschmidts ghettolitteratur. Specialet arbejder kronologisk med værkerne og begynder derfor med *En Jøde*. Her viser specialet, hvordan historien om Jacob Bendixen sætter spørgsmålstegn ved den jødiske emanciperings, fordi den efterlader jøderne i en identitetsmæssig konflikt i forholdet til deres religion. Analysen af *Ravnen* skal derimod vise, hvordan Goldschmidt præsenterer en jøde, som ikke ligger under for det emancipationsprojekt, som knækker Jacob Bendixen. Analysen

beskæftiger sig med Simon Levi som repræsentant for en ortodoks jødisk retning og romanen som en national trøsteroman. Det sidste afsnit i tredje del af specialet behandler ghettofortællingerne *Maser*, *Avrohmche Nattergal*, *Levi og Ibal* og *Medel Hertz*. I afsnittet argumenteres der for, at novellerne kan ses som en hyldest til jødedommen og det ortodokse jødiske miljø. Afslutningsvis sammenfatter og perspektiverer specialets tredje del Goldschmidts kritik af den jødiske emanciperings og hans skønlitterære fremstilling af jøder i de analyserede værker.

Fjerde del af specialet, *En bedstemoder med skarp sauce*, vender blikket udad mod Goldschmidts forhold til Brandes. Georg Brandes får ofte skylden for, at Goldschmidts forfatterskab reduceres til genrediskussioner og nationalitetsdebat, og specialet bevæger sig over til hans kritik for at vise, at Goldschmidt og Brandes kan ses som repræsentanter for hver deres jødiske trosretning. Med Brandes og Goldschmidt diskuterer specialet jødernes udvikling og emanciperings i slutningen af århundredet.

Gennem disse fire dele ønsker specialet at påvise, at Goldschmidts forfatterskab kan læses som et indblik i og en stillingtagen til den jødiske emanciperingsudvikling, der finder sted i Goldschmidts levetid.

Goldschmidts syn på emanciperings er væsentligt, fordi det er et indblik i en international debat. Ofte reduceres jødernes emanciperings til en del af en national historie eller historie i forbindelse med verdenskrigene. Men jødernes emanciperings har en længere historie bag sig, som starter allerede i det attende århundrede og fortsætter helt ind i det tyvende. Den har desuden en kompliceret historie, fordi emanciperings ikke kun skabes af ydre faktorer, gennem politiske og sociale tiltag, men også indre i form af en intern debat blandt jøderne om religionens udvikling. Denne debat begrænser sig ikke til en national debat, men er en del af en større debat og udvikling, der finder sted blandt vesteuropæiske jøder i løbet af det nittende århundrede. Og fordi Goldschmidt er en særlig berejst dansk-jødisk forfatter af sin tid, som har en både politisk og religiøs interesse for sin samtid, kan hans jødiske skønlitteratur læses ikke blot som et bidrag til denne emanciperingsdebat, men som en indføring i en religiøs udvikling blandt Vesteuropas jøder i det nittende århundrede.

1. Del. Et samtidspolitisk udblik - emanciperer, nation og religion

Goldschmidts forfatterskab udspiller sig i anden halvdel af det nittende århundrede fra debutromanen i 1845 til det sidste værk, *Fortællinger og Virkelighedsbilleder*, som udgives fire år inden hans død i 1887. Men Goldschmidts levetid spænder over en længere periode, som omfatter størstedelen af århundredet. Han fødes i begyndelsen af 1800-tallet og dør i slutningen af det. I løbet af hans levetid undergår det politiske landskab i Goldschmidts hjemland og i nabolandende store forandringer. Disse forandringer har betydning for Goldschmidts forfatterskab og især for den del af forfatterskabet, som specialet beskæftiger sig med. Det er derfor nødvendigt at afklare betydningen af nogle af de centrale omdrejningspunkter i Goldschmidts jødiske værker, vidtfavnende begreber som emanciperer, tolerance og nation, for at forstå denne del af forfatterskabet og specialets efterfølgende behandling af det.

Jeg er en jøde – den troende jøde

Goldschmidts debutroman og de efterfølgende værker, som dette speciale arbejder med, omhandler i større eller mindre grad jøder. Ifølge den jødiske lov, Halakha, er en jøde en person, der er barn af en jødisk mor eller er konverteret til jødedommen, og en jøde deler religiøs overbevisning og en række traditioner med jødedommens tilhængere (Bach, 2004: 49). Denne forholdsvis simple definition på, hvem og hvad en jøde er, er i århundreder blevet kompliceret på grund af jødernes historie. Da kejser Titus erobrer Jerusalem i 70 e.Kr., opløser han jødernes tilholdssted, og jøderne tvinges til at søge tilflugt i andre lande, som er domineret af en anden religion. Herfra stammer jødernes hjemløshed, som i slutningen af det attende århundrede, ved dannelsen af nationer, forvandles til et spørgsmål om nationalitet. Dette spørgsmål opløses delvis i løbet af Goldschmidts levetid, hvor jøderne indlemmes under staten i flere vesteuropæiske lande. I Danmark sker den endelige indlemning med Grundloven i 1849, hvor de danske jøder opnår religionsfrihed (Christensen og Syskind, 1984: 107). Ved Grundlovens indførelse er definitionen på en jøde således fortsat knyttet til en religiøs overbevisning. Men et par årtier senere kompliceres spørgsmålet om, hvad en jøde er endnu engang, når den tyske agitator Wilhelm Marr (1819-1904) i 1879 omdanner den kristne modstand mod jøderne til et politisk program. Med ham i spidsen gør de politiske modstandere af jødisk ligestilling jødedommen til et spørgsmål om race (Lindemann, 1997: 127).

I specialet skal der skelnes mellem to former for jødisk modstand, og i definitionen af disse læner specialet sig op af teolog Anders Gerdmars (f. 1954) forklaring på begreberne i sin historiske redegørelse for teologisk antisemitisme, *Roots of Theological Anti-Semitism* (2009). Her defineres

antijudaisme som modstand mod jødedommen som en religion, mens antisemitisme er modstanden mod jødedommen som en race. Antijudaismen er en jødisk modstand, som har eksisteret i århundreder, og som betegner en polemik mod jødedommen som religion. Men i slutningen af det nittende århundrede vinder naturvidenskaben frem, og især udgivelsen af Charles Darwins (1809-1882) *Arternes Oprindelse* (1859) revolutionerer den biologiske videnskab. I kølvandet på denne naturvidenskabelige opblomstring og tidens fokus på raceteorier opstår den jødiske modstand som antisemitisme, modstand mod jøderne som en race (Gerdmar, 2009: 7). Spørgsmålet om, hvad en jøde er, besværliggøres således af diskussioner omkring jøderne nationale og racemæssige tilhørsforhold, som specialet igen senere skal vise. Her skal det imidlertid fastslås, at en jøde hverken bestemmes ud fra en race eller en nation, men defineres som en troende eller en religiøs tilhænger af jødedommen enten fra fødslen eller ved konvertering.

Hos Goldschmidt er definitionen på en jøde ikke så præcis. I debutromanen med den rammende titel *En Jøde* kæmper hovedkarakteren Jacob Bendixen med definitionen, og når intet entydigt svar. Goldschmidts pointe med romanen er heller ikke at give et klart svar på, hvad en jøde er, men at rejse spørgsmålet og dermed gøre opmærksom på de problemer, jøderne hermed står overfor. Jacob Bendixen splittes mellem sin jødiske religion og sine kristne omgivelser og finder aldrig en gylden mellemvej, der kan forene ham med begge.

Karakteren Simon Levi, som optræder i *Ravnen* og to senere ghettofortællinger, synes umiddelbart at have fundet denne mellemvej. Han omgås kristne og arbejder for kristne, men står alligevel på positiv jødisk grund med Kruse-Blinkenbergs ord (Kruse-Blinkenberg, 1998: 65). Spørgsmålet er, om Goldschmidt med denne karakter viser, hvad hans definition på en jøde er. Simon Levi er en ortodoks jøde, der overholder de jødiske love og traditioner. Han indeholder samtidig nogle stereotyp jødiske egenskaber: hans nære forhold til penge, som især udpensles i *Maser*, og hans uforståenhed over for naturen, som beskrives både i *Ravnen* og i *Levi og Ibald*. I Kruse-Blinkenbergs behandling af Simon Levi tilskrives dette forhold til naturen tilmed hans race (Kruse-Blinkenberg, 1998: 29). Er Simon Levi repræsentant for Goldschmidts definition af en jøde, er han således ikke blot jødisk gennem religiøs overbevisning, som er den almene og specialets definition, men gennem en ortodoks religiøs overbevisning. Forskellen mellem de to definitioner består i, at den almindeligt udbredte forståelse af en jøde ikke bestemmer, hvordan den jødiske religion skal praktiseres, og skelner derfor ikke mellem ortodokse og reformerede jøder. Den ortodokse derimod afgrænser sig fra den reformerende tro og bestemmer, at dét at være en jøde

betyder overholdelse af jødiske love, ritualer og traditioner. Desuden peger Kruse-Blinkenbergs beskrivelse og fremstillingen af Simon Levis karakter også på, at jøden er racebestemt, fordi han tillægges nogle særegne egenskaber og kendetegn. Dette stemmer også overens med den kritik, Goldschmidt udtrykker over for Offenbach, som specialet i sin indledning kort har berørt. Her forklarer Goldschmidt hans talenter med det jødiske blod,

”Personligt, vil jeg meget gerne troe, er Offenbach hjerteligt gode Venner med pariserne, men naar han sidder ene og componerer, er det hans jødiske Blod, der skriver Noderne, det jødiske Blod, der har tabt Ærefrygten, der fornægter Alt, endog sin egen Oprindelse, og gjerne seer Alt dandse ad Helvede til.” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 160).

Selvom Goldschmidts kritik af Offenbach umiddelbart understøtter en antagelse om, at han definerer en jøde som racebestemt og ortodoks troende, er denne kritik dog snarere en opposition mod et religionsløst samfund end en hyldest til den ortodokse jødedom. Og når Goldschmidt skriver ”jødisk blod”, skal dette snarere læses som en religiøs forklaring på Offenbachs evner end bogstaveligt, som en biologisk forklaring. Tidligere har Goldschmidt skrevet i forbindelse med sin rejse i Tyskland,

””forresten maae jeg gjøre den Bemærkning, at den Christne snarere kan blive aldeles vantro end den, der har gennemgaaet blot et lille, men alvorligt Kursus i Jødedom; et Par Barndomsaar tilbragte i den jødiske Religion under streng Iagttagelse af Ceremonierne og stadig Tanke paa en fjern og agtpaagivende Guddom, gjøre en Virkning for hele Livet: Sjælen faaer et Tryk, der forhindrer den fra nogensinde at reise sig rankt i Veiret og afryste en vis Frygt for det Ubekjendte.”” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 104).

Goldschmidt mener, at den jødiske religion sætter sine spor på sine tilhængere, og det er disse, han henviser til, når han omtaler Offenbachs evner. For Goldschmidt har jødedommen en helt særlig og stor betydning, hvorfor den også optager megen plads i hans forfatterskab. På denne måde er Goldschmidts definition på en jøde måske i virkeligheden tættere på den førnævnte almindeligt udbredte, at en jøde først og fremmest er en troende.

Specialet skal berøre Goldschmidts forhold til den ortodokse og den reformerende jødedom løbende. En mere omfattende undersøgelse, der yder Goldschmidts definition på en jøde

retfærdighed, kræver en afhandling i sig selv, og det er ikke specialets sigte. Det er derfor nødvendigt her at afgrænse denne diskussion om Goldschmidts definition på en jøde til at beskrive, med hvilken forståelse Goldschmidt skriver sine værker. Og for at forstå Goldschmidts idéer om blandt andet jødisk emancipering er det vigtigt at fastslå, at Goldschmidts definition på en jøde ikke er entydigt bestemt. Selvom Goldschmidt synes at sympatisere med de ortodokse jøder og idealisere karakteren Simon Levi, er det ikke ensbetydende med, at Goldschmidt selv er utvetydig tilhænger af den ortodokse tro og definerer en jøde ud fra ortodokse kriterier. Goldschmidt er først og fremmest en tilhænger af religion.

Jødisk emancipering

I løbet af Goldschmidts levetid finder en frigørelse af Vesteuropas jøder sted, som Goldschmidt kommenterer i sin jødiske skønlitteratur. Specialet skal anvende betegnelsen jødisk emancipering om denne frigørelse. Den foregår over længere tid og består af gradvise tiltag, som ligestiller jøderne med de kristne. Frihedstanker om jøderne og blandt jøderne opstår som en reaktion på den franske revolution i 1789. Især unge jøder påvirkes af de frihedsidealer, der spreder sig i Vesteuropa (Bach, 2004: 50). På den måde foregår der på samme tid to former for jødisk emancipering. En intern emancipering blandt jøderne, som består af en religiøs reformering af jødedommen, og en ekstern emancipering, som består af politiske og juridiske ændringer, der frigør jøderne fra de restriktioner, de hidtil har været underlagt. Jøderne skal ud af ghettoen og ligestilles med omverdenen. Når David Sorkin redegør for den tidlige periode af den jødiske emancipering i slutningen af det attende århundrede, beskriver han denne emancipering som tvetydig. Den er tvetydig, fordi de kristne gerne vil gøre jøderne til jævnbyrdige medborgere, men samtidig ser de gerne, at de aflægger deres religiøse tilbøjeligheder, som den kristne omverden ved meget lidt om (Sorkin, 1987: 21). Måden, hvorpå jøderne skal ligestilles og omdrejningspunktet for de første emanciperingsidéer, er uddannelse. Gennem uddannelse skal jøderne oplyses og bryde den isolering, de hidtil har været underlagt i ghettoerne. Den emancipering, der foregår internt blandt jøderne, omhandler også uddannelse. Inspireret af omverdenens stigende fokus på uddannelse ønsker unge jøder reformering af religionen, således at den religiøse opdragelse også omfatter en verdslig uddannelse. Den jødiske oplysningsbevægelse i Tyskland, Haskala², står i spidsen for denne opfattelse, når de konstaterer nødvendigheden af en sekulær viden med den begrundelse, at

² Den jødiske bevægelse tager sit navn, Haskala, efter den hebraiske oversættelse af ”oplysning” eller ”uddannelse” (Sorkin, 1987: 41).

læren om jødedommen og den hebraiske bibel Torah i pædagogisk forstand beror på en supplerende viden om historie, geografi, sprog og lignende (Sorkin, 1987: 56). Ifølge oplysningsbevægelsen finder tilegnelsen af de moralske og etiske forudsætninger for den religiøse lære sted gennem sekulær viden. Jøderne deler sig hermed i to grupper bestående af reformerende og ortodokse jøder. De reformerende jøder eller oplysningsbevægelsen, består af en lille gruppe af velhavende jøder, som fordrer et brud med den jødiske isolering og reformering af jødedommen gennem uddannelse, mens majoriteten, de ortodokse jøder, forsvarer den traditionelle jødedom, den daværende praktiserede jødedom med overholdelse af jødiske love og traditioner.

I slutningen af det attende århundrede og begyndelsen af det nittende oplever vesteuropæiske jøder, at de førnævnte emanciperingsidéer resulterer i politiske og juridiske tiltag mod jødisk ligestilling. I Danmark bestemmer Frihedsbrevet i 1814, at alle, der enten er født i Danmark eller har erhvervet kongeligt lejdebrev³, har lige adgang til erhvervsudøvelse. Samtidig får jøderne nu mulighed for at eje jord og tjene i hæren. Til gengæld forlanger regeringen, at jøderne underkaster sig den eksisterende borgerlige lovgivning, hvilket betyder, at de ikke kan forklare eller undskylde sig med den jødiske lovgivning. Den underordnes nu den borgerlige lovgivning. Det danske sprog indføres også i en række jødiske sammenhænge. Alle gældsbreve, testamenter, ægtepagter og lignende, som oprettes af jøder, skal nu skrives på dansk eller tysk, og fører jøderne handelsbøger eller andre økonomiske dokumenter, skal de ligeledes skrives på dansk eller tysk. Med Frihedsbrevet indføres også en særlig jødisk konfirmation i lighed med den lutherske. Alle unge jøder underlægges en offentlig eksamination, som dokumenterer, at de har tilegnet sig indholdet af en lærebog i den mosaiske trosbekendelse, der er blevet udarbejdet og konfirmeret af kongen (Blüdnikow og Jørgensen, 1984: 83). Frihedsbrevet er en sejr for danske jøder og for den jødiske oplysningsbevægelse, som også har bredt sig til Danmark, ikke blot fordi det betyder jødernes indlemning i den danske stat, men fordi det også betyder, at jøderne skal indordne sig. De reformerende jøder ser kravene om, at den jødiske lovgivning underordnes den borgerlige, og at det danske sprog indføres i flere forskellige sammenhænge, som et skridt hen imod et brud med isoleringen og en integrering med den omkringliggende verden.

Jødeurolighederne i 1819-1820 betyder imidlertid et tilbagefald for den jødiske emancipering og de reformerende jøder. Uroen er et resultat af den økonomiske usikkerhed, som har ramt Europa efter

³ Et kongeligt lejdebrev er denne tids opholdstilladelse, som ekspederes gennem det danske kancelli. Betingelserne for at få et kongeligt lejdebrev er blandt andet kapitalbesiddelse samt pligt til at udøve et liberalt erhverv, hvilket fastlægges i 1726 (Blüdnikow og Jørgensen, 1984: 28).

Napoleonskrigene (1804-1815), herunder også Danmark, og givet social uro. Denne sociale uro rammer også jøderne, som flere steder lokalt oplever modstand og optøjer. I Danmark oplever jøderne urolighederne i København og en række provinsbyer fra september 1819 til januar 1820. Værst er uroligheder i København, hvor store folkeskarer drager gennem Københavns gader og knuser vinduer i de jødiske huse (Blüdnikow og Jørgensen, 1984: 86). Dog får urolighederne ikke den betydning for de allerede indførte emanciperings tiltag, som de eksempelvis får i Tyskland. Her ophæves flere af de ligestillingstiltag, der tidligere er indført. I Danmark har staten allerede tidligere vist sig stærk over for lignende uroligheder, da den oven på den litterære jødefejde i 1813-1814 indfører Frihedsbrevet. Den litterære jødefejde er en tekstlig forløber til den jødefejde, der finder sted i 1819-1820. Fejden skyldes statens bankerot i 1813 og den mislykkede politik i Napoleonskrigene, og den almindelige utilfredshed vender sig som en følge heraf mod jøderne. Her foregår den jødiske modstand på skrift, når blandt andre digteren Thomas Thaarup (1749-1821) polemiserer mod jøderne ved at oversætte tyske Friedrich Buchholtz' (1768-1843) antisemitiske skrift *Moses und Jesus* (1803). En af de væsentligste forsvarere for jøderne i fejden er forfatteren Jens Baggesen (1764-1826), som i skriftet *Om Jøderne* (1813) fører jødernes sag og heri genudgiver afsnittet om jødegaden i Frankfurt fra rejseromanen *Labyrinten* (1792-1793). Men også forfatteren Steen Steensen Blicher (1782-1848) leverer et betydningsfuldt bidrag til fejden, når han udgiver sin vurdering af *Moses und Jesus, Bør Jøderne taales i Staten?* (1813), hvori han blandt andet skriver, ””Endnu i det nittende århundredes morgen fordømmer man en hel nation; man løser negerens lænker, og opløfter bondens hoved; men jøden vil man forstøde som et uforbederligt barn. Tro ikke fordømmens røst!”” (Blicher i Wamberg, 1984: 166). Blichers formål er hverken at frikende eller fordømme jøderne, og hans bidrag er derfor af en anden vigtighed end Baggesens sympatiserende skrift.

Trods den litterære jødefejde indføres Frihedsbrevet i 1814, og urolighederne i 1819-1820, den korporlige jødefejde, fører ikke til en ændring af disse rettigheder. Men emanciperingen stagnerer som en følge af fejden, og først i 1830'erne oplever jøderne igen, at den folkelige modstand vender sig til medgang.

Grundloven i 1849 regnes ofte for den begivenhed, der for alvor ligestiller de danske jøder med de danske kristne. Grundloven indfører religionsfrihed, og Det mosaiske Troessamfund bliver et selvstændigt anerkendt trossamfund (Christensen og Syskind, 1984: 107). Men den ligestilling, Grundloven indfører, er problematisk på flere måder. Først og fremmest fordi Grundloven indfører

religionsfrihed, ikke religionslighed. Den kristne kirke har fortsat fortrinsret grundet dens definition i Grundloven som Den danske Folkekirke, hvilket betyder, at staten skal understøtte Folkekirken. Dernæst giver Grundloven i praksis ikke den ligestilling, den ellers symboliserer. Hos teolog Martin Schwarz Lausten (f. 1938) ses det, hvordan Grundlovens indførelse giver anledning til en række problemer for blandt andre præster og rabbinere rundt omkring i Danmark. I Schwarz Laustens grundige undersøgelse af kirkens forhold til jøderne omkring og efter Grundlovens indførelse, *Folkekirken og jøderne* (2007), oplister han en række praktiske problemer og tvivlsspørgsmål, som opstår på grund af den religionsfrihed, der indføres i 1849 (Schwarz Lausten, 2007: 257). Jøderne er således fortsat underlagt restriktioner selv efter Grundlovens indførelse. Eksempelvis ophæves loven om indskrænkninger i fremmede jøders ret til at opholde sig i Danmark først i 1850, mens loven om borgerligt ægteskab, hvorefter parterne selv kan vælge børnenes religiøse tilhørsforhold, indføres i 1851 (Christensen og Syskind, 1984: 107).

Grundloven medfører en uoverensstemmelse mellem den politiske og juridiske ligestilling, der annonceres, og den ligestilling, der i praksis gennemføres. Ligestillingstiltag er således ingen garanti for jødisk emanciperings i praksis. Det beviser den folkelige modstand, jøderne oplever i løbet af 1800-tallet. Frihedsbrevet i 1814 er ingen hindring for jødefejden i 1819-1820, ligesom Grundloven og de efterfølgende tiltag mod jødisk ligestilling ikke sikrer jøderne mod forskelsbehandling blandt den danske befolkning. Antisemitismens frembrud i de sidste årtier af århundredet er et udtryk for, at der stadig er mange, der er utilfredse med jødernes tilstedeværelse i Danmark, og hvis negative holdninger om jøderne ikke har ændret sig, blot fordi jøderne har opnået politisk og juridisk ligestilling. Den jødiske emanciperings sker således ikke på én dag med annonceringen af religionsfrihed, men er en langsommelig proces, som foregår over hele århundredet, fordi den politisk juridiske ligestilling og den folkelige ligestilling ikke følges ad. Antisemitismens udbredelse i slutningen af århundredet vidner om, at den jødiske emanciperings endnu ikke er fuldført i 1800-tallet, men fortsætter ind i det tyvende århundrede.

Oplysning, frihed og tolerance

Den jødiske emanciperings hænger generelt set sammen med en fremvoksende liberalisme og revolutionære krav om frihed og borgerlig lighed. Begge har deres oprindelse i det attende århundrede. Jødernes kamp for lighed er tæt sammenknyttet med den folkelige stræben efter politisk lighed, og en adskillelse af den jødiske emanciperings og den folkelige emanciperings er derfor vanskelig. Som specialet senere skal vise, hænger de to uløseligt sammen hos Goldschmidt, fordi

han ser det som ét og samme projekt. Den liberalisme, som den jødiske emanciperingsideer såvel som den folkelige emanciperingsideer udspringer fra, stammer fra 1700-tallets oplysningstid, ligesom de første emanciperingsideer om uddannelse af jøderne og den jødiske oplysningsbevægelse også tager sin begyndelse her.

1700-tallet er oplysningens århundrede, hvor filosoffer, forfattere og videnskabsmænd kaster lys over naturens og samfundets love og menneskets væsen. I en af oplysningstidens centrale filosoffer Immanuel Kants (1724-1804) skrift *Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?* (1784), hvorfra begrebet oplysningstid stammer, hævder han, at enkeltindividets frihed og religiøs tolerance er oplysningens grundlag. Samtidig fastslår han, at oplysning er menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed (Kant, 1996: 71). Oplysning, frihed og religiøs tolerance danner således en cirkelslutning, hvor frihed og tolerance er grundlaget for oplysning, mens oplysning samtidig fører til frihed og tolerance. I de jødiske emanciperingsideer, der opstår i anden halvdel af 1700-tallet, virker begreberne også tæt sammenflettet. Filosofien bag den quid-pro-quo politik, der opstår i Tyskland i slutningen af århundredet, er, at jøderne i bytte for rettigheder skal uddanne eller oplyse sig og være aktive medborgere (Sorkin, 1987: 86). Denne filosofi ses tydeligt i Frihedsbrevet, som indfører erhvervsmæssig lighed i bytte for, at jøderne underkaster sig den danske lovgivning og tilegner sig det danske sprog blandt andet til administrativ brug. Men spørgsmålet, der ifølge Kants definition på oplysning nødvendigvis må stilles i forlængelse af quid-pro-quo politikken, er, om jødernes oplysning i bytte for emanciperingsideer eller frihed fører til religiøs tolerance.

I oplysningstiden er uddannelse og videnskab i højsæde. Naturvidenskaben især vinder terræn, og det er på bekostning af religion og den kristne kirke, som samtidig lider under kritik for magtmisbrug. Denne kritik fører til en fornuftstyret kristendom, deismen, som baseres på idéen om, at Gud har skabt verden og dens love, men griber ikke ind i den. En anden fornuftstyret bevægelse, rationalismen, vinder indpas og reducerer ligeledes religionens betydning. Rationalismen tager udgangspunkt i menneskets medfødte fornuft og hævder, at al sand viden stammer fra fornuften. Denne sande viden frembringes ved at slutte sig frem til logiske sandheder, hvormed naturens, og hermed også Guds, sandheder afsløres (Fibiger og Lütken, 1999: 94). Religionen må afgive væsentlige dele af sin magt, når naturvidenskaben og fornuftsbetonede bevægelser vinder frem. Men endnu en bevægelse er medskyldig i, at religionen mister magt, og det skyldes bevægelsens grundlæggende ønske om et opgør med hidtidige magtformer. Liberalismen er den politiske filosofi bag oplysningen. Den baseres på politisk og økonomisk konkurrence, og friheden er det essentielle

og gennemgående træk ved liberalismen. De grundlæggende værdier for liberalisterne er de naturlige rettigheder, som formuleres af John Locke (1632-1704) i *Two Treatises of Government* (1690): frihed, lighed og ret til ejendom (Fibiger og Lütken, 1999: 93). Disse rettigheder er de grundlæggende værdier bag den folkelige og den jødiske emanciperings. Med disse rettigheder argumenteres der for emanciperings, politisk såvel som religiøs.

Locke har året forinden med *Epistola de Tolerantia* (1689) introduceret idéen om religiøs tolerance. Heri hævder han, at et tilhørsforhold til en religion bør være frivilligt, og at der ikke bør finde forskelsbehandling sted af de forskellige religioner, der findes i en stat. Her findes altså ikke blot begrebets oprindelse, men dets essens. Religiøs tolerance består i sin enkelthed af religiøs frivillighed og religiøs lighed. Med denne definition kan Kants treenighed, oplysning, frihed og tolerance med det samme afvises. End ikke med Grundloven i midten af det efterfølgende århundrede indføres en egentlig religiøs lighed. Religiøs frivillighed synes heller ikke fuldstændigt gennemført i 1700-tallet. Med quid-pro-quo politikken er jøderne tvunget til at opgive en del af den religiøse frivillighed i bytte for lighed. Jøderne imødekommer en række krav og underkaster sig en anden lovgivning end deres religiøse med det formål at opnå emanciperings.

Liberalismens og videnskabens indtog og opgør med den religiøse magt giver heller ikke anledning til større religiøs tolerance over for jøderne, tværtimod. På grund af dets love og ritualer kommer jødedommen til at fremstå som en autoritetstro, gammeldags religion, som står tilbage fra udviklingen. Bag oplysningstidens vigtigste begreber ligger således et dannelsesideal, som medfører et behov for individets uddannelse og udvikling. Den tyske Bildung-bevægelse er repræsentativ for dette dannelsesideal. Her står det dannede individ i centrum, og deres samfundsvision er et nyt samfund baseret på uddannelse og fortjeneste. Denne bevægelse ser derfor jødernes emanciperings først og fremmest som et spørgsmål om uddannelse. Håbet med denne uddannelse af jøderne er, at de opnår samme oplysning som de kristne og dernæst samme udvikling (Sorkin, 1987: 20).

Jødernes manglende religiøse udvikling og manglende uddannelse bliver modargumentet i debatten om jødisk emanciperings især blandt ortodokse kristne i slutningen af 1700-tallet. De hævder, at jøderne lever med en forældet lov og et korrupt livssyn, og hermed viser modstandere, hvordan oplysningstidens begreber også kan anvendes til at modarbejde jødernes emanciperings. Hos de kristne modstandere er oplysning således et krav, før der kan være tale om emanciperings. Fortalere for jødisk emanciperings anvender derimod religiøs tolerance og naturretighederne som argument, og på den måde stagnerer debatten om jødisk emanciperings i 1700-tallet og må

videreføres ind i det nittende århundrede (Sorkin, 1987: 22). Men inden da, i slutningen af 1700-tallet, opstår et nyt begreb, som giver debatten om jødisk emancipering endnu en vinkel.

Nation og religion

Begrebet nation tager sin begyndelse i en periode, hvor religion står i baggrunden for videnskab og fornuft. Alligevel får det stor betydning for jødernes emancipering og for Goldschmidts syn på denne, fordi mange jøder, heriblandt Goldschmidt, problematiseres med dette begreb. Det lader Goldschmidt derfor Jacob Bendixen udtrykke i *En Jøde*, som specialet senere skal behandle.

Selvom årstallet for nationens opståen er et stærkt debatteret emne, skal specialet her arbejde med slutningen af 1700-tallet, som perioden for dens opståen. I historiker Knud J.V. Jespersens (f. 1942) danmarkshistorie hævder han, at en nødvendig forudsætning for udvikling af en kollektiv national identitet, ifølge de herskende strømninger i moderne nationalismeforskning, er, at der findes en borgerlig offentlighed, der er i stand til at formidle en fælles identitet. En sådan opstår i Europa, herunder også i Danmark, for alvor omkring midten af det attende århundrede. I Danmark får Indfødsretsloven i 1776 også stor betydning for danskernes sammenhold. Den bestemmer, at det kun er borgere, der er født inden for statens grænser, der kan beklæde statens embeder (Jespersen, 2007: 268). Specialet skal derfor arbejde med denne periode som tidspunktet for nationens opståen, men også af den grund, at denne periode falder sammen med 1700-tallets liberalisme og den begyndende jødiske emancipering i slutningen af århundredet. Der er derfor en række tegn på, at nationens opståen hænger sammen med en generel frigørelse og et opgør med tidligere magtformer. Er dette tilfældet, bør det være problemfrit at inkludere jøderne i det nye nationale fællesskab. Det viser sig imidlertid ikke at være så nemt, fordi jødernes religion også regnes for deres nationale tilhørsforhold. Og det er særligt problematisk for jøderne, fordi de siden kejser Titus' erobring af Jerusalem ikke har haft et hjem at vende tilbage til, altså intet andet tilhørsforhold end til den nation, de befinder sig i. At jøderne ikke regnes for nationale medborgere ses, når Danmark oplever modgang. Starten på det nittende århundrede byder på den ene ulykke efter den anden. I 1807 mister Danmark sin flåde til England i Napoleonskrigene, i 1813 går staten bankerot, i 1814 må Danmark afstå Norge som en konsekvens af alliancen med Frankrig under Napoleonskrigene, og i 1818 rammes Danmark af den europæiske krise. Som resultat vender Danmark sig indad, og de to jødefejde i 1813-1814 og igen i 1819-1820 viser, at jøderne ikke er inkluderet. De regnes for udenforstående, som vreden derfor let kan vendes mod. Det samme gentager sig, når Danmark

mister Slesvig og Holsten i 1864, og antisemitismens fremkomst i slutningen af århundredet har derfor gode betingelser for sin udbredelse i Danmark.

Det er især i modgangstider, nationalfølelsen formes. Her skabes en bevidsthed om territoriale grænser, og herigennem definerer en nation sig. Det er derfor især gennem et modbillede, at nationen skabes, for herigennem finder nationen ud af at afgrænse sig og adskille sig. Derfor ser nationalliberale Orla Lehmann (1810-1870) noget positivt i Danmarks nederlag til Tyskland i 1864. Danmarks lille størrelse danner nu rammen om et næsten fuldstændigt sammenfald mellem folk, nation og stat, og nederlaget og landafståelserne baner vejen for næsten ideelle betingelser for udviklingen af en fælles national identitet (Jespersen, 2007: 272). Efter nederlagene kan danskerne således samles om at nære afsky mod udlandet, og heriblandt regnes jøderne.

Nationens opståen skaber således ikke et nyt fællesskab på tværs af religion, men et fællesskab på baggrund af en religion, nemlig kristendommen.

I en litterær diskussion i 1849 drøfter Goldschmidt og N. F. S. Grundtvig (1783-1872) folkelighed og nationalitet, og her får Goldschmidt lejlighed til at diskutere, hvad nation og national betyder,

””Skal det at være ”national” betyde, at man hører til en Menighed, der har sit Alter og sin Guddom, sin Tro og sine Mysterier, som en Uvedkommende vel kan see paa og respectere, men hvis sande Inderlighed han ikke føler: han kan væde Fingrene med Vievandet, men han bliver dog ikke indviet; han kan mærke Duften fra Røgelseskarrene, men hans Hjerter sender intet Offer mod Himlen; han kan fornemme Messesangen, men han hører i den kun sædvanlig Musik – er dette at være ”national”, og høre vi i denne Betydning til de Uvedkommende, de Unationale? Velan, vi modtage Kampen her, men vi spørge da: Hvor ere Eders Mysterier, som vi ikke kjende, hvor er Eders Alter, hvor vi ikke bede, hvor ere Eders Ofre, i hvilke vi ikke deeltage?”” (Goldschmidt i Thing, 2001: 13).

Goldschmidt mener, at hans religiøse overbevisning bør være underordnet hans nationalitet. Han påstår, at han, fordi han taler sproget, er bekendt med den danske historie, de danske digte, viser, sagn og sagaer, og er deltagende i den danske politik, ikke kan regnes for unational. Grundtvig derimod er af en helt anden opfattelse,

””At Hr. G. nu heller ikke blot legemlig, men ogsaa aandelig tilhører dette mærkværdige Folk, beviser han især derved, at han skriver *Dansk* langt bedre end de fleste saakaldte Danske Forfattere, og har vidst at tilegne sig vor ældre og nyere Litteratur i en Grad, som det neppe lykkedes nogen *Fremmed* af et andet Folk, men som det *jødiske* Folk alt for to Aartusinder siden viste sig mægtige til ved i mageløs Grad at tilegne sig Grækernes Sprog og Vidskab.”” (Grundtvig i Thing, 2001: 15).

Grundtvig ser Goldschmidt som en fremmed blandt danskerne, og at han har tilegnet sig dansk sprog og viden, gør ham ikke mere dansk, som Goldschmidt mener, men derimod mere som sit eget jødiske folk, som i årtusinder har praktiseret denne kunst i mangel på eget hjemland. Hos Grundtvig kan danskheden altså ikke tilegnes. Han sammenkæder religion med nationalitet og udelukker hermed Goldschmidt på baggrund af hans jødiske tro.

Den grundtvigianske betoning af sprog og religion i forhold til nationalt tilhørsforhold synes også at være statens definition på nation. Et af kravene mod, at Frihedsbrevet indføres i 1814, er netop, at det danske sprog anvendes i en række administrative sammenhænge, hvilket understreger dets betydning. Når tyske Abraham Alexander Wolff (1801-1891) vælges som overrabbiner i 1828, bliver det også bestemt af kongen, at han inden to års forløb skal have lært så meget dansk, at han kan holde prædikener på dansk, et krav overrabbiner Wolff får svært ved at indfri (Schwarz Lausten, 2005: 309). Grundloven i 1849 understreger religionens betydning. Som tidligere skrevet indfører Grundloven religionsfrihed, ikke religionslighed, og den kristne kirke begunstiges derfor fortsat grundet dens definition i Grundloven som Den danske Folkekirke. Samtidig betyder det, at Danmark ikke blot fremhæver den kristne tro og folkekirken, men identificerer sig med den ved at definere den som statens religion. Med Grundloven både inkluderes og ekskluderes jøderne fra det nationale fællesskab ved på én gang at opnå religionsfrihed, men samtidig udelukkes fra en væsentlig del nationens grundlag, folkekirken.

Hvad vil jeg imellem jer? – den fremmede jøde

Den 4. juli 1844 råber Goldschmidt fra en talerstol på Skamlingsbanke ud til forsamlingen, ”Jeg er en Jøde, hvad vil jeg imellem Jer?” (Goldschmidt, 1910: 200). Spørgsmålet bliver mødt med svar fra forsamlingen, ”Jo, jo! Velkommen!” (Goldschmidt, 1910: 200). Til det nationale møde, hvor også Lehmann taler, tages Goldschmidts spørgsmål alvorligt. Goldschmidt derimod stiller spørgsmålet på ironisk og provokerende vis med det formål at være fortaler for at underordne

religion det nationale tilhørsforhold. Dagen forinden mødet på Skamlingsbanken er han selv blevet provokeret af at være blevet indlogeret hos en jøde, ”Jeg havde naturligvis intet imod min ubekjendte Blodslægtning; men jeg følte det paa en Maade, at vi nu ikke længer vare Danske, der skulde til Danske, men Kristne til Kristne, Jøder til Jøder, hver i sin Baas.” (Goldschmidt, 1910: 199). Og inden talen møder han en bekendt, som er døbt jøde, hvem han fortæller til, at han nu kunne have lyst til at råbe ud til hele verden, at han er jøde. Hertil svarer venen, ”Jeg vædder, at De ikke tør sige højt, at De er Jøde.” (Goldschmidt, 1910: 200). Goldschmidt råber højt til forsamlingen, at han er jøde og placerer sig på denne måde midt i debatten omkring religionens betydning i national sammenhæng. I denne debat anses jøden for fremmed på grund af sin religion, og det er denne fremmedgørelse, Goldschmidt protesterer imod med sit udbrud. Fremmedgørelsen får også betydning for Goldschmidts syn på emancipering, fordi det præges af de identitetsmæssige konflikter, jøderne oplever grundet denne fremmedgørelse. Det fremgår især af Jacob Bendixens skæbne i debutromanen.

I sit essay *The Stranger* (1908) giver jødiske sociolog og filosof Georg Simmel (1858-1918) en nuanceret beskrivelse af den fremmede som figur. Her fremhæver han jøden som det klassiske eksempel på en fremmed. Simmel ser den fremmede som en potentiel vandrer, som indeholder en mobilitet. Denne mobilitet kan, men skal ikke nødvendigvis medføre vandring, men den fremmede forbliver en symbolsk vandrer karakteriseret ved denne potentielle kommen og gåen. Det bliver tydelig hos jøderne, fordi de fra 70 e.Kr. indtil staten Israels oprettelse i 1948 ikke har et hjem at rejse tilbage til. Alligevel anses de for midlertidige beboere, hvilket skaber et stort problem i debatten om jødernes nationalitet.

Den fremmedes mobilitet skyldes, at han ikke er jordejer. Hos Simmel refererer dette ikke blot til fysisk jordejerskab, men det har også en overført betydning i form af mangel på fast livsindhold. Simmel fremhæver manglende jordejerskab som en central årsag til fremmedhed. Og så længe den fremmede anses som fremmed, vil han heller ikke kunne blive jordejer.

Simmel introducerer desuden den fremmede som en, der forener nærhed og distance i én og samme person,

”The unity of nearness and remoteness involved in every human relation is organized, in the phenomenon of the stranger, in a way which may be most briefly formulated by saying

that in the relationship to him, distance means that he, who is close by, is far, and strangeness means that he, who also is far, is actually near.” (Simmel i Wolff, 1950: 402).

Hos Simmel er den fremmede altså karakteriseret ved samtidig nærhed og distance. Det betyder, at den fremmede også føler samtidig tilknytning og afsondrethed til sit opholdssted. Han er en del af dette opholdssted, men vil altid defineres ud fra dette element af nærhed og distance og ved den kendsgerning, at han ikke har tilhørt stedet fra starten. På denne måde befinder den fremmede sig altid uden for, han er altid ekskluderet fra sit opholdssted (Simmel i Wolff, 1950: 402).

I sociolog Zygmunt Baumans (f. 1925) værk *Modernitet og Holocaust* (1989) kaster han et sociologisk blik på jødernes fremmedhed gennem hændelserne under Holocaust. Her understøtter han Simmels påstand om, at jøden er personliggørelsen af hans figur den fremmede, ”Jøderne var faktisk indbegrebet af Simmels *fremmede* – altid uden for tingene, selv når de var indenfor, med et blik på det velkendte, som om det var et ukendt undersøgelsesobjekt” (Bauman, 2001: 82). Og han er enig med Simmel i, at jøderne altid er ekskluderet fra sit opholdssted. Han begrundet jødernes eksklusion og fremmedhed med det førnævnte problem, at jøderne er uden for nationerne, ”*En verden stopfuld af nationer og nationalstater afskyede det ikke-nationale tomrum. Jøderne befandt sig i et sådant tomrum – de var et sådant tomrum.*” (Bauman, 2001: 81). Fordi jøderne repræsenterer det ikke-nationale i nationen, bliver de et fremmed element overalt inden for nationen. Hos Bauman er det altså primært nationen, der skaber den fremmede, i og med at nationen er et fællesskab, jøderne ikke kan deltage i.

I filosof Julia Kristevas (f. 1941) undersøgelse af begrebet fremmed og fremmedhed, *Strangers to ourselves* fra 1991, viser hun, hvorledes figuren den fremmede har været til stede i litteraturen fra *Biblen* til græske tragedier, renæssance- og oplysningslitteratur. Hun adskiller sig fra Simmel og Bauman ved at begrunde jødernes fremmedhed ikke med en iboende hjemløshed eller nationløshed, men med en pagt med Gud, jøderne har etableret, om at være hans udvalgte folk, ”The covenant with God turned the Jewish people into a chosen people (...) and, if it established the basis of a sacred nationalism, it nonetheless harbors in its very essence an inherent inscription of foreignness.” (Kristeva, 1991: 65). Jøderne har således selv valgt denne adskillelse, som indeholder en religiøs nationalisme, men som af denne grund også gør dem fremmede for andre. I *Biblen* finder Kristeva bekræftende eksempler på, at jøderne vælger denne adskillelse, og hun argumenterer hermed for, at

jøderne ekskluderer sig selv fra andre gennem pagten med Gud (Kristeva, 1991: 65). Kristeva forklarer desuden, at den fremmede er den, som ikke tilhører gruppen, og det må nødvendigvis betones negativt, ”the foreigner is the other of the family, the clan, the tribe. At first, he blends with the enemy. External to my religion, too, he could have been the heathen, the heretic.” (Kristeva, 1991: 95). Kristeva skriver, at den fremmede hovedsageligt er blevet defineret efter to juridiske termer: *jus soli* og *jus sanguinis*, loven ifølge jord og loven ifølge blod. Her berører Kristeva det jordejerskab, som også Simmel fremhæver. Er den fremmede ikke født på den jord, hvor han befinder sig, eller er barn af en indfødt, er han per definition en fremmed. Med denne definition udelukker Kristeva jødernes inklusion i det nationale fællesskab, som defineres territorielt, i lighed med Simmel og Bauman. Hendes påstand om jødernes eksklusion ved eget religiøse valg er imidlertid særlig interessant i Goldschmidts tilfælde, fordi han med sit forfatterskab fremhæver sine jødiske rødder og med sit udråb på Skamlingsbanken bevidst adskiller sig selv fra forsamlingen. Men han vil være uenig i Kristevas påstand om, at der i denne adskillelse ligger en religiøs nationalisme. Hos Goldschmidt har jødedommen en særlig betydning, men den er ikke uforenelig med nationen. Religion og nation eller nationalitet bør ifølge Goldschmidt være to separate spørgsmål. Denne grundtanke er anledningen til Goldschmidts ironiske udråb på Skamlingsbanken, og hvordan Goldschmidt udvikler denne idé, skal følgende del derfor blandt andet vise.

2. Del. Et kosmopolitisk indblik – Goldschmidt, udland og emancipering

Goldschmidts jødiske fortællinger er ikke blot skildringer af jødisk liv, men også et udtryk for Goldschmidts holdning til en samtidig jødisk emanciperingsdebat. Denne holdning formes og støbes i en væsentlig grad på en udenlandsrejse (1846-1847), som denne del af specialet derfor vil tage afsæt i. Rejsen består både af en ydre og en indre rejse, for ved mødet med andre europæiske lande udvikler Goldschmidt både sit politiske og sit religiøse verdenssyn. Specialet følger derfor Goldschmidt på den ydre rejse i Tyskland, Schweiz og hjem igen, men samtidig også på den indre ved at beskrive de idéer og strømninger, Goldschmidt påvirkes af undervejs. For at øge forståelsen for Goldschmidts argumentation i den jødiske emanciperingsdebat foretager specialet herefter et tilbageblik på Mendelssohn og Haskala-bevægelsen i Tyskland, men ender igen i Danmark med den jødiske oplysningsbevægelse og Goldschmidts syn på Grundloven. På denne måde viser specialet, hvordan Goldschmidts syn på jødisk emancipering primært formes gennem sin udenlandske indsigt og dermed også, hvordan Goldschmidts skønlitteratur bliver en kilde til et kosmopolitisk indblik i jødernes udvikling.

Emancipering og religiøst frisind – Goldschmidt i Tyskland

I 1846 rejser Goldschmidt på sin første længerevarende udenlandsrejse. Han har netop afviklet det satiriske ugeblad *Corsaren* (1840-1846) efter en uheldig sag, hvor filosof Søren Kierkegaard (1813-1865) reagerer negativt på en satirisk omtale af ham i bladet, og han drager nu mod udlandet for at ryste den satiriske facon, han er kendt for, af sig. ”Saa rejste han ud ”for at blive af med Vittigheden og lære noget.”” (Kyrre, 1919: 93), skriver Hans Kyrre i sin biografi om Goldschmidt, hvor han følger ham på hele udenlandsrejsen. Goldschmidt rejser i Italien og i Schweiz, men han rejser først og sidst i Tyskland. Her kommer Goldschmidt til et land, som fortsat går i de emanciperingsstanker, som Julirevolutionen i Paris i 1830 afføder og spreder til det tyske naboland. Napoleonskrigenes bivirkninger er aftaget, og tyskerne inspireres af den franske opstand. I begyndelsen af 1830’erne tvinges tyske regenter flere steder til at afgive deres magt og underskrive forfatninger. Selvom disse nye forfatninger langt fra indfører demokrati, medfører de alligevel et brud med absolutismen mange steder i Tyskland. I 1840 kommer Frederik Wilhelm IV til magten i Preussen, og han foretager tiltag mod et kongedømme med republikanske institutioner. Han mildner censuren og forbereder en sammenkaldelse af provinsstænderforsamlinger og en parlamentarisk folkerepræsentation (Kyrre, 1919: 99).

Også jøderne oplever efter 1830 en udvikling i emanciperings tegn. Den nationale modstand, jøderne oplever efter Napoleonskrigene, vendes til medgang, når talsmænd som Gabriel Riesser (1806-1863) og Heinrich Heine (1797-1856) taler for jødisk ligestilling. Jødiske Riesser argumenterer juridisk for, at staten ikke skal blande sig i religiøse forhold. Han mener, at når blot en jøde opfylder sine pligter som borger, har staten ingen ret til at intervenere i religiøse anliggender. Staten bør ikke uddanne, men begrænse sig til at lovgive (Sorkin, 1987: 145).

Heine konverterer til kristendommen i 1825 i håb om at kunne gøre karriere inden for den akademiske verden. Med en lov fra 1822 har Preussen udelukket jøder fra akademiske stillinger, og Heine konverterer derfor, men vedbliver at forsvare jødiske rettigheder. Han indfanger essensen af denne periode, når han skriver,

”What is the great question of the age? It is Emancipation! Not just the emancipation of the Irish, the Greeks, the Jews of Frankfurt, the Negroes of the West Indies or of other oppressed groups, but the emancipation of the whole world ... which even now is pulling away from the leading strings of the aristocracy and the privileged classes.” (Heine i Cohn-Sherbok, 2006: 48).

Fra afstand følger Goldschmidt med i den tyske udvikling, og i 1846 oplever han den på første hånd. Han har allerede i *Corsaren* afsløret sin politiske interesse for den republikanske statsform, men i løbet af sin udenlandsrejse udvider han sin politiske horisont yderligere og oplever en statsform, som forener hans idéer om folkelig og religiøs emancipering, og som han videreformidler i sit forfatterskab.

Goldschmidt rejser først til Hamborg, men opholder sig kun kortvarigt i byen. Her er han også kendt for sin Corsar-virksomhed, og han mærker ingen forskel i forhold til København, men kommer i tvivl om, hvorvidt han er på tysk eller fortsat befinder sig på dansk grund. Hans egentlige udenlandsrejse begynder derfor først i Leipzig, som han et par dage efter ankommer til. Her indføres han i det tyske åndsliv gennem litterære og politiske selskaber, og han mærker hurtigt den udvikling og omskiftelighed, der præger tiden. Om hans ophold i Leipzig skriver Kyrre,

””Der var en evig Bevægelse,” fortæller Goldschmidt, ”efter fjorten Dages Forløb var det blevet næsten aldeles fornyet,”” og han erfarede, at i Dampvognenes Verden virkede selve

Kommunikationsmidlerne i Frihedens Tjeneste. Menneskene og deres Ideer fløj nu paa faa Dage Verden over.” (Kyrre, 1919: 103).

Goldschmidts begejstring over de nye omgivelser kan mærkes gennem Kyrres ord, og især de mange kommunikationsorganer virker befriende på den ellers censurerede journalist.

Goldschmidt indføres i det litterære selskab *Gesellschaft der Vatermörder*, som han stifter bekendtskab med gennem den tyske forfatter Karl Gutzkow (1811-1878). Goldschmidt møder Gutzkow på sin første aften i Leipzig, og han finder her en ligesindet på flere måder. Ligesom Goldschmidt begynder Gutzkow sin litterære karriere som journalist. Stærkt bevæget af Julirevolutionen skriver Gutzkow sin første roman, *Wally die Zweiflerin* (1835), som indeholder hans idéer om agnosticisme og emancipering. På grund af disse idéer forbydes hans værk, og han idømmes tre måneders fængsel. Hos Gutzkow finder Goldschmidt derfor en erfaringsmæssigt ligesindet, og fordi Gutzkow ikke blot er fortæller for emancipering i forfatningsmæssig henseende, men i flere af hans værker også er fortæller for jødisk emancipering, er han tillige en politisk ligesindet. Således havner Goldschmidt hurtigt i tyske selskaber, der udtrykker samme idéer og visioner, som han selv gør i forhold til den danske stat og til dens behandling af jøderne. Goldschmidt ønsker ikke blot emancipering af de danske jøder, men en folkelig emancipering i form af emancipering af de lavere stænder og en republikansk statsform. Derfor finder Goldschmidt også gensidig interesse hos de tyske radikale, som han drøfter emancipering og frihed med. Hos de radikale omfatter frihedstankerne også religion, men disse idéer kan Goldschmidt ikke tilslutte sig,

””Hvad der i denne og andre Kredse overraskede mig (...) var Samtalernes Indhold, der næsten altid gik fra politiske Gjenstande over til en religiøs Disput eller Undersøgelse af Guddommens Natur og Væsen, og da meest i negerende Retning, idet man hovedsagelig gik ud fra den Sætning, at der ikke var nogen personlig Gud, og kun var uenig om de deraf følgende Troesartikler. Dette stemte ganske nøie overens med den hele tyske Tilstand, eftersom Regeringerne ved at nægte Oppositionen at beskæftige sig med jordiske Ting drev den op i Tankens Region, hvor den tog sig den videste Frihed.”” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 103).

Her beskriver Goldschmidt en nærværende retning i tysk åndsliv. Reaktionen på Julirevolutionen begrænser sig ikke kun til en politisk udvikling og ændring, men også en religiøs. Inspireret af

blandt andre den tyske teolog David Friedrich Strauss (1808-1874) bevæger religionen sig i retning af et mere frisindet og spirituelt anliggende.

I 1835 udgiver Strauss *Das Leben Jesu*, hvori han argumenterer for, at de mirakuløse hændelser i *Det Nye Testamente* er sagn eller myter. I sit arbejde med antisemitismens historie giver Anders Gerdmar en grundig beskrivelse af Strauss' værk. Her fremgår det, at formålet med Strauss' udgivelse er en påvisning af kristendommen som en spirituel tro. Med udgangspunkt i Jesus påviser Strauss, at kernen i den mosaiske lovgivning er etik og moral, en del af lovgivningen som Strauss ikke mener, at Jesus afviser, og han åbner dørene for en spirituel tro uden ritualer og love. For Strauss er det essentielle i religion en spirituel tilbedelse af Gud, mens ritualer hører fortiden til (Gerdmar, 2009: 123). Trods Strauss' positive beskrivelse af mosaisk etik og moral gør han det klart, at han anser den jødiske tro for en uudviklet religion. Han lægger sig op ad grundlæggeren af Tübingerskolen, den tyske teolog Ferdinand Christian Baur (1792-1860), og ser jødedommen som en dobbelt religion,

”There is one higher, one lower; spirit and letter; content and form; soul and body. Strauss also uses this dichotomy as an analogy to Christianity's present condition. This makes clear that Strauss regards Judaism as a lower, outward religion of the letter, having mere form without content.” (Gerdmar, 2009: 126).

Gerdmar fremhæver denne dikotomi hos Strauss, og det er der god grund til, for den har også betydning for jødernes udvikling. Jødedommen har siden oplysningstiden lidt under billedet af at være en forældet religion, som står tilbage for en udvikling, de kristne har gennemgået. Med dette billede argumenterer den jødiske oplysningsbevægelse for fornyelse på samme måde som de kristne, gennem videnskab og uddannelse.

Det religiøse frisind, Strauss udviser i sin udgivelse, giver anledning til en revolution inden for tysk religiøs tænkning og giver inspiration til Gutzkow og andre tyske litterater. Men dette religiøse frisind kan Goldschmidt ikke forene sig med. Om sin egen holdning hertil skriver han derfor,

””Jeg havde hjemmefra medbragt en Art Tro, maaske meest fordi jeg som saa mange Andre aldrig ret havde givet mig af med Tvivlen; forresten maae jeg gjøre den Bemærkning, at den Christne snarere kan blive aldeles vantro end den, der har gjennemgaaet blot et lille, men alvorligt Kursus i Jødedom; et Par Barndomsaar tilbragte i den jødiske Religion under streng

Iagttagelse af Ceremonierne og stadig Tanke paa en fjern og agtpaagivende Guddom, gjøre en Virkning for hele Livet: Sjælen faaer et Tryk, der forhindrer den fra nogensinde at reise sig rankt i Veiret og afryste en vis Frygt for det Ubekjendte.”” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 104).

Goldschmidt giver således udtryk for en fortsat tro på de jødiske traditioner og ritualer. Han tvivler ikke på sin Gud, men behandler sin religion og religiøse spørgsmål med stor respekt og overholder dets regler og love. Han indikerer tilmed, at denne standhaftighed netop skyldes de jødiske regler og ritualer, og havde de kristne haft samme ceremonier som jøderne, havde de ikke vovet at tvivle på deres Gud eller deres religion. Hvor Strauss argumenterer for, at lovene er en forældet del af religionen, argumenterer Goldschmidt altså for, at de er særegne for religionen. Her genlyder et argument fremsat af den jødiske reformist Moses Mendelssohn om, at jødedommen er særlig og adskiller sig fra øvrige religioner på grund af dets love. Ligesom Mendelssohn fremhæver Goldschmidt her de jødiske love som det, der adskiller jødedommen fra kristendommen og hans synspunkt fra de radikale frisindede. Samtidig giver han udtryk for, at han ønsker emanciperung, men ikke på bekostning af sin religion. Dette bekræftes han også i gennem forholdet til den radikale Arnold Ruge (1802-1880).

I Leipzig kommer Goldschmidt i berøring med tyske radikale som politikeren Robert Blum (1807-1848), forfatter og politiker Julius Frøbel (1805-1893) og Ruge. Alle tre tilhører de den tyske lærde gruppe, som hidtil har fundet et samlingspunkt i G.W.F. Hegels (1770-1831) filosofi (Kyrre, 1919: 105). Men efter udgivelsen af *Das Leben Jesu* og den efterfølgende revolution i tysk åndsliv og religiøs tænkning, har gruppen delt sig i højre og venstre, og Blum, Frøbel og Ruge hører til gruppens venstre fløj. De er alle tre stærke demokrater og fortalere for lighed, men Ruge får størst indflydelse på Goldschmidts udvikling. Hans tilgang til religion er også frisindet, hvilket fremstilles således af Goldschmidt,

””Der er ingen personlig Gud til, men der er noget Guddommeligt. Dette Guddommelige er i Mennesket selv, i den menneskelige Fornuft og Bevidsthed, der udvikler sig gennem den fri Kritik; Guddommen er Ideen, Menneskehedens Idee. Hvert Menneske har altsaa sin Andeel i Guddommen, og Staten repræsenterer den fælles, offentlig udtalte Guddomstanke og vaager gennem sine Institutioner over de Feil, som den Enkelte kunne begaa mod det

Guddommelige (↵: sig selv). Her forsvinder altsaa ikke blot alle Fordringer om den personlige Kongemagt, Adel, Rang, Kasteforskel; men alle Nationaliteter gaae tillige op i det fælles Større, det Humane, Menneskelige. Her er ”das Princip des freien Humanisme.””” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 107).

Hos Ruge befinder det guddommelige sig på jorden, i mennesket selv, og han overfører det guddommelige til et fælles mål om lighed. Denne indstilling er Goldschmidt ikke enig i, men først senere, et par år efter hjemkomsten, giver Goldschmidt udtryk for sin egen holdning,

””Men hvorledes faar man Tanken om og Troen paa den personlige Gud til at forsvinde? Selv om Ruge eller nogen Anden et Øieblik bringer det til, at Menneskene ikke tilbede anden Guddom end den, de frembringe i deres egen fine og ædeltførende Samvittighed, saa er der dog en Tilbøielighed, der synes alle Mennesker medfødt, til at personificere deres Guddomstanke og ikke ansee deres eget Indre for værdigt Gjemmested for den; uvilkaarligt hæve de Blikket opad og søge en Plads til den i den blaa Himmel, bagved den skinnende Sol. Og den menneskelige Sjæls Egenskaber, Phantasieens Virksomhed, dens Indflydelse, som Betragtningen af det uendelige Himmelum med de utallige Stjerner udøver, Syne af Døden og dens Gaader, ja, selv Afvexlingen af Dag og Nat, - Alt dette vil hos de Fleste omgive Guddomstanken med en mystisk Majestæt, og kommer Svaghed, Sygdom, store Lidelser, saa tye de dog gjerne til deres eget Tankebillede som en virkelig Person, glade over at have et fast Punkt udenfor Jorden, trøstede ved at kunne bede.”” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 108).

Goldschmidts guddom findes ikke på jorden, og fascinationen af den tyske politiker kan ikke røkke ved denne tro. Goldschmidt mener, at ethvert menneske har en medfødt trang til at søge noget uden for jorden. Han fæstner således troen på en Gud til menneskets væsen. Og trods de moderne religiøse strømninger fastholder han sin jødiske tro gennem hele livet, hvilket især giver sig til kende i de jødiske noveller, som han skriver sent i livet. Her udfolder Goldschmidt sit kendskab til jødedommen og hylder religionen, som specialet senere skal argumentere detaljeret for.

Altså er det ikke Ruges syn på religion, Goldschmidt påvirkes af, men i stedet dennes syn på staten. Men det viser sig tydeligst efter Goldschmidts ophold i Schweiz.

Religion og republikansk ligestilling – Goldschmidt i Schweiz

Inden Schweiz rejser Goldschmidt til Italien. Han besøger Napoli og Sicilien, men hovedattraktionen i Italien er Rom, ”den By, hvis Historie havde tændt den første ungdommelige Frihedsfølelse i hans Sind og allerede i Skoletiden havde gjort ham til Republikaner.” (Kyrre, 1919: 118), skriver Kyrre om opholdet i Rom. Goldschmidt fascineres allerede i skoletiden af romerske republikanere som Brutus og Cato, og med *Corsaren* får han et talerør, hvormed han kan videreformidle sin republikanske politik. I Rom oplever han på første hånd dette historiske centrum, og brudstykker af opholdet gengives i både *Hjemløs* og *Arvingen*, når Otto Krøyer ligesom Goldschmidt føler trang til at rejse ud af Danmark, eller når Axel ved et tilfælde genfinder sin Astrid i den italienske hovedstad. Alligevel er det først i Schweiz, Goldschmidt finder sit politiske forbillede.

Goldschmidt ankommer til Genève i den schweiziske frihedsbevægelses sidste fase. Inden hans ankomst har Schweiz oplevet en revolutionær periode i lighed med Tysklands. Her begynder den dog allerede inden Junirevolutionen i Frankrig med blandt andet udvidelser af valgretten. Efter 1830 vinder demokratiet stærkt frem, i 1846 styrtes regeringen i Genève og Skt. Gallen, og på Forbundsdagen i 1847 får de liberale flertal. Det schweiziske særforbund, der efter religiøse stridigheder er oprettet af syv katolske kantoner, er imod det liberale flertal, men da den schweiziske Forbundsdag beslutter sig for en militær intervention, overvinder de hurtigt kantonerne. Folkeforsamlinger vælger nu provisoriske regeringer til at udarbejde nye konstitutioner, og med Goldschmidts ord opnår Schweiz at være ”de eneste frie Folk i Europa.” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 136). I Bern oplever Goldschmidt den nye regerings arbejdsform på nært hold, når han overværer et offentligt regeringsmøde, og han inspireres af måden, der forhandles på. Under forhandlingerne tales der både på tysk og på fransk, og her går det op for Goldschmidt, at der er noget stærkere end nationalitet, der kan forene et folk. Troen på og kampen for det schweiziske folks emanciperingsdrømme har forenet folket på tværs af klasser, sprog og religion. I Schweiz ser Goldschmidt altså både sine republikanske og religiøse emanciperingsdrømme udlevet i en statsform, hvor det nationale og religiøse spørgsmål, som Goldschmidt kritiserer den danske stat for at overvurdere, er underordnet et højere mål. Opholdet i Schweiz får således stor betydning for Goldschmidts syn på emanciperingsdrømme, fordi han her oplever et frit folk med en fri religion.

Goldschmidt tilslutter sig nu Ruges filosofi om, at mennesket kan samles om et fælles mål, ”Her forsvinder altsaa ikke blot alle Fordringer om den personlige Kongemagt, Adel, Rang, Kasteforskel;

men alle Nationaliteter går tillige op i det fælles Større, det Humane, Menneskelige.”” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 107). I 1849 kommenterer Goldschmidt Ruges anskuelse positivt,

””I en vis Forstand kunne ikke engang de meest gudsfrygtige Politikere fordømme denne Lære. Tænker man sig Stater realiserede efter denne Tanke, - hvilken Lykke vilde de da ikke nyde, hvilken Respekt for det enkelte Menneske vilde ikke gaae igjennem deres Love og Institutioner, gjennem Regeringen, de sociale Anstalter, Straffelovgivningen o. s. v., hvilke milde og fredelige Begreber vilde da beherske den hele Tilværelse. Og de fleste af dem, der elske Menneskene, stunde ogsaa efter en saadan Tilstand, det er i det mindste det Ideal, der leder dem, om de end ikke troe, at nogensomhelst Statsform kan være Virkeliggjørelse af det Guddommelige.”” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 108).

Selvom Goldschmidt ikke ser statsformen som en guddom, tilslutter han sig idéen om en statsform, hvor religion og klasse er underordnet det politiske og juridiske, og i Schweiz ser han beviset på, at det kan lade sig gøre.

Goldschmidt mener, at religion bør være staten uvedkommende og i stedet være et personligt anliggende for hver enkelt. Dette argument har Mendelssohn fremsat i kampen for jødisk emancipering i århundredet forinden. Goldschmidt synes således at have flere religiøse holdninger til fælles med den jødiske reformist, og for at forstå Goldschmidts kommentarer til den jødiske emancipering i sin skønlitteratur kan det derfor være nyttigt at foretage et tilbageblik på den jødiske emanciperingsbevægelse i Tyskland, som starter i 1700-tallet, men som stadig er igangværende på Goldschmidts tid.

Arven fra Mendelssohn

I slutningen af det attende århundrede begynder oplysningstidens liberalisme og toleranceidéer at sætte deres præg på den kristne befolkning i Vesteuropa. Talsmænd som Christian Wilhelm von Dohm (1751-1820) påvirker behandlingen af jøder i positiv retning, og de kristnes holdning til jøderne forbedres. Dohms udgangspunkt er at forbedre jøderne moralsk og politisk. Han påstår, at den mangeårige undertrykkelse, jøderne har levet under, har formet dem. Undertrykkelsen har degraderet dem og gjort dem korrupte, hvorfor de gennem ligestilling vil kunne genuddannes og reetableres som borgere. Dohm argumenterer for, at alle stater vil kunne drage nytte af jødernes bidrag, og at jøderne vil uddanne sig i bytte for rettigheder (Sorkin, 1987: 26). Her ses den tidligere

nævnte quid-pro-quo politik, der også senere promoveres af den jødiske reformist og Mendelssohns arvtager David Friedländer (1750-1834). I Tyskland passer Dohms argumentation godt til den tyske Bildung-bevægelse og på den måde også til den jødiske Haskala-bevægelse, som ønsker fornyelse af den jødiske tro gennem supplerende videnskab.

Haskala sættes for alvor i bevægelse, når jødiske filosof Moses Mendelssohn oversætter den hebraiske Torah til tysk. Hans mission er at integrere det jødiske folk med det tyske og ved at oversætte Torahen til tysk, er hans håb, at flere jøder vil kunne kommunikere med den tyske ikke-jødiske omverden. Inspireret af den samtidige tyske filosof og forfatter Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) skriver Mendelssohn flere teologiske studier omkring skabelsen og Guds eksistens. Inspirationen er gensidig, og i 1779 udgiver Lessing et af 1700-tallets vigtigste toleranceværker, *Nathan der Weise*, hvori han bebuder verdensreligionernes forsoning gennem næstekærlighed og religiøs tolerance. Forinden har Lessings stykke *Die Juden* (1749) introduceret europæere for den første positive skildring af jøder skrevet af en ikke-jøde (Cohn-Sherbok, 2006: 53). Det er i lyset af århundredets oplysningstid og toleranceidéer, at både Lessing og Mendelssohn arbejder for religiøs emancipering og tolerance. Mendelssohn anser *Nathan der Weise* for kronen på Lessings livsværk og mener, at dette værk umuligt kan overgås. Men i 1780 udgiver Lessing sit mest betydningsfulde teologiske værk, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Heri fremsætter han idéen om, at hver ny generation besidder en højere religiøs sandhed end den forrige. Han foreslår hermed en helt ny forklaring på spørgsmålet om åbenbaringer. Lessing mener, at Gud har valgt dem som sin metode at uddanne mennesket på. *Det Gamle Testamente* er således en grundbog, som efterfølges af *Det Nye Testamente*, som med tiden også skal overgås. Åbenbaring og fornuft står i gensidig relation under et guddommeligt forsøgs vejledning, som leder mennesket tættere og tættere på åndelig modenhed. Med denne religiøse overbevisning flytter Lessings verdenssyn sig væsentligt fra Mendelssohn, som nødvendigvis må afvise Lessings værk. At én åbenbaring skulle blive overgået af en anden, som indeholder en større sandhed, er ødelæggende for Torahs vedvarende værdi og dermed for jødedommen. Med Lessings anskuelse kommer jødedommen til at fremstå forældet. Og det, gør Lessing klart, er præcis dét, der sker med rabbinerne, som læser for meget ind i *Det Gamle Testamente* (Cohn-Sherbok, 2006: 54). Denne filosofi er ødelæggende for Mendelssohns tro, og her ophører deres hidtidige overensstemmelse.

Da senere en kristen apologet udspørger Mendelssohn, hvorfor han, med sin reformerende tilgang til jødedommen, ikke konverterer til kristendommen, stilles Mendelssohn over for den opgave at forklare, hvad der gør den jødiske religion særlig og dermed også, hvorfor han aldrig vil kunne

tilslutte sig Lessings filosofi. Han udgiver sit svar med værket *Jerusalem* i 1783. Heri argumenterer Mendelssohn for, at hverken stat eller kirke har ret til at pålægge noget individ dets religiøse overbevisning, samt at dét, der adskiller jødedommen fra andre religioner, er dets love. Han hævder, at ethvert menneske har en medfødt evne til at opdage Guds eksistens, forsyn og det hinsides. Men jødedommen er enestående anderledes end andre religioner, da den indeholder en åbenbaret lov. Disse love er eviggyldige, fordi de blev givet til Guds udvalgte folk med det formål at gøre Israel til en præstelig nation (Cohn-Sherbok, 2006: 54). Mendelssohn anvender altså samme bibelske argument for jødernes anderledeshed, som Kristeva gør senere, når hun påstår, at jøderne adskiller sig fra andre som en konsekvens af, at de er et udvalgt folk. Men hos Mendelssohn er denne anderledeshed ikke negativ, tværtimod. Den er særlig, og jøderne bør stræbe efter at fastholde den. Disse argumenter gentages af Goldschmidt i midten af det næste århundrede, hvor den jødiske oplysningsbevægelse er væsentligere udbredt.

Ved at fremhæve de jødiske love som særlige for jødedommen fastholder Mendelssohn noget ortodoks. Han er altså reformist i den forstand, at han ønsker religiøs emanciperung, og at jøderne bør tage del i den ikke-jødiske omverden, men han vil ikke kompromittere de jødiske love, meget lig hovedpersonen for dette speciale. Her adskiller Mendelssohn sig fra Dohm og fra den senere Haskala-bevægelse, som med Friedländer i spidsen er fortalere for en quid-pro-quo politik, der betyder et kompromis med blandt andet de jødiske love i bytte for emanciperung. Mendelssohn mener ikke, at en integrering med den kristne omverden og sekulær viden behøver at medføre hverken reformering eller reducere af jødedommen (Sorkin, 1987: 89). Det er især dette synspunkt, Goldschmidt inspireres af, og i sin jødiske skønlitteratur indtager han en lignende stilling over for den jødiske emanciperung i det efterfølgende århundrede.

Reformer i 1770'erne, 1780'erne og igen i 1830'erne forbedrer de tyske jøders forhold, men stiller dem samtidig i et dilemma. Den langsomme indlemning i den tyske omverden, gennem tilpasning af tysk sprog, tradition og lovgivning, efterlader den jødiske tro en tam rolle. De jødiske tilhængere af Haskala, maskilim⁴, vil løse problemet gennem en transformation af den jødiske bevidsthed ved at besvare det gamle spørgsmål om, hvorvidt jødedommen er en religion eller en nationalitet. For maskilim er jødedommen en religion, som skal kunne tilpasse sig den nye generation af jøder, hvis liv ikke længere er sammenknyttet med deres religiøse overbevisning (Sorkin, 1987: 54). Goldschmidt mener i lighed med Mendelssohn, at en tilpasning til og indlemning i den

⁴ Ental maskil, flertal maskilim, som på hebraisk betyder lærd eller oplyst (Sorkin, 1987: 54).

omkringliggende verden ikke nødvendigvis behøver at medføre en ændring eller reducere af den jødiske tro. Med sin litterære karakter Simon Levi viser Goldschmidt en jøde, som både formår at tilpasse sig sine kristne omgivelser gennem sprog, lovgivning og profession, men som samtidig fastholder en stærk jødisk tro.

De forbedrende reformer i slutningen af det attende århundrede giver ikke anledning til glæde hos Mendelssohn, men til bekymring. Kejser Josef II's toleranceedikt i 1782 giver jøderne i Wien frihed i erhverv med handel og industri, ret til at bosætte sig uden for jødiske kvarterer og lov til at sende deres børn i skole eller selv oprette skole. Men Mendelssohn frygter, at der bag budskabet om tolerance ligger en skjult agenda om assimilation og konvertering (Sorkin, 1987: 71). I Sorkins undersøgelse af de tyske jøders emanciperingsproces når han også den konklusion, at den politiske emanciperingsproces, som tillader jøderne en indlemning i den tyske omverden, indeholder en uundgåelig assimilation, der medfører et tab af det jødiske. Han deler denne assimilation op i to former, nationalistens og den religiøses assimilation. Nationalisten definerer jøden i modsætning til tyskeren, hvorfor jøderne hævder at være tyske ved at benægte en jødisk nationalitet, politik og kultur. Den religiøse derimod definerer jøden i modsætning til den kristne, hvorfor jøderne benægter deres religion enten ved at tilpasse den de kristne standarder eller ved helt at give afkald på den. Uanset formen for assimilation betyder emanciperingsprocessen en opgivelse af det jødiske, "For both the nationalist and the religious positions, emancipation was based on an act of hopeless bad faith. It was an act of bad faith because whatever German Jewry might have achieved was at the cost of self-denial." (Sorkin, 1987: 4). Sorkins konklusion er radikal, men også rammende, fordi han med både de nationale og de religiøses syn på jøderne berører selve kernen i tidens emanciperingsdebat. Nationens opståen og oplysningstidens videnskab har skabt en række nye fællesskaber, som jøderne ekskluderes fra.

Også Bauman berører dette modsætningsforhold i den jødiske emanciperingsproces, når han i *Modernity and Ambivalence* (1991) analyserer assimilationens betydning i forbindelse med de tyske jøder. Gennem en undersøgelse af ordet assimilations oprindelse når han frem til, at alene dets oprindelse varsler intolerance over for forskelligheder. Bauman konstaterer derfor, at assimilation er en krigserklæring mod semantisk tvetydighed. Det er et krav om et entydigt valg, enten eller. Og selv når jøderne har valgt jødedommen fra, mødes de fortsat med tvivl,

”the world turned into a testing ground, and life into a permanent trial period. They had confined themselves to a life under scrutiny, to a life-long and never conclusive examination. They soon learned, if they had not known it before, that they were under observation, that the observation would never lead to a final and irrevocable judgement, and that passing the successive trial with flying colours would not exempt them from further tests.” (Bauman, 1991: 112).

Bag det attende århundredes toleranceidéer gemmer sig således et krav om jødernes religiøse udvikling, mens der bag emanciperingsidéerne ligger et skjult ønske om jødernes konvertering, som Sorkin også konkluderer.

Mendelssohn udtrykker sin frygt for assimilation så tidligt som ved de første emanciperingsinitiativer i Tyskland, og det er denne frygt, som også Goldschmidt udtrykker over for tilsvarende tiltag i Danmark allerede inden sin udenlandsrejse i *En Jøde*. Derfor er Goldschmidt forbeholden over for emanciperingsudspil og over for den jødiske oplysningsbevægelse, hvis reformeringsønsker, han også frygter, kan føre til assimilation.

Den jødiske oplysningsbevægelse i Danmark

I Danmark bliver oplysningsbevægelsen udbredt gennem blandt andre jødiske Mendel Levin Nathanson (1780- 1868). Nathanson vokser op i Altona og kommer som ung til København uden at kunne tale dansk. Ved hjælp af sine omgivelser tilegner han sig hurtigt sproget, og kun atten år gammel opbygger han en manufakturhandel. Hans vigtigste bidrag til oplysningsbevægelsen er oprettelsen af de to mosaiske skoler. Den første oprettes i 1805 for drenge, og fem år efter oprettes Carolineskolen for piger (Blüdnikow og Jørgensen, 1984: 79). De mosaiske skoler er et vigtigt skridt for udbredelsen af uddannelse blandt jøderne og derfor et vigtigt skridt for oplysningsbevægelsen. Ligesom i Tyskland består oplysningsbevægelsen primært af velhavende jødiske familier, som har skaffet sig indflydelse, og som ønsker for dem selv og deres trofæller at tage større del i den kristne omverden. De udser sig Isac Noa Mannheimer (1793-1865) til at reformere den mosaiske gudstjeneste, når det i forbindelse med Frihedsbrevet i 1814 bliver pålagt den mosaiske menighed at ansætte en kateket til at undervise unge i religion for herefter at afholde konfirmation. Den første konfirmation afholdes i 1817, og den åbnes med en dansk salme ledsaget af basun og orgel (Meyer, 1964: 39). Denne form for gudstjeneste er hidtil ukendt blandt de danske

jøder, og i 1823 ændres den igen grundet denne forms store brud på traditionerne. De reformerende jøder strider med de ortodokse, og den jødiske menighed deles i to partier med de reformerende jøder, som ønsker fornyelse og integration, på den ene side og det ortodokse traditionsbundne flertal på den anden. I stridsspørgsmål er overrabbiner Wolff tilbøjelig til at holde med de ortodokse jøder, men alligevel er han et forbillede også for de reformerende jøder på grund af hans store både religiøse, men også verdslige viden. Han samler den splittede menighed, når han indfører en gudstjeneste, hvis indhold er ortodoks, men dets form acceptabel blandt de reformerende jøder (Schwarz Lausten, 2005: 267).

Med Frihedsbrevet står de danske jøder med samme dilemma som de tyske. De jødiske love mister betydning, og jøderne har brug for at redefinere deres religions betydning. De reformerende jøder ønsker at forny, mens de ortodokse jøder fastholder de gamle traditioner i en sådan grad, at de synes at glemme, at også jødedommen har undergået store ændringer gennem tidernes løb. I professor Poul Meyers (1916-1990) skrift *Gudstjenesten i Brydningstiden efter 1814*, skriver han om ændringerne i den jødiske gudstjeneste, men beskriver samtidig de interne jødiske stridigheder,

”Alt ialt kan det siges om den foreslåede liturgi, at den var et udtryk for de emanciperede jøders fuldkomne rodløshed og overfladiske tilegnelse af tidens kristne rationalisme. Med jødedom havde reformbestræbelserne intet at gøre, ikke fordi der ønskedes en reform af gudstjenesten, en sådan gennemførtes jo efterhånden selv i de mest ortodokse synagoger, men fordi reformforslagene gik så vidt, at de søgte at bygge noget helt nyt uden grundlag i den jødiske tradition. Kun sådanne åndelige rørelser kan kaldes jødedom, der vedkender sig, at jøden er et aktivt medlevende led af den jødiske historie, og at jødedom aldrig kan omformes til nogen form for humanistisk rationalisme, men er en gudstro, der er skabt og vedligeholdt af en hebraisk kultur, som nødvendigvis må være grobunden for enhver jødisk gudsdyrkelse. Omvendt havde reformens såkaldte ortodokse modstandere helt mistet forståelsen af, at jødedommen igennem tusinder af år havde været en levende religion og altså underkastet de stadige forandringer, der er kendetegnet for alt levende. I deres uforstand fastholdt de detaljerne med en sådan styrke, at hovedsagen gik tabt. Det har aldrig været sandt, når modstanderne i alle tidsaldre med klang af foragt har kaldt jødedommen en lovreligion, men for de ortodokse modstandere af reformerne gjaldt det, at de endog gjorde jødedommen til en bog- eller bogstavreligion. Kommentarerens kommentarer i tredje og

fjerde led dræbte den ånd, der er jødedommens kildevæld. Delt op i disse to partier befandt den vesteuropæiske jødedom sig i begyndelsen af forrige århundrede i den alvorligste åndelige krise, man overhovedet kan forestille sig.”” (Meyer, 1964: 66).

Meyer deler jøderne skarpt op i ortodokse og reformerende, der gennem interne stridigheder er i færd med at opløse sig selv. Hvorvidt den jødiske religion ville være nået så langt som til at opløse sig selv er tvivlsomt, fordi de interne stridigheder primært foregår blandt et lærd udsnit af den jødiske befolkning. Det, der imidlertid er interessant ved de interne stridigheder, er, at de opstår i kølvandet på den emanciperingsbevægelse, der bryder frem allerede i det attende århundrede. Den jødiske emancipering er altså medvirkende til usikkerhed og religiøse uenigheder blandt jøderne, som Goldschmidt fremhæver i *En Jøde*. Derfor kan den modgang, som rammer både tyske og danske jøder i 1819, måske anses for held i uheld, for så vidt modgang kan tolkes som en form for medgang. Det påstår jødiske professor og teolog Dan Cohn-Sherbok (f. 1945) i *The Paradox of Anti-Semitism* (2006), hvor han argumenterer for, at modgang og antisemitisme har gjort jødernes tro stærkere. Med en historisk gennemgang af jødernes modgangstider viser han, hvordan jøderne i svære tider har tilsluttet sig den jødiske religion i stedet for at konvertere. Jødefejden i 1819-1820 slår den jødiske emancipering og oplysningsbevægelsen tilbage og udsætter de interne stridigheder på ubestemt tid. Her er Cohn-Sherboks argument således til en vis grad rammende, at ydre modgang vendes til indre medgang.

I 1830'erne oplever jøderne igen fremgang, og i 1849 indføres Grundloven. Efter hjemkomsten i 1847 er Goldschmidt påbegyndt arbejdet med et nyt tidsskrift, *Nord og Syd* (1847-1859), og i dets første udgave fremsætter han sine politiske idéer om frihed. Kyrre sammenfatter hans program, når han skriver,

”En væsentlig Aarsag til al Uenighed i Frihedsbestræbelserne er efter Goldschmidts Mening den, at man i Almindelighed bestemmer Frihedens Væsen for juridisk. Oppositionen har hidtil ment, at en K o n s t i t u t i o n var ensbetydende med Frihed; naar Regeringen blot vilde give Folket en juridisk Attest for, at det var frit, saa skulde Frihedens Velsignelser af sig selv neddale over Land og Rige. Skønt man ivrer mod Absolutismen og lader haant om den, har man dog en saa overtroisk Respekt for den, at man tror, naar den siger til Folket: Bliv frit! saa e r Folket frit. Friheden har for Bevidstheden været en materiel Skat, en Sum,

som Regeringen gemmer inden for stærke Jerndøre, og som man kunde faa Nøglerne til, bemægtige sig og uddele.” (Kyrre, 1919: 175).

Kyrres beskrivelse er sigende både for regeringens politik, men også for, hvad Goldschmidt mener om Grundloven i 1849. Hos Goldschmidt kan friheden ikke bestemmes gennem juridiske erklæringer, men gennem folkets egen frihedsbevidsthed. Og denne skal opnås gennem oplysning og velvære,

””Skaf Folket – hele Folket – Oplysning og Velvære, og Friheden vil udvikle sig derved. En fri Forfatning, før h e l e Folket er oplyst og modent til at øve Frihed, er en Fornægtelse af Friheden, en Ombytning af Absolutismen med et ”aristokratisk Oligarchi”, og dette vilde betyde en Reaktion, der førte tilbage til en Tilstand, der ligger endog forud for Kongeloven. Mener Oppositionen det alvorligt med sit Frihedskrav, maa den vende sig til Folket, energisk beskæftige sig med dets O p l y s n i n g; alle Partier forene sig om at arbejde f o r Folket, ikke blot i m o d Regeringen. Og da vil Regeringen nok komme til at give efter for den virkelige Trang, der findes i Folket, efterhaanden give det den Frihed, det med Myndighed kan fordre og forsvare. Det konstitutionelle Kongedømme er en Omvej, besindig politisk Oplysning, republikansk Opdragelse fører direkte mod det politiske Ideal: Republikken.”” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 176).

Her påpeger Goldschmidt en dyb kløft mellem teori og praksis. Han fremsætter et kantiansk argument om, at vejen til folkelig og religiøs frihed går gennem uddannelse og oplysning, ikke en politisk ændring, som for ham ligner et skift fra enevælde til fåmandsvælde. En holdningsændring og frihedsbevidsthed skal i stedet komme fra folket selv. Hos Ruge møder Goldschmidt den tanke, at det ikke gælder om først at gøre staten til en republik, men at udvikle republikanske borgere for staten (Kyrre, 1919: 107). Det er denne tanke, Goldschmidt tager med hjem til Danmark og anvender her sammen med sit schweiziske forbillede. Fordi regeringen deklarerer frihed, betyder det ikke, at der i praksis er det.

Den allerede nævnte litterære diskussion mellem Goldschmidt og Grundtvig omkring og efter Grundlovens indførelse demonstrerer Goldschmidts pointe. Goldschmidt forsvarer sin egen og jødernes nationalitet, mens Grundtvig sammenknytter religion med nationalitet og udelukker

Goldschmidt på baggrund af han jødiske tro. Den grundtvigianske modstand mod jøderne kan en demokratisk forfatning, der indfører religionsfrihed altså ikke ændre på.

Med Grundloven når den jødiske emanciperings et højdepunkt, om end hverken et fuldstændigt indfriende eller modsætningsløst højdepunkt, og specialet skal benytte sig af dette til at vende sig mod Goldschmidts skønlitterære værker for at se, hvordan emanciperingsdebatten herigennem udspiller sig. I 1845, hvor forfatterskabet tager sin begyndelse, har Goldschmidt allerede en kosmopolitisk indsigt i den jødiske emanciperings. Han tager det mendelssohnske argument i debatten om emanciperings, fordi han ligeledes betoner vigtigheden i religion og frygter, at der bag statens ligestillingstiltag ligger en skjult agenda om assimilation. Men i udlandet opnår Goldschmidt et nuanceret syn på emanciperings og en religiøs og politisk indsigt, der giver ham et kritisk syn på den danske grundlov. Han bekræftes desuden i sin religion og vender hjem med en vision for den danske statsform. Gennem denne vision og især gennem den mendelssohnske argumentation i emanciperingsdebatten er det tydeligt, at Goldschmidt er en stærk tilhænger af religion. Hans politiske syn hænger også sammen med denne religion, og alligevel går Goldschmidt ind for en adskillelse af nation og religion. Det skyldes, at han på denne måde bedst sikrer religiøs tolerance og religiøs mangfoldighed. Derfor tager han heller ikke side i den interne strid blandt jøderne. Skønt han udviser sympati for de ortodokse jøder og udtrykker kritik af de reformerende, skyldes dette hans frygt for, at religionen med de reformerende jøder vil reduceres. Ligesom de reformerende jøder er Goldschmidt en fortaler for oplysning og uddannelse, men ikke på bekostning af religionen, hvorfor han lægger sig tættest op ad Mendelssohns argument i emanciperingsdebatten. Hans jødiske fortællinger kan ses som et bidrag til denne debat, og her forholder han sig også til både de ortodokse og de reformerende jøder og til jødernes religiøse udvikling.

3. Del. Et flersidigt forfatterskab

I 1845 er Goldschmidt allerede en kendt person i det københavnske borgermiljø. Som redaktør og udgiver af ugebladet *Corsaren* er han i konstant berøring med den politiske og kunstneriske udvikling i København. Han er allerede en ivrig politisk kommentator og bliver i 1843 dømt seks gange fire dages fængsel for sit journalistiske virke. Det kan derfor ikke overraske, at Goldschmidts skønlitterære debut tager udgangspunkt i en politisk samtale mellem ham og kritiker P.L. Møller (1814-1865). Her udtrykker han kritik af den danske stats særbehandling af jøderne, hvortil P.L. Møller svarer, ”Med saadanne Følelser skriver man en Roman.” (Goldschmidt, 1910: 203). Goldschmidt følger P.L. Møllers opfordring og begynder og ender sit forfatterskab med jødiske fortællinger. Men som samtalen viser, giver hans jødiske afstamning også anledning til frustration over den forskelsbehandling, han oplever ved at være jøde. Derfor er Goldschmidts jødiske fortællinger ikke blot beskrivelser af jøders liv, men også et udtryk for Goldschmidts holdning til jødernes emanciperingsprojekt. Denne tredje del af specialet skal vise, hvordan denne holdning konkret kommer til udtryk i værkerne *En Jøde*, *Ravnen* og i Goldschmidts ghettofortællinger. Heri kommenterer Goldschmidt jødernes religiøse udvikling blandt andet gennem tidens religiøse og politiske strømninger, som også jøderne påvirkes af. På den måde introducerer Goldschmidt ikke blot til en kosmopolitisk emanciperingsdebat blandt jøderne, men til en religiøs og politisk problemstilling i sin vesteuropæiske samtid.

Et poetisk stridsskrift - En Jøde

Den kritik, som Goldschmidt fremsætter i samtalen med P.L. Møller, er rammen om Goldschmidts debutroman *En Jøde*, som både begynder og ender med, at hovedkarakteren Jacob Bendixen udsættes for jødeforfølgelser. Baggrunden for *En Jøde* skal altså findes i Goldschmidts politiske og journalistiske engagement i 1845. Et centralt formål med værket er, at sætte spørgsmålstegn ved det jødiske emanciperingsprojekt, der er igangværende på Goldschmidts tid. Goldschmidt viser, hvordan den jødiske emanciperingsprojekt kan give anledning til religiøs konflikt på individplan gennem Jacob Bendixens religiøse udvikling. Jacob vokser op i et ortodoks jødisk miljø, men sendes til København for at uddanne sig, og her bliver han mødt med og præget af tidens religiøse strømninger. Ved mødet med disse mister han sit religiøse ståsted, og hans søgen efter et nyt forbliver en forgæves jagt efter religiøs mening. Han forlader den ortodokse tro, men kan ikke tilslutte sig en ny retning, og det efterlader Jacob i et religiøst vakuum med en manglende

handlekraft. Jacob befinder sig konstant i et grænseland, snart hældende til den ortodokse tro, snart til den reformerende og den kristne. Han ender med at tilslutte sig den ortodokse tro, ikke af eget valg, men fordi hans omgivelser træffer valget for ham, og han af mangel på handlekraft lader sig indordne. Alligevel viser slutningen på romanen, at Jacob på sine sidste dage fortsat er splittet. Goldschmidt skriver også senere i sin selvbiografi, at romanen indeholder en uorden, ”den formedelst hin Slutning blev i højere Forstand uretfærdig, præget af en Uordenstro” (Goldschmidt, 1910: 203). På denne måde bliver romanen et poetisk stridsskrift, med Goldschmidts ord, der gennem sin uorden viser nogle af de trusler, jøderne står over for med den jødiske emanciperingsproces.

Det ortodokse udgangspunkt

En Jøde er på mange måder opbygget ligesom dannelsesromanen *Hjemløs*. Romanen begynder i det fynske hjem, hvor Jacob fødes og vokser op, eskaleres med Jacobs løsrivelse fra hjemmet, forlovelse med en kristen pige og udrejse, og ender igen hjemme i det fynske med hans død. Men i modsætning til *Hjemløs* er disse faser ikke ydre spejlinger af den samme indre dannelsesproces, men fungerer blot som rammer om en helt anden fortælling end Otto Krøyers. Jacob gennemgår kun udvendigt faserne hjem-ude-hjem, mens han indvendigt er hjemløs gennem hele romanen.

Jacob vokser op i et provinsielt jødisk miljø, og til at beskrive dette skal der her kastes et blik på Kruse-Blinkenbergs behandling af Jacobs barndom, fordi han lægger tilstrækkelig vægt på religionens betydning. Kruse-Blinkenberg anvender Goldschmidts forfatterskab til at belyse jødedommen i Danmark i det nittende århundrede. Han anvender altså *En Jøde* som historisk kilde og indblik i det jødiske liv på Goldschmidts tid. Derfor lægger han selvsagt stor vægt på de jødiske ritualer, traditioner og fortællinger, romanen præsenterer. Tidligt i sin afhandling skriver han, ”Straks ved Jacobs fødsel bliver der således foretaget to handlinger, der viser, at læseren befinder sig i et ortodoks jødisk miljø: hans fader bestiller omskærelsen og sørger for den, der ikke kan forsørge sig selv. Begge ting, som Thora kræver.” (Kruse-Blinkenberg, 2000: 29). Kruse-Blinkenberg har den vigtige pointe i dette udsnit, at læseren i begyndelsen befinder sig i et ortodokst jødisk miljø. Gennem Jacobs familie portrætterer Goldschmidt de ortodokse jøder.

Allerede fra romanens begyndelse viser Goldschmidt de modsætningsfyldte forhold, hvorunder jøderne må leve, og han sætter hermed rammen om romanens problematik. Jøderne er underlagt en udvendig udvikling og holdning, som præger deres indvendige udvikling. På romanens første sider må familien Bendixen udholde støj og tumult fra de larmende borgere, som fejrer, at spanierne

rejser, efter at de har været udstationeret i forbindelse med Napoleonskrigene, ”Det gik nu ud over Jøderne. Fordi de ikke havde sluttet sig til den krigerske Skare, bleve de kaldte feige Uslinger, hvem Fædrelandskjærlighed og Borgersind vare aldeles ubekjendte.” (Goldschmidt, 1968: 9). Her lader Goldschmidt sine egne bemærkninger dertil lyde gennem Jacobs onkel, Isak Bamberger,

”Kemech ((Grovt Meel) De Christne.) ere dog i Grunden morsomme Folk, sagde Isak Bamberger, da en saadan lille Hob havde sendt sin Hilsen ind til Philip, og han med et ironisk Blik saae efter dem; de ville ikke taale, at Jøderne tjene med dem i Corpset, naar der er Fred, og saasart der er Ufred, skjelde de Jøderne ud, fordi de ikke tjene. Jeg troer, jeg vil gaae over og skjelde min Lænkehund ud, fordi den altid bliver hjemme.” (Goldschmidt, 1968: 10).

Også den korporlige jødefejde skildrer Goldschmidt, når den i romanen spreder sig til de fynske egne. At det rammer uskyldige jøder, viser Goldschmidt ved at lade det gå ud over familien Bendixen. Og Goldschmidt lader heller ikke her en bemærkning gå forbi, denne gang gennem den gamle toldinspektør, som diskuterer begivenhederne med amtsforvalteren,

”Dersom Jøderne kunde faae en lille Skræk i Blodet, saa vi for Fremtiden bleve frie for dem, skulde jeg ikke have Noget derimod, sagde Amtsfvalteren. Jeg er ikke intolerant; men jeg tilstaaer ærlig, at jeg ikke kan lide Moses Folk. Denne Modbydelighed mod Jøderne maa ogsaa have en dybere Grund; den ligger os Alle i Blodet. Den ligger snarere i Opdragelsen, bemærkede Toldinspecteuren, en venlig, graahaaret Mand, nær Oldingsalderen; de opdrages for sig, vi for sig, og vi indsuge Fordomme mod hinanden fra Barndommen af. Men det er dog et pengegridsk, schofelt Folk, tog atter Amtsfvalteren til orde; og selv de Bedre iblandt dem, som nu her i Byen Isak Bamberger og hans Svoger Philip Bendixen, have dog noget Ubehageligt, et vist, jeg veed ikke hvad, ved sig. Man føler sig ligesom i en anden Atmosfære hos dem ... det er maaskee Hvideløgs-Atmosfæren, tilføiede han med en kort Latter. Bamberger og Bendixen ere to flinke og brave Mænd, sagde Toldinspecteuren, og det skulde gjøre mig hjertelig ondt, om der skete dem mindste Overlast. Og har De seet den deilige, opvakte Dreng, Bendixen har? Naar jeg seer den Dreng, gjør det mig ordentlig ondt, at han er Jøde. Seer De! raabte Amtsfvalteren; De har dog samme Følelse som jeg. Naar De finder noget Godt hos Jøderne, synes det Dem, at det ikke passer iblandt dem. De

misforstaaer mig, og jeg udtalte mig maaskee heller ikke tydelig nok, sagde Toldinspecteuren, idet han smilende rystede paa Hovedet.” (Goldschmidt, 1968: 66).

Når amtsforvalteren misforstår toldinspektøren, understreges toldinspektørens foregående pointe om fordomme. Amtsforvalteren tager for givet, at toldinspektøren også nærer et mishag mod jøderne. Herefter taler han videre og bekræfter sig selv i sin foregående påstand. Toldinspektøren, der blot udtrykker sympati for Jacob, bevarer derimod roen og ryster overlegent på hovedet af amtsforvalterens udbrud. Når amtsforvalteren her anvender ordet ”intolerant”, giver Goldschmidt en indirekte kritik af 1700-tallets tolerancefilosofi. Amtsforvalteren påstår, at han ikke er intolerant, men udtrykker derefter sin antipati, hvorved Goldschmidt viser, at der bag tolerancefilosofien gemmer sig en række begrænsninger og betingelser for religiøs tolerance.

Goldschmidt tegner et markant billede af Jacobs jødiske barndomsmiljø. Hans far, Philip Bendixen, er selvstændig forretningsdrivende, hvis eneste ansatte er den jødiske butikssvend Benjamin. Jacobs nærmeste familie er den jødiske onkel Isak Bamberger og hans kone, og når der kommer gæster i Bendixens hus, er det jøder. Jacob undervises hjemme af sin onkel, hvor de religiøse regler og skikke overholdes strengt. Når Goldschmidt introducerer den snakkende polak og den skarptungede Marthe i Jacobs barndomsmiljø, trækker han linjerne endnu skarpere op. Herigennem introducerer han også den humor, han senere skal genanvende i sine beskrivelser af jøder. Men det er blandt andet disse figurer, der får forfatter Jørgen Gustava Brandt (1929-2006) til at give denne kritik af *En Jøde*, ”Der er da også i denne romandebut som i andre skrifter af den unge Goldschmidt en vis overdrivelse i koloritten, en forkærlighed for at krydre beretningen med eksotiske jødiske vendinger, noget melodramatisk selvhævdende i anlægget, en generaliserende persontegning.” (Gustava Brandt, 1986: 311). Her rammer Brandt ubevidst essensen af Goldschmidts karakterer. Karaktererne i *En Jøde* er snarere repræsentanter for en religiøs retning end selvstændige individer.

Undtagelsen fra det ortodokse miljø er Jacobs moder. Hun adskiller sig ved flere lejligheder fra det ortodokse selskab som særligt forstående og beskyttende over for Jacobs sarte sind. Især ét sted beskrives hun som væsentligt anderledes end Jacobs øvrige familie,

”Men gennem Alt dette lød undertiden en fremmed livfuld Melodi - - det var hans Moders Sange, naar hun, som det ofte skete, i Tusmørket gik op og ned ad Gulvet med ham. Naar

Maanen kastede sine svage Straaler gennem Vinduet ind til ham og hende, der sad ene i Sophaen, reiste hun sig og tog ham ved Haanden og sang med sin bløde Stemme de Sange, hun havde lært i sin Ungdom, i Theatret og blandt Veninderne, og det var da, ret som om hun underholdt sig med Erindringerne gennem disse Melodier. Det var for Jacob Toner fra et andet Land og en anden Slægt” (Goldschmidt, 1968: 36).

Hos Jacobs mor ses et glimt af en verden uden for den jødiske, som Jacob ellers først for alvor møder, når han kommer til København.

Kritik af dannelsesidealet

Jacob sendes til København for at studere og aflægger langsomt de jødiske skikke og regler, jo mere han læser. Især Jacobs kristne rektor får betydning for Jacobs udvikling. Rektoren kan ses som en repræsentant for den frisindede og spirituelle religiøsitet, som udbredes gennem blandt andre Strauss, ”Rectoren traadte ind i Skjorteærmer, iførte sig en let Morgenfrakke, gik til det aabnede Vindue og kastede et glad Blik mod Himlen, idet han tog et dybt Drag af den friske Foraarsluft” (Goldschmidt, 1968: 92). Rektoren har en fri tilgang til sin religion til Jacobs store fascination, ”Denne Maade at holde Morgenbøn paa: med et glad Blik at hilse paa sin Gud, var saa let og ugeneert i Forhold til hans egen Morgenbøn” (Goldschmidt, 1968: 92). Jacob begynder nu at sætte spørgsmålstejn ved de jødiske traditioner og anlægger et videnskabeligt og materielt frem for åndeligt og religiøst syn på jødedommen. Særligt ses det, når Jacob skal med sin onkel til synagogen for at fejre jøderne pinsedag. Jacob føler sig tom ved mødet med synagogen, ”Sin Gud havde han afklædt alle Attributer, og hvad der var blevet tilovers af denne Guds Væsen, var næsten Intet.” (Goldschmidt, 1968: 94). Han føler sig på én gang overlegen og vemodig over for de andre troende,

”Men da Øieblikket kom, da Thora skulde fremtages af Oraun hakaudesch, og Menigheden trængte sig frem for at kysse Pergamentrullen eller blot berøre den med Fingren og kysse Fingren, da sagde han til sig selv: See, disse Mennesker kysse det døde Pergament og de døde Bogstaver og troe, at dette er den levende Aand.” (Goldschmidt, 1968: 94).

Jacob vejer de jødiske traditioner og ritualer på en videnskabelig vægt og finder dem for lette. En vigtig pointe hos Goldschmidt er her, at Jacob selv gennem sin dannelse anlægger dette syn på sin

religion. Han bliver ikke tvunget eller overbevist af den kristne rektor eller de kristne elever, men når denne overbevisning gennem videnskabelig dannelse,

”Da Rectoren denne Formiddag foredrog det Capitel af Herodot, hvori fortælles om Spartanerne ved Thermopylæ, der salvede og krandsede sig, inden de droge i Striden, lagde Jacob for første Gang ved denne Fortælling Mærke til, at hans heltemodige, næsten tilbødte Spartanere ikke havde anlagt Tephilim. Næste Morgen undlod han for første Gang i sit Liv at anlægge Tephilim og sneg sig som en Forbryder forbi den Silkepose, hvori de hang, ud af Huset.” (Goldschmidt, 1968: 92).

Goldschmidt understreger denne pointe om dannelse senere i romanen i en diskussion mellem tante Mathilde og Wilhelm Fangel om, hvorledes de bedst får Jacob omvendt, ”Skulde man gjøre ham til Christen, saa skulde det netop skee ved at behandle ham, som om man slet ikke vidste Andet, end at han var Christen, være blid og god imod ham, saa kanskee han blev Christen, inden han selv vidste deraf.” (Goldschmidt, 1968: 191), mener Wilhelm Fangel, mens tante Mathilde skeptisk svarer, ”Ja, det var en rigtig Maneer! raabte Tanten; lade ham gaae og være Jøde, til han blev Christen af sig selv! Jo, det var nydeligt!” (Goldschmidt, 1968: 191).

Her skærer Goldschmidts kritik af den jødiske emancipering igennem. I lighed med Mendelssohn frygter Goldschmidt, at der bag ligestillingsinitiativerne ligger et skjult ønske om assimilation. Jacobs rektor er virkeliggørelsen af Wilhelm Fangels ord. Han giver ikke Jacob religiøs særbehandling, og derfor udvikler Jacob langsomt selv et kritisk syn på sin religion. Jacob er på vej mod at blive et dannet individ, fri af religionen, når han siger,

”Vel er Jødedommen i Opløsning under sin Berørelse med Civilisationen, og Opløsningen griber de Gemytter, som gaae forud; en Orm gnaver paa vor Tilværelse, og vi sønderrives, fordi vi staae midt i Overgangen. Men den nuværende Christendom vakler ogsaa, Troen er borte af Gemytterne, og de søge ængstelig, næsten fortvivlede, en ny Christendom.” (Goldschmidt, 1968: 128).

Goldschmidt anser civilisationen som en trussel, fordi den opløser religion. Det nye dannede individ rejser sig fra religionens aske til en verden af videnskab, logik og rationalitet. For Jacob er det positivt, idet det betyder, at alle er ens. Han behøver således ikke at føle sig splittet mellem

kristendommen og jødedommen. Men Goldschmidts kritik er netop, at emanciperingen ikke er, hvad den giver sig ud for at være, lige som Wilhelm Fangels ord. I sidste ende tvinges Jacob alligevel til at tage en beslutning og vælge mellem kristendommen og jødedommen.

Jacobs dannelse resulterer i et brud mellem ham og hans ortodokse familie. Bruddet markerer, at Jacob ikke længere hører til blandt de ortodokse jøder, men at han nu befinder sig i et religiøst ingenmandsland, ”Da Jacob stod paa Skibet, der førte ham tilbage mod Sjællands Kyst, følte han, at han nu var mere husvild end Maagerne, der i Stormen flagrede om Skibet.” (Goldschmidt, 1968: 105). Det markeres også på første side af romanens anden del, hvor Jacob er til et selskab med både jøder og kristne. Hos Kruse-Blinkenberg læses denne scene som et sammenstød mellem en ny og en ældre generation af jøder. Grosserer Israelsen holder gildet i anledning af, at hans søn netop er blevet student. At studenterne repræsenterer en ny generation fremhæves gennem deres uddannelse. En af studenterne udbringer en skål for Jacob, hvori han anvender et ord, som Israelsen ikke forstår, ”Indkaldt? spurgte Grosserereren, da man igjen havde sat sig; hvad vil det Ord *indkaldt* sige? Det betyder, svarede en af Gjæsterne, at Bendixen er bleven Student med Udmærkelse, at han endog har faaet meer end første Character.” (Goldschmidt, 1968: 110). Studenternes sprog indeholder ord, som er ukendte for Israelsen. Han repræsenterer den ældre generation, den ortodokse jøde, som udviser stolthed over at være jøde, ”Grosserer Israelsens Øine funkede, og hans sagde: Han var den Eneste, der blev udmærket, og han er en Jøde!” (Goldschmidt, 1968: 110). Goldschmidt undlader ikke at male Israelsens figur med stærke farver. Han er handelsmand, med et tydeligt temperament og afholder sig derfor ikke fra at lade en kommentar falde til sin søn omkring den uddannelse, han har bekostet, ”hvorfør er Du ikke ogsaa blevet indkaldt? Har jeg ikke kostet ligesaa mange Penge paa Dig, som Bendixens Fader har kostet paa ham? Hvorfor skal jeg ikke have ligesaa megen Glæde af mine Penge?” (Goldschmidt, 1968: 10). Her tegner Goldschmidt et skarpt portræt af den ortodokse jøde, som han genbruger til det næste selskab, hvori Jacob indfinder sig.

I dette selskab, hvor også både jøder og kristne er inviterede, er den ortodokse jøde igen repræsenteret ved en grosserer. Han misforstår selskabets højtlesning og afbryder for at viderebringe sin frue sladder omkring en anden jødisk familie. Denne ”overdrivelse i koloritten”, som de to grosserere er tydelige eksempler på, skyldes ikke uerfarenhed og debutantfejl, som Gustava Brandt ellers mener, men at Goldschmidt vil tydeliggøre forskellen mellem en gammel og en ny generation af jøder, mellem de ortodokse og de reformerende.

Til dette selskab udspiller sig en scene, hvori Goldschmidts kritik af dannelsesidealet bliver særlig tydelig. Der bliver læst højt af Oehlenschlägers *Aladdin*, hvorefter den diskuteres mellem husets jødiske frue og en jødisk student,

”Det kan virkelig gjerne være, at der i *Aladdin* findes alle de Feil, som De har nævnt. Aron læser ogsaa saa forkeert op, at man ganske overhører Feilene. Aron! Du burde lægge Dig efter mere Smag. Men forresten er det dog min Mening om Oehlenschläger, at han er en dygtig Mand. Han er sommetider noget overspændt og unaturlig, og hans Fag er maaskee ikke de persiske Sagn; han burde holde sig til de danske og romerske. Ja, sagde Isaksen, der er for Ex. Sagnet om Amor og Psyche, det gad jeg seet ham behandle. Amor og Pysike? sagde Fruen; det forekommer mig, at her blev talt om det forleden? Om Forladelse, frue! faldt Isaksen ind; det hedder ikke Pysike, men Psyche. Det er dog forskrækkeligt, som De hovmestererer mig iaften! sagde Fruen vred; det skrives P,s,y, og siger det ikke Pys? Nei, det siger Psy, Frue. Kom ikke og lær mig det! raabte Fruen; min sunde Menneskeforstand skal De ikke afdisputere mig! Det siger Pys – gjør det ikke, Aron? Jo, jeg læser det rigtignok altid som Pys, sagde Aron. Jeg forsikkrer Dem, det hedder Psy, Frue! De er uartig, Hr. Isaksen; det er ikke kjønt af Dem, her i mit eget Huus. De troer ogsaa, fordi De er Student, at De har slugt Alverdens Viisdom! Naa! Og De, Fru Bernbaum, troer nok, fordi De har lidt flere Penge end mine Forældre, at De kan behandle mig saaledes! sagde Isaksen og tog sin hat. Jeg skal saamæn ikke oftere falde Dem besværlig! Men, om det saa var de sidste Ord, jeg skulde sige, saa hedder det Psy! Godnat!” (Goldschmidt, 1968: 122).

Her kappes der ligefrem om intelligens og dannelse. Først kritiserer Fru Bernbaum Aron, som læser op med stærk jødisk accent. Dernæst irettesætter Hr. Isaksen Fru Bernbaums udtale, hvorefter hun vender sig mod Aron for at få støtte. Med dennes støtte kritiserer hun Hr. Isaksen med det resultat, at Hr. Isaksen fornærmet forlader selskabet. Scenen kan læses som en hån mod det dannelsesideal, som *Bildung*-bevægelsen besynger, men som Goldschmidt frygter, er på bekostning af religionen. Der er tydeligvis tale om et hus, som gerne vil signalere dannelse, hvorfor der læses højt af danske Oehlenschläger, som efterfølgende diskuteres i selskabet. Men denne dannelse forsvinder, når Fru Bernbaum og Hr. Isaksen begynder at skændes. At Fru Bernbaum først kritiserer Aron for manglende dannelse, og dernæst tyr til ham for at få bekræftet sin egen dannelse, understreger Goldschmidts hån. På humoristisk vis lader han dernæst det temperament, som han flere gange

nævner som særligt karakteristisk for jøder⁵, løbe af med dem for at vise, at den dannelse Fru Bernbaum, Hr. Isaksen og de øvrige studenter i scenen gerne vil udvise blot er en facade, som jøden gemmer sig bag. Goldschmidt ønsker uddannelse og oplysning, men som scenen viser, frygter han, at det er på bekostning af religionen, som, han mener, hverken bør stå i baggrunden for videnskaben eller blive ensbetydende med et forældet eller uudviklet verdenssyn.

Problemet at være jøde

Kruse-Blinkenberg skriver, at det er karakteristisk for anden del af *En Jøde*, at jøder og kristne er i samme selskab, ”Anden Bog indeholder flere samtaler mellem jøder på tomandshånd – men så taler de i regelen om forholdet til de kristne under den ene eller anden form. Eller den ene jødes problemer med at fastholde sin jødedom.” (Kruse-Blinkenberg, 2000: 23). Han fortsætter,

”Hvor der tidligere var tale om de problemer, jødernes isolation i samfundet gav, er der nu i vis udstrækning tale om problemer fremkaldt af jødernes begyndende assimilation i det kristne samfund. Man kan nu (...) simpelthen tale om *problemet at være jøde*.” (Kruse-Blinkenberg, 2000: 24).

Kruse-Blinkenberg berører den gradvise ligestilling, jøderne opnår i begyndelsen af 1800-tallet og det paradoks, jøderne samtidig oplever. Det har tidligere været et problem, at jøderne holdt sig for sig selv, mens det via den gradvise ligestilling nu bliver et problem at være jøde. Jøderne bliver en del af nationen, men regnes alligevel uden for det nationale fællesskab. På en skovtur med sine medstuderende udtaler Jacob sig om dette problem,

”Danmark kan dog ikke være mit Fædreland i saa fuldt Maal, som det er Eders, da jeg ikke behandles som dets Søn i saa fuldt Maal som I. Troe I virkelig, at nogen Jøde, der er kommen til Bevidsthed om Menneskets Ret og Værd, ligegyldig kan see paa den Ulighed, som Staten sætter mellem ham og hans christne Medborgere? Man bebrejder Jøden, at han ikke har noget Fædreland – hvorfor giver man ham ikke et?” (Goldschmidt, 1968: 141).

Her bliver Goldschmidts kritik af statens særbehandling af jøderne direkte, og Jacob fortsætter,

⁵ Goldschmidt tillægger flere gange jøderne særlige kendetegn. I første kapitel af værkets tredje og sidste del betegner han jøderne som et tålmodigt folk. I første dels syvende kapitel, hvor byens jøder er på besøg hos familien Bendixen, viser han derimod jødernes temperament. Gennem sladder og skænderier viser Goldschmidt, at jøder er jøder værst.

”Men kan en Jøde blive Embedsmand? Kan han blive saa meget som Vægter? Kan han blive Officier i Armeen? Naar han i Borgervæbningen staaer for Tour til at blive Capitain, maa han tage sin Afsked!(...) Der er hele Laug, f. Ex. Isenkræmmerlauget, der udelukke Jøder, ikke antage nogen jødisk Dreng i Lære. I Livjægercorpset kan ingen Jøde nære sig for Chicane.” (Goldschmidt, 1968: 141).

Jacobs udråb bliver mødt med latter. Her vender Goldschmidt situationen på Skamlingsbanke om, når det denne gang er taleren, Jacob, der er alvorlig, mens forsamlingen tager det som sjov. Jo synligere og mere deltagende Jacob bliver, jo større bliver altså forskellen mellem ham og de øvrige studenter, og jo mere øges også hans religiøse splittelse.

Men størst bliver splittelsen, når Jacob forlover sig med kristne Thora Fangel. Her oplever Jacob for alvor problemet at være jøde.

Emancipation eller assimilation

Jacob møder Thora til et bal, som med Brøndsteds ord beskrives med ”en noget tykt påsmurt symbolik” (Brøndsted, 1967: 31). Jacob påpeger selv den dobbelte betydning af Thoras navn, mens den dobbelte betydning af blodet fra Jacobs næse ved mødet med en barndomsfjende ikke bliver mindre tydelig af at være usagt. Navnet Thora har den dobbelte betydning både at være navnet på Jacobs forlovede, men samtidig også et spil på navnet på den hebraiske bibel, Torah. Denne dobbelte betydning understreger Jacobs religiøse splittelse mellem kristendommen, repræsenteret ved Thora Fangel, og jødedommen, repræsenteret ved dobbeltbetydningen af Thoras navn.

At Thora ved ballet har gjort et særligt indtryk på Jacob, fremgår af hans efterfølgende tanker, men at Thora også har bemærket Jacob, ses i de breve, Thora skriver til en veninde i Holsten. Goldschmidt har på bemærkelsesværdig vis kaldt dette afsnit ”Brudstykker af Thoras Breve til Holsteen”. Disse brudstykker er primært centreret omkring den forskel mellem hende og Jacob, at Jacob er jøde. Goldschmidt ønsker således at gøre sin læser opmærksom på netop dette fokus i brevene. Thora sammenligner Jacob med en Haus- und Schutzjude i Holsten og bemærker, at Jacob netop ikke ser ud som denne jøde. Thora kategoriserer på den måde jøderne i to forskellige typer, som Kruse-Blinkenberg også bemærker. Den holstenske Haus- und Schutzjude betegnes som et snavset, sjofelt og pengegrisk menneske, ”der havde alle en Tyvs Egenskaber undtagen den, at han vilde stjæle ad Omveie og altid gav lidt til Bytte paa det, han stjal.” (Goldschmidt, 1968: 159).

Goldschmidt paralleliserer her til den tidligere nævnte amtsforvalter, som beskriver jøderne med samme tillægsord. De karaktertræk, hvormed Thora betegner den holstenske Haus- und Schutzjude, er knyttet til dennes person. Jacob derimod beskrives som et filosofisk, dannet menneske, ”Det staaer nu saa tydeligt for mig, at, naar de Andre tale, er det kun for at sige Ord. Naar han taler, er det for at udtale en Tanke. Han har næsten for megen Tankefylde” (Goldschmidt, 1968: 161). Når Thora skal beskrive Jacob, bliver ordet jøde derfor ”et Slags Tilnavn, ligesom det, der gives Soldaterne for at betegne, i hvilken Egn de ere fødte.” (Goldschmidt, 1968: 159). Var Thora ikke blevet fortalt, at Jacob var jøde, havde hun altså ikke vidst det. Med visheden om det er det til gengæld et tilbagevendende emne i brevene, ”Det er dog mærkeligt at finde saadanne Egenskaber hos en Jøde.” (Goldschmidt, 1968: 161).

Samme mønster gentager sig i familien Fangels forhold til Jacob. De bliver opmærksomme på en adfærdsændring hos Jacob til et selskab hos familien Fangel og tilskriver det strakt hans jødiske natur,

”Jeg holder meget af ham, det er en brav og dygtig Fyr, og jeg skal vistnok være den sidste til at bebreide ham, at han er en Jøde. Men denne Adfærd iaften, troer jeg dog ligefrem kommer af, at han er Jøde. En Jøde er ikke chevaleresk opdragen. Men naar han er forlovet med en christen Pige, bør han dog tage sig lidt op.” (Goldschmidt, 1968: 168).

Og et par dage efter siger fru Fangel, efter at familien har været i kirke,

”Det er dog forskrækkeligt med det Menneske! Jeg troer, ved Gud, han kan ikke engang lide, at vi gaae i Kirke! Vil han monstro have, at hele Huset skal lade sig omdøbe? ... Sikken et Ansigt han satte op, da jeg sagde, at vi kom fra Kirke! Du Fredsens Gud, kan han ikke være ligesaa tolerant som vi.” (Goldschmidt, 1968: 171).

Ordet ”tolerance” har samme negative og modsætningsfyldte betydning som tidligere. Familien påberåber sig tolerance over for Jacob, men lader fordømmene få fri løb og forventer en ændring fra Jacobs side, når han er forlovet med en kristen. Dette gentages også af tante Mathilde, som for alvor sætter en kile i forholdet mellem Thora og Jacob. Hun siger direkte, hvad familien Fangel siger mellem linjerne, at Jacob skal lade sig døbe for at blive gift med den kristne Thora,

”Jeg er ikke intolerant. Det generer mig slet ikke, at Mennesket er Jøde; det er heller ikke for hans evige Saligheds Skyld, at jeg vil have ham døbt; men, siden han har forlovet sig med en christen Pige, bør han ogsaa høre til de Christne.” (Goldschmidt, 1968: 190).

I mere direkte vendinger gentager tante Mathilde det, som Hr. Fangel har sagt ovenfor. For at omgås de kristne, må Jacob lade sig omvende. Som præstefrue vil hun derfor påtage sig rollen som lærerinde med det formål at få Jacob til at konvertere. At tante Mathildes metode anses for primitiv, ses gennem familiens reaktioner på hendes fordomsfulde kommentarer til og om Jacob. Den dannede holdning fremsætter Wilhelm Fangel, som tidligere citeret. Han mener, at Jacob bør behandles på lige fod med de andre, indtil han af sig selv lader sig omvende. Her lyder den agenda, Goldschmidt kritiserer emanciperingen af jøderne for at have. Han frygter, at der bag ligestillingsinitiativerne ligger et skjult ønske om jødernes konvertering. Og mens tante Mathildes metode da også frastøder Jacob fra familien Fangel, får hendes tilstedeværelse alligevel så stor betydning, at Thora siger sit ønske om, at Jacob skal lade sig døbe højt. For Jacob er det imidlertid umuligt at vælge kristendommen, ligesom han heller ikke entydigt kan tilslutte sig jødedommen. Fortvivlet rejser Jacob til udlandet for der at finde et fælles fristed for Thora og ham, hvor deres overbevisninger kan mødes.

Udland aldrig hjemland

I udlandet konfronteres Jacob konstant med jødedommen. Budskabet om sin faders død, mødet med den døbte jøde Michael Muczewicz og Benjamins død bekræfter ham i hans jødiske tro. Samtidig finder han den frihed, han i København har længtes efter, ”Saa, nu er jeg i Afrika, sagde Jacob, da han satte Foden paa Land; nu er det mit Fædreland!” (Goldschmidt, 1968: 233). Jacob er ikke længere bundet til et bestemt sted. Kruse-Blinkenberg spørger rammende, om ikke denne frihed er at forveksle med rodløshed eller hjemløshed. Jacobs hjemløshed viser sig nemlig paradoksalt som værende Jacobs eneste holdepunkt. Han føler sig hjemløs på Fyn og hjemløs i København, han føler sig utilpas blandt jøder, men også blandt kristne. Det eneste faste holdepunkt, Jacob har gennem fortællingen, er hans splittethed. Jacobs udsagn bekræfter denne hjemløshed. Han føler sig lige så meget hjemme efter få minutter i Afrika, som han gør i sit fødeland.

Da Jacob erfarer, at Thora er blevet gift med Jacobs barndomsfjende, mister han tilmed sit eneste mål. Han vender tilbage til København og søger tilflugt hos studenterne, men finder her samme

mønster som hos familien Fangel. Det øjeblik, de bliver opmærksomme på, at han er jøde, oplever Jacob en forudindtagethed fra studenternes side. Det kommer dem for øre, at Jacob har lånt penge ud til en løjtnant, og han underlægges straks de værste fordomme om en jøde, der låner penge ud,

”En Lieutenant er i Forlegenhed for Penge og klager sig for Hr. Moses. Hr. Moses siger, at han kan nok hjælpe ham; men Pengene er dyre i vore Tider. – Det gjør ikke Noget, siger Lieutenanten, lad mig blot faae dem. – Ja, jeg har dem ikke selv, siger Hr. Moses; men jeg kan skaffe dem om et Par Dage. – Lieutenanten gaaer og siger henrykt, at Hr. Moses er en hjælpsom Mand. Men et Par Dage efter slaaer Hr. Moses en heel Spand Vand i Lieutenantens Begeistring, og Lieutenanten siger, at de Penge blive ham nok de dyreste, han nogensinde har faaet.” (Goldschmidt, 1968: 293)

Studenternes afstandstagen er et vidnesbyrd om, at deres fælles fristed gennem videnskaben er forsvundet. Jacob kan ikke længere tage del i studenternes fællesskab og underlægger sig løjtnantens fordomme,

”Gjør mig nu den Tjeneste, vedblev Grabow. Jeg veed ikke, hvor De kan være saa haard. Saadan en rig Knast som De har dog Magten over os andre christne Mennesker. Har jeg det? raabte Jacob og sprang op. – Har jeg det? ... Saa skriv Beviset! Jeg skal dictere!” (Goldschmidt, 1968: 295).

Jacob får løjtnanten til at skrive beviset, som symbolsk forsegler forskellen mellem ham og de kristne. Forklaringen på Jacobs nederlag, mener litterat Jørgen Holmgaard (f. 1942), skal findes i denne underkastelse over for de kristnes fordomme om jøderne. Han skriver om Jacob, at han er,

”en højtstående idealistisk ung jøde, der i en tragisk kærlighed lider nederlag til et kristent samfund, der behandler ham som var han en profitlysten ågerkarl. Efter alt godt er forsøgt tager han til sidst den trodsige konsekvens: så lad mig da være så lumpen og grisk, som samfundet forventer.” (Holmgaard i Bach, 2004: 141).

Denne forklaring, mener Tine Bach, er for simpel, fordi den splid, der er mellem Jacob og de kristne, spås allerede tidligt i fortællingen både i jødefejden, hvor Jacob forsvarer sig mod jødeforfølgelserne og skaber ”Blod mellem ham og de Christne” (Goldschmidt, 1968: 74), og til Jacobs bar mitzvah, hvor han skal læse et stykke fra 1. Mosebog op,

”Forbandet skal Du være fremfor alle Markens Dyr. Paa Din Bug skal Du krybe og æde Støv alle Dine Dage. Og jeg vil sætte Fjendskab mellem Dig og Kvinden og mellem Din og Kvindens Æt; den skal knuse Dit Hoved, Du skal saare dens Hæl.” (Goldschmidt, 1968: 78).

Her har Bach en pointe også i forhold til dette speciale. Jacobs nederlag er ikke blot en konsekvens af mødet med den kristne familie Fangel. Det sker allerede gennem hans gradvise dannelse og langsomme frastødning fra jødedommen. Hans nederlag består i hans hjemløshed og splittethed, hvilket Goldschmidt også understreger i romanens sidste kapitel.

Goldschmidt springer frem i fortællingen til Jacobs begravelse som for at understrege, at Jacobs fortælling har nået sit klimaks. Her udspiller der sig en scene mellem nogle jøder, som er endt i samme karet i Jacobs ligfølge. Her bemærker Kruse-Blinkenberg, at Goldschmidt igen har anbragt en repræsentant for den nye tids jødedom blandt den gamle tids jøder. Jøderne i kareten taler om Jacob, og pludselig afbryder en jøde talen på dansk, ”Was wor er? Woher? Ich wa’sz nit! Do wird ’n gut Zedoko geben – dorum bin ich mitgegangen! Jeg har ham kjendt! sagde en af de Andre, der vilde være fornemmere end de To og derfor talte Dansk.” (Goldschmidt, 1968: 297). Kruse-Blinkenberg undlader at kommentere ordet ”fornemmere”, som viser Goldschmidts skepticisme over for den nye generation. Den afbrydende jøde vil gerne virke mere dannet og overlegen og taler derfor på dansk. Han fortæller, at Jacob har endt sine dage som pengeudlåner, der gav alle sine penge til den jødiske friskole for at undgå, at andre jøder lider samme skæbne som ham ved at komme i lære hos en kristen. Han fortæller desuden, at Jacob på sin dødsseng har kaldt på Thora. Hvor det blandt jøderne i kareten er et tegn på Jacobs religiøse overbevisning, er det for læseren, gennem navnets dobbelte betydning, et tegn på det modsatte. Jacobs udråb viser, at han i sin sidste time fortsat er splittet mellem den kristne verden, han aldrig blev en del af, og den jødiske. Det understreges, når en af jøderne i kareten spørger, hvad Jacob døde af, ”Man siger, af et gammelt Saar – svarede Schaie Jisroel -; han havde været i Krig i sin Ungdom.” (Goldschmidt, 1968: 300).

Brøndsted mener, at *En Jøde* er et patetisk stridsskrift, der ingen sandhed om jøderne rummer, ”Jacobs livsgang er ganske utypisk for tidens jøder” (Brøndsted, 1965: 72). Denne vurdering er Bach ikke enig i. Hun mener i stedet, at den historiske samtid giver indtryk af, at Jacobs situation er temmelig typisk. Her mener specialet, at begge overser en vigtig pointe med Jacobs forløb. Jacobs situation kan læses som en kritik af oplysningstidens dannelsesideal, af Bildung-bevægelsen og af statens ligestilling af jøderne. I en sådan læsning spiller de enkelte forhold omkring de enkelte karakterer ingen rolle, fordi de i stedet skal ses som repræsentanter for religionspolitiske retninger. Her giver det således ikke mening at vurdere, hvorvidt Jacobs individuelle situation er realistisk eller ej, for uanset dennes situation, har den kritik, der fremsættes gennem fortællingen om Jacob Bendixen, både betydning og relevans for samtidens jøder.

En ideal-demokratisk dansk roman - *Ravnen*

Hvor *En Jøde* er en samfundsanklage, er *Ravnen* et samfundseventyr, som Brøndsted skriver (Brøndsted, 1967: 281). I *Ravnen*, som er Goldschmidts sidste roman, forlader han individualromanen og levnedbeskrivelsen, som han hidtil har foretaget både i *En Jøde*, men især i *Hjemløs* og også i *Arvingen*, og skriver, hvad Brøndsted kalder, en national trøsteroman (Brøndsted, 1967: 260). At Brøndsted har en pointe med dette tilnavn, skyldes, at *Ravnen*, som udkommer tre år efter tabet af Slesvig og Holsten, forener to populære emner i efterkrigstiden, eventyret og den danske succes i den 1. Slesvigske Krig (1848-1850). Samtidig anvender Goldschmidt sin nu udviklede nemesislære til at skabe retfærdighed og lade de små betydningsløse helte vinde over den store betydningsfulde skurk, et handlingsforløb som falder i god jord i Danmark, som netop er blevet reduceret af sit naboland som følge af nederlaget i 1864. Ifølge Jørgen Gustava Brandt er *Ravnen* også Goldschmidts populæreste roman (Gustava Brandt, 1963: 257). Selv kalder Goldschmidt den ”en ideal-demokratisk dansk Roman, fordi den gennem de tre Brødre viser og tillige udtrykkelig udtaler, at ”Fornemhed er at leve i en Idés Tjeneste”.” (Goldschmidt, 1910: 211).

Eventyrlig realisme

Ravnen omhandler tre brødre, en lykkefugl og en skurk, og hermed er eventyrrammen sat. Inden for denne ramme flourer Goldschmidts nemesislære, som sørger for, at retfærdigheden sejrer. Romanen præges således af den orden, Goldschmidt senere omtaler i *Livs Erindringer og Resultater*, som bestemmer, at intet sker vilkårligt. En række karakterer præsenteres umiddelbart uafhængigt af hinanden og i tilfældig rækkefølge, som Goldschmidt laver et humoristisk spil på,

”De, som staae i den Formening, at en Roman eller Fortælling i Reglen faaer baade Indhold og Form af noget Tilfældigt, Vilkaarligt, at afbrudte Tanketraade, spredte Iagttagelser, Charaktertræk o.desl. sættes sammen ligesom smaae Stykker Papir, at der vel som oftest kommer en Helhed tilveie, men at der ogsaa af de samme Enkeltheder kunde være kommet en anden Helhed, ville finde deres Mistanke bekræftet ved Maaden, hvorpaa nærværende Fortælling optræder.” (Goldschmidt, 1963: 51).

Således indleder Goldschmidt på humoristisk vis romanens sjette kapitel, for han har netop en mening med sin opsætning. Karakterernes skæbner sammenflettes og får betydning senere i romanen. Romanens retfærdighedspræmis præsenteres dog allerede i romanens andet kapitel, hvor

løjtnant Hansen gør nar af kaptajn Winter og som konsekvens falder i vandet på den ene af romanens tre brødre, Ferdinand Carøes initiativ. Ferdinand straffes herfor, men ender alligevel med at få en daler i belønning for sin loyalitet over for kaptajnen. *Ravnen* er således positivt anlagt, hvor *En Jøde* er negativt, hvorfor det gennem hele romanen antydes, at når blot Ferdinand er tro mod sin herre, ikke forråder sin kammerat og holder mere af en anden end af sig selv, som hans bedstemoder tilråder, vil han få tre ønsker opfyldt. Men det er ikke kun handlingsforløbet, der er positivt orienteret. Bag romanens handlingsforløb og især endemålet for romanens karakterer, familiefabrikken, ligger Goldschmidts politiske ideologi om ligestilling. Hvor *En Jøde* er en politisk nedbrydning, er *Ravnen* en politisk opbygning og en demonstration af, at individer med forskellige baggrunde kan samles om en fælles idé.

Ligesom Goldschmidts tre andre romaner er *Ravnen* opdelt i tre dele, hvor første del introducerer romanens konflikt, anden del udvider den og tredje del opløser den. Heri fortælles historien om brødrene Vilhelm, Ferdinand og Morten Carøe og deres bedstemoder, den velhavende Abraham Krog og hans familie, digteren Ibald og Simon Levi, den skrutryggede jøde, som får liv første gang i *Ravnen*, men genfindes senere i Goldschmidts ghettolitteratur. Han skal her behandles særskilt af hensyn til hans betydning for romanen og til specialets struktur.

Romanen er centreret om det islandske sagn om en ravn, hvis sten i næbet kan opfylde tre ønsker, såfremt denne sten erhverves. *Ravnen* adskiller sig således fra Goldschmidts øvrige romaner ved ikke at have én hovedkarakter, hvis historie romanen fortæller. Den præsenterer i stedet en række karakterer, som viser sig på forskellig vis at være i forbindelse med hinanden. Karaktererne tegnes skarpt op, ikke med henblik på at være repræsentanter for politiske eller religiøse retninger som i *En Jøde*, men for at understrege eventyrgenre. Abraham Krog præsenteres på romanens første side og eventyrreferencerne er tydelige, ”Ingen vidste, hvorfra han var kommen, og det Rygte udbredte sig, at han havde været Slavehandler eller Sørøver.” (Goldschmidt, 1963: 7). Krog er åbenlyst romanens skurk, mens de tre brødre er hans modsætning. Ferdinand beskrives som uskyldig, hjertensgod og brav, mens Morten fremstår lige så uskyldig i romanen. Den ældste broder, Vilhelm, præsenteres som en mere åndfuld og melankolsk udgave af Ferdinand,

”Han lignede Ferdinand, men som en aandfuldere Gjentagelse eller fint Forbillede, saa at, naar man havde begyndt med at bemærke Forskjellen, vilde man maaskee næppe af sig selv falde paa at troe dem i Slægt. Der var samme smukke, kraftige, smækkre Legemsbygning;

men hvad der hos Ferdinand var behageligt, endnu uden videre Charakter, var hos Vilhelm forvandlet til Udtryk; det viste Frihed og Villie. (...) Men det, som frembragte den største Forskjel i Physiognomiet, var Modsætningen imellem Ferdinands Sorgløshed og en besynderlig, fin Melancholi i Vilhelms Øine og om Øienbrynene.” (Goldschmidt, 1963: 43).

Vilhelm er den af brødrene, som Goldschmidt tildeler størst opmærksomhed i romanen. Og han er også den, der minder mest om Goldschmidts tidligere helte, som Brøndsted også påpeger i sin læsning af romanen. Hans historie er altså ikke ulig Jacob, Otto og Axels. Både beskrivelsen af Vilhelm, men især forholdet til Otilie Winter er i lighed med Goldschmidts foregående karakterer. Således er den religiøse barriere, der befinder sig mellem Jacob og Thora, her overført til et klasseproblem. Otilie når først til sidst i romanen den erkendelse, som er romanens grundidé, at ”Fornemhed er at leve i en Idees Tjeneste.” (Goldschmidt, 1963: 253). Om forholdet mellem Vilhelm og Otilie skriver Brøndsted, at deres historie klart spejler fortællingens sociale budskab (Brøndsted, 1967: 269). Her berører Brøndsted også denne overvindelse af klasseskel mellem dem, men hvor det hos Brøndsted ses som et socialt budskab, kan det imidlertid også ses som en politisk praktisering af romanens grundidé. Gennem forholdet mellem Otilie og Vilhelm viser Goldschmidt, at individer på tværs af samfundslag kan samles om idé. Goldschmidts republikanske ideologi antydes altså allerede gennem forholdet mellem Vilhelm og Otilie, men den manifesteres for alvor gennem arbejdsformen på familien Carøes fabrik.

Nationalt fællesskab gennem republikansk ligestilling

Den yngste broder, Morten, viser allerede tidligt i romanen en interesse for dampmaskiner. Så når Morten senere sættes i forbindelse med Krog, som kan finansiere hans idéer, bygges fabrikken langsomt op. Til denne fabrik hører et hovedprincip, som Vilhelm udtaler, ” at hver Arbejder skulde bringes op til at have sin Andel af Fabrikens Udbytte, skulde blive Medeier.” (Goldschmidt, 1963: 165). Den schweiziske inspiration ses tydeligt, når Goldschmidt her udtrykker sin republikanske idé. Goldschmidt er af den overbevisning, at ligestilling på tværs af religion, klasse og stilling nødvendigvis må føre til det største udbytte og det stærkeste fællesskab. Det viser han i romanens afsluttende bemærkninger, hvor han også fletter Otilie og Vilhelms forhold, fabrikken og romanens grundidé sammen,

”Til Fabriken har man ikke en saa stor Capital, som Krog ansaae nødvendig, for at den kunde blive en ”Guldgrube”. Brødrene eie selv saa lidt, at det skal vare lang Tid, inden de kunne begaae den Synd at nyde Arbeidets Frugter mere end Arbeidets Glæde. Men Fabriken drives nu efter de Principer, som Vilhelm opstillede; enhver Arbeider, som har været der en vis Tid, er Medeier, faaer i et vist Forhold sin Del af Overskuddet, og Følgen heraf er et Sammenhold, en glad Fremadstræben og Dygtighed, som sjelden eller aldrig vil findes under andre Vilkaar. Under den store Virksomhed, som har udfoldet sig, som knytter Mennesker sammen og løfter dem, har Ottilie – hvad jo ogsaa var at vente – trods Tarveligheden fuldkommen forstaaet, at Fornemhed er at leve i en Idees Tjeneste.” (Goldschmidt, 1963: 253).

Goldschmidts politiske tanker er direkte overført på familien Carøes fabrik. Og her ses Goldschmidts positive politiske orientering i modsætning til *En Jødes* negative. Med sin samfundskritik i *En Jøde* nedbryder Goldschmidt det eksisterende politiske system, mens han i *Ravnen* opbygger et nyt baseret på de principper, han har set efterlevet i Schweiz. Gennem samarbejde og ligestilling opbygges en udbytterig virksomhed for alle medvirkende. Og gennem samarbejde mellem brødrene lykkes det dem at overvinde Krog og få fabrikken i egne hænder. Romanen har en lykkelig slutning, hvorigennem Goldschmidt viser, at fællesskab fører til ”et Sammenhold, en glad Fremadstræben og Dygtighed, som sjelden eller aldrig vil findes under andre Vilkaar.” (Goldschmidt, 1963: 253).

Jødiske elementer

Selvom Simon Levi er den eneste jødiske karakter i romanen, er der alligevel ligheder mellem måden, hvorpå familien Bendixen skildres i *En Jøde* og måden, hvorpå familien Carøe skildres i *Ravnen*. Familien Carøe har samme stærke familiesammenhold som familien Bendixen, hvilket fremgår i samtalen mellem Ferdinand og Morten,

””Hvordan har Du det saa?” spurgte Ferdinand og gav ham Haanden. ”Hvordan skulde jeg have det? Jeg skulde være Skumpelskud i Familien og sendes langt bort, bare fordi de vidste, at jeg vilde længes mest.” (...) ”Hvordan har de det Allesammen hjemme? Kommer Du fra Moder og Vilhelm? Hvordan har de det?” ”Jo, de har det godt; men senest kommer jeg fra Humlebæk.” ”Hvordan har Bedstemoder det?” ”Jo, Tak, godt. Jeg kan hilse fra hende, og fra

Anders og Søren og Bent og alle Børnene.” ”Ja, hvem der kunde være der!” sagde Morten, idet han igjen satte sig til sit Arbeide. ”Der er deiligt!”” (Goldschmidt, 1963: 37).

Og der er en naturlig respekt omkring brødrenes moder og bedstemoder,

”Bedstemoderen havde imidlertid ubemærket staaet i Døren. Hun gik nu frem i Kjøkkenet, hen til Arnestedet, tog en tyk Gren, der laa og glødede, og slog med den i Skorstenen, saa at Gnisterne sprang langt ud. Alle saae paa dette med næsten ængstelig Respect og tillagde det en Betydning, som den gamle Kone maaskee aldeles ikke havde tænkt paa.” (Goldschmidt, 1963: 31).

Bedstemoderen tillægges samtidig mystik og visdom, ”En Fremmed kunde have troet, at den gamle Kone ikke var ”rigtig i Hovedet”; men Familien var overbevist om hendes Klogskab, ja Visdom, og mente blot, at den af uforklarlige Grunde undertiden holdt sig skjult” (Goldschmidt, 1963: 29). Hendes mands assurancesvigt er samlingspunktet for romanens karakterer, og hun er den, der råder Ferdinand i sin søgen efter raven. Men hun er ikke romanens eneste mystiske element. Når Ferdinand i begyndelsen af fortællingen besøger sin familie i Humlebæk, og de lader soldet gå rundt, hersker der en mystik og en overtro, der er sammenlignelig med de ortodokse jøders ritualer i *En Jøde*. Her skildres en jødisk familie i kristen forklædning på samme humoristiske måde som de ortodokse jøder i debutromanen. Simon Levi er derfor det eneste øjensynlige, men ikke det eneste jødiske element i romanen. Der er flere, som helt naturligt passer ind i eventyrrammen om fortællingen.

At eventyret blot danner rammen om fortællingen skyldes, at resten af romanen er realisme. *Raven* adskiller sig fra Goldschmidts tidligere romaner ved at blande eventyr med realisme til stor forvirring for kritikere og litteraturforskere, som gerne vil kategorisere Goldschmidt i en litterær genre og en litterær periode. Romanens skelet er eventyret, hvorfor fortællingen omhandler tre brødre, en skurk og en lykkefugl, hvis sten kan opfylde tre ønsker. Men romanens øvrige indhold er realisme med gengangere fra Goldschmidts realistiske fortællinger som assurancesvigt og udlandsrejser. Blandt de realistiske elementer er altså familiens fabrik og Goldschmidts politiske budskab, Wilhelm og Ottilies forhold og romanens karakterer i øvrigt, heriblandt den skrutryggede jøde Simon Levi.

En jøde blandt kristne

Allerede i præsentationen af Simon Levi skildres han som en ortodoks jøde,

”Han var af den Slags Jøder, der nu er ifærd med at forsvinde: opdragen under en vis Forfølgelse fra de Christnes Side og derfor ydmyg og ængstelig, oplært paa den besynderlige, dobbelte Maade, til at forstaae sig paa Penge og til at udlægge den Visdom, der er i Talmud.”
(Goldschmidt, 1963: 9).

Her kan drages flere paralleller til de ortodokse jøder, der fremstilles i *En Jøde* især gennem citatets sidste sætning. Det er samme karakteristika, Goldschmidt anvender om de ortodokse jøder i *En Jøde* med det formål at trække skarpe linjer mellem de ortodokse og de reformerende jøder. Simon Levis introduktion er samtidig et udtryk for, at fortællingen foregår i en overgangstid for jøderne. *Ravnen* udgives i 1867, men foregår i 1840'erne, i tiden omkring Grundlovens indførelse. Goldschmidt står nu på den ”rigtige” side af Grundloven og kan se tilbage på tiden, hvor religionsfriheden bliver indført. Når Goldschmidt skriver, at Simon Levi er af den slags jøder, der er i færd med at forsvinde, finder han altså belæg for det i den tid, han selv lever i ved romanens udgivelse.

I 1866 debuterer Brandes med værket *Dualismen i vor nyeste Philosophie*, hvori han kritiserer efterromantikkenes sammentænkning af tro og viden. Værket kan ses som en varsling af det nittende århundredes sidste årtier, hvor politiske, teknologiske og ikke mindst naturvidenskabelige fremskridt ekskluderer religionen fra den videnskabelige arena. I 1872 udkommer *Arternes Oprindelse* i Danmark oversat af I.P. Jacobsen (1847-1885), og den revolutionerer naturvidenskabelig og religiøs tænkning. Denne udvikling indebærer et alvorligt tilbageskridt for den ortodokse jøde, fordi den religion, der optager plads i jordisk sammenhæng hos den ortodokse jøde, forvises til højere luftlag. Dette tilbageskridt kan læses i beskrivelsen af den ortodokse Simon Levi, som en konsekvens af den ligestilling, Grundloven medfører, og den førnævnte quid-pro-quo politik, som indlemmer jøderne under den danske lovgivning med den konsekvens, at jøderne opgiver dele af deres religiøse lovgivning. Gennem præsentationen af Simon Levi kommenterer Goldschmidt således en religiøs udvikling blandt de danske jøder.

Simon Levi er kommissionær og fungerer hermed som mægler mellem Krog og dennes omverden. Han løber ærinder for Krog og vandrer fra person til person, hvilket nødvendigvis må give associationer til historien om den vandrende jøde. Både Bach og Kruse-Blinkenberg berører også dette billede af Simon Levi som den vandrende jøde. Kruse-Blinkenberg mener at kunne finde belæg for dette billede ud fra sit kendskab til Goldschmidts forfatterskab, mens Bach blot antyder det med beskrivelsen, ”Levi er den evige jøde i ydmyg tjeneste på vandring gennem byen for andre.” (Bach, 2004: 157). I romanen er der heller ingen direkte referencer til den vandrende jøde, hvilket må være årsagen til Bachs forsigtighed. Alligevel er der flere tegn på, at Goldschmidt har haft denne i tankerne ved fremstillingen af Simon Levi. Simon Levi ønsker at avanceres til klasselotterikollektør, fordi han med denne stilling ikke behøver at gå fra person til person, ””Engang bliver man dog gammel, Hr. Krog, og kan ikke længer løbe omkring. Lad mig ogsaa probere, hvordan det er, naar mine Kunder kommer til mig, istedenfor at jeg skal løbe til mine Kunder.”” (Goldschmidt, 1963: 153). Her gør Goldschmidt bevidst opmærksom på Simon Levis mobilitet. Simmels essay *The Stranger* kunne således være skrevet over Goldschmidts karakter. Hos Simmel betegnes den fremmede som en mobil mellemmand i lighed med Simon Levi,

”The stranger is by nature no ”owner of soil” –soil not only in the physical, but also in the figurative sense of a life-substance which is fixed, if not in a point in space, at least in an ideal point of the social environment. (...) Restriction to intermediary trade, and often (as though sublimated from it) to pure finance, gives him the specific character of *mobility*.” (Simmel i Wolff, 1964: 403).

Gennem avanceringen til klasselotterikollektør opnår Simon Levi en form for figurativt ejerskab, ”Men jeg kunde faae det, jeg kunde blive en lykkelig Mand og sætte Foden under mit eget Bord.” (Goldschmidt, 1963: 153). Desuden får Simon Levi på denne måde et fast tilhørsforhold til sin by og sit land. Som Kruse-Blinkenberg skriver, er klasselotteriet en statslig institution, hvilket betyder, at Simon Levi hermed opnår en stilling med tilknytning til staten,

”hvis jøden Simon Levi kan blive klasselotterikollektør, bliver han på sin vis ligestillet med andre borgere i landet, som kan opnå embeder i staten, og det vil for Levi som jøde betyde mere end et levebrød, det vil også betyde, hvad man måske kunne kalde et officielt ”blåt stempel”.” (Kruse-Blinkenberg, 1998: 15).

Klasselotterikollektionen betyder altså ikke blot en forfremmelse i erhvervsmæssige henseende, men en avancering fra at være fremmed til at høre til. Men klasselotterikollektionen går til en anden, og i romanen ender Simon Levi som ”lille, fattig Jøde” (Goldschmidt, 1963: 241).

Simon Levi indeholder mange træk fra den klassiske ortodokse jøde, hvilket Goldschmidt gør sit publikum bevidst om,

”Noget længere borte, paa Randen af Skoven, gik Simon Levi, og det saae ud, som han søgte Noget eller Nogen, idetmindste havde det ikke Udseende af, at han vilde nyde Skovliv, eller at Skoven og han kom godt ud af det med hinanden. Simon Levis forhold til Skoven og Skovens til ham var virkelig saaledes, at det kunde give Anledning til et særskilt Digt eller idetmindste til en kulturhistorisk Afhandling. Det vilde være en Overdrivelse eller Synd at sige, at hans Race forholder sig ligegyldig til Naturen – skjøndt Nogle have sagt det -, hvorimod det er unægteligt, at sydlige og østerlandske Folkeslag med deres Naturbetragtning stille sig anderledes, end nordligere Folkeslag hyppigst gjøre.” (Goldschmidt, 1963: 233).

Med en vis portion humor påpeger Goldschmidt de forskelle, der er mellem jøder og kristne, og understreger dem gennem Simon Levis sprog, som er en blanding mellem det danske og det hebraiske sprog,

””Jeg sagde det ikke derfor. Det er ham vel undt. Har han en Skilling af mine, saa siger jeg Lykke og Velsignelse!” Og ved sig selv oversatte Levi Ordene, sagde: Masaul und Berocho, som om Ønsket først i sin hebraiske Form fik Magt.” (Goldschmidt, 1963: 239).

Simon Levi bruger her det hebraiske sprog som en bestyrkelse af sin tro, mens han andre gange bruger det som en forskelsmarkør mellem ham og Krog. Kruse-Blinkenberg mener, at denne sprogblanding kan skyldes, at Simon Levi ønsker at holde samfundet lidt på afstand for dermed at bevare sin integritet (Kruse-Blinkenberg, 1998: 20). Dette kan han delvis have ret i. Der er ingen tvivl om, at Simon Levi ønsker at bevare sin jødiske baggrund, og at han samtidig efterstræber en stilling som klasselotterikollektør, er et klart ønske om selvstændighed. Han ønsker, at kunderne skal komme til ham og ikke omvendt. Men klasselotterikollektionen er samtidig et udtryk for, at

Simon Levi ønsker medbestemmelse og anerkendelse i det omkringliggende kristne samfund. For Goldschmidt er en jøde, der kan opnå ligestilling og medbestemmelse samtidig med at bevare sin religiøse tro og sit tilhørsforhold, netop en forbilledlig jøde. Når det dog ikke lykkes Simon Levi at blive klasselotterikollektør, kommer hans forløb til at minde om Jacob Bendixens. Men i modsætning til Jacob Bendixen bortkaster Simon Levi ikke sin tro, og han nærer intet ønske om at forene den jødiske verden og den danske, som Kruse-Blinkenberg også påpeger. Derfor er Simon Levi trods alt ”ikke en mand, der er knækket af det store samfund.” (Kruse-Blinkenberg, 1998: 24). Simon Levi er en harmonisk karakter, der i modsætning til Jacob Bendixen trives i både den omkringliggende kristne verden og i den jødiske. Men Goldschmidt påpeger samtidig et skel mellem de to verdener, karakteren færdes i. Simon Levi forener ikke de to tilværelser, han lever i, men holder dem adskilt fra hinanden, og Goldschmidt løser derfor fortsat ikke det religiøse dilemma, Jacob Bendixen befinder sig i med Simon Levi. I den ellers retfærdighedsprægede roman afviger Simon Levi fra normen, hvorfor han trods sine anstrengelser og loyalitet over for sin overordnede ikke bliver belønnet i lighed med romanens øvrige karakterer, men ender som fattig jøde.

Simon Levi indeholder en individualisme, der gør ham særegen i forhold til Goldschmidts øvrige karakterer. Som Gustava Brandt skriver, ”Skildringen af Simon Levi er noget nyt, der indføres i dansk litteratur.” (Gustava Brandt, 1963: 268). Selv skriver Goldschmidt om ham, at ”det er den indre karakteristik, som skal legemliggøre den ydre, med den virkning, at man ser den lille mand for sig i samme øjeblik, han lukker munden op for at tale.” (Goldschmidt i Gustava Brandt, 1963: 268). Blandingen af det klassiske og det individuelle gør karakteren levende på en hidtil uset måde i Goldschmidts litteratur. Simon Levis individualisme ses blandt andet, når han gør grin med Krog, ”Hr. Krog, De er, som Digteren siger, en stor Kemech, det vil sige: en klog Mand, meget klogere end jeg. (Levi oversatte ikke nøiagtig. Kemech betyder grovt Mel, en tung Natur, en Dumrian.)” (Goldschmidt, 1963: 150), og i hans samtidige loyalitet mod sin arbejdsgiver, ”Verden kunde ikke staae, naar en Agent, en Commisionair skulde forraade sin Principal!” (Goldschmidt, 1963: 240). Først til sidst udleverer han Krog til Ferdinand, fordi hans retfærdighedsfølelse er stærkere. Simon Levi bliver på den måde inkarnationen af Goldschmidts nemesislære, som sørger for retfærdighed, selvom han ingen selv synes at få. Han sørger for, at Krog får som fortjent, mens familien Carøe får deres fabrik og ender dermed som romanens helt, raven, der flyver i favnen på Ferdinand, ”Naar

Ottilie seer ham i Afstand, siger hun smilende til sin Mand: Der kommer vor Ravn.” (Goldschmidt, 1963: 253).

Karakterens individualitet kan være en af årsagerne til, at han bliver så populær blandt Goldschmidts læsere og blandt litterære forskere, der ikke skorter på behandlinger af den skrutryggede jøde. Hos flere af disse er karakteren også det mest interessante ved romanen. Brøndsted skriver, at Simon Levi er ”romanens største kup, Goldschmidts eget lykkefund *Simon Levi*.” (Brøndsted, 1967: 271), mens han hos Gustava Brandt er ”romanens genialeste kup” (Gustava Brandt, 1963: 268). At Goldschmidt også selv mener, at karakteren er vellykket, er den senere ghettolitteratur et tydeligt bevis på. Her dedikerer Goldschmidt to fortællinger til Simon Levi, *Maser* og *Levi og Ibal*.

En hyldest til jødedommen - Goldschmidts ghettolitteratur

Simon Levi er på mange måder en hyldest til den ortodokse jøde og Goldschmidts ghettolitteratur en hyldest til det ortodokse ghettomiljø. Novellerne *Maser*, *Avrohmche Nattergal*, *Levi og Ibald* og *Mendel Hertz* omhandler næsten udelukkende ortodokse jøder, som befinder sig i jødiske omgivelser. Her videreudvikler Goldschmidt det miljø, han introducerer første gang gennem familien Bendixen i *En Jøde*. Novellerne beskriver således jøder, der lever en stilfærdig tilværelse under jævne kår i jødiske omgivelser. I artiklen *Meir Goldschmidt og den tysk-jødiske ghettofortælling* foretager litteraturprofessor og goldschmidtforsker Kenneth Ober (1930-2003) en undersøgelse af ghettofortællingens oprindelse. Heri definerer han en ghettofortælling som en roman eller en novelle, der udelukkende omhandler jøder og jødiske forhold. Den skal være skrevet af en jøde på et sprog talt af ikke-jødiske majoriteter, og forfatteren skal i store træk beskrive samtidige forhold, som han har personligt kendskab til. Det brede begreb ”ghetto” afgrænser Ober til en typisk, jødisk beboelse, en shtetl eller et område af en by, som fortrinsvis er beboet af jøder (Ober, 1991: 83).

Ifølge Ober opstår ghettofortællingerne omkring midten af det nittende århundrede. Tysk-jødiske Aron David Bernstein (1812-1884) og Leopold Kompert (1822-1886) anses for ophavsmændene bag genren, og der kan foretages flere sammenligninger mellem Goldschmidts litteratur og deres. Hos Kompert især er de tematiske ligheder mange. Kompert skildrer også den stille jødiske tilværelse, hvor familie og tradition er i centrum, og fortællingerne er gennemgående optimistiske. Han bagatelliserer ghettolivets elendighed, mens Goldschmidt i stedet foretager en humoristisk til tider komisk skildring af de ortodokse jøder og deres omgivelser. Komperts fortællinger er skrevet på tysk med henvisninger til hebraisk og jiddisch, til jødiske ritualer og traditioner ligesom hos Goldschmidt. Om Kompert har været inspireret af Goldschmidt eller omvendt, er vanskeligt at afgøre. Hos Ober er der ingen tvivl om, at Goldschmidt har haft lige så stor betydning i udlandet som i Danmark, og Komperts første ghettofortælling *Aus dem Ghetto. Erzählungen* (1848) udkommer tre år efter *En Jøde*. Med et brev fra Goldschmidt til sin søster Ragnhild i 1848 viser Ober, at Kompert har læst Goldschmidts debutroman (Ober, 1991: 85). Altså har Kompert været inspireret af Goldschmidts stil i *En Jøde* i arbejdet med sine ghettofortællinger. Det samme mener Ober at kunne påvise med Bernstein, som træffer Goldschmidt i Berlin i 1850. Dette møde beskriver Goldschmidt i sin dagbog, hvor han også skriver, at Bernstein er bekendt med *En Jøde* (Ober, 1991: 86). Ober konkluderer derfor, at Kompert, Bernstein og de efterfølgende forfattere til

denne genre i virkeligheden er litterære efterkommere af Goldschmidt, som leverer inspirationen til genren første gang i *En Jøde* i 1845 (Ober, 1991: 92).

Den egentlige inspiration til fortællingerne skal dog findes uden for den litterære kreds i de forandringer, der finder sted blandt jøderne i anden halvdel af det nittende århundrede. Disse er den egentlige årsag til, at ghettofortællingerne opstår på nogenlunde samme tid hos forskellige jødiske forfattere. Ghettofortællingerne kan ses som en reaktion på de reformerende tiltag, både interne og eksterne, der fornyer den jødiske religion i løbet af århundredet og på den naturvidenskabelige bølge, der rammer i dets sidste halvdel. Ghattolitteraturen er dedikeret til det ortodokse jødiske miljø som en måde at minde eftertiden om en svunden tid på, som også Ober påpeger,

”Nogle forfattere sagde selv, at de helt bevidst benyttede den skønlitterære genre til at beskrive og således bevare jødernes ritualer, traditioner og levevis, fordi det var en kendsgerning, at de allerede i det 19. århundrede langsomt men sikkert var ved at forsvinde.” (Ober, 1991: 84).

Goldschmidt virker bevidst om denne udvikling blandt jøderne allerede ved udgivelsen af *En Jøde*, og det er derfor sandsynligt, at også Goldschmidt har denne hensigt med de senere ghettofortællinger.

Maser

Goldschmidts første ghettofortælling, *Maser*, udkommer blot et år efter *Ravnen*. Her bevæger Goldschmidt sig helt ind på livet af Simon Levi. Hvor han i *Ravnen* blot var en figur ud af flere, er han i denne novelle hovedperson og omdrejningspunktet for fortællingen. Den foregår primært i Simon Levis hjem, hvor Goldschmidt på få linjer indkapsler essensen af det ortodokse miljø,

”Simon Levi sad en Fredag Aften i sin lille, tarvelige Stue og nød efter Ugens Slid Sabbathens Hellighed i dybeste Fred. Efter Gudstjenesten havde han med sin Søster Gidel spist en god Suppe og Steg, derpaa sagt Takkebønnen og sunget et Par af Davids Psalmer.” (Goldschmidt, 1994: 223).

I Obers artikel om ghettofortællingerne påstår han, at et ledemotiv i fortællingerne er sabbatten, fordi den er det vigtigste fænomen i det jødiske ghettoliv både religiøst, kulturelt og moralsk, ”De kunne falde til ro og løfte deres hoveder, deres sind bort fra den undertrykkelse, som resten af ugen styrede deres liv.” (Ober, 1991: 84). Obers beskrivelse af sabbatten synes næsten skrevet over Simon Levis sabbat. Her fremgår det, at Simon Levi er en fattig jøde, der arbejder hårdt, overholder sin religions ritualer og traditioner og nyder sabbattens ro og fred. Hermed opstiller Goldschmidt novellens præmis, inden for hvilken Simon Levis tilværelse udspiller sig. Når Simon Levi samme aften meddeles at have arvet 200.000 rigsdaler og allerede begynder at tænke på, hvad der fremover skal være anderledes, bliver det derfor klart, at Simon Levi vil bryde denne præmis og må stå til regnskab herfor ifølge nemesislæren. Det varsles især gennem Simon Levis broder, som viser sig at være en afgørende karakter allerede tidligt i novellen. Simon Levi forudser, at broderen vil låne penge af ham, og af misundelse på broderen planlægger Simon Levi at holde arven skjult,

””Skjult? Hvem siger, det skal skjules, at jeg har arvet en Smule? Hørte Du ikke selv, han sagde, jeg var bleven snydt, jeg skulde havt meget Mere? Hvis de kunde have snydt mig endnu mere, havde de gjort det, Du kan sværge en Ed derpaa! Nu, lad de Schweilim (Kjeltringer) til Gjengjæld gjøre mig nogen Gavn – lad os sige – Vorherre bevare’s, det være sagt i en god Stund, og jeg vil ikke tages paa Ordet – men lad os sige, de har snydt mig for 180,000 Rd., saa har jeg 20,000 Daler tilovers at fortælle min Broder om, den Vindbeutel.”
”Han er for stolt til at komme og bede Dig om Noget, Simon”, sagde Gidel; ”men Maser maa Du jo give, og Du kan ligesaa godt tilbyde ham det som en Fremmed.” ”Min Broder stolt! Jo, han er stolt! Imod hvem? Imod mig, fordi jeg er en fattig Mand! Og imod Dig, fordi Du er en fattig Pige! Men det gjør ikke Noget! Han har Lov til at være stolt! Han skal være Familiens Første! Gjør det Dig ikke ondt, at det ikke er ham, der arver?” ”Simon, Simon dog! sagde Gidel næsten grædende; ”er det den Velsignelse, som Rigdommen bringer i Huset?””
(Goldschmidt, 1994: 228).

Med Simon Levi og hans broder viser Goldschmidt kontrasten mellem en gammeldags ortodoks jøde og en moderne reformeret jøde. Broderen beskrives som ”en velvoxen, smuk Mand, der havde sluttet sig, rigtignok paa overfladisk Maade, til den christelige Aand og Tænkemaade og ganske anderledes havde Omgang med Christne end Simon.” (Goldschmidt, 1994: 229). Broderen har desuden skiftet navn fra det jødiske Mortche til det kristne navn Martin. Derudover har broderen

foretaget endnu en modernisering i forhold til sin familie. Han har fået markiser, ”Et vidste i alt Fald Simon, og det var, at hans Forældre og Bedsteforældre ikke havde haft Marquiser.” (Goldschmidt, 1994: 230). Broderen repræsenterer de moderne jøder her i skarp kontrast til de ortodokse jøder, en kontrast som Goldschmidt flere gange fastslår, ”Simon boede i en lav Stueetage paa Skyggesiden, Broderen i en 3die Etage paa Solsiden” (Goldschmidt, 1994: 230). Karaktererne tegnes skarpt op, og markiserne bliver et symbol på ”en unaturlig Ærgjerrighed, Glæde eller Lystighed” (Goldschmidt, 1994: 230). Simon Levi frastødes af denne levemåde og foretager derfor mange overspringshandlinger for at undgå at betale den jødiske kirkeafgift til sin broder. Som en konsekvens heraf er der ingen af Simon Levis foretagender, der lykkes. Når han forsøger at omgås højere klasser, føler han sig ikke tilpas, og han mislykkes i både at skaffe sig en orden og i at stifte et legat for at sikre sit navn for eftertiden. Den alt overvindende Nemesis stiller sig ikke tilfreds, før Levi har betalt afgift til sin broder. Når Gidel bliver syg bøjer Simon Levi sig endelig og lader sin broder få de 20.000 rigsdaler, han skal have i afgift,

””Gidel, min Søster leb, lad ham nu komme til, i Herrens, den almægtige Guds Navn. Jeg siger Dig, Du bliver rask. ””Hvordan kan Du sige det saa vist?” sagde Gidel blidt og rystende af Angst, idet hun beredte sig.(...) ”Jeg har betalt Maser. Din Broder Mortche skal have de tyvetusinde Daler, han skal være den Første. Jeg skylder Vorherre dem, han vil være tilstede – skjøndt ikke saa mange; men han skal have dem, alle tyvetusinde, for Din Skyld. Nu behøver Du ikke være bange, Gidelche, og jeg er heller ikke bange.”” (Goldschmidt, 1994: 250).

Broderen får pengene, Gidel bliver rask og Simon Levi bliver glad igen. Herigennem viser Goldschmidt endnu engang sin stærke tro på retfærdighed, hvorfor Simon Levi ikke får fred, før han har betalt sin jødiske kirkeafgift.

Levi og Ibal

I den senere novelle, *Levi og Ibal*, viser det sig imidlertid, at Simon Levi fortsat er usikker og urolig også efter, at han har givet maser til sin broder, ”Ja, det var Tryghed, han søgte og ikke kunde finde, endog efter at han havde betalt Maser. Han kunde aldrig slippe fra en rigtignok uklar, men stærk Følelse af Livets Usikkerhed, af Livet som en Gjæld.” (Goldschmidt, 1994: 253). Denne usikkerhed viser sig at være skæbnesvanger i denne sidste fortælling om Simon Levi. I *Levi og*

Ibald fortsætter Goldschmidt skildringen af den ortodokse jøde, og her bliver Simon Levis forhold til sin religion synliggjort tydeligere end hidtil,

”Selve hans Religiøsitet bestod jo ikke i, at han mystisk søgte efter Guds Væsen eller med Aandsmagt stræbte efter at gribe Verdens Væsen og sig selv. Efter Omstændighederne maatte det Religiøse for ham være dels stolt Glæde, der i Øjeblikke, paa Festdagene, kunde bryde ud i Jubel, dels en Beskjæftigelse, et Middel til Samværen med Andre ligesom i en Klub, dels en Art Assurance.” (Goldschmidt, 1994: 253).

Simon Levi sætter ikke spørgsmålstegn ved sin religion, men værdsætter den med stolthed, og den glæde, han har over sin jødiske religion, er gennemgående for både *Ravnen*, *Maser* og *Levi og Ibald*.

I *Levi og Ibald* fremhæver Goldschmidt igen noget stereotypet jødisk i Simon Levi, når han i en samtale i Frederiksberg Have tilkendegiver sin uforståenhed over for folk, der tager på landet,

””Min Søster Gidel vilde ligge paa Landet, og saa lejede jeg et Landsted. Men naar det er Østenvind, blæser det ind ad Dørene, og naar det er Vestenvind, blæser det ind ad Vinduerne, og naar det er Søndenvind regner det ned igjennem Loftet, og Nordenvind, siger Folk, skal være den bedste Vind; men den har vi aldrig mere.”” (Goldschmidt, 1994: 259).

Som en understregning af denne holdning afslutter han samtalen med at undskylde sig ””... jeg skal ind til Byen – undskyld!”” (Goldschmidt, 1994: 260). Denne samtale kan ses som en komisk forlængelse af beskrivelsen af Simon Levis forhold til naturen i *Ravnen*, hvor hele hans karakter står i kontrast til naturen,

”Nok er det, han syntes ikke om Skovensomhed; men til Gjengjæld syntes Skoven ikke om ham: naar man saae paa Skoven, mens han gik der, skulde man næsten troe, den havde Forstand, følte sig fremmed paa egen Grund formedelst hans Nærværelse, kom til at tænke paa Skovauktioner, Markeder og anden saadan Forstyrrelse, som han syntes bebudende at bære i sig.” (Goldschmidt, 1963: 233).

Simon Levi er et komisk, stereotypet portræt af den ortodokse jøde, og det understreges med referencen til Simon Levi som handelsmand. Hos Kruse-Blinkenberg hedder det, ”Levi er en trussel mod skoven, fordi han kun tænker på at kunne sælge træerne som tømmer, omsætte dem i penge” (Kruse-Blinkenberg, 1998: 32). I *Levi og Ibal* videreføres *Ravnens* stereotype billede for at fremhæve det ortodokse i Simon Levi.

Gennem hele novellen konfronteres Simon Levi med denne ortodokse tro i mødet med andre. Første konfrontation sker hos hans broder, som allerede i *Maser* præsenteres som en moderne jøde i forhold til Simon Levi. I *Levi og Ibal* beskrives broderen igen som en kontrast til Simon Levi,

”Hos hans Broder Martin eller Mortche, der levede et aldeles verdsligt Liv, kun anlagt paa at tage sig net ud i Verden, blev der i Reglen ikke talt om Religion. Man var tilstrækkelig sysselsat med Dagens Begivenheder, med Familie- og Handelssager, fornægtede ikke ligefrem Jødedommen, men vilde ikke lade den træde frem som sondrende fra det øvrige Samfundsliv og vilde ikke generes af dens Fordringer.” (Goldschmidt, 1994: 254).

Hos Simon Levi giver jødedommen anledning til glæde og samvær, hos hans broder besværligheder og separation. Gennem sin broder konfronteres Simon Levi med en moderne religion, ”Saaledes beviste man engang klarlig, at ved Hjælp af Astronomien var det nu muligt, saa nøjagtig at bestemme Nymaanens Fremkomst, at visse Festdages Dobbeltthed derved blev en Urimelighed.” (Goldschmidt, 1994: 254). Her anlægger broderen et videnskabeligt syn på jødedommen i lighed med det, som Jacob Bendixen udvikler i *En Jøde*. Simon Levi går chokeret fra sin broder fast besluttet på at fastholde sin ortodokse tro og de to festdage.

Simon Levi oplever dernæst denne modernitet i praksis hos sin broders søn,

”En Løverdag, da Simon kom fra Synagogen og vilde besøge Fredrik og hans Hustru, mødte han i Porten Fredrik med tændt Cigar. Fredrik skjulte i Hast Cigaren – Tegnet paa den store Helligbrøde – bag sit Frakkeskjød, men ikke hastig nok for Simons Falkeøjne.” (Goldschmidt, 1994: 255).

Mens brodersønnen tager let på handlingen og spøger med Simon Levi, reagerer Simon Levi skuffet, ””Naar Du om Schabbas gaar ud paa Gaden med rygende Cigar og Du møder en gammel

Jøde, saa gi'er Du ham et Stik i Hjertet. Og gaar Du og møder en ung Jøde, gi'er Du ham et slet Eksempel.”” (Goldschmidt, 1994: 256). Gennem fortællingen konfronteres Simon Levi konstant med, at han er en gammeldags jøde, og alligevel bevarer han troen. Da den udadfarende digter Ibald beretter om en præst, der skriver mod jøderne, slår Simon Levi det derfor hen som tomme trusler.

Men når Simon hilser på en jødisk soldat, viser han et øjeblik den usikkerhed, der i begyndelsen af fortællingen forudsiges at være fatal for ham,

””Øj, øj!” sagde Levi, ”og De er Soldat! Jeg var med til Deres Barmitzvo, og De er Garder! Og den klæder Dem godt, De ser godt ud” – nær havde Simon tilføjet: som en Kristen. Han var i samme Øjeblik baade rørt, tilfredsstillet og mismodig. Gjennem en anden Jøde levede han et Sekund med i den store Verden, hvorfra han var udelukket; men – hvor blev Jødedommen af? Hvad Ret havde han selv til at leve?” (Goldschmidt, 1994: 270).

Her udtaler Simon Levi Goldschmidts anke med fortællingen. Den ortodokse jøde er ved at forsvinde, og det fasttømres med fortællingens slutning.

I et selskab hos Simon Levi beskylder en teolog ham for at være ”det sociale Hads ærværdige, dets tavse Repræsentant!” (Goldschmidt, 1994: 281). Simon Levi forsvarer sig med *Biblen*, mens teologen afviser ham med det argument, at der er forskel på skrift og virkelighed,

”Men den Forskjel kunde Simon netop ikke gjøre. Med stigende Vrede, med Had i Sindet, maatte han hævde sit Folks store Kjærlighedsbud, dets Ret til at leve. Hans brede, kantede, graablege Ansigt bævede i feberagtig Lidenskab; han slog i Bordet og raabte: ”Det staar der!” ”Bravo! Nu hader De os jo Allesammen!” blev der raabt” (Goldschmidt, 1994: 281).

Simon Levi opnår det modsatte af, hvad han ønsker, nemlig at formidle sin religions næstekærlighed. Teologen derimod opnår netop det, han ønsker, at Simon Levi opsluges af det had, han beskylder ham for at indeholde. Simon Levis konflikt med teologen er fortællingens klimaks, hvor Simon Levi tager kampen op mod de mange slag, han gennem hele fortællingen har modtaget for sin ortodokse tro. Simon Levi taber og bliver syg, og idet to præster tilfældigt møder op hos Simon Levi, misforstår han og tror, de er kommet for at retsforfølge ham på grund af hans tro. Simon Levis usikkerhed sejrer, og han dør af chokket.

Med *Levi og Ibal* giver Goldschmidt en skarp kritik af religiøs intolerance. Ved at lade sin populære karakter dø viser han, at der ikke er plads til den ortodokse jødedom hos hverken den moderne jøde, monisten Ibal eller hos teologen. Gennem Simon Levis forløb beskriver Goldschmidt i overført betydning de slag, den ortodokse jødedom må udholde, og hvordan den ortodokse jøde langsomt er ved at forsvinde som en konsekvens af jødernes udvikling.

Avrohmche Nattergal

I *Avrohmche Nattergal* gentages det problematiske kærlighedsdilemma fra *En Jøde*, hvor en jøde forelsker sig i en kristen. Avrohmche Nattergal handler med teaterbilletter, et erhverv, der har kostet ham dyrt, fordi hans fader har slået hånden af ham derfor, ””Gaa ud af mit hus! For Theatrets Skyld vil Du endnu komme til at søge et Søm at hænge Dig paa! Du er unyttig og ubrugelig paa denne Jord! Gaa!”” (Goldschmidt, 1994: 127). Avrohmche finder derfor støtte og venskab hos den jødiske familie Suss. Familien Suss har i lighed med Simon Levis broder skiftet navn til Sass af forretningsmæssige årsager, hvorfor Avrohmche bærer nag og føler sig mindre værd i forhold til familien. Avrohmche beskrives selv som en stille mand, ”hvis Skjæbne var fuldfærdig, som stille og fredelig trippede en kortere eller længere Vei til sin Grav.” (Goldschmidt, 1994: 128). Men som i *Maser* indfinder der sig en begivenhed, som får Avrohmche til at bryde ud af de vante rammer og tilstræbe en anden tilværelse. Hos familien Sass møder han den kristne pige Emilie,

”Uden at han kunde gjøre sig rigtig Rede derfor, var Avrohmche denne Aften og de følgende Dage tilmode, som om han havde oplevet Noget, noget Usædvanligt. (...) Hvor høist ubetydelig Samtalen med Pigen end havde været, var den dog noget ganske Nyt i hans Liv.” (Goldschmidt, 1994: 130).

Avrohmche bliver meget optaget af den kristne pige, ”Han havde faaet Noget udenfor sit sædvanlige, tørre Liv at tænke paa og længes efter og blev yngre derved.” (Goldschmidt, 1994: 131). Han forærer Emilie en billet til teatret, og her medrives han under forestillingen og gør sig tanker om ægteskab og fremtid, ”Hvorfor skulde han ikke blive lykkelig? Han kunde gifte sig med Pigen, ja, han kunde tilbyde Felberederdatteren Ægteskab! Han vilde blive forskudt af Menigheden; men i sin Sjæl vilde han ikke ophøre at være Jøde” (Goldschmidt, 1994: 137). Selvom Avrohmche her gør sig samme tanker, som Jacob Bendixen i *En Jøde*, kan de ikke sammenlignes på andre

punkter. Jacob Bendixens omgangskreds består både af kristne og jøder, han er uddannet og åben. Avrohmche derimod er stille, hans omgangskreds består primært af jøder, og han bryder sig ikke om den modernisering, der foregår hos familien Sass,

”En Aften, da han kom til Sass’es, havde de skiftet Pige, og idet Avrohmche saae det nye Ansigt i Døren, begreb han hurtig, hvad der var foregaaet, og ligesaa hurtig fik han formedelst sit gamle Nag til det for ham altid nye Navn Sass det maliciøse Indfald at spørge: ”Er Mdm. Suss hjemme?”” (Goldschmidt, 1994: 128).

Avrohmche tager afstand fra familien Sass’ omgang med de kristne, men finder alligevel sympati for Emilie, hvilket ender i et fatalt nederlag for Avrohmche. Efter forestillingen bliver Emilie revet væk fra ham i menneskemængden, og stadig påvirket af forestillingen råber Avrohmche, ””Stop! Hjælp! Han ta’er min Kone!”” (Goldschmidt, 1994: 138). Emilie reagerer med tårer, mens Avrohmche misforstår og tror, at det er fordi, han er jøde. Som en konsekvens af nederlaget forsøger Avrohmche at hænge sig selv på det søm, hans fader tidligere har forudset, han ville hænge sig på, men mislykkes på komisk vis også her. Han ender på sygehuset, hvor han til sidst forenes med Sass’ datter Gitte, som også tidligere har haft et mislykket forhold til en kristen. De mødes i fælles glæde og tilgivelse, ””Stakkels Avrohmche, min Husbond i Guds Navn! Lad os huske de Døde og holde sammen, til Bal Hamoves (Dødens Engel) kommer.”” (Goldschmidt, 1994: 150). Ligesom Simon Levi i *Maser*, stiller Avrohmche sig slutteligt tilfreds med sin tilværelse.

Avrohmche er endnu en af Goldschmidts karakterer, der føler sig hjemløs, hvorfor Brøndsted skriver, ”Dermed er unge Avromche i den for Goldschmidts helte typiske situation, ikke at høre hjemme eller ”høre til” nogetsteds.” (Brøndsted, 1967: 295). Denne hjemløshed er ikke forbeholdt Goldschmidts jødiske karakterer, men er et gennemgående tema i Goldschmidts forfatterskab. Den folder sig bredest og tydeligst ud i historien om den kristne Otto Krøyer i *Hjemløs*. I fortællingen om Avrohmche Nattergal skildrer Goldschmidt således både et universelt menneskeligt problem og et religiøst problem, forelskelsen i den unge kristne pige.

Mendel Hertz

Goldschmidts sidste jødiske fortælling, *Mendel Hertz*, er endnu en fortælling om ulykkelig kærlighed, også denne gang med en ulykkelig udgang. Med Mendel Hertz tegnes en tragikomisk karakter både udadtil og indadtil,

”snarest fandt man i Ansigtet noget Usikkert, Barnlig-Uudviklet, med et højest godlidende og blidt Udtryk. Rejste han sig, var det ikke til hans Fordel med Hensyn til Skjønheds-Virkning, eftersom han, uden at være dværgagtig, var for lille til sit Hoved, hvortil kom, at han ikke gik godt, paa Grund af, at hans ene Ben var lidt kortere end det andet.” (Goldschmidt, 1994: 7).

Som for at understrege tragikomedien har alle Goldschmidts hovedkarakterer i de jødiske noveller et handicap. Simon Levi er skrutrygget, Avrohmche Nattergal har skæve ben og hos Mendel Hertz er det ene ben kortere end det andet. Og indadtil rummer han samme barnlighed og vemod, som han udadtil udtrykker,

”Han læspede lidt, og Bogstavet 1 faldt ham meget vanskeligt. Han sang:

Napoleon, din Stjerne monne dadle,
Men større Helt var ej paa Jorden fød.
Jeg stod hos Dig i gyldne Kejsersadle,
Jeg var min Kejser tro indtil min Død.

Saa dybt vemodigt var Udtrykket, at det for mig, som af ham lærte Sangen, blev forunderlig stort og skjønt, at Bertrand havde staaet i gylden Kejsersadel, og jeg er ikke blevet rigere ved senere at erfare, at det skulde være Sale.” (Goldschmidt, 1994: 9).

Det skorter ikke på komik over denne jøde, hvorfor det heller ikke er svært at tro, at han misforstår det brev, han af sin attenårige kusine modtager på sin fødselsdag. Heri står der, ””Gid Du iaar maa faa et Kys af den, Du helst ønsker.”” (Goldschmidt, 1994: 12). Ved denne besked indtræffer den begivenhed, der ligesom i de øvrige noveller får hovedkarakteren til at stræbe efter mere, ”Ved disse Ord brød den Ild, som vel havde ulmet længe, ud i lys Lue. Han vilde øjeblikkelig ile til hende, flyve paa Kjærlighedens Vinger.” (Goldschmidt, 1994: 12). Mendel frier til sin kusine, som netop er blevet forlovet med en anden. Hun forarges og pines ved misforståelsen, mens moderen tror, at det er en spøg, og Mendel drager ulykkelig bort og dør ikke lang tid herefter.

Brøndsted sammenligner *Mendel Hertz* med *En Jøde*, fordi begge fortællinger kun meddeler de nødvendige fakta og ellers overlader resten til læseren, ”Medfølelsen og bitterheden prakkes ikke

på, den ligger og ulmer bag ordene.” (Brøndsted, 1967: 304). Her er heller ingen altoverskyggende Nemesis, men ligesom i *En Jøde* er der i stedet en stille sympati med en misforstået karakter.

I lighed med *Maser* indledes *Mendel Hertz* med en beskrivelse af Mendels hjem, hvor sabbatten er i centrum. Her indfanger Goldschmidt det, han anser for kernen i det jødiske hjem,

”De boede i en lav Stue i Mikkalbryggersgade, og der var naturligvis tarveligt nok hos dem. Men Fredag Aften eller Løverdags, naar deres Dagligstue – hans Værksted – var gjort istand, hans Værktøj lagt i en Kasse og skjult i Alkoven, det gamle Bord, der til hverdags krøb halvrundt sammen ved Væggen, slaaet ud i Rundhed og stillet midt i Stuen og dækket med den hvide Sabbatdug, hvorpaa om Aftenen stod to skinnende, pletterte Lysstager, om Dagen en gammel kinesisk Potpourri-Krukke – saa var der i Stuen den dæmpede Højtid, som hører de gammeldags Jøder til” (Goldschmidt, 1994: 7).

På én gang skildres et både rigt og fattigt hjem. Stuen er tarvelig og giver et tydeligt indtryk af en fattig families hjem. Men ved højtider bliver den rig på religion, ”Alt stille, mens Noget ventes; man ”haver andensteds hjemme”, og selv i det midlertidige Hjem synes der ikke at være Fattigdom, men en Tilstand fra Tider, da Rigdom ikke var opfundet eller ikke blev baaren til Skue.” (Goldschmidt, 1994: 7). Beskrivelsen af Mendels hjem er en af Goldschmidts reneste lovprisninger af sin religion, hvorigennem han formidler en varme og respekt for den jødiske højtid. Goldschmidt udtrykker indirekte, hvad den anselige mand til Simon Levis selskab i *Maser* siger direkte, ””Penge er ikke Alt.”” (Goldschmidt, 1994: 237).

Goldschmidts jødiske ghettofortællinger indeholder alle den samme varme og respekt for den jødiske religion og en kærlig komik over de ortodokse karakterer. Den skarpe tone, hvormed Goldschmidt udtrykker kritik af den jødiske emancipering i *En Jøde*, forvandler sig i *Ravnen* til en opstemt klang, der formidler en politisk opbygning og ideologi, og slutter i ghettofortællingerne med at være en stille stemme, som besynger den jødiske religion, der i mellemtiden har undergået en udvikling og fået en ny betydning.

Arven fra Goldschmidt

Med den jødiske litteratur indskriver Goldschmidt sig ikke bare i en international litteratur, han tager også stilling til en international problemstilling. Han præsenterer et dilemma, mange vesteuropæiske jøder befinder sig i med den jødiske emanciperingsproces ved på en gang at blive indlemmet i den omkringliggende kristne verden, men på samme tid ville bevare deres jødiske religion. Samtidig inddrager han en række af de begreber og strømninger, som påvirker emanciperingsdebatten, men som er præget af ambivalens og tvetydighed. Tolerance, dannelse, nationalitet og religiøsitet er begreber, hvis betydninger er mange, som Goldschmidt viser, og den jødiske emanciperingsproces består ikke blot af én emanciperingsproces, men er et komplekst samspil mellem en ydre og indre jødisk emanciperingsproces.

I den interne jødiske debat med de reformerende jøder på den ene side og de ortodokse på den anden tager Goldschmidt ikke entydigt side i sin litteratur, og han giver derfor heller ikke en entydig definition på, hvad en jøde er. Han viser i stedet, at definitionen på en jøde er under udvikling, og under den jødiske emanciperingsproces er den tilmed til forhandling, hvilket er debutromanens anke. Med sin kritik af dannelsesidealet og ghettofortællingernes hyldest til jødedommen bliver det dog klart, at Goldschmidt deler Mendelssohns synspunkt i emanciperingsdebatten. Han ønsker uddannelse og indlemmelse i omverdenen, men ikke på bekostning af sin religion. Han kritiserer altså dannelsesidealet uden selv at inkarnere den ortodokse jøde og befinder sig på den måde selv i et grænseland mellem to religiøse retninger inden for jødedommen. Han frygter, at der bag tolerancefilosofien og dannelsesidealet ligger et skjult ønske om jødernes assimilation, og at den jødiske emanciperingsproces vil føre til en reduktion af jødedommens betydning, som især *En Jøde* blandt andet er et udtryk for. Debutromanen udgives i en tid, hvor jødedommen er under udvikling, mens det sidste, han skriver, udgives i en tid, hvor jødedommen har udviklet sig og fået ny betydning. Det vidner indholdet i ghettofortællingerne om, som på en gang fremhæver den ortodokse jøde, men samtidig lader vide, at hans tid er ved at være forbi.

Goldschmidts jødiske fortællinger er således et indblik i jødernes udvikling i det nittende århundrede. I *En Jøde* vokser Jacob Bendixen op i starten af århundredet med jødefejde og religiøs særbehandling, og romanen udtrykker en kritik af emanciperingsprocessens identitetsproblematiske effekt og en frygt for religiøs reduktion. *Ravnen* foregår i midten af århundredet omkring Grundlovens indførelse og viser en politisk ideologi, som i modsætning til Grundloven underordner religion i

definitionen af nation. Afslutningsvis videreformidler ghettofortællingerne i slutningen af århundredet den ortodokse levevis velvidende om, at den er ved at forsvinde.

En vigtig arv fra Goldschmidt, som praktiseres i næsten alle tyske ghettofortællinger, er hans princip med selv at ville oversætte og forklare jiddische og hebraiske udtryk i noter eller parenteser, som også Ober fremhæver i sin artikel om ghettofortællingerne (Ober, 1991: 92). Dette princip bibeholder han gennem hele forfatterskabet fra *En Jøde* til ghettofortællingerne. Og forfatterskabet baner ikke blot vejen for ghettofortællingerne som en international litterær genre, men for efterfølgende nationale jødiske forfatterskaber. Goldschmidt er den første danske jøde, som åbenlyst skriver om sin jødiske herkomst og lader den være en central del af sit samlede forfatterskab. Senere forfatterskaber som eksempelvis dansk-jødiske Henri Nathansens kan derfor ses som arvtagere af Goldschmidts skrivemåde. I Nathansens selvbiografiske roman *Af Hugo Davids Liv* (1917) er inspirationen fra *En Jøde* særlig tydelig. Der kan drages klare paralleller mellem både komposition og handling, hvorfor begge romaner omhandler en jødes liv fra fødsel til død. Hos både Goldschmidt og Nathansen gør hovedkarakteren et mislykket forsøg på at blive accepteret af den omkringliggende verden. I romanen går Nathansen ligefrem i dialog med Goldschmidt ved at lade stort set alle sine karakterer udtale sig for og imod Goldschmidt, som Bach påpeger i sin beskæftigelse med Nathansens forfatterskab (Bach, 2004: 232). I romanen udtaler hovedkarakteren Hugo sig også om Goldschmidt,

”Jeg husker, hvad jeg følte, da jeg læste Goldschmidts Ord: Jeg er en Jøde, hvad vil jeg Blandt jer? Det lød i mit Øre som en Bøn om Forladelse, som om han bad om Ret til at være lige med de andre, bad om at faa Lov til at leve under samme Tag. Jeg forstaar ham, men saadan føler jeg det ikke... Landet er mit – og – saa jeg har Ret til at være her!” (Nathansen, 1917: 134).

Pointen med dialogen er at påpege, at de danske jøder er blevet mere ligestillet og retfærdigt behandlet i årene efter Goldschmidt. Forløbet i romanen skal dog vise, at dette er en fejlvurdering fra hovedkarakterens side.

Ifølge Nathansen får Goldschmidts virke altså ingen politisk betydning i form af mere religiøs ligestilling. Det indblik i jødernes liv, han giver første gang i *En Jøde*, og den politiske ideologi, han videreformidler i *Ravnen*, fører ikke umiddelbart til synlige politiske eller lovgivningsmæssige

ændringer. Men Goldschmidts forfatterskab får dog den betydning, at Nathansen, Poul Levin (1869-1929), Louis Levy (1875-1940) og andre dansk-jødiske forfattere, som i større eller mindre omfang omtaler deres jødiske baggrund, udfolder deres skønlitterære talenter allerede omkring århundredeskiftet. Er Goldschmidts politiske betydning for eftertiden lille, er hans litterære betydning således tilsvarende stor både nationalt ved de senere dansk-jødiske forfattere, såvel som internationalt ved ghettofortællingerne.

4. Del. En bedstemoder med skarp sauce – Goldschmidt og Brandes

En dansk jøde, som Goldschmidts litterære virke også får betydning for, er kritikeren Georg Brandes. Men ligesom på mange andre områder i denne kritikers liv, er betydningen svær at vurdere som enten positiv eller negativ, men karakteriseres bedst med ambivalens. Selv omtaler han Goldschmidt næsten udelukkende negativt, men som det følgende skal vise, kan der foretages en række sammenligninger mellem dem, hvormed Brandes og Goldschmidts forhold kan kaste yderligere lys på Goldschmidts syn på den jødiske emanciperingsproces.

Ved Goldschmidts skønlitterære debut har også forfatter Henrik Hertz (1797-1870) og skuespillerinde Johanne Luise Heiberg (1812-1890) gjort sig bemærket på den danske kunstnerscene, men deres jødiske afstamning forbliver en betydningsløs baggrund for deres virke. Hos Goldschmidt derimod er hans jødiske afstamning forgrunden for og årsagen til forfatterskabets begyndelse i 1845. Det er samtidig årsagen til, at Brandes i 1869 skriver kritisk om Goldschmidts jødiske værker, ”Goldschmidt burde, som jeg engang hørte en aandfuld Jøde udtrykke det, ikke stadigt servere sin Bedstemoder med skarp Sauce.” (Brandes, 1899: 453). I både skrifter og levnedbeskrivelse giver Brandes udtryk for en afstandtagen til Goldschmidts religiøsitet. At følelsen er gensidig giver Goldschmidt udtryk for i 1867 i førnævnte brev til Clemens Petersen, hvori han også kommenterer Offenbach,

”Brandes er ikke optraadt musikalsk, han raader ikke over Tonernes og Melodiernes dæmoniske Magt. Han er desuden en dansk Fremtoning, og den er altid tammere end beslægtede Bestier i Udlandet. Ei heller tror jeg, at han frygtes meget eller er frygtelig. Det Charakteristiske, der for mig er ved ham, og hvorfor han er kommen ind i denne Tankerække, er, at han, udgaaet fra Jødedommen, træder ind hos Christendommen og opfordrer den til at opgive sin Tro, og at der i Maaden, hvorpaa denne Opfordring skeer, undertiden mærkes hint Skjærende, hint maaskee ubevidste Nag, som ogsaa er i Offenbachs Musik.” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 160).

Brandes kritiserer Goldschmidt for at være for religiøs, mens Goldschmidt kritiserer Brandes for ikke at være det. Her er skæringspunktet, hvor de to danske jøder ikke kan mødes og omdrejningspunktet for denne sidste del af specialet. Goldschmidt kan ses som en repræsentant for

en generation af jøder, der er ved at forsvinde, og hans ghettofortællinger som et udtryk for, at Goldschmidt selv er klar over det. Brandes derimod kan ses som en repræsentant for en ny generation af jøder, som vokser op med religionsfrihed og har et andet forhold til deres religion. Alligevel er der også en række ligheder mellem dem, selvom de på Goldschmidts levetid aldrig når til enighed.

Religiøs lektüre

I en vis forstand kredser også Brandes om religion og jødedom i sin litteratur. Allerede i sin første udgivelse, *Dualismen i vor nyeste Philosophie*, tager Brandes religionen under knap så kærlig en behandling. Formålet med skriftet er at bevise, at dualismen er en illusion. For Brandes eksisterer kun den jord, hvorpå han står. Gennem en række videnskabelige eksempler forsøger han derfor at afvise religion og metafysik til fordel for naturvidenskab. På den måde reducerer Brandes dualismen til et spørgsmål om enten religion eller videnskab og hævder, at kan det ikke bevises rent videnskabeligt, eksisterer det ikke (Brandes, 1903: 71). Det er formentlig dette skrift, Goldschmidt henviser til, når han skriver, at Brandes opfordrer kristendommen til at opgive sin tro. Brandes' syn på religion ændrer sig dog en del, og især hans forhold til jødedommen er kompliceret.

I Brandes' artikel fra 1869, hvori han kritiserer Goldschmidts jødiske fokus, forklarer han samtidig Goldschmidts evner med hans jødiske afstamning,

”Som Politiker har Goldschmidt i Kraft af det Bekendtskab med Middelalderens Undertrykkelse, hvilket han fra Fødselen af som Medlem af en Pariakaste havde gjort, med sin Races Had til Trældommen taget Frihedens Parti og samtidigt i Kraft af denne sin særskilte Stillings frie Synskres været mindre udsat end Andre for at forveksle Friheden med Partiet. Som Politiker, som Bladudgiver og som Digter har han i Kraft af den Frihed for alle Stavnsbaand, der var hans Stammearv, kunnet nære alsidige Sympatier, føle modsatte Stemninger og ved Sympati og Stemning confrontere, forstaa og tilegne sig Meget, som Andres ufrivillige eller frivillige Indskrænkethed spærrede dem Udsigten til.” (Brandes, 1899: 458).

Inspireret af den franske filosof Hippolyte Taines (1828-1893) teori om race, miljø og moment, tilskriver han Goldschmidts politiske, journalistiske og litterære talenter det jødiske miljø. Taine hævder, at litteraturen primært er et resultat af forfatterens miljø, hvorfor en analyse af dette miljø

nødvendigvis må føre til en forståelse af litteraturen. Her skal race ikke forstås biologisk, men som en kulturel tilknytning, en folkeånd (Fibiger Lütken og Mølgaard, 2008: 58). Samtidig argumenterer Brandes i lighed med tidligere nævnte Christian Wilhem von Dohm, når han begrundet Goldschmidts politiske synspunkter med den undertrykkelse, jøderne har været underlagt.

I Jørgen Knudsens (f. 1926) omfattende biografi om Brandes påpeger han, at Brandes i sin disputats *Den franske Æsthetik i vore Dage* (1870) vender sig mod Taines teori om mennesket som et produkt af race og miljø. Knudsen forklarer, at det jødiske ifølge Brandes er en indbildning, hvis magt han er bekendt med, ”Det er jødehadet og siden antisemitismen, der har gjort jøderne til et folk, fordi de blev set på som et folk, skønt de kun – og det endda knap nok – var et religiøst fællesskab uden fælles sprog eller nation.” (Knudsen, 1998: 55). Omgivelsernes behandling af jøderne har formet dem og skabt en selvopfyldende fordom om jøderne, ”Vi skaber det, vi tror er der, det lader sig af vort blik bilde ind, at det er til, og bliver til.” (Knudsen, 1998: 55). Her genlyder Dohms argument om, at jøderne bliver moralsk korrupte, fordi omgivelserne opfatter dem som korrupte. Men det jødiske skal ikke ses som en nedarvet eller særegen del af individet. Denne påstand finder Knudsen også rigelige eksempler på i Brandes’ dagbogsoptegnelser, men det betyder ikke, at Knudsen har ret i, at Brandes entydigt afviser det jødiske som en særlig egenskab.

I arbejdet med de to jøder Ferdinand Lassalle (1825-1864) og Benjamin Disraeli (1804-1881) har Brandes et særligt fokus rettet mod deres jødiske baggrunde. I *Benjamin Disraeli : Jarl af Beaconsfield : en litterær Charakteristik* (1878) beskriver han Disraelis udvikling fra barndommen frem til halvtredårsalderen med vægt på historiske, miljø- og herkomstnæssige forudsætninger for personen Disraeli (Bach, 2004: 204). Den britiske politiker er født jøde, men bliver døbt ind i den anglikanske kirke som tolvårig. Igen begrundet Brandes det med den undertrykkelse, jøderne gennem årtusinder har oplevet, når han i værket erklærer jøderne for det oldhistoriske, aristokratiske folk, mens kristendommen er en religion for masserne, som er udsprunget af jødedommen. Denne overlegenhed har jøderne opnået på grund af de mange års forfølgelser, og de står nu frit uden nationale bindinger, hævder Brandes. På denne måde vender han den gamle fordom, at jøderne står tilbage for en videreudviklet kristendom, om.

Et år efter værket om Disraeli påbegynder Brandes arbejdet med den tyske politiker Lassalle, hvori jøden også omtales som miljøbestemt,

””Vi staar her ved Racemærket i hans Sind, Grundformen for hans Temperament, ved den Egenskab hos ham, hvis Spire mest træffende betegnes ved det jødiske Ord *Chutspe*, der paa

éngang er Aandsnærværelse, Frækhed, Dumdristighed, Uforsømmethed og Uforfærdethed, og der let forstaas som den Yderlighed, til hvilken Frygtsomheden og den tvungne Eftergivenhed hos en et Par Aartusinder igennem forpint og undertrykt Race naturnødvendigt ved indbrydende Kultur slaar om.”” (Brandes i Nathansen, 1929: 48).

Igen skriver Brandes om den mangeårige undertrykkelse, som har præget jøderne, og hos Lassalle giver det sig udslag i en egenskab betegnet ved det jødiske ord chutzpe. Selvom Knudsen afviser det, synes Brandes således alligevel at cirkle rundt om det jødiske som en egenskab eller et særligt kendetegn.

Biografi eller selvbiografi

I Bachs behandling af danske jøders identitetsproblematik beskriver hun Brandes' arbejde med blandt andre Disraeli og Lassalle. Hun mener at finde en form for selvbiografisk metaplan i disse værker. Samtidig med, at Brandes beskriver Disraeli og Lassalle, beskriver han således også sig selv. Og det har Bach gode grunde til at påstå. I selvbiografien *Levned* (1905-1908) skriver Brandes også selv om de ligheder, der er mellem ham selv og Lassalle,

”Lassalles egne Smaaskrifter ramte mig personligt, slog ned i mig som længe ikke noget Trykt havde gjort. Ikke ved deres Form; thi den var ofte smagløs; ikke ved deres Indhold; thi hverken ældre tysk Politik eller Statsøkonomi laa mig særligt paa Hjerte; men ved den Personlighed, som her fik Udtryk, jernhaard, derfor ubøjelig, overlegen ved Kundskab og Klarhed, derfor skridende hen over officielle Anklageres og private Angriberes Modstand, som eksisterede den ikke, ikke desmindre i høj Grad politisk, og endelig ridderlig, elegant, genial – paavirkende selve Bismarck, profetisk forudskuende Begivenhedernes Gang. (...) Ogsaa hos ham var Grundtrækket: Hensynsløs Fasthed. Det samme Grundtræk skulde, trods min gennemgribende Ulighed med ham som Personlighed, ogsaa blive mit. Min Skæbne havde den Lighed med hans, at jeg havde faaet talløse Hadere at tumle.” (Brandes, 1907: 120).

Bach anvender Brandes' arbejde med Heine for at understøtte Brandes' selvbiografiske fokus i sine værker. I Heine finder Brandes således også et slægtskab, og han skriver allerede i forordet til *Heinrich Heine* (1897) om Heines jødiske afstamning, ””Heinrich Heine var ved sin Afstamning

Orientaler (...) Ingen Digter af Israelitisk Æt har siden Jehuda ha Levi's og Mose ben Esra's Dage naaet saa højt i digterisk Flugt” (Brandes i Bach, 2004: 206). Bach når derfor til den konklusion, at det især er gennem andre, Brandes behandler det jødiske, han også selv indeholder,

”Brandes liv er ét langt eksempel på, at han på den ene side tog afstand til det jødiske hos sig selv ved at søge omgivelsernes accept som ikke-jøde, og på den anden side til stadighed blev ved med at kredse om det – især hos andre.” (Bach, 2004: 198).

Her har Bach en pointe særligt i forhold til Brandes' kritik af Goldschmidt. Med sit konstante fokus på jødedommen kommer Brandes også selv til at lægge under for den kritik, han giver Goldschmidt.

Sympati og antipati

Når Brandes i 1887 bliver bedt om at skrive en nekrolog ved Goldschmidts død, er teksten også mere sympatisk end de tidligere meget kritiske skrifter. Her er der flere tegn på, at Brandes identificerer sig med Goldschmidt. Især når Brandes skal beskrive de nationale vilkår, hvorunder Goldschmidt har ladet sit litterære virke udfolde, kommer beskrivelsen påfaldende tæt på hans egen levnedsbetegnelse, ”I Grunden var Goldschmidts Liv til hans næsten halvtredsindstyvende Aar en Række af Kampe og Nederlag. Atter og atter løb han Panden mod den nationalliberale Mur.” (Brandes, 1899: 462). Og når det om Goldschmidt hedder, ”der var altid ét Skældsord mere at sige mod ham end mod alle andre” (Brandes, 1899: 464) er det et udtryk for Brandes' egen oplevelse af at være dansk og jøde, som det fremgår i Knudsens biografi, ”Der var altid et skældsord mere at sige imod mig end imod andre.” (Brandes i Knudsen, 1998: 56). Det selvbiografiske metaplan, Bach finder i Brandes' værker om jødiske personligheder, er således også til stede i nekrologen om Goldschmidt.

Nekrologen giver Brandes anledning til at rette en anklage mod sit fædreland, som han hele livet kæmper for at blive en accepteret del af. Årsagen til denne kamp skal findes i det nationale fællesskab, som mange jøder, heriblandt Brandes, føler sig uden for i det nittende århundrede. Ligesom Goldschmidt er Brandes kosmopolit og en meget berejst kritiker af sin tid. I udlandet finder han inspiration og viden, som han bringer med hjem til Danmark og videreformidler i sine værker. Men når han kritiserer Danmark for at stå tilbage for en udvikling i europæisk kulturliv,

rammer han et ømt punkt hos danskerne. For en konsekvens af tabet af Slesvig og Holsten i 1864 er en voksende dæmonisering af Tyskland som årsagen til Danmarks ulykke, en generel skepsis over for udlandet og en stigende optagethed af det fælles danske og nordiske. Danmark vender opmærksomheden indad, som digteren H.P. Holst (1811-1893) skriver i 1872⁶, og begynder at arbejde på en ny national identitet efter tabet af Slesvig og Holsten. I Jespersens førnævnte danmarkshistorie byder han på en interessant behandling af årene efter 1864 i lyset af dansk nationalfølelse. Han hævder, at det især er i disse år, væsentlige dele af moderne dansk selvforståelse formes, og det kan især skyldes, at tiden præges af en ”dem mod os” dikotomi (Jespersen, 2004: 280). Det er en dikotomi, som især postkolonialistiske forskere arbejder med heriblandt litteraturforsker Edward Said (1935-2003) i sin behandling af Vestens italesættelse af Orienten, *Orientalism* (1978). Her fastslår han, at Vesten definerer sig selv som en modsætning til Orienten gennem orientalisme. Hos Said er antisemitisme og orientalisme nært beslægtede, og noget kunne også tyde på, at jøderne, heriblandt Goldschmidt og Brandes, underkastes denne dikotomi. Bauman har imidlertid en vigtig pointe, når han som tidligere skrevet hævder, at jøderne står uden for nationalitet og derfor svært kan placeres i en dem-mod-os problematik, ”*En verden stopfuld af nationer og nationalstater afskyede det ikke-nationale tomrum. Jøderne befandt sig i et sådant tomrum – de var et sådant tomrum.*” (Bauman, 2001: 81). Jøderne er derfor ikke et problem, fordi de står i modsætning til nationen, men fordi de ikke kan placeres i nogen nation. Især Goldschmidt og Brandes’ kosmopolitiske tilværelse gør dem svære at placere. I et foredrag for studentersamfundet i 1894 udtaler Brandes,

”Det gælder om ikke at lade sig skræmme tilbage fra Hengivelse i Nationalfølelsen (...) Verdensborgerfølelsen er ikke blot meget vel mulig paa Grundlag af Nationalfølelsen, men den er unaturlig uden den. Ligesom det at føle sig som Skandinav aldeles ikke udelukker først og fremmest at føle sig som Dansk, ja ligesom det er unaturligt at føle sig som Nordbo uden først at føle sin nordiske Nationalitet – saaledes er det ogsaa med det at føle sig som Europæer eller Verdensborger. Først Dansk – selvfølgelig!” (Brandes, 2008: 28).

Brandes opfordrer til flydende territorialgrænser, når danskerne ønsker faste. Han påstår, at han kan være både europæer og dansker, og det er danskerne ikke enige med ham i.

⁶ H.P. Holst formulerer den rammende sætning om tiden, ”Hvad udad tabes, det maa indad vindes!” i forbindelse med Den nordiske Industri- og Konststudstilling i Kjøbenhavn 1872. Hele sætningen lyder, ”For hvert et Tab igen Erstatning findes! Hvad udad tabes, det maa indad vindes!” (Jespersen, 2007: 272).

Brandes befinder sig imidlertid ikke godt i dette ikke-nationale tomrum og beklager sig hele sit liv over at skulle kæmpe for at blive betragtet som dansk. Når han portrætteres i Henrik Pontoppidans (1857-1943) *Lykke-Per* (1898-1904) i figuren Dr. Nathan, skriver han til sin bror,

””Jeg ærgrer mig over at han giver mig det væmmelige navn Nathan. De danske er som besat af dette jøderi. Jeg har fået samme opdragelse som de andre, er født her, skriver sproget, vel så godt som de bedste, ikke tale om de fleste, og evigt skal jeg hedde Levi og Nathan; det er monomani.”” (Brandes i Bach, 2004: 200).

Her plæderer Brandes for sin danskhed i lighed med Goldschmidt, når han forsvarer sin i den litterære diskussion med Grundtvig. Brandes afviser således også en overensstemmelse mellem nation og religion.

Hos Bach hedder det, at Brandes besidder en indbygget modstand mod sammenslutninger af enhver art, men alligevel har han et tvetydigt forhold til fædrelandet og det nationale spørgsmål (Bach, 2004: 206). Det kan Bach have ret i, for hos Brandes synes både forholdet til nation og religion præget af ambivalens. Gennem sine værker om andre jøder beskæftiger Brandes sig med sin religion, men ellers tager han stærkt afstand fra den,

””Hvor er det pudsigt! Er der noget, jeg i dybere forstand *ikke* er, så er det dette. Hele Danmark ... er gennemtrængt af jødedom, dets gud er jødisk, dets fester jødiske ... Halvdelen af Danmarks kultur stammer fra Palæstina; halvdelen af dets litteratur er inspireret derfra. Selv navnene, de ægteste danske, Petersen, Hansen, Jensen osv. er jødiske navne, bibelske navne ... Og den iblandt danske, der tidligst og ivrigst og mest hårdnakket i sit åndsliv har søgt tilbage til Athen, bliver de ikke trætte af afvisende eller på skrømt anerkendende at tilbageføre til det Jerusalem, de selv aldrig kan slippe af syne.”” (Brandes i Knudsen, 1998: 32).

I sin selvbiografi nævner Brandes stort set heller ikke sin religion, og dog mener han ikke, at han benægter den, ””Det er latterligt at sige, at jeg fornægter min herkomst. Hele mit liv har jeg været angrebet som jøde, og fordi jeg er jøde, kan jeg hverken glemme eller fornægte, at jeg er jødisk, selv hvis jeg ville det. ”” (Brandes i Bamberger, 1983: 108). Samme modsætningsfyldte forhold gør

sig gældende i forholdet til Danmark, som Brandes på en gang tiltrækkes og frastødes af. På sine mange udlandsrejser skriver Brandes hjem om det europæiske åndsliv, Danmark ikke kan stå mål med, og som værdsætter hans arbejde mere end hjemlandet. Alligevel vender han altid hjem til Danmark i håb om at opnå danskernes accept. Derfor konkluderer Bach rammende om Brandes' liv, at det er "én lang vandring i et identitetsmæssigt vakuum uden national samhørighedsfølelse eller religiøst tilhørsforhold." (Bach, 2004: 212).

Usikker ligestilling, uenig om religion

Brandes' forhold til Danmark og danskerne viser imidlertid også, at jødisk ligestilling fortsat er undervejs. Brandes tilhører en generation af jøder, som får antisemitismen at mærke, når den gør sit indtog i slutningen af århundredet. Samtidig oplever de danske jøder en immigration af russiske jøder, som grundet russiske pogromer søger tilflugt i blandt andet Danmark i slutningen af det nittende århundrede og starten af det tyvende. De russiske jødernes immigration giver anledning til bekymring for de danske jøder, som gennem det nittende århundrede er blevet integreret gennem emanciperingsiltag som blandt andet Frihedsbrevet og Grundloven. De har tilegnet sig rettigheder og indflydelse og føler sig danske af mosaisk trosbekendelse. De russiske jøder er af en jødisk verden. De bor tæt sammen, kommer sammen socialt og arbejder hos hinanden, og de genindfører på den måde den jødiske ghettoisering, de danske jøder har arbejdet på at afskaffe. I den jødiske menighed oprettes derfor en komité, som tager sig af hjælpen til immigranterne, og her beslutes det blandt andet at arbejde på en begrænsning af den videre indvandring (Blüdnikow, 1984: 304). De russiske jødernes immigration vidner om, at jødernes emancipering i slutningen af det nittende århundrede fortsat er usikker, og at danske jøder frygter, at de rettigheder, de har opnået, vil blive taget fra dem igen.

Religionen får stor betydning for Brandes' forhold til Goldschmidt. I *Levned* beskriver Brandes Goldschmidt med en påfaldende distance og benytter øjensynligt enhver lejlighed til at give Goldschmidt kritik, hvad enten det omhandler Goldschmidts Corsar-virksomhed, litteratur eller person. På en rejse til Dresden i 1873 får Brandes følgeskab af Goldschmidt, hvilket giver anledning til kommentarer om hans selskab,

”Goldschmidt havde den Svaghed, stadigt at tale om Filosofi og bildende Kunst, to Ting, hvoraf han intet forstod. Til Gengæld havde han slet ingen Sans for, hvad der laa lige for Øjet, ikke ringeste Natursans paa første Hand, men vilde i de smukkeste Naturomgivelser bene lige ind i Lærdommen, Nemesis, Ægypten, ifald man ikke hvert Øjeblik holdt ham tilbage ved Jorden og sagde: Se dog den Klippe, det Træ!” (Brandes, 1907: 106).

I *Levned*, som udgives i årene 1905-1908, har Brandes helt opgivet den sympatiserende til tider identificerende tone fra nekrologen om Goldschmidt i 1887. At Brandes ikke bryder sig om Goldschmidts religiøsitet, viser sig ikke blot her, men især i en konversation mellem Goldschmidt, Henrik Ibsen (1828-1906) og Brandes. Goldschmidt indbyder Ibsen og Brandes til sit hotel, og her udspiller sig en livlig samtale mellem de tre,

”Aftenen syntes at skulle ende harmonisk, som den begyndte, da det var som foer en Djævel i Goldschmidt og han, henvendt til mig, i en skarp Tone sagde: Voltaire var ikke nogen Ateist. – Det er bekendt, faldt Svaret. – Han troede paa Gud og byggede ham en Kirke. – Jeg véd det; rigtignok var Voltaires Gudsbegreb meget ubestemt og kun en sidste Levning af det overleverte. – Ligemeget, han troede paa Gud. Troer De paa Gud, Henrik Ibsen? – Ibsen, som blev forlegen for meget mindre, svarte forlegen over denne Inkquisition: Ganske vist. – I saa Fald begriber jeg ikke, at De kan omgaas en Personlighed som Brandes, der ikke tror paa nogen Gud. – Jeg blev meget overrasket. I Øjeblikket var der ikke nogen Tvivl hos mig, om at vi var blevne indbudne for at Goldschmidt kunde faa dette Spørgsmål anbragt (...) Tror De maaske paa Gud? Spurgte Goldschmidt nu mig. – Jeg bemærkede, at Spørgsmaalet for at besvares krævede en Forundersøgelse af, hvad Spørgeren forstod ved Gud: en gammel Mand i Himlen med hvidt Skæg? Jomfru Maries Brudgom og Søn? det Væsen, der skabte Kloderne af Intet? eller Alnaturen? eller det saakaldte Guddommelige i Naturen og Mennesket? o.s.v. Denne Forundersøgelse var jo for omfattende til at kunne afsluttes saa sent paa Aftenen; jeg foretrak da at bryde op. – Vi gik begge forstemte vor Vej.” (Brandes, 1907: 107).

Kun Brandes’ tekst vidner om, at denne samtale mellem Brandes, Ibsen og Goldschmidt har fundet sted. Alligevel kan den her anvendes til at understrege, at uenighederne mellem Goldschmidt og Brandes skyldes religion. I Brandes’ første artikel om Goldschmidt i 1869 skriver han,

”Jeg finder det ikke smukt, naar Forfattere af jødisk Oprindelse, som f. Eks. Hertz, i deres Forfatterliv gør Alt for at bringe deres Afstamning i Glemme, skjuler den næsten som en Skamplet, idet de aldrig vælger et jødisk Æmne. Hvem ved, om ikke Hertz her selv har berøvet sin Lyra en Oktav” (Brandes, 1899: 453).

Til gengæld lyder det om Goldschmidt, ”Men paa den anden Side kan jeg ikke heller finde det indtagende, at en Forfatter idelig kommer tilbage til, at han er Jøde, dels naar han meddeler sig ligefrem, dels idet han som Digter fremstiller Jøder paa alle Maader” (Brandes, 1899: 453). Brandes mener, at Goldschmidt tilskriver sin religion for stor en betydning, mens Hertz tilskriver den for lidt. Årsagen hertil skal måske findes i Brandes’ værk om Disraeli. Heri hævder Brandes, at jødernes tid er forbi, fordi de ikke længere skal kæmpe for deres egen frigørelse, men for hele menneskeheden. Han hævder, at hans generation er den første generation af jøder, som ikke længere behøver at kæmpe for lighed. Gennem Brandes genlyder Lessings argument om religionens udvikling over for Mendelssohns forsvar for jødedommen i form af Goldschmidt. Brandes mener, at jøderne har udviklet sig til et nyt stadie, hvor jødedommen har fået en ny betydning. Goldschmidt derimod fastholder jødedommens betydning og tror på dets eviggyldige love.

Ligesom Brandes er Goldschmidt klar over denne forskel mellem dem, og han skriver i brevet til Petersen i 1867,

”Jeg vil hverken besvære Dem eller noget andet Menneske med Omtale af min religiøse Udvikling. Religion er en Væxt, et Livsresultat, en Følge af Kamp, Feil, Erfaring. Den er et Væv, der spindes og virkes af Sjælens fineste Traade, men i dette Væv er og bliver Barndommen med dens Indtryk Rendegarn, Livet giver kun Isletten, forudsat naturligtvis, at der intet Brud skeer, og der har, Gud skee Lov, intet Brud været i mit Liv. Jeg har, trods alle stærke Bevægelser, aldrig svajet saa langt ud til den ene eller den anden Side, at nogen væsentlig Traad bast, og en af de væsentligste Traade er Ærefrygten. Derved skilles jeg fra en Classe Mennesker, som jeg finder repræsenteret i Offenbach og herhjemme maaskee, efter hvad jeg hører, i *G. Brandes*.” (Goldschmidt i Kyrre, 1919: 159).

Goldschmidt distancerer sig fra den form for religiøsitet, han anser Brandes som en repræsentant for. Det er således ikke nødvendigvis Brandes’ forhold til jødedommen, Goldschmidt i ovenstående sigter efter, men hans forhold til religion.

Goldschmidts forhold til Brandes byder således på endnu en indfaldsvinkel på Goldschmidts definition på en jøde, selvom den fortsat ikke er entydig. Han tager afstand fra Brandes som jøde, ifølge Brandes sætter han tilmed spørgsmålstegn ved hans religiøsitet. Brandes' definition er imidlertid langt mere kompliceret end Goldschmidts og under konstant udvikling. Hans forhold til jødedommen og til religion er flygtigt, det ene øjeblik tager han kraftigt afstand fra den, det andet benægter han selv samme afstandstagen. Han inkarnerer den jødiske problemstilling, Goldschmidt belyser i sin litteratur, at jøderne med emanciperingen står over for den vanskelighed at skulle balancere mellem en ny position i en religionsfri omverden og en samtidig bevarelse af religionen. Goldschmidt mener, at hældningen mod omverdenen er for stor hos Brandes, mens Brandes mener, at Goldschmidt tillægger religionen for stor en værdi. På den måde har de to dansk-jødiske personligheder fra to forskellige generationer hver deres syn på religion, hver deres bud på dets betydning og hver deres forhold til jødisk emancipering. Samtidig viser Brandes' ambivalente forhold til nation og religion, at den jødiske problemstilling også er aktuel for den generation af jøder, som Brandes tilhører, at jødernes ligestilling på tærsklen til et nyt århundrede fortsat er usikker, og at den jødiske emancipering fortsat er undervejs.

Afsluttende konklusion

Goldschmidt er en kosmopolitisk forfatter af lige så stor betydning for dansk litteraturhistorie som for international litteraturhistorie. I lighed med Brandes er Goldschmidt en berejst person med et kendskab til og indblik i sin europæiske samtid, og det anvender han til, gennem sin skønlitteratur, at indføre danskerne i en international problemstilling, som vesteuropæiske jøder står over for med den jødiske emanciperings: at skulle forene deres nye position i den omkringliggende verden med deres religiøse overbevisning. Samtidig bliver denne skønlitteratur begyndelsen på en international jødisk litteratur, hvor jødiske forfattere skriver ghettofortællinger for at videreformidle jødernes levevis til den kristne omverden og for at bevare jødernes ritualer, traditioner og levemåde.

Også inden for de nationale grænser er Goldschmidts jødiske forfatterskab banebrydende. Allerede i sin debutroman bryder Goldschmidt med den hidtidige ofte stereotype fremstilling af jøden og introducerer danskerne for en jødes liv set indefra.

I *En Jøde* tager han samtidig stilling til den jødiske emanciperings ved at kritisere Bildungsbevægelsens dannelsesideal, det tvetydige tolerancebegreb og den tvetydige ligestillingspolitik, som på én gang inkluderer og ekskluderer jøderne fra den kristne omverden og den danske nation. Således viser Goldschmidt, hvordan den jødiske emanciperings giver anledning til religiøs splittelse, og han giver på den måde udtryk for sin frygt for, at emanciperings vil føre til en reducere af religionens betydning.

I *Ravnen* videreformidler Goldschmidt sit politiske ideal, den republikanske statsform, som han har set udlevet i Schweiz. Med denne statsform kritiserer han den jødiske emanciperings og Grundloven for blot at indføre religionsfrihed, mens religionsligheden fortsat udebliver. Religionen er ikke underordnet nationen, som i Schweiz, men en del af definitionen på den. Samtidig præsenterer Goldschmidt den ortodokse Simon Levi, som i modsætning til hovedkarakteren i *En Jøde* ikke udviser religiøs tvivl eller splittelse. Alligevel opnår han ikke retfærdighed i romanen og ender med uindfrie drømme om en højere stilling.

Afslutningen på Goldschmidts forfatterskab, ghettofortællingerne, er en hyldest til jødedommen og til en tid, der er ved at forsvinde. Ind imellem de humoristiske skildringer af karaktererne giver Goldschmidt nogle af de fineste lovprisninger af sin religion. Og når han lader karakteren Simon Levi dø af bekymring i *Levi og Ibal*, giver han på samme tid udtryk for sin frygt for religiøs intolerance, som i debutromanen. På denne måde indleder og afslutter Goldschmidt sit forfatterskab

med samme budskab om religiøs tolerance. Selvom Goldschmidts forfatterskab i mellemtiden undergår en forandring og jøderne en udvikling, er dette et standpunkt, han bevarer.

Ingen af Goldschmidts jødiske karakterer forener dog jødedommen med deres kristne omgivelser og viser løsningen på den jødiske problemstilling. Og i skønlitteraturen tager Goldschmidt ikke stilling i den interne emanciperingsdebat mellem ortodokse og reformerende jøder. Han finder i stedet sit eget religiøse standpunkt i debatten, som ikke entydigt hører til hverken de ortodokse eller de reformerendes syn på den jødiske emancipering. Han deler Mendelssohns syn på emanciperingen og giver udtryk for, at han ønsker uddannelse og oplysning, men uden en reformation af den jødiske religion.

På sine rejser udvikler Goldschmidt et nuanceret og kosmopolitisk syn på den jødiske emancipering, som han videreformidler i sine jødiske værker. Han giver på denne måde sit bidrag til den jødiske emanciperingsdebat, men samtidig giver han også et indblik i den udvikling, der finder sted blandt jøderne i det nittende århundrede. Goldschmidts skønlitterære debut finder sted i midten af det nittende århundrede, hvor Grundloven endnu ikke er indført, og både den interne og eksterne jødiske emancipering er under udvikling. Ghettofortællingerne udgives hen mod slutningen af århundredet, hvor jødedommen har fået ny betydning. Det kan læses i Goldschmidts jødiske værker. Han debuterer med et poetisk stridskrift som et bidrag til en jødisk emanciperingsdebat og en stadig religiøs udvikling, mens ghettofortællingerne er en hyldest til jødedommen og en skildring af en jødisk levevis, der nu er ved at forsvinde.

Således er Goldschmidts jødiske skønlitteratur ikke blot et kosmopolitisk indblik i et personligt syn på den jødiske emancipering, men et indblik i en jødisk problemstilling og en jødisk udvikling, der finder sted på Goldschmidts levetid.

Summary

En kosmopolitisk jøde – om M.A. Goldschmidts forhold til den jødiske emancipering explores the Jewish literature of journalist and writer Meïr Aron Goldschmidt. Based on his view on the Jewish emancipation expressed through his Jewish literature, this study suggests that Goldschmidts literature provides an insight to a religious debate and development among the Jews of Western Europe in the nineteenth century.

The study consists of four parts. First it introduces and discusses some of the wide-ranging terms influencing the debate about the Jewish emancipation. Terms such as tolerance, enlightenment and religion are also terms that Goldschmidt uses in his Jewish literature. Then the study shows how Goldschmidts travels provide him with inspiration for his political view of state and nation and how they provide him with insight into the religious changes in Western Europe. These political and religious movements Goldschmidt passes on in his Jewish literature and becomes an important informant of the religious development of the Jews as part three tries to show. Part three analyses the two novels *En Jøde* and *Ravnen* and short stories *Maser*, *Levi og Ibald*, *Avrohmche Nattergal* and *Mendel Hertz* in order to show how Goldschmidts view on the Jewish emancipation and religious development is an integrated part of his stories. The last part of the study explores Goldschmidts relationship to the Danish critic Georg Brandes. Both have very strong opinions on religious matters and the importance of Judaism which gives yet another perspective on Goldschmidts view on the Jewish emancipation. Goldschmidts Jewish literature provides a personal insight into the Jewish emancipation of the Western European Jews in the nineteenth century and the study stresses the importance of his Jewish stories not only in national but in international means.

Litteratur

- Anderson, Benedict (2001), *Forestillede fællesskaber*, Roskilde Universitetsforlag, 1. udg.
- Bach, Tine (2004), *Exodus*, Forlaget Spring, 1. udg.
- Bamberger, Ib Nathan (1983), *The Viking Jews - a history of the jews of Denmark*, Soncino Press, 1. udg.
- Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, 1. udg.
- Bauman, Zygmunt (2001), *Modernitet og Holocaust*, Hans Reitzels Forlag, 2. udg.
- Besekow, Sam (1966), *Syvtallet*, Borgens Forlag, 1. udg.
- Blüdnikow, Bent (1984), "Den lange vandring til borgerlig ligestilling i 1814" i *Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684-1984*, Udgivet af Selskabet for dansk jødisk historie i anledning af 300-året for grundlæggelsen af Mosaisk Troessamfund, C. A. Reitzels Forlag, 1. udg.
- Blüdnikow, Bent (1984), "Den østjødiske immigration" i *Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684-1984*, Udgivet af Selskabet for dansk jødisk historie i anledning af 300-året for grundlæggelsen af Mosaisk Troessamfund, C. A. Reitzels Forlag, 1. udg.
- Borschenius, Poul (1969), *Historien om de danske Jøder*, Fremad, 1. udg.
- Brandes, Georg (1899), *Samlede Skrifter, Andet Bind*, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1. udg.
- Brandes, Georg (1903), *Samlede Skrifter, Trettende bind*, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1. udg.
- Brandes, Georg (1905), *Levned - Barndom og første Ungdom*, Gyldendalske Boghandel, 1. udg.
- Brandes, Georg (1907), *Levned - et Tiaar*, Gyldendalske Boghandel, 1. udg.
- Brandes, Georg (1908), *Levned - Snevringer og Horisonter*, Gyldendalske Boghandel, 1. udg.
- Brandes, Georg og Edvard Brandes (2008), *Om nationalfølelse – to foredrag*, Georg Brandes Selskabet, 1. udg.
- Brandt, Jørgen Gustava (1963), "Efterskrift" i Aron Meïr Goldschmidt, *Ravnen*, Gyldendal, 1. udg.
- Brandt, Jørgen Gustava (1986), "Efterskrift" i Aron Meïr Goldschmidt, *En Jøde*, Gyldendalske Boghandel, 1. udg.
- Brøndsted, Mogens (1965), *Meïr Goldschmidt*, Gyldendals Uglebøger, 1. udg.
- Brøndsted, Mogens (1967), *Goldschmidts Fortællekunst*, Gyldendal, 1. udg.
- Brøndsted, Mogens (2007), *Ahasverus – jødiske elementer i dansk litteratur*, Syddansk Universitetsforlag, 1. udg.

Christensen, Merete og Brita Syskind (1984), ”De danske jøders livsvilkår 1814-1905” i *Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684-1984*, Udgivet af Selskabet for dansk jødisk historie i anledning af 300-året for grundlæggelsen af Mosaisk Troessamfund, C. A. Reitzels Forlag, 1. udg.

Cohn-Sherbok, Dan (2006), *The Paradox of Anti-Semitism*, Continuum International Publishing Group, 1. udg.

Fibiger, Johannes og Gerd Lütken (1999), *Litteraturens Veje*, Gads Forlag, 1. udg.

Fibiger, Johannes, Gerd von Buchwald Lütken og Niels Mølgaard (2008), *Litteraturens tilgange*, Academica, 2. udg.

Gerdmar, Anders (2009), *Roots of Theological Anti-Semitism: German Biblical Interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann*, Brill, 1. udg.

Goldschmidt, Aron Meïr (1877), *Livs Erindringer og Resultater*, bind I-II, Gyldendalske Boghandel, 1. udg.

Goldschmidt, Aron Meïr (1910), *Udvalgte Skrifter: Romaner, Fortællinger og Skildringer, Sjette Bind*, Gyldendalske Boghandel, 1. udg.

Goldschmidt, Aron Meïr (1963), *Ravnen*, Gyldendal, 1. udg.

Goldschmidt, Aron Meïr (1968), *En Jøde*, Gyldendals Trane-klassikere, 1. udg.

Goldschmidt, Aron Meïr (1988), *Arvingen*, Det danske Sprog- og Litteraturselskab/ Borgen, 1. udg.

Goldschmidt, Aron Meïr (1994), *Noveller og andre fortællinger*, Det danske Sprog- og Litteraturselskab/ Borgen, 1. udg.

Goldschmidt, Aron Meïr (1999), *Hjemløs. En Fortælling*, bind I-II, Det Danske Sprog- og Litteraturselskab/ Borgen, 1. udg.

Hansen, Pelle G. og Vincent F. Hendricks (2011), *Oplysningens blinde vinkler. En åndselitær kritik af informationssamfundet*, Samfundslitteratur, 1. udg.

Jespersen, Knud J.V. (2007), *Historien om Danskerne. 1500-2000*, Gyldendal, 1. udg.

Johansson, Rune, ”Nationer och nationalism: Teoretiska och empiriska aspekter” i Tägil, Sven (1993), *Den problematiska etniciteten: nationalism, migration och samhällsomvandling*, Lund University Press, 1. udg.

- Kant, Immanuel (1996), *Oplysning, historie, fremskridt. Historiefilosofiske skrifter*, Slagmarks Skyttegravsserie, 1. udg.
- Knudsen, Jørgen (1994), *Georg Brandes - Symbolet og manden, 1883-96*, Gyldendal, 1. udg.
- Knudsen, Jørgen (1998), *Georg Brandes - Magt og afmagt, 1896-1914*, Gyldendal, 1. udg.
- Koefoed, Lasse og Kirsten Simonsen (2010), *"Den fremmede", byen og nationen – om livet som etnisk minoritet*, Roskilde Universitetsforlag, 1. udg.
- Kondrup, Johnny (1988), "Efterskrift" i Aron Meir Goldschmidt, *Arvingen*, Det danske Sprog- og Litteraturselskab/ Borgen, 1. udg.
- Kristeva, Julia (1991), *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press, 1. udg.
- Kruse-Blinkenberg, Lars (1998), *Jøden Simon Levi i M. Goldschmidts roman Ravnen – en religionshistorisk studie*, Københavns Universitet
- Kruse-Blinkenberg, Lars (2000), *Assimilationens (u)mulighed – en religionshistorisk skitse*, C. A. Reitzels Forlag, 1. udg.
- Kyrre, Hans (1919), *M. Goldschmidt*, H. Hagerups Forlag, 1. udg.
- Lausten, Martin Schwarz (1998), *Kirkehistorie. Grundtræk af Vestens kirkehistorie fra begyndelsen til nutiden*, Forlaget Anis, 1. udg.
- Lausten, Martin Schwarz (2005), *Frie jøder? – Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra Frihedsbrevet 1814 til Grundloven 1849*, Forlaget Anis, 1. udg.
- Lausten, Martin Schwarz (2007), *Folkekirken og jøderne – Forholdet mellem kristne og jøder i Danmark fra 1849 til begyndelse af det 20. århundrede*, Forlaget Anis, 1. udg.
- Lindemann, Albert S. (1997), *Esau's Tears : Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews*, Cambridge University Press, 1. udg.
- Manniche, Jens Chr. (1984), "Jødisk indsats i dansk politik og presse" i *Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684-1984*, Udgivet af Selskabet for dansk jødisk historie i anledning af 300-året for grundlæggelsen af Mosaisk Troessamfund, C. A. Reitzels Forlag, 1. udg.
- Meyer, Poul (1964), "Gudstjenesten i Brydningstiden efter 1814" i *Ved 150 Aars-Dagen for Anordningen af 25. Marts 1814. Nogle bidrag til dansk-jødisk historie*, Udgivet af Det mosaiske Troessamfund og Danmark Logen U.O.B.B. No. 712.
- Nathansen, Henri (1917), *Af Hugo Davids Liv*, bind I-IV, Gyldendalske Boghandel, 1. udg.

Nathansen, Henri (1929), *Georg Brandes – et portræt*, Nyt Nordisk Forlag, 1. udg.

Ober, Kenneth H. (1991), ”Meir Goldschmidt og den tysk-jødiske ghetto-fortælling” i *Rambam. Tidsskrift for jødisk kultur og forskning*, nr. 1.

Ober, Kenneth H. (1995), ”Henri Nathansens gæld til Meir Goldschmidt” i *Rambam. Tidsskrift for jødisk kultur og forskning*, nr. 4.

Redekop, Benjamin W. (2000), *Enlightenment and community: Lessing, Abbt, Herder and the quest for a German public*, McGill-Queen’s University Press, 1. udg.

Redner, Harry (2002), ”Philosophers and Anti-Semitism” i *Modern Judaism*, nr. 22.

Said, Edward W. (2004), *Orientalisme. Vestlige forestillinger om Orienten*, Roskilde Universitetsforlag, 1. udg.

Smith, Anthony D. (1998), *Nationalism and Modernism – A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, Routledge, 1. udg.

Sorkin, David (1987), *The transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford University Press, 1. udg.

Thing, Morten (2001), *Den historiske Jøde. Essays & ordbog*, Forlaget Forum, 1. udg.

Wamberg, Niels Birger (1984), ”Dansk-jødisk digtning og dansk digtning om jødisk skæbne” i *Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684-1984*, Udgivet af Selskabet for dansk jødisk historie i anledning af 300-året for grundlæggelsen af Mosaisk Troessamfund, C. A. Reitzels Forlag, 1. udg.

Wentzel, Knud (1968), ”Udvikling og påvirkning. Goldschmidts vej fra korsar til skriftklog” i *Kritik*, nr. 10.

Webkilder: Folketingets hjemmeside, 13.01.12: <http://www.ft.dk/Demokrati/Grundloven.aspx>

Specialets forside: Karikatur af M. A. Goldschmidt, Københavns Charivari 1846. På tegningen er Goldschmidt i færd med at rejse til Paris, og ordet ”Jøden” er skrevet på hans bagage, Det kgl. Bibliotek, i Jens Chr. Manniches ”Jødisk indsats i dansk politik og presse”, s. 233.