

# DE INVLOED VAN HET JODENDOM OP DE WESTEUROPESE CULTUUR

Bijdragen aan een studiedag ter gelegenheid van vijf jaar  
Vrij Leerhuis in de Zwolse synagoge

Eindredactie: Peter van 't Riet



Stichting Judaica Zwolle - Zwolle

## COLOFON

De Stichting Judaica Zwolle heeft als doelstelling de verspreiding van kennis omtrent de joodse godsdienst, geschiedenis, taal en cultuur. Zij doet dit door middel van het organiseren van cursussen en studiedagen, de inrichting van tentoonstellingen, de uitgave van boeken en een driemaandelijks bulletin, de organisatie van een jaarlijks synagogepad, de inrichting van een bibliotheek e.d. Haar activiteiten vinden zo veel mogelijk plaats in de synagoge van Zwolle.

Stichting Judaica Zwolle,  
Postbus 194, 8000 AD Zwolle  
E-mail: [judaica@hetnet.nl](mailto:judaica@hetnet.nl)  
Internet: [www.judaica-zwolle.nl](http://www.judaica-zwolle.nl)

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK,  
DEN HAAG

### Invloed

De invloed van het jodendom op de Westeuropese cultuur :  
bijdragen aan een studiedag ter gelegenheid van vijf jaar Vrij  
Leerhuis in de Zwolse synagoge / eindred.: Peter van 't Riet. -  
Zwolle : Stichting Judaica Zwolle

ISBN 90-800952-1-4

Trefw.: jodendom ; West-Europa ; geschiedenis.

Copy-right Stichting Judaica Zwolle - Zwolle 1992

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, of op welke andere wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

## **DE INVLOED VAN HET JODENDOM OP DE WESTEUROPESE CULTUUR**

In de westerse wereld bestaat een sterke tendens de invloed van het jodendom op de ontwikkeling van de westerse cultuur over het hoofd te zien. Het jodendom is immers een godsdienst van een kleine minderheid der bevolking, die bovendien eeuwenlang geïsoleerd was van de hoofdstroom van de christelijke cultuur. Vandaag de dag komt men echter steeds meer tot het inzicht, dat de invloed van het jodendom op de westerse cultuur groot is geweest en nog steeds groot is.

Niet in het minst werkt die invloed door via het christendom, dat vele geloofsbegrippen, zijn ethiek en een groot deel van zijn eredienst aan het jodendom te danken heeft. Maar ook de invloed van individuele joden op de westerse cultuur is zeer omvangrijk geweest. Men hoeft maar te denken aan mensen als Marx, Freud en Einstein. Joden namen in grote getale deel aan de diverse emancipatiebewegingen, die de westerse wereld sinds de Franse Revolutie gekend heeft. Er zijn echter ook terreinen waarop de joodse invloed gering is geweest, zoals bijvoorbeeld de ontwikkeling van het Westeuropese strafrecht.

In deze bundel belichten mr. R.A. Levisson, prof. dr. S. Leijdesdorff, dr. W.H. Zuidema, dr. R. van Riessen, prof. dr. H. Bianchi en prof. dr. R.G. Fuks-Mansfeld verschillende aspecten van de joodse invloed op de westerse cultuur.

# INHOUD

<i>Voorwoord</i> .....	5
1 <i>Vijf jaar Vrij Leerhuis in de Zwolse synagoge</i> ..... Drs. S.P. van 't Riet	8
2 <i>De invloed van het jodendom op de westerse cultuur</i> Mr. R.A. Levisson.....	12
3 <i>De invloed van joden op maatschappelijke en politiekebewegingen in het West-Europa van de 19e en 20e eeuw</i> ..... Prof. dr. S. Leijdesdorff Bewerking: drs. S.P. van 't Riet	22
4 <i>Vragen en discussie naar aanleiding van de ochtendlezingen</i> .....	37
4 <i>Sinai en Moria, Over de joodse invloed op het christendom</i> Dr. W.H. Zuidema.....	47
6 <i>De betekenis van Emmanuel Levinas voor de westerse filosofie</i> ..... Dr. R. van Riessen	62
7 <i>Het judaïsme, de Bijbel en het recht</i> ..... Prof. dr. H. Bianchi	75
8 <i>De rol van de vrouw in de emancipatie van de joden in de negentiende eeuw</i> ..... Prof. dr. R.G. Fuks-Mansfeld	87
9 <i>Slotwoord</i> ..... Dr. W.H. Zuidema	97

# VOORWOORD

Op zondag 15 september 1991 organiseerde de Stichting Judaica Zwolle een studiedag over het thema *'De invloed van het jodendom op de Westeuropese cultuur'*. Aanleiding voor deze bijeenkomst was het vijfjarig bestaan van het Vrije Leerhuis voor Talmoed en Tora in de Zwolse synagoge. Ruim 60 deelnemers waren die dag aanwezig in de grote zaal van de synagoge aan de Samuel Hirschstraat te Zwolle. Het programma bestond uit twee plenaire lezingen, een plenaire discussie en vier workshops, waarvan de deelnemers er naar keuze twee konden bijwonen.

Gezien het belang van het onderwerp voor allen die regelmatig leerhuiscursussen bezoeken en over het jodendom willen 'leren', meenden we dat het door de sprekers aangedragen materiaal ook in boekvorm zou moeten verschijnen. In deze bundel treft u daarom de tekst aan van de verschillende lezingen en toespraken welke tijdens de studiedag zijn gehouden.

De stijl van de bijdragen is verschillend. Van sommige inleiders is de toespraak met enige correcties terwille van de leesbaarheid vrijwel woordelijk overgenomen. Andere inleiders hebben hun lezing schriftelijk ter beschikking gesteld. We hebben op dit punt geen poging gedaan om tot een uniforme stijl te komen. Een deel van deze bundel ademt daarom nog de mondelinge sfeer van de studiedag. We hopen dat we niet alleen de deelnemers van toen, maar ook vele anderen een plezier doen met de publikatie van dit boeiende materiaal.

Hieronder volgen enkele opmerkingen over de sprekers en de wijze waarop hun bijdragen in deze bundel zijn opgenomen. Het openingswoord werd gesproken door *drs. S.P. van 't Riet*, voorzitter van de Stichting Judaica Zwolle, de stichting die het Zwolse Vrije Leerhuis jaarlijks organiseert.

De eerste plenaire lezing over het thema van de dag werd gehouden door *mr. R.A. Levisson*, oud-voorzitter van de Liberaal-Joodse Gemeente Den Haag en voorzitter van het stichtingsbestuur van het Centrum voor Informatie en Documentatie Israël. De toespraak is getypt van de band, waarna de tekst door de heer Levisson is bewerkt. De tweede plenaire lezing over de invloed van joden op maatschappelijke en politieke bewegingen in het West-Europa van de 19e en 20e eeuw werd verzorgd door *mevr. dr. S. Leijdesdorff*, docent geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Daar het mevr. Leijdesdorff aan tijd ontbrak de tekst van de lezing zelf voor deze publikatie gereed te maken, is de lezing aan de hand van de bandopname weergegeven in een bewerking door de eindredacteur van deze bundel. Wel heeft mevrouw Leijdesdorff, die sindsdien benoemd is tot hoogleraar-directeur aan het Belle van Zuylen-instituut van de Universiteit van Amsterdam, de bewerking gelezen en er haar goedkeuring aan gehecht. Na deze inleidende lezingen was er gelegenheid tot discussie. Voor zo ver de bandopname het toeliet, zijn enkele gedeelten van deze discussie, soms in samenvatting, weergegeven.

Na de lunch stonden er vier workshops op het programma. De teksten van de workshop-inleidingen zoals in deze bundel weergegeven zijn alle vier van de hand van de inleiders zelf. Datzelfde geldt voor de plenaire slottoespraak. De eerste workshop over de joodse invloed op de liturgie van de christelijke kerk werd verzorgd door *dr. W.H. Zuidema*, judaïst en auteur van verscheidene boeken over het jodendom. In deze bundel vindt u zijn lezing onder de titel 'Sinai en Moria'. De betekenis van Emanuel Levinas voor de westerse filosofie was het onderwerp dat behandeld werd door *mevr. drs. R.D.N. van Riessen*, docent filosofie aan de Theologische Universiteit te Kampen. Haar lezing heeft zij voor deze bundel bewerkt en ingezonden na haar promotie, welke sindsdien heeft plaatsgevonden.

De joodse invloed op de ontwikkeling van het Westeuropese recht, of wellicht moet men zeggen de afwezigheid daarvan, werd besproken door *prof. dr. H. Bianchi*, emeritus hoogleraar in de criminologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. De rol van de joodse vrouw in het acculturatieproces van joden in de 19e eeuw in Nederland was het onderwerp van *mevr. prof. dr. R.G. Fuks-Mansfeld*, hoogleraar joodse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam. Het slotwoord werd aan het eind van de middag uitgesproken door dr. W.H. Zuidema, die vijf jaar lang als docent meewerkte aan het Vrije Leerhuis in Zwolle.

Tenslotte wil ik hier nog een woord van dank uitspreken aan allen die door hun inzet de studiedag en deze publikatie mogelijk maakten. Jo van Beers, Wil Cornelissen en Hennie van 't Riet-Kruizinga (voorzitter van de studiedag) bereiden de dag voor en waren samen met Cees Verdonk bij de uitvoering betrokken. Alle sprekers waren zo bereidwillig hun tekst voor deze publikatie af te staan aan de Stichting Judaica Zwolle. Dat deze publikatie ten goede moge komen aan het werk in de leerhuizen in Nederland.

Peter van 't Riet

# 1 VIJF JAAR VRIJ LEERHUIS IN DE ZWOLSE SYNAGOGE

*Drs. S.P. van 't Riet*

Dames en Heren, in de grote synagogale zaal, waarin u zich thans bevindt, hebben we op 4 september 1991 - elf dagen geleden - de voltooiing van de restauratie van deze synagoge gevierd met de officiële ingebruikstelling van de mechitsah.<sup>1</sup> Zeven jaar geleden - in 1984 - is de restauratie van de Zwolse synagoge begonnen.<sup>2</sup> Vanaf het begin mocht ik er bij betrokken zijn. In de loop van dat lange proces kwam steeds duidelijker de gedachte naar voren, dat er na afloop niet alleen een mooi gebouw moest staan, maar dat er ook activiteiten in dat gebouw zouden moeten plaatsvinden die aansloten bij het karakter ervan.

In 1986 ontmoette ik Willem Zuidema, die met plannen rondliep om in deze regio een leerhuis te beginnen. Na enkele gesprekken besloten we om in september 1986 van start te gaan met een 'Vrij Leerhuis voor Talmoed en Tora'. De eerste groep deelnemers telde circa 20 mensen. Omdat de restauratie van de synagoge nog in volle gang was, hebben we het eerste seizoen onderdak gevonden in de doopsgezinde kerk, hier om de hoek van de Wolweverstraat. Vanaf de laatste bijeenkomst van dat seizoen konden we de bovenzaal van de synagoge betrekken.

---

<sup>1</sup> *Zie voor een verslag van deze gebeurtenis: Judaica-Bulletin 5, nr. 2, Stichting Judaica Zwolle, Zwolle, oktober 1991, p. 4-5.*

<sup>2</sup> *Voor een verslag van de gebeurtenissen sindsdien zie: P. van 't Riet, De synagoge van Zwolle, een historisch monument met een aangepast gebruik, Zwols Historisch Tijdschrift 7, nr. 3, Zwolse Historische Vereniging, Zwolle 1990, p. 94-102.*



In vijf jaar is het Vrije Leerhuis uitgegroeid tot drie jaarlijkse cursusgroepen. Daarnaast zijn er drie cursusgroepen Bijbels-Hebreeuws gekomen en worden er elk seizoen een aantal korte cursussen over uiteenlopende onderwerpen op het gebied van het jodendom gehouden.<sup>1</sup> Onze dank gaat in het bijzonder uit naar Willem Zuidema, die al die tijd als docent aan de cursussen heeft meegewerkt en ons belangeloos met zijn adviezen ter zijde heeft gestaan.

Omdat de meeste deelnemers aan het Vrije Leerhuis niet-joden zijn, is regelmatig de vraag gesteld naar de relatie tussen het jodendom en de niet-joodse wereld. Vandaag willen we het eerste lustrum van het Vrije Leerhuis vieren rondom dat thema. Vaak wordt gedacht dat het jodendom alleen een godsdienst is. Maar het jodendom is een cultuur, die in wisselwerking staat met de niet-joodse cultuur waarin joden een minderheidsgroep vormen. Die wisselwerking werkt naar twee kanten. Het jodendom als cultuur beïnvloedt de niet-joodse cultuur, maar wordt er zelf ook door beïnvloed. Juist omdat de meeste deelnemers aan onze cursussen niet-joden zijn, hebben we voor deze studiedag als onderwerp gekozen de joodse invloed op de niet-joodse, speciaal de Westeuropese cultuur. Ook het omgekeerde, de invloed van de niet-joodse cultuur op het jodendom, is een interessant onderwerp. Mogen we dat bewaren tot een volgend lustrum?

Opmerkelijk is dat de vraag naar de joodse invloed op de niet-joodse omgeving vaak niet eens wordt gesteld. Enkele jaren geleden had een vriend van mij een boeiende studie gemaakt over de Hussieten. De Hussieten vormden een christelijke hervormingsbeweging in het Tsjechoslowakije van de 15e eeuw.

---

<sup>1</sup> Een uitgebreider verslag van de eerste vijf jaar van het Zwolse Vrije Leerhuis kan men vinden in: *Judaica-Bulletin* 5, nr. 1, Stichting Judaica Zwolle, Zwolle, juli 1991.

Zij waren een voorloper van de 16e-eeuwse reformatie. In het leven van de Hussieten speelde de regelgeving uit het Oude Testament een grote rol, die meer doet denken aan de wijze waarop dit in het jodendom gebeurt, dan in het christendom van die tijd. Mij was bekend dat er in die tijd een grote joodse gemeenschap bestond in Praag. Op mijn vraag welke relaties er waren geweest tussen Hussieten en joden, moest mijn vriend het antwoord schuldig blijven. Hij had zich de vraag niet gesteld en kennelijk had ook zijn literatuur die vraag niet voor hem opgeworpen.

Dat is slechts één voorbeeld van een niet gestelde vraag. Onlangs liep ik op tegen een voorbeeld van een vraag op dit terrein, die wel gesteld werd. Op Open Monumentendag komt een mevrouw de synagoge binnen lopen en blijft geïnteresseerd staan voor de gevelsteen met de namen van de stichters van de synagoge in 1899. 'Hé,' roept zij opeens uit, 'ik zie allemaal namen van Zwolse gemeenteraadsleden uit die tijd!' Zij bleek bezig te zijn met een onderzoek naar de relatie tussen gemeentepolitiek en kerkelijke gezindte in het Zwolle van de vorige eeuw. Ook de Joodse Gemeente van Zwolle maakte deel uit van haar studie.

Voor ons is vandaag de vraag van belang, welke invloed er van het jodendom is uitgegaan op de cultuur van West-Europa en welke rol joden gespeeld hebben in verschillende fasen van de geschiedenis. Was hun invloed actief door hun eigen optreden? Of was die passief doordat niet-joden zich door joden lieten beïnvloeden? En welke rol speelde het jodendom als godsdienst in dit alles? We kennen allemaal namen als Marx, Freud en Einstein.

Vele Nobel-prijswinnaars waren joden. Was hun aantal statistisch te verwachten? Of was het tengevolge van bepaalde kenmerken van het jodendom relatief groter dan dat van niet-joodse groepen? Niet gemakkelijk te beantwoorden vragen.

Maar ook vragen die niet onbelangrijk zijn, als we zien dat het jodendom in staat was 20 eeuwen van vervolging en vernietiging te doorstaan, en dat zonder vijandig te worden tegenover de niet-joodse cultuur.

Vandaag hopen we een deel van dit terrein van vragen te onderzoeken. Het is een selectie van onderwerpen die op het programma staat. Ik hoop dat u een leerzame dag zult hebben.

## 2 DE INVLOED VAN HET JODENDOM OP DE WESTERSE CULTUUR

*door mr. R.A. Levisson*

Meneer en mevrouw de voorzitter. Hartelijk dank voor uw vriendelijke inleiding. U hebt een onderwerp uitgekozen voor deze studiedag, en u hebt mij gevraagd de eerste inleiding daarbij te houden. Dat is niet zo simpel. U hebt als onderwerp genoemd: 'De invloed van het jodendom op de Westeuropese cultuur'. Dat is een onderwerp, waarmee je twee dingen kunt doen. Je kunt òf daarover een standaardwerk in drie delen schrijven - dan heb je een aantal jaren nodig om dat tot stand te brengen -, òf je kunt er, naar mij te verstaan is gegeven, 25 minuten over spreken. Dat laatste zal ik doen. Dat heeft als consequentie, dat ik u een oppervlakkig verhaal zal vertellen; dat er een heleboel dingen zullen zijn waarvan u straks denken zult: 'waarom heeft die man dat nu niet gezegd en waarom heeft hij het daar nou niet over gehad'. Daarom wordt u bediend met enige vragentijd en mij zal het aangenaam zijn als u met die vragen komt.

Het onderwerp dan: de invloed van het jodendom op de Westeuropese cultuur. Ik weet niet of het verstandig is om je strikt te beperken tot de Westeuropese cultuur. Ik denk dat die invloed verder reikt, dat die zeker ook reikt naar de Oosteuropese cultuur. En ik denk, dat als je zou zeggen: 'de invloed van het jodendom op de westerse cultuur', dat misschien nog praktischer zou wezen, omdat je dan de zeer belangrijke joodse gemeenschap in de Verenigde Staten en überhaupt in de beide Amerika's, daarbij betreft.

En als je dan zegt: 'de westerse cultuur', dan zit je weer met ons hedendaags spraakgebruik, dat onder die westerse cultuur de Oosteuropese cultuur niet meebegrijpt en die zou je toch mee moeten nemen. Kortom een heel uitgebreid terrein.

Terwijl ik hier zat tijdens de inleidingen en in deze uiterst fraai gerestaureerde sjoel, die ik in slechtere staat heb meegemaakt, nog eens rondkeek, toen dacht ik: `de woorden die daar in die boog staan, die geven misschien het thema wel aan. Daar staat: `Zichroe torat Mosjé avdie asjer tsiwietie oto wecharev'. Dat betekent: `Herinnert u de Tora van mijn dienaar Mosjé, die ik hem opgedragen heb op de berg Horeb'. En misschien is dat wel ongeveer het motto van de joodse invloed op de westerse cultuur in wat uitgebreide zin.

De vraag is voor mij in hoeverre je in zijn algemeenheid - enkele concrete, individuele gevallen daargelaten -, kunt spreken over invloed van het jodendom op de westerse cultuur. Die invloed is er zonder de geringste twijfel en die invloed is, denk ik, heel groot. Maar tegelijkertijd komt het mij voor, dat die invloed - om het eens in biljarttermen te zeggen - via de losse band gegaan is, niet als een rechtstreekse stoot maar via de band, namelijk via het christendom. De westerse cultuur is in wezen, of althans in zeer belangrijke mate, een christelijke cultuur. En het christendom staat natuurlijk onder zeer grote invloed van het jodendom, waaruit het is voortgekomen. Ik herinner mij een lezing van professor Flusser in Hilversum, waarbij Flusser zei: `Jodendom en christendom zijn twee dochters van dezelfde moeder'. Wil Zuidema stond na afloop bij het vragenstellen op en vroeg of ze ook dezelfde vader hadden. En daar mag een vraagteken bij gesteld worden. Maar het jodendom is niet groot in het onderzoek naar het vaderschap dus dat zullen we nu ook niet doen. Die joodse cultuur, die via het christendom in de westerse cultuur is binnengekomen, is heel groot.

Er is in de allereerste plaats - om daar maar eens mee te beginnen, geen kleinigheid -, het begrip van een monotheïstische godsdienst. Van een godsdienst die centraal stelt een volstrekt abstracte God, niet zichtbaar, niet tastbaar, niet aanwijsbaar, niet uitbeeldbaar.

Een volstrekt abstracte Almachtige, Alomtegenwoordige God, vol van liefde, vol van rechtvaardigheid, die centraal staat in de joodse cultuur, voor zover je de joodse cultuur bij uitstek als een religieuze aangelegenheid wilt zien. Het jodendom is meer dan alleen maar religie. Het jodendom is óók een religie. De gedachte aan die volstrekt abstracte - en ik herhaal niet weer alle bijvoeglijke naamwoorden die ik zo net gebruikt heb - God is een gedachte die via jodendom en christendom in de westerse wereld is doorgedrongen. Misschien fronsst u nu uw wenkbrauwen, omdat onze hedendaagse cultuur in zo sterke mate gesecculariseerd is en van geïnstitutionaliseerde godsdienst, van aan regeltjes en voorschriften gebonden godsdienst en godsdienstig ritueel niet meer weten wil. Dat neemt niet weg, dunkt mij, dat de individuele religieuze gevoelens van mensen daardoor minder zouden zijn geworden: men wil die alleen op een andere wijze beleven en tot uiting brengen.

De klassieke cultuur van de Oudheid - waarop onze westerse cultuur natuurlijk ook in zeer belangrijke mate stoelt - , heeft dit abstracte godsbegrip, denk ik, ternauwernood gekend. Het blijft de vraag in hoeverre Aristoteles daaraan gedacht heeft bij zijn Onbewogen Beweger. Zeker is dat in doorsnee de mensen uit de klassieke Oudheid - en ik kan u daar een aardig voorbeeld bij geven - dat niet begrepen hebben. Tacitus, de Romeinse geschiedschrijver, een hoogst intelligent man en een man die zeker begrip had voor allerlei zaken uit zijn tijd, geeft een beschrijving van het land Judea en van de stad Jeruzalem.

Hij zegt, dat zich in Jeruzalem een tempel bevond en vertelt dan - en hij gelooft dat niet, hij denkt dat hij voor de gek gehouden wordt -, dat daar in die tempel niets is: geen beeld dat aanbeden wordt, geen voorwerp dat het centrum van de cultus is. Leeg. En dat begrijpt hij niet.

De grote opstanden die de joden in de Romeinse tijd gevoerd hebben - en al eerder onder de Syrische Seleuciden gevoerd hebben -, gingen er dikwijls om dat de bezetter beelden in de tempel plaatsen wou en dat kòn niet, dat gèng niet.

Dat is voor joden en niet-joden vandaag een duidelijke zaak. Omdat dat nú een duidelijke zaak is voor ons allen, joden en niet-joden, kunt u zien hoever die joodse invloed is doorgedrongen.

Allereerst dus dit monotheïsme. En ik denk, dat dat een van de allerbelangrijkste, meest voorname zaken is als men spreekt van invloed van het jodendom op de westerse cultuur. Er zijn nog handenvol andere onderwerpen, waar we over kunnen spreken. De vaste rustdag éénmaal in de week is via het joodse begrip van de sjabbat en de voorschriften van de sjabbat in onze westerse cultuur terecht gekomen en heeft zich inmiddels al uitgebreid tot twee rustdagen en misschien straks wel twee en een half of drie, maar de oorsprong ligt in het jodendom. Mevrouw Leijdesdorff zal u straks spreken over de joodse invloed op maatschappelijke en politieke bewegingen. Ik denk dat ik in het kader van mijn verhaal niet voorbij kan gaan aan de geweldige betekenis, die de sociale ideeën die bij de profeten leven, hebben gehad voor een aantal latere denkers - joden vooral, niet-joden ook -, en die via die weg hun invloed hebben doen gelden in de westerse cultuur. Altijd weer via die omweg. Maar niet te min met een duidelijk zichtbaar, blijvend resultaat.

Als we een grote sprong verder doen in de tijd, dan moet ik u op een volstrekt andere, en misschien niet zo plezierige invloed wijzen.

Het christendom dat in 312 van de gewone jaartelling staatsgodsdienst werd, heeft zich - ik vertel u niets nieuws - heel langzaam en geleidelijk aan door de Europese wereld verbreid en heeft, even langzaam en geleidelijk aan, daar echt wortel geschoten en daarmee zijn invloed, en indirect de joodse invloed, gevestigd.

Ik denk dat ik historisch gesproken geen al te grote onzin beweer, als ik zeg dat in de Kruistochtentijd - dus ruw gezegd vanaf het jaar 1100 - daar een heel nieuwe factor bij komt. De joden, die er toen waren in Europa, werden heel anders bekeken door het toen inmiddels zeer gevestigde, diep aanwezige christendom. De joden werden - om het in één woord te zeggen - de antichrist.

Joden waren dat volk, dat weigerde de Christus als de persoonlijke verlosser ook voor hen te aanvaarden.

De joden waren dat volk dat hardnekkig aan zijn eigen tradities bleef vasthouden en de joden werden tot een voor de wereld van die dagen interessant object om allerlei onlustgevoelens op bot te vieren. Het christelijke anti-semitisme, dat in zeer belangrijke mate een rol gespeeld heeft door eeuwen heen, is een negatief aspect van joodse invloed op de westerse cultuur. Nu weet ik heel goed, dat er voor anti-semitisme x oorzaken te noemen zijn. En ik weet heel goed, dat ik anti-semitisme niet uitsluitend op religieuze grondslagen aanwezig mag achten. Maar ik weet tegelijkertijd, dat het anti-semitisme van de Kerk - het zij met spijt gezegd - een hele belangrijke rol heeft gespeeld. Als ik dat zeg, dan is dat helaas een niet onbelangrijke invloed van het jodendom op de westerse cultuur.

We gaan in de tijd verder en ik zou mij een ogenblik willen bezighouden met de zeer interessante ontwikkelingen, die zich in de Nederlanden met name in de eerste helft van de 17e eeuw voltrokken hebben. Ik denk aan één heel speciaal object, dat ten aanzien van de joodse invloed in de Nederlanden van heel grote betekenis is geweest.

Ik denk aan de totstandkoming van de Statenvertaling. De Statenvertaling, waaraan gewerkt is van 1628 tot 1637, is een monumentaal geheel, waarbij de Hebreeuwse Bijbel (het Oude Testament) en de Griekse Bijbel (het Nieuwe Testament) opnieuw vertaald zijn in het Nederlands.



Wie van u zich ooit bezig heeft gehouden met vertalen, weet hoezeer je door de oorspronkelijke taal waaruit je vertaalt, beïnvloed wordt. De sporen daarvan zijn in de Statenvertaling - die op zichzelf een heel mooie vertaling is -, legio terug te vinden. Men heeft zich herhaaldelijk afgevraagd of de drie dominees, die de Statenvertaling voor wat betreft de Hebreeuwse Bijbel (het Oude Testament) tot stand hebben gebracht - denkt u er niet gering over, met hun drieën slechts! -, voor hun vertalingen te rade zijn gegaan bij de toenmalige rabbijnen. Ik denk met enige zekerheid te mogen zeggen, dat dat niet het geval is geweest.

De heren kenden voortreffelijk Hebreeuws.

Dat hadden ze op de universiteit geleerd - even zo goed als de vertalers van het Nieuwe Testament voortreffelijk Grieks kenden en dat niet van de Grieken hadden geleerd. Dat hadden ze ook op de universiteit geleerd. Van de drie vertalers van de Hebreeuwse Bijbel was er één dominee in Leeuwarden, één dominee in Zutphen en één dominee in Veere. De heren zaten gedrieën in Leiden en ik geef u de plechtige verzekering, dat er in die jaren tussen 1628 en 1637 noch in Leeuwarden, noch in Zutphen, noch in Veere, noch in Leiden één rabbijn aanwezig was, die de heren had kunnen adviseren. Die rabbijnen bevonden zich uitsluitend in Amsterdam. En misschien één of twee in Rotterdam. De heren hebben wel de oude joodse commentatoren, de in het Hebreeuws geschreven commentaren, gekend en ze zullen zeker daaruit geput hebben. Ook dat staat wel vast, want die commentaren - dat weten we uit de inventarislijsten van de bibliotheek waarmee ze gewerkt hebben -, waren aanwezig.

De invloed van de Statenvertaling met de duidelijk joodse invloeden op haar, is in de Nederlanden groot geweest.

De invloed van de gehele Bijbel met het Nieuwe Testament daarbij, is groot geweest. De invloed van het jodendom op het Nieuwe Testament is overigens ook niet gering.

Eeuwenlang heeft men - niet alleen hier te lande maar ook elders - in mijn ogen de fout gemaakt het Oude Testament te lezen door de ogen van het Nieuwe Testament en alsmaar te kijken, waar men in het Oude Testament voorzeggingen voor het Nieuwe Testament vinden kon. In plaats van wat - historisch gesproken op zijn minst maar ook in ander opzicht - verstandiger zou zijn, het Nieuwe Testament te lezen door de ogen van het Oude Testament, want de auteurs van het Nieuwe Testament stonden dieper dan tot aan hun enkels in de joodse traditie en in de traditie van de Hebreeuwse Bijbel. De invloed via die weg is groot, vandaar dat ik u citeerde wat boven die boog in deze synagoge geschreven staat.

Het jodendom als cultuur heeft na de afsluiting van de Hebreeuwse Bijbel, en ook na de afsluiting van de Talmoed in de 5e eeuw, een onafgebroken ontwikkeling doorgemaakt.

Die ontwikkeling heeft zich afgespeeld bijna geheel los van, vrij van - in het Duits zou je zeggen 'abseits von' -, de overige Europese culturen, waarbinnen de joden leefden. Ik denk dat er van uit die periode niet zoveel rechtstreekse beïnvloeding door het jodendom meer geweest is. Ik *denk* dat. Ik heb u in de eerste zin, waarmee ik begonnen ben, gezegd: je kunt over dit onderwerp ook een standaardwerk in drie delen schrijven. Dan zou je dat nader moeten onderzoeken in deel drie, en ik ben aan deel drie bij de voorbereiding van dit verhaal niet toegekomen, dames en heren; dat zeg ik u eerlijk. De vraag is - en het is even opgeworpen in de inleiding -, hoever de invloed van individuele joden in onze moderne tijd gaat. Er zijn nogal wat joodse Nobelprijswinnaars..., toegegeven.

Maar of je nu zeggen mag, dat er van mensen met klinkende en enorme namen, van wie heel grote invloed uitgegaan is - van Freud, van Einstein, van de onlangs overleden Utrechtse hoogleraar Freudenthal, van Karl Marx -, een *joodse* invloed op de westerse cultuur is uitgegaan, dat weet ik niet. Als u zegt: de invloed van *joden* op de westerse cultuur, dan is het wat anders.

Maar dat heeft dunkt mij niet de strekking, die met de titel van het symposium van vandaag bedoeld wordt. De invloed van individuele joden - van Freud, van Marx, van Einstein en gaat u maar door - op de cultuur van vandaag is kolossaal. Dat kunt u ook zeggen van Chagall en van Yehudi Menuhin. Maar het blijft dan invloed van één individuele persoon en niet invloed van het jodendom als totaliteit.

Ter inleiding werd hier een bijzondere opmerking gemaakt, waarop ik nog wil inhaken. De voorzitter zei - en hij zei dat allervriendelijkst -, dat hij het een opmerkelijke zaak vindt, dat de joden, die door de eeuwen heen bepaald in de wereld van de westerse cultuur niet altijd zo vriendelijk en zo zachtzinnig behandeld zijn, zo weinig vijandigheid tegen de niet-joodse cultuur ontwikkeld hebben. Ik vrees dat ik een illusie moet wegnemen. Hier en daar is de vijandigheid aardig aanwezig. Het anti-semitisme heeft in intern joodse kring een tegenhanger, die ik graag anti-goyisme noem.

U hoeft dat allemaal niet zo precies te weten, maar het is er wel en voor de statistiek wou ik het niet ongenoemd laten.

Er is tenslotte, dames en heren, in onze huidige tijd, in de pakweg halve eeuw na het einde van de Tweede Wereldoorlog een hoogst merkwaardige ontwikkeling ontstaan. Er is opnieuw, en nu in omgekeerde richting, een kolossaal grote belangstelling in niet-joodse kring voor de zaken des jodendoms. Ik denk dat de redenen, de oorzaken van die belangstelling gecompliceerd zijn. Ik denk dat daar verschillende oorzaken voor aan te wijzen zijn. Ik zal daar niet op in gaan.

Maar het merkwaardige is, als ik het eens een beetje losjes formuleren mag, dat toen wij voor 1940 met 140.000 joden in Nederland woonden, er bij wijze van spreken geen enkele belangstelling voor joodse zaken bestond.

En nu wij - ik zeg dat dan maar heel huiselijk vanuit mijn eigen taal - ``nebbisj" met 25 à 30.000 joden over zijn, nu staat men in de queue om te weten, hoe dat jodendom in elkaar zit en wat het de wereld vandaag te bieden heeft. En men vraagt om die beïnvloeding. Men vraagt er gewoon om. En dat is naar onze kant, naar de joodse kant, niet eens een gemakkelijk te beantwoorden vraag. Let wel, niemand binnen de joodse kring heeft de geringste behoefte of de geringste neiging om van datgene wat het jodendom wil, wat het jodendom beweegt, wat het jodendom beheerst, enig geheim te maken. Het is niet zo eenvoudig om uit te leggen, wat er in het jodendom omgaat, wat het beweegt, wat het beheerst. En als men vraagt om die beïnvloeding, als men vraagt heel concreet: wij willen weten van - wat men dan noemt - het joodse omgaan met de Schrift, de joodse wijze waarop men de Bijbel leest, dan is dat vragen om beïnvloeding. En dan hebben wij helaas aan onze kant met dat geringe aantal mensen dat bij ons is overgebleven, niet voldoende mensen om op die vraag antwoord te geven. Maar het is, dames en heren, een hoogst interessante ontwikkeling, nadat men eeuwenlang die invloed zou hebben willen ontkennen en nadat eeuwenlang de belangstelling voor het jodendom - zo die er was – heel bepaald geleid werd door bekeringsoverwegingen, heel bepaald geleid werd door de behoefte om de joden te brengen tot de doop. Ik hoef u alleen maar in herinnering te brengen de verdrijving van de joden en van de Moren uit Spanje in 1492, waarbij hun keuze slechts was tussen verdrijving of doop. Nu is dat naar mijn gevoel wezenlijk veranderd.

Ik heb het gevoel - enkele uitzonderingen daar gelaten -, dat men in het algemeen die belangstelling voor het jodendom oprecht koestert en niet met missionaire overwegingen. Wie weet waartoe die beïnvloeding dan verder nog leiden zal? Dat kunnen we op het ogenblik met de beste wil van de wereld niet overzien.

Want als er één ding, is dat de geschiedenis ons leert, dan is het dat het altijd anders gaat, dan je denkt dat het gaan zal. Tenminste, dat is de les die ik uit de geschiedenis trek.

En ik kom terug, dames en heren, op wat ik aanvankelijk zei. Dat bijbelcitaat uit Mal'achi, dat daar boven die boog staat: 'Herinnert u de leer van mijn dienaar Mosjé, die ik hem heb opgedragen op de Chorev', dat is misschien toch wel het meest essentiële van de beïnvloeding door het jodendom van de westerse cultuur. Herinnert u die leer! Herinnert u wat ik u aan opdracht gegeven heb als leidraad voor uw leven. Herinnert u dat het gaat om een relatie tussen de allerconcreetste, uit vlees en bloed en beenderen bestaande mens tot die volstrekt abstracte, alleen in het denken aanwezige God. Of om het in de briljante formulering van Job bij zijn eerste grote klacht tegen God te zeggen: 'Gij trekt aan mij voorbij en ik zie U niet. Gij beweegt U bij mij en Gij ontglipt mij.' Volstrekt abstract, volstrekt niet uitdrukbaar in concrete formuleringen. Ik denk dat daar het allerbelangrijkste stuk van die beïnvloeding ligt.

### **3 DE INVLOED VAN JODEN OP MAATSCHAPPELIJKE EN POLITIEKE BEWEGINGEN IN HET WEST-EUROPA VAN DE 19e EN 20e EEUW**

*Prof. dr. S. Leijdesdorff*

*Bewerking<sup>1</sup>: drs. S.P. van 't Riet*

Dames en heren, ik wil vanochtend een aantal gedachten met u volgen over de vraag, waarom de joden zo talrijk zijn geweest in de emancipatiebewegingen van de afgelopen twee eeuwen. En daartoe wilde ik met u die emancipatiebewegingen langs gaan. Een kleine poging - ook voor mezelf - om systematiek te brengen in iets wat u wellicht al weet, namelijk dat welke sociale beweging je ook bekijkt, het er vol zit met joden. Heel recent nog bedacht ik dat zelfs Dolle Mina, waarvan ik deel uitmaakte, vol zat met jodinnen die de tweede feministische golf hebben opgericht. Waar je ook kijkt: de studentenbeweging, de arbeidersbeweging, het zit kennelijk vol met joden.

Willen we dat langslopen? Ik ben historica. Dan zou ik eerst met u terug willen gaan en kijken naar de positie van joden vanaf het begin van de emancipatiebewegingen, dus laten we zeggen vanaf het eind van de 18e eeuw. Voor sommigen is het waarschijnlijk oud, voor sommigen is het nieuw, maar laten we kijken wat de positie van joden is geweest, toen eenmaal die verschillende emancipatiebewegingen begonnen te ontstaan in de periode voorafgaand aan de Franse Revolutie. Joden waren in die tijd een deel van de Joodse Natie.

Ze waren nog geen joodse Nederlanders. Dat zijn ze pas sinds de emancipatie van de joden geworden. Ze waren een duidelijk herkenbare groep. Ze leefden in duidelijk herkenbare gebieden. Ze hadden een eigen bestuur. Ze hadden een eigen cultuur. Ze hadden vaak een eigen taal.

---

*1 De noten bij dit artikel zijn door de bewerker toegevoegd.*

Ze hadden weinig contact met niet-joden, behalve voor zover het noodzakelijk was. Ze hadden hun eigen gebruiken, hun eigen levenswijze. Kortom ze waren anders dan de niet-joodse Nederlanders. Dat zijn ze nog steeds een beetje, maar het is allengs steeds minder geworden.

Joden hadden ook een andere kijk op de geschiedenis. Dat heeft te maken met het feit, dat de christelijke kijk op de geschiedenis in de 18e eeuw nog de dominante kijk op de geschiedenis was. De christelijke kijk op de geschiedenis spreekt over Middeleeuwen. Vooral aan het eind van de 18e eeuw wordt daar al uitgebreid over gesproken. Joden kennen dat soort Middeleeuwen niet. De christelijke chronologie heeft te maken met het Romeinse Rijk, met de opkomst van Merovingers, Karolingers en al die grote gebeurtenissen uit de geschiedenis, die wij nu allemaal leren tijdens de geschiedenislessen op school. Joden hadden een andere kijk op de geschiedenis, die uitging van de cruciale datum van de verwoesting van de tempel. Kortom, joden waren aan het eind van de 18e eeuw een andere groep, veel duidelijker herkenbaar dan vandaag de dag het geval is. Dat is de situatie, waarvan ik wil uitgaan.

Langzamerhand zijn de joden in de afgelopen twee eeuwen geïntegreerd in de samenleving van de niet-joden. En die integratie is ambivalent geweest voor de joodse gemeenschap. Aan de ene kant zie je in de 19e eeuw - in welk joods geschrift je ook leest - de ongelofelijke angst voor het verlies van de eigen identiteit en voor het verlies van de homogeniteit van de eigen groep. Ik kan u voorbeelden te over geven.

Zelf weet ik het meeste van de joodse geschriften rond de eeuwwisseling, wanneer de grote rabbijn van de armen, rabbijn De Hond, begint te schrijven over de noodzaak een eigen joodse armenzorg te hebben naast de al bestaande armenzorg.

Dan zegt hij: het gaat er niet alleen om, dat joden worden opgenomen in armenhuizen, in bejaardentehuizen en daar varkensvlees moeten eten, zodat zij niet in staat zijn op een fatsoenlijke manier de joodse levensstijl te handhaven, maar, zegt hij, het gaat er ook om, dat als we niet in staat zijn de gemeenschap bij elkaar te houden, het jodendom automatisch verloren zal gaan. Dat is zijn grote zorg, de zorg dat met steeds verder gaande integratie de homogeniteit van de gemeenschap verloren gaat, daarmee de gemeenschap verloren gaat en uiteindelijk ook de religie en het joodse volk verloren zullen gaan. Die homogeniteit moet gehandhaafd blijven, niet alleen door kinderen veel opleiding te geven en veel te doen voor de joodse bevolking, maar dat zelfs uit te strekken tot de ouden van dagen. Dat is wat hij als een essentieel element van het jodendom beschouwt: het respect voor de oudere mensen.

Het is aan de andere kant natuurlijk ook traceerbaar, dat veel joden die bezig waren met het proces van integratie in de niet-joodse omgeving, die integratie als heel positief hebben gezien. Velen hebben er heel erg voor gestreden, er heel erg hun best voor gedaan om zoveel mogelijk opgenomen te worden in de niet-joodse gemeenschap en daarmee ook gelijke economische en culturele kansen te krijgen. Dat is nooit helemaal gelukt en vandaar dat ik spreek over een ambivalente verhouding ten aanzien van de integratie in de niet-joodse omgeving.

Dat proces van integratie kwam tot stand in de periode van de Verlichting, voorafgaand aan de Franse Revolutie. De Verlichting, waarin we ideeën vinden (ik ga echt met zevenmijlslarzen door de geschiedenis, want we hebben maar 25 minuten) over gelijkheid, over democratie en over de rechten van het individu als burger.



De Verlichting, waarvan de idealen uitmondde in de Franse Revolutie, die in 1796 leidde tot de emancipatie van de joden in Nederland en die ook in verschillende andere landen van Europa de emancipatie van de joodse bevolkingsgroep tot gevolg had.

En dat is het breukpunt, waarop in feite de bouwstenen worden gelegd voor een ander bestaan van de joodse gemeenschap: niet langer afgesloten en duidelijk zichtbaar, maar een joodse gemeenschap die zich als een olievlek gaat verspreiden door de hele Westeuropese samenleving. Joden werden deel van de democratische beweging, die het vervolg was op de Franse Revolutie. In ieder geval de elite van de joden heeft de komst van de emancipatie toegejuicht, heeft er gebruik van gemaakt, heeft de eerste stappen gezet tot integratie in de niet-joodse omgeving.

Men zou kunnen zeggen, dat het 19e eeuwse liberalisme, dat het politieke vervolg is op de Franse Revolutie, van uitzonderlijk belang is geweest voor de joodse bevolkingsgroep. In die zin zou ik het liberalisme van de 19e eeuw ook willen omschrijven als één van de eerste emancipatiebewegingen, namelijk de emancipatie van de gewone burger. Daarin hebben joden een rol gespeeld. En wie kijkt naar de liberale politiek van de 19e eeuw, die ziet dat daar al joden te vinden zijn. Ik hoop, dat het u duidelijk is, waarom dat liberalisme voor de joden aantrekkelijk was. Het gaf hun als individu rechten, het gaf hun als individu mogelijkheden en in ieder geval gaf het de elite de mogelijkheid gelijk te worden met de niet-joodse omgeving. Wat als project mislukte in de Franse Revolutie en in die liberale beweging, was dat alle mensen gelijk werden. Niet alle naties werden gelijk, niet alle klassen werden gelijk. Er bleven verschillen bestaan. En zolang er verschillende naties zijn en verschillende klassen, en - daar zal ik later nog op terugkomen - zolang er verschillende sexen zijn, zolang zijn niet alle mensen gelijk.

Na de beweging rond de Franse Revolutie volgde een groot aantal andere emancipatiebewegingen, waarin die niet verdwenen ongelijkheden ter discussie werden gesteld. Ook daarin hebben joden steeds een belangrijke rol gespeeld. Vanuit de optiek van de geschiedenis van het zich emanciperende jodendom dat opgaat in de niet-joodse samenleving, is het in mijn ogen vanzelfsprekend, dat de joden daar te vinden zijn, want ze hadden er zelf gewoon belang bij.

Nu kunt u wel zeggen: dat deden de joden dus alleen maar uit eigenbelang, maar dan zeg ik: iedere beweging wordt uit eigenbelang begonnen en mensen worden altijd lid van een beweging uit eigen belang. Dus ik vind dat geen negatief prerogatief.

Na de Franse Revolutie vinden we in de jaren 1830/1848 een nieuw soort emancipatie, namelijk de emancipatie van naties. Dat is de periode van het opkomend nationalisme. Met het verdwijnen van een duidelijk zichtbare joodse gemeenschap door de emancipatie van joden - en daarmee verdwijnt de Joodse Natie - worden joden in Nederland voortaan joodse Nederlanders. Dan zie je tegelijkertijd ook de opkomst van het joods nationalisme. Dat is joods nationalisme, dat niet teruggrijpt op de Joodse Natie van voor de Franse Revolutie. Dat zou onzinnig zijn geweest: een nostalgisch project. Het is een joods nationalisme, dat zeer sterk verbonden is met de gedachte aan een onafhankelijke staat en dat later gestalte zal krijgen in het zionisme. Laten we kijken naar Bulgarije (nu ga ik even West-Europa uit). Als je daar kijkt naar de opkomst van het nationalisme, dan zie je dat in de strijd tegen de Turken er een driehoek is, wanneer we kijken naar de joodse bevolkingsgroep. De opkomst van de strijd tegen de Turken is *een nationaal project* voor de bevrijding van de eigen Bulgaarse Staat. Het is *een liberaal project*. Degenen namelijk die dat nationalisme dragen, vormen een liberale intelligentia.

En het is tegelijkertijd een zaak waaraan veel joden meedoen, want het is *een project voor de emancipatie van de joodse bevolkingsgroep*. Deze driehoek maakt dus zichtbaar, hoe verweven die drie problemen met elkaar zijn. Met de opkomst van het nationalisme rijst dan de vraag: wie zijn de joden als natie. Ze zijn geen eigen natie meer als minderheid binnen de omringende cultuur. Maar ze willen wel een eigen natie vormen. Dat zou uitmonden in Herzls ideeën over het zionisme (ik geef toe: er zitten decennia tussen, maar als je lijnen trekt uit de geschiedenis, dan moet je soms grote stappen maken).

Na 1848 wordt een andere vorm van ongelijkheid belangrijk, namelijk die van de klassen. Met de Franse Revolutie is de klassenmaatschappij niet opgeheven. Die is nog steeds niet opgeheven, maar na 1848 wordt het probleem van sociale ongelijkheid een van de belangrijkste punten van de politieke agenda van West-Europa. Klassenongelijkheid is voor de massa van de joden cruciaal. Als je kijkt naar economische statistieken over de 19e eeuw, dan zijn er weinig bevolkingsgroepen waar de armoede zo wijd en zijd verspreid was als onder joden. En ik zal zo meteen terugkomen op de vraag, wat dan het joodse element zal worden in het socialisme, want als je kijkt naar die socialistische arbeidersbeweging, dan zie je daar weer heel veel joden. Nu is er wel eens gezegd: dat socialisme was aantrekkelijk voor joden vanwege een soort utopisch, eschatologisch karakter, hun visie over een nieuwe wereld. En ik denk, dat dat geen onzin is, maar dat er meer elementen zijn, waar joden dat socialisme hebben beïnvloed.

Er is een idee van een nieuwe wereld, maar daarnaast is er bijvoorbeeld de normale joodse leer, dat theorie altijd gekoppeld moet zijn aan praktijk. Dat vind je in het werk van Marx. Het komt volgens mensen als Gershom Scholem rechtstreeks uit het jodendom. Ik ben dat volstrekt met hem eens.

De joodse massa voelde zich aan de ene kant aangetrokken tot de idealen van het socialisme, en aan de andere kant werden ze aangesproken door de idee - misschien hebben ze die idee zelfs wel beïnvloed -, dat de socialistische theorie altijd gekoppeld moet zijn aan een project, waarin het socialisme in de praktijk stapje voor stapje verwezenlijkt wordt. Als we kijken naar de geschiedenis van het socialisme, dan zien we meestal de joden in die groep van het socialisme, waarin een soort gematigd democratisch idee wordt verkondigd en waarin bijvoorbeeld het reformisme belangrijk is. De grote reformisten in de arbeidersbeweging zijn joden geweest. Ik denk dat dat niet voor niets is geweest. Ik denk dat daar hele belangrijke verbindingen liggen.

Joodse massa's voelden zich aangetrokken tot dat socialisme en hebben daar op verschillende manieren vorm aan gegeven. In Nederland heeft dat betekend, dat men zich integreerde in de arbeidersbeweging. Dat kon, omdat Nederland een samenleving heeft, waarin anti-semitisme niet in die mate bestaat, dat dat onmogelijk was. In Oost-Europa is het niet gelukt.

Daar was het anti-semitisme in de arbeidersbeweging te groot en heeft men zich georganiseerd in een eigen, onafhankelijke joodse arbeidersbeweging, de `Bund'<sup>1</sup>.

Daarin werd aan de ene kant het socialistische project gehandhaafd, waarbij men streefde naar die grote nieuwe maatschappij, en ging men er aan de andere kant vanuit, dat men toch niet een normale Rus zou worden. Dat was immers onmogelijk in het tsaristische Rusland en dus zei men: we vormen een Joodse Natie binnen Rusland, binnen het Tsarenrijk.

---

1    *`Algemejner Jidischer Arbeter Bund in Lite, Pojln un Rusland'*  
(Algemene Joodse Arbeidersbond in Litouwen, Polen en Rusland),  
opgericht in Rusland in 1897.

De 'Bund' was tegelijkertijd ook een nationalistisch, niet-zionistisch project. Ook hier lopen de stromingen uit de geschiedenis door elkaar heen. Over de 'Bund' is een prachtig boek geschreven door de Belgische advocaat Nathan Weinstock, 'Le pain de la misère'.<sup>1</sup> Het is een driedelig werk over de joodse arbeidersbeweging. Ik heb zelf een boek geschreven over het joodse proletariaat van Amsterdam.<sup>2</sup> Men moet niet onderschatten, hoe groot de rol van het socialisme is geweest in dat massale joodse proletariaat, en hoe zeer dat joodse proletariaat ook het socialisme beïnvloed heeft.

Er is mij wel eens verteld door mensen die Jan van Zutphen, één van de niet-joodse leiders van de diamantbewerker kenden, dat Jan van Zutphen meer joodse uitdrukkingen gebruikte dan menig joodse diamantbewerker. Dat is altijd een grapje dat gemaakt wordt, maar wie heel precies de geschiedenis van de diamantbewerkerbond, van de latere SDAP en van de PvdA bestudeert, kan overal die enorme invloed van joden traceren. Ik hoop dat ik u enigszins heb laten zien, waar de historische wortels daarvan liggen.

We komen aan de volgende ongelijkheid, die in de 19e eeuw belangrijk wordt. Dat is de ongelijkheid van sexe. Opvallend is ook de ongelooflijk grote invloed van joodse vrouwen op het 19e- en 20e-eeuwse feminisme. Er zit hier een probleem, namelijk de rolverdeling tussen mannen en vrouwen, die in de joodse cultuur een andere is dan in de niet-joodse cultuur. En ook hier ga ik weer, om het wat duidelijk te maken, even West-Europa uit.

Als we kijken naar de sjetetl - de plek waar de grote massa van de joden leeft in de 18e en 19e eeuw -, dan zijn het de vrouwen die de kost verdienen, die zorgen voor de economie.

---

1 Nathan Weinstock, *Le pain de la misère*, 3 delen, Parijs, 1984-1986.

2 Mevr. Leijdesdorff promoveerde in 1987 op een dissertatie onder de titel 'Wij hebben als mens geleefd', een sociaal-culturele studie over het joodse proletariaat in Amsterdam.

Het zijn de mannen die studeren. En als we kijken naar het 19e-eeuwse Europa, dan zijn het steeds meer de vrouwen die thuis zitten, en de mannen die de kost verdienen. Dat staat haaks op elkaar. Dat zijn verschillende soorten van rolpatronen, die elkaar niet overlappen. Toen ik zelf mijn eigen onderzoek deed naar joods proletarisch Amsterdam, toen was ik aanvankelijk verbijsterd over de mate waarin heel nette dames, die nu keurige huisvrouwen zijn, met trots vertelden over het vak, dat ze geleerd hadden. En dat was een afwijkend patroon van wat ik tot dan toe in interviews met niet-joden had gevonden, bij wie toch het werk een tussenfase is tot het huwelijk. Dat is het dominante beeld, dat in Nederland over vrouwen bestaat. De vrouwen die ik interviewde, hadden of in een naaiatelier, of in de diamant, of in een winkel, of ergens anders een vak geleerd.

En iedere keer als ik er naar vroeg, dan zeiden ze: ja, maar van oudsher hebben de vrouwen in onze families zelf hun kost verdiend en als het maar enigszins kon, hebben ze ook gewerkt als er kinderen waren. Ze legden er de nadruk op, dat het belangrijk was om een vak te kennen, want anders 'word je maar de dienstbode van je man en dan hoef je niets anders te doen dan te poetsen'. Hier zit dus een probleem. Er is in het jodendom een traditie waarin vrouwen werken, waarin vrouwen zelfstandig bezig zijn. Ik denk dat dergelijke culturele waarden over generaties heen worden doorgegeven, niet in duidelijk uitgesproken vorm, maar op een zeer subtiele manier. Ik ben van plan daar in de komende tijd verder onderzoek naar te doen.

In de 19e eeuw wordt dus het beeld van de huisvrouw die thuis zit, dominant. Daar komt verzet tegen, en dat is het feminisme. Dat feminisme is aanvankelijk een verlengstuk van het christelijke charitatieve denken.

Zo begint het 19e-eeuwse feminisme met het rondbrengen van pannetjes soep door deftige dames in de achterbuurten, omdat ze vinden dat je wat voor je naaste moet doen.

Al vrij snel wordt het een deel van de liberale ideologie, dat ieder individu gelijk is en dat vrouwen dus ook gelijk zijn aan mannen. Heel opvallend is, dat al op dat moment de eerste belangrijke joodse feministen zich daarbij voegen. Ik wil er op wijzen, dat Aletta Jacobs, de eerste afgestudeerde vrouw in Nederland, een jodin was. De allerbelangrijkste, meest bekende feministe is natuurlijk Emma Goldman<sup>1</sup>, de grote anarchistisch-feministische leidster. En wie de memoires van Emma Goldman leest, ziet de verwevenheid van aan de ene kant de Poolse sjtetl, de culturele traditie van het Oosteuropese jodendom, en aan de andere kant de vrouw, die politiek bevlogen anarchistisch werd.

Een ander voorbeeld is Rosa Luxemburg<sup>2</sup>. Dat is dan niet zo'n feministe. Zij is meer een socialiste gebleven. Formeel zei ze altijd, dat ze niets van het feminisme moest hebben, maar het is een bevlogen vrouw geweest, die heel gelijkwaardig aan mannen wilde opereren. Ook in het leven van Rosa Luxemburg, die een beetje hinkte door de pogrom die ze had meegemaakt, zie je hoe verweven het jodendom is in het leven van één zo'n persoon. Dus steeds - dat zou mijn stelling zijn - speelt die traditie van het jodendom ook daar mee en geeft een push aan de heftigheid van feministen in de 19e en later ook in de 20e eeuw.

De volgende emancipatiebeweging in de 19e eeuw wordt gevormd door de religieuze minderheden. In Nederland gaat het daarbij vooral om de emancipatie van de katholieken in verhouding tot het dominante protestantisme.

- 
- 1 *Emma Goldman (1869-1940) werd geboren in Kovno in Litouwen. Ze emigreerde naar de U.S.A. in 1885, waar ze een van de toonaangevende verdedigers van het anarchisme werd.*
  - 2 *Rosa Luxemburg (1871-1919) werd geboren in een koopmans-familie in Zamosc in Russisch Polen. Studeerde politieke economie en geschiedenis in Zürich. In 1898 vestigde zij zich in Duitsland waar zij een van de leidende figuren in de revolutio-naire linker vleugel van de Duitse socialistische beweging werd.*

En ik heb me afgevraagd: wat is de betekenis geweest van joden voor die emancipatie van religieuze minderheden. Ik kom daar niet uit, dat moet ik u zeggen. Ik denk dat de verzuiling, die de uitkomst is van de emancipatie van de verschillende religieuze richtingen in Nederland, heeft betekend dat ook de joden daar garen bij hebben gesponnen. Maar of nu de joden zelf een push hebben gegeven aan de emancipatie van religieuze minderheden, dat zou ik echt niet weten. Laten we het daarom maar even andersom behandelen. In mijn onderzoek heb ik wel gezien, dat de verzuiling betekenis heeft gehad voor de joden. Daar is dus de wisselwerking andersom geweest. De verzuiling heeft betekend, dat alle verschillende godsdiensten statelijke erkenning hebben gekregen voor hun eigen instituties en dat in Nederland iedereen eigen instituties, eigen scholen en eigen voorzieningen mag hebben. Het gevolg was dat bijvoorbeeld de joodse armenzorg en het joodse onderwijs statelijk erkend zijn en hun eigen vorm van subsidiering hebben gekregen.

Die statelijke erkenning van de armenzorg als eigen institutie was niet genoeg, omdat die altijd uitging van een minimum bijdrage. Grote problemen rond de joodse armenzorg, en rond alle andere instituties, hebben eruit bestaan, dat leven volgens de joodse wet heel kostbaar is. Daarvoor zijn eigen voorzieningen nodig en dat is een deel van de taken, die door het joodse maatschappelijk werk nog steeds vervuld worden. Het is duurder om kosjer brood te kopen en je kunt het niet van een bijstandsuitkering doen. Er zijn allerlei regels, zoals het gebruik van dubbel vaatwerk, die maken dat het heel erg moeilijk is om op die manier te leven. Je moet daar een extra kast voor hebben.

En als er dan een bijstandscontroleur kwam in de jaren dertig en je had twee serviezen staan, dan kon hij nog wel eens aan je vragen, waarom je twee serviezen had. Want met twee serviezen in huis kan iemand toch niet zo arm zijn!



Als dat niet uitgelegd kon worden, omdat men uit traditie-overwegingen twee serviezen gebruikte en allang niet meer wist *waarom* men het zo deed, dan kon dat nog wel eens leiden tot een korting op de uitkering. Maar die twee serviezen waren wel dankzij de joodse welzijnsinstellingen aangeschaft, een voorziening die er eigenlijk altijd geweest is. Het is, denk ik, een van de grote resultaten van het eigen sociale netwerk, dat joden altijd hebben opgebouwd. De hele joodse sociale zorg is een onderdeel op zich, waar veel meer onderzoek naar gedaan zou moeten worden. Het hangt samen met het begrip 'tsedakáh'<sup>1</sup>, dat zo essentieel is, misschien wel het meest essentiële begrip van het jodendom. Daarom denk ik, dat in de relatie tussen verzuiling en tsedakáh de kern zit, van wat de gevolgen zijn geweest van de emancipatie van religieuze minderheden voor joden.

Dan de laatste beweging die ik met u wil behandelen (nogmaals, we gaan met zevenmijlslaarzen door de geschiedenis): de emancipatie van jongeren. Ik dacht dat joden ook daaraan een heel belangrijk aandeel hebben gehad. Ik kom dan in de 20e eeuw aan. De emancipatie van jongeren, de studentenbeweging, het jongerenverzet uit de jaren '60. Daarin is het joodse aandeel weer zeer groot geweest. Nu wordt er wel gesteld, dat de Tweede Wereldoorlog een belangrijke inspiratiebron is geweest voor de jongerenbeweging. Ik ben zelf deel van die tijd en weet hoe ontzettend veel joodse studenten deel uitmaakten van de studentenbeweging, en hoe eigenlijk - als wij met elkaar daarover spraken - de basis lag in de woede over het fascisme. De studentenbeweging was voor een deel een reactie op de woede over het onrecht van het fascisme.

En ik denk dat de woede van joodse jongeren over het fascisme een belangrijk aandeel is geweest. Als we denken aan Cohn-Bendit<sup>2</sup> en andere belangrijke Franse studentenleiders:

---

1 *Hebreeuws, te vertalen met 'gerechtigheid', 'rechtvaardigheid'.*

2 *Daniel Cohn-Bendit, leider van de Franse studentenbeweging*

dat zijn allemaal joden geweest. En als je terug kijkt naar hun levensgeschiedenis, dan zie je dat ze bijna allemaal ouders hebben gehad, die te maken hadden met het fascisme.

Er is net een prachtig boek verschenen over de joodse studentenleiders in Parijs. Het heet 'Vilna on the Seine' en is geschreven door Judith Friedland. Zij beschrijft daarin, hoe die voormalige studentenleiders zich nu opnieuw oriënteren op iets, wat zij stilzwijgend van hun ouders gehoord hebben. Het lijkt een contradictie, maar wat zij doorgegeven hebben gekregen, was in feite de waarde van de joodse filosofie en de joodse traditie. Ook beschrijft zij, hoezeer hun leven geïmpregneerd is door die periode in de jaren '60, waarin ze uiting hebben gegeven aan hun gevoelens van radeloze woede over wat het fascisme heeft betekend, en hoe zij zich daar nu opnieuw over bezinnen door te zeggen: okay, ik kan niet in Vilna<sup>1</sup> gaan leven, maar ik probeer een deel van die traditie opnieuw tot leven te brengen op de linkeroever van de Seine te Parijs. Ook daar weer zijn er patronen en gedachtengoederen, die doorgegeven zijn, misschien helemaal niet in de vorm van een ouder, die aan het kind vertelde: zo en zo zit het met de joodse filosofie in elkaar, maar misschien wel in de levenshouding, in een verzwegen verhaal over het fascisme en in een collectief weten over wat er gebeurd is.

In het verlengde van die emancipatie van jongeren zit ook de tweede feministische golf, waarin vaak studerende vrouwen, maar ook andere vrouwen, vol woede hebben gepraat over wat er gebeurt met ons als vrouwen.

Die beide bewegingen lopen door elkaar. Ik heb al gezegd, dat er redenen waren, waarom de 19e-eeuwse feministische golf heel veel joodse vrouwen aantrok. Daaraan is in de tweede feministische golf een nieuwe impuls gegeven.

---

*tijdens de rellen in mei 1968.*

*1 Vilnius, de hoofdstad van Litouwen, door Oosteuropese joden het 'Jeruzalem van Litouwen' genoemd. Was in de 18e en 19e eeuw een van de belangrijkste Oosteuropese centra van het jodendom.*

Nu wil ik tot slot zeggen, dat volgens mij - en daar steun ik de these van de belangrijke Amerikaanse historicus George Mosse<sup>1</sup> - er één element is, dat je steeds in al die bewegingen terug ziet, een element waarop joden zich sterk hebben gemaakt. Hij noemt dat het probleem van de 'Bildungsbürger'. Het idee van wat de meest ideale burger is en wat het meest ideale beeld is, dat je van een mens als burger, als individu, kan hebben. Zijn stelling is, dat het rechtstreeks uit de joodse traditie komt, dat er eigenlijk maar één ding belangrijk is, namelijk dat je door vorming, door leren, door opvoeding, door wijsheid, door kennis verder komt. En dat het Duitse ideaal van Bildung een oorsprong heeft in die joodse traditie. En dat waar je ook joden treft in de emancipatiebewegingen, zij altijd hebben geaccentueerd, dat het belangrijk is om het ideaal van opvoeding, van educatie na te streven. Het zou een heel interessant project zijn, dat in al die bewegingen te volgen.

Ik zeg dat als stelling met een beroep op George Mosse. Hij zegt: al die joden die je ziet, ze praten over opvoeding. Ik zelf vind dat terug bij Aletta Jacobs, wanneer ze zegt dat meisjes naar de universiteit moeten. Ik vind het terug bij de idealen van Henri Polak<sup>2</sup>, de diamantbewerksleider, wanneer hij zegt: het enige waarmee de joodse massa omhoog kan komen en waarmee ze werkelijk gelijke staatsburgers kunnen worden, zodat er een betere toekomst voor hen zal zijn - en daarbij komt de eschatologie om de hoek kijken -, dat is hen voor te lichten.

---

1 Auteur van o.a. *Germans and Jews* (1970) en *The Nationalization of the Masses* (1975).

2 Henri Polak (1868-1943), vakbondsleider en socialistisch politicus, werd geboren in Amsterdam. In 1895 stichtte hij de *Algemene Nederlandse Diamantbewerks Bond*, waarvan hij langer dan 40 jaar voorzitter was.

Voor Henri Polak betekende dat, dat hij z'n bladen en z'n geschriften vol schreef met stukken, niet alleen over wat je moest lezen, welke films je moest zien en welke boeken je moest lezen, maar ook over een zo gezond mogelijke manier van leven en hoe een zo sterk mogelijk mens te worden. Daar zit een deel van de Bildungsidealen in, zoals je die kunt vinden bij de AJC, de Arbeiders Jeugd Centrale, die in de bossen ging wandelen, omdat de natuur iets is, waarvan je kennis kunt nemen. Die Bildung zit er ook in als Henri Polak schrijft, dat het niet gezond is om te leven in een huis, waarin veel kartonnen meubels en volannetjes zijn, want dat trekt maar stof aan en daarvan komt TBC.

Het is daarentegen een uiting van beschaving en van gevormdheid om die volannetjes weg te doen en te vervangen door praktische meubelen, die goed schoon te houden zijn. Dan alleen zullen joden werkelijk waardige, socialistische burgers zijn. En daar weer vinden we dat ideaal van de joden.

Het is dus de stem van George Mosse - en dat is zeer fascinerend -, dat het ideaal van Bildung, van de gevormde burger, uiteindelijk een joods ideaal is. Dat vind ik een uitdagende stelling. Misschien, dames en heren, en daarmee wil ik eindigen, misschien is het joodse aandeel aan de emancipatiebeweging wel een stuk over volannetjes.

## 4 VRAGEN EN DISCUSSIE NAAR AANLEIDING VAN DE OCHTEND-LEZINGEN

*Bewerking<sup>1</sup>: drs. S.P. van 't Riet*

### **Bildungsideaal en joodse traditie**

*Mevrouw Leijdesdorff, de stelling die u daarnet wilde verdedigen, dat het Duitse Bildungsideaal zou zijn terug te voeren op de joodse traditie, vind ik nogal eenzijdig. Het is naar mijn mening ook zo, dat de Verlichting een belangrijke aanzet heeft gegeven tot dat Bildungsideaal. Is het niet enigszins eenzijdig, zoals u het behandeld hebt? Is het niet zo, dat er een soort wederzijdse bevruchting van beide idealen geweest is?*

**Leijdesdorff:** De stelling van Mosse in 'German Jews beyond Judaism', een boek dat mij heel gefascineerd heeft, is dat de joden een eigen impuls geven aan het Duitse Bildungsbürger-ideaal. Daarin krijgt het accent op Bildung een hele eigen dimensie, die hij terug leidt op de joodse traditie. Ik wil hier absoluut de rol van de Verlichting niet verwaarlozen. Ik heb ook al gezegd, dat die überhaupt aan het begin staat van het denken, dat de mens een individu is, die zichzelf kan ontwikkelen. Dat is een heel rationeel ideaal. Ik ben u dankbaar voor uw kritiek.

### **De emancipatie van de sexualiteit**

*Moet er niet nog een emancipatiebeweging genoemd worden: die van de sexuele problematiek? Ook daarin is toch een zekere bevrijding gekomen en is er sprake van een zekere emancipatie van homoseksuelen, ook in Nederland?*

---

*1 De vragen en antwoorden zijn samengevat. Eventuele onjuistheden in de weergave van beide zijn ter verantwoording van de bewerker.*

**Leijdesdorff:** Precies, maar het was de onmogelijkheid van de opdracht echt alle emancipatiebewegingen te behandelen. Het is een beetje ondervangen door de behandeling van het feminisme. Daar zit de emancipatie van de seksualiteit uiteraard in. Ik geef toe, dat ik de homoseksuelen vergeten ben. U wijst daar terecht op.

## **Socialisme en jodendom**

*Is er niet iets eigenaardigs in het feit, dat joden zo'n belangrijke rol speelden in het socialisme? Als je bijvoorbeeld de gedachte van Marx aan de klassenloze maatschappij zou uitwerken, dan zouden er geen joden als deel van de proletarische klasse meer aanwezig zijn, en de religie zou in feite verdampen, ook de joodse religie. Dus het is een emancipatiebeweging, waarvan je kunt zeggen: joods gezien levert het aan het eind helemaal niets op. Misschien is het zionisme de enige emancipatiebeweging, die joods gezien iets oplevert.*

**Leijdesdorff:** Weet u, ik heb ontzettend bezwaar tegen het idee, dat alleen een betere maatschappij, joods gezien niets oplevert. Ik ben zelf één van die athestische joden, die heel erg joods zijn. Ik denk dat het de essentie is van het jodendom, dat alles wat een betere maatschappij oplevert, ook joods gezien heel veel oplevert. Dat zou mijn eerste antwoord aan u zijn. Ik ben het met u eens voor zo ver je Marx leest. Zijn 'Zur Judenfrage' is een afschuwelijk geschrift. 'Over het joodse vraagstuk', het is alleen al een woord, dat je nauwelijks in de mond kan nemen. Dat is een afgrijselijk geschrift, dat het joodse probleem wegdefinieert.

Interessant is de toepassing van zo'n stelling van George Mosse. Over het Duitse socialisme zegt hij: je treft joden vooral daar aan in het socialisme, waar dat stapje-voor-stapje-socialisme gepredikt wordt; waarin bijvoorbeeld opvoeding, onderwijs, verheffing, die kleine reformistische stappen, gepredikt worden.

En joden uit die stroming in het socialisme hebben voornamelijk ruzie met het orthodoxe marxisme. Nu gaat dat niet 100% op, want er zijn nogal wat orthodoxe Russische marxisten, die joden waren.

In Nederland zaten joden vooral in de gematigde tak van de SDAP en zij ontmoetten inderdaad heel veel anti-semitisme in andere soorten socialisme. Socialisme is een verzamelnaam van een beweging met heel veel verschillende visies over de wijze, waarop het verbreid moet worden. Als afdeling 3 in Amsterdam-Oost aanbood om mee te helpen met afdeling 9 in Amsterdam-West, die te weinig propagandisten had om stemmen te winnen voor de verkiezingen - ik dacht van 1923 -, dan schreven ze een brief naar Amsterdam 9 en zeiden: we willen jullie graag helpen, wij hebben mensen teveel, het is verkiezingstijd en we willen toch wat doen, we komen jullie helpen. Maar Amsterdam 9 antwoordde dan zo ongeveer van: dank u wel, geen boodschap aan, want met al die joden winnen we nooit stemmen in Amsterdam-West. Ze doen dat in woorden en na een discussie, waarvan ik zeg: daar tref je het anti-semitisme aan, ook in de socialistische beweging. Dit was wel een heel duidelijk voorbeeld, waarbij je tegelijkertijd ook vragen kunt stellen, want misschien hadden ze ook nog wel gelijk om te denken: we kunnen niet veel stemmen trekken door zo ontzettend veel joden in te zetten.

Ik herinner mij zelf uit mijn Dolle Mina-tijd, dat we naar de televisie moesten voor een propagandaslag in een discussie-panel en er gezegd werd: we kunnen niet uitsluitend jodinnen sturen. Dat soort politieke mechanismen hebben altijd in emancipatiebewegingen gewerkt. En ik weet zelf uit het feminisme, hoe sterk het anti-semitisme daar aanwezig was. Ik ga er dus vanuit, dat iedere beweging het aantal anti-semieten en de mate van anti-semitisme heeft, waarop die beweging recht heeft.

## **Joden en het reformistische socialisme**

*U heeft het gehad over het reformistische socialisme. Waarom was dat voor joden zo aantrekkelijk?*

**Leijdesdorff:** Waarom kan ik niet helemaal beantwoorden. Ik kan het zien, dat ze in die stroming in de arbeidersbeweging en in het socialisme altijd hebben gezeten. Laat ik twee uitersten tegenover elkaar zetten in het socialisme. Je hebt altijd twee hoofdstromen gehad. Aan de ene kant waren er de mensen die zeiden: het kapitalisme is zo'n ellendig systeem, dat moet je tot z'n volle bloei laten komen. De arbeidersmassa zal dan steeds verder verpauperen en dan op een gegeven moment krijgen we de grote kladderatsj, de revolutie. Dat is het ene uiterste. Er is een andere stroming waarin gezegd werd: we moeten het individu, de burger, steeds verder emanciperen. We moeten kleine overwinningen behalen, waardoor er steeds meer vrije tijd, geld en allerlei mogelijkheden zullen komen, en dan langzamerhand zullen wij misschien het socialisme bereiken. De achturendag bijvoorbeeld, de grote overwinning van de diamantbewerkersbond, was niet bedoeld, omdat er zomaar veel vrije tijd moest zijn. Nee, de arbeider moest zich kunnen ontwikkelen in de avonduren om te lezen, om naar films te gaan, om gecultiveerd te worden. Dat heeft altijd heel veel joden aangetrokken. En dat heeft waarschijnlijk te maken met de joodse traditie. Dus er worden avonden georganiseerd, er wordt aan vorming gedaan. En u zult wellicht zeggen, dat dat ook met andere dingen te maken heeft. Maar dat mag.

## **De verhouding tussen socialisme en joodse religie**

*Welke verhouding bestond er tussen de belangstelling van joden voor het socialisme en de joodse religie? Was die belangstelling iets dat in de plaats kwam van het orthodoxe jodendom? En hebben socialistische joden zich niet tegen het orthodoxe socialisme verzet, net zo als ze afstand hadden genomen van de orthodoxie?*



**Levisson:** Ik denk dat voor veel joden, zeker in de eerste helft van de 20ste eeuw, de belangstelling voor het socialisme in zekere zin een substituut was voor bindingen met het orthodoxe jodendom, waarvan ze in belangrijke mate vervreemd waren. Het zou dus kunnen zijn, dat u gelijk hebt, maar ik heb mij daar nooit in verdiept. Het zou kunnen zijn, dat het afstand nemen van erg rechtzinnige socialistische bewegingen parallel loopt met het afstand nemen van de joodse orthodoxie.

### **De egalitaire samenleving van het jodendom**

**Levisson:** Mag ik mij nog een andere opmerking veroorloven. Ik heb met bijzonder veel belangstelling geluisterd naar het verhaal van mevrouw Leijdesdorff. Zij heeft aan de discussie een heel andere dimensie gegeven. Ik heb vrij zorgvuldig geprobeerd, mij bezig te houden met de invloed van het jodendom, en zij heeft - terecht daarmee de zaak zeer verruimend - het gehad over de invloed van joden, om de aanwezigheid van joden in allerlei bewegingen aan te tonen. Ik denk dat het uitgangspunt daarbij, dat in de loop van de 19e en 20e eeuw het een joods belang was om deel te nemen aan al deze emancipatorische bewegingen, inderdaad zijn wortels heeft in het feit, dat de joden tot aan en in de Franse Revolutie maar uiterst beperkte mogelijkheden hadden. Maar ook denk ik, dat er nog een andere factor aanwijsbaar is.

Het klassieke jodendom, eigenlijk van de tijd van de Tweede Tempelperiode af, is een zeer egalitaire samenleving. Jodendom heeft nooit adel gekend, zoals die in de Middeleeuwen is ontstaan en later doorgewerkt heeft. Het jodendom heeft enkele generaties van leiders gekend in een bepaalde periode, het geslacht van de in het Nieuwe Testament bekende Gamaliëls. Dat is een geslacht geweest, dat zes eeuwen lang de contactpersoon met de Romeinse overheid heeft opgeleverd, die tegelijkertijd de leider van de toenmalige joodse gemeenschap was.

Maar het jodendom was zeer egalitair, iedereen had mogelijkheden en de enige adel, als ik het zo noemen mag, was de adel van kennis, van wijsheid. Dat vond zijn oorzaak weer in een andere voor het jodendom typerende zaak. Uitgaande namelijk van de goddelijke oorsprong van de Tora, is het de direct daaruit voortvloeiende joodse plicht om na te vorsen wat die tekst nu precies betekent, want dat is Gods eigen dictaat aan de mensheid. Daarvan moet je dus heel precies weten, wat dat dictaat inhoudt. En ik bedoel met dictaat, datgene wat letterlijk zo wordt gedicteerd. Daar heeft men zich altijd intens mee bezig gehouden.

U kunt dat prachtig gedemonstreerd zien aan de Talmoed-plaats, waar verteld wordt, hoe het in de leerscholen toeling. Daar was dan een groep van wat wij wellicht docenten of professoren zouden noemen, en dan zaten er in drie rijen de studenten omheen. De meest gevorderden zaten op de eerste rij, de daarna gevorderden op de tweede rij en dan de derde rij. Wanneer een van de leden van het Sanhedrin, het gerechtshof, uitviel, dan schoof de eerste student van de voorste rij op en mocht diens plaats innemen. Vervolgens ging er van de tweede rij één naar de eerste rij en van de derde rij ging er één naar de tweede. Dat is typisch voor deze egalitaire maatschappij. Ik denk dat vanuit die achtergrond de belangstelling in joodse kring voor de verdere gelijkheidsstrevingen, die van de Franse Revolutie uit tot in onze tijd doorwerken, mede te verklaren is.

## **De joodse invloed op de Nederlandse taal**

**Levisson:** Tenslotte nog een opmerking, die meer in de rubriek rariteiten thuishoort. Mevrouw Leijdesdorff zei een beetje en passant, dat Van Zutphen de grote, niet-joodse voorman van de Diamantbewerkersbond nog meer joodse uitdrukkingen gebruikte, dan de joodse voormannen in die beweging. U hebt, dames en heren, geen idee, hoe doorspekt - over spek gesproken! - het alledaagse Nederlands is met joodse woorden en uitdrukkingen.

In hoofdzaak zijn die via Amsterdam in het Nederlands terecht gekomen uit het Jiddisch, de spreektaal van vele generaties joden, en verder uit het Hebreeuws. 'Stiekem' is gewoon Hebreeuws: 'besjetika', 'in stilte'. 'Smeris' is gewoon Hebreeuws: 'sj'mirous'<sup>1</sup>, 'bewakingen'. 'Bolleboos' is gewoon Hebreeuws, een afschuwelijke uitspraak van het Hebreeuwse 'bo'ol habojis'<sup>2</sup>, en dat is de 'heer des huizes', een hele piet dus, en wel vooral omdat je als heer des huizes een iets vooraanstaander plaats had in de joodse gemeente dan een ander, want je werd geacht iets meer te betalen. Ik zou zo nog even door kunnen gaan. 'Bajes' is Hebreeuws: van het woord 'bajit', 'huis'. Er is een veelheid van uit het Hebreeuws of uit het Jiddisch afkomstige termen, die in de Nederlandse spreektaal terecht zijn gekomen. En ook daar doet zich weer het hoogst opmerkelijke verschijnsel voor, dat ik gesignaleerd heb, dat dat na de Tweede Wereldoorlog is uitgebreid. Want voor de Tweede Wereldoorlog wist niemand buiten de joodse kring, wat 'tsores' waren. Tussen twee haakjes, het zijn 'tsores' met een ts-klank, die voor het Nederlands helemaal vreemd is. Tegenwoordig is dat een doodgewone term.

Het begrip 'gotspe' voor vergaande brutaliteit is tegenwoordig in het Nederlands algemeen bekend en werd voor de oorlog uitsluitend in joodse kring gebruikt. Zo zijn er meer voorbeelden te bedenken, als ik er voor ga zitten. En als u nu van een stuk beïnvloeding wilt spreken, dan ligt daar ook een stuk benvloeding.

---

1 *Asjkenazische of Hoogduitse uitspraak. Sefardische of Portugese uitspraak: sj'mirot.*

2 *Asjkenazische of Hoogduitse uitspraak. Sefardische of Portugese uitspraak: ba'al habajiet.*

## Emancipatie van de vrouw en het jodendom

*Van de positie van de vrouw in het jodendom wordt vrij algemeen gesteld, dat in het jodendom de vrouw van minder belang wordt geacht. Hoe moeten we gelijkheid en emancipatie van vrouwen in het jodendom zien? Is het iets dat vooral gezocht moet worden buiten de groep van het jodendom of ook daarbinnen. Ik zie bijvoorbeeld weinig vrouwelijke rabbijnen.*

**Levisson:** Laat ik u in de eerste plaats zeggen, dat in het vrijzinnige jodendom in Amerika langzamerhand de instelling van 'rabbaniet', dat is vrouwelijk voor 'rabbijn', bekend is geworden. Ook Parijs heeft tegenwoordig een rabbaniet. Dat vrouwen in de klassieke joodse eredienst geen rol spelen, dat heeft hele andere redenen. Het hangt samen met de zeer strikte joodse reinheidswetten, waarbij een vrouw gedurende een bepaalde periode onrein is en dus niet aan de eredienst kan deelnemen. En men vindt het onfatsoenlijk aan een vrouw te vragen: kun je nu wel of kun je nu op dit moment niet. Dat is de achtergrond van deze zaak. Ik had een uiterst orthodoxe oom, die elke keer als hij een vrouw ontmoette die niet zijn eigen vrouw was, beide handen op de rug hield, beleefd een buiging maakte en geen hand gaf. Dat is de achtergrond van de weinige aanwezigheid van vrouwen in de joodse eredienst en in de liturgie. Men stapt daar langzamerhand in vrijzinnige kringen wat over heen.

*Is er niet sprake van een discrepantie tussen het belang, dat in het jodendom gehecht werd aan het werken en het beroep van de vrouw aan de ene kant en aan de andere kant haar afwezigheid in de eredienst?*

**Leijdesdorff:** Kijk, in de eerste plaats heb ik natuurlijk ontzettend weinig boodschap aan de religie, want voor mij heeft die zo ontzettend weinig met jodendom te maken.

Dus een deel van de vraag, of emancipatie zich afspeelt buiten de groep of er binnen..., ja, wat is buiten en wat is in de groep? Moet ik dan zeggen, of het in de groep of buiten de groep is, als het gaat om het jodendom als kerk? Voor mij is jodendom helemaal geen kerk. Het is een gezamenlijke fantasie, of een gezamenlijke geschiedenis, of een gezamenlijk bewustzijn. Er zijn allerlei omschrijvingen, die ik ervan kan geven. Wat die vrouwen betreft: ik word altijd geconfronteerd met die vraag. Ik denk dat mevrouw Fuks daar vanmiddag heel verstandige dingen over te zeggen heeft. Ik vind het een buitengewoon stereotiep om te zeggen: joodse vrouwen zijn achtergesteld in de eredienst en dus is het met die emancipatie van joodse vrouwen niet al te best gesteld. Het is in geen enkele godsdienst met de emancipatie van vrouwen erg goed gesteld! Ik denk dat dat inherent is aan het feit, dat die godsdiensten meestal afkomstig zijn uit buitengewoon paternalistische maatschappijen. Naarmate het meer geïstitutionaliseerd is, is het met vrouwen treuriger gesteld, dan naar mate het minder geïstitutionaliseerd is. Ik denk aan de collegianten<sup>1</sup> in de 17e eeuw. Ik denk aan een aantal dissidente protestantse bewegingen, waarin vrouwen een belangrijke rol hadden. Ik denk aan het chassidisme in Polen, waarin vrouwen een belangrijke rol kregen. Dus zodra er volksbewegingen zijn, die niet een rigide autoriteit van bovenaf hebben, krijgt de religie een andere vorm, waarin de rol van vrouwen verandert. Dat in de eerste plaats.

Verder gaan mensen je altijd vertellen: joodse vrouwen? Helemaal mis! Als joodse vrouw mag je alleen maar in de keuken staan en verder heb je geen rol! Dan denk ik: die mensen kennen de geschiedenis van joodse vrouwen werkelijk niet. Ze kijken echt niet naar de economische rol, die joodse vrouwen altijd gehad hebben.

---

1 *Collegianten waren een dissidente protestantse beweging in de 17e en 18e eeuw, voortgekomen uit de remonstrantse beweging.*

Vervolgens wordt er weer gezegd: okay, die mannen, die mochten studeren, en die vrouwen, die moesten heel hard werken! Dan blijkt dus plotseling het feit, dat die mannen mochten studeren, veel belangrijker te zijn dan het feit, dat vrouwen voor de dagelijkse economie zorgden. Dat is weer zo'n stereotiep. Je zou net zo goed kunnen zeggen: die mannen, die sufferds, die zaten daar een beetje op die Tora te turen en hun ogen te bederven in die stinkerige ruimtes - want het zal er heus niet lekker geroken hebben -, terwijl die vrouwen er voor zorgden, dat de winkel gaande gehouden werd. Wat een slappelingen, die mannen! Ik bedoel maar: als je de wereld even rustig op zijn kop zet...! We zijn belast met allerlei stereotiepen, waarmee we naar de rol van de joodse vrouwen kijken. Dan gaat het over reinheid en niet-reinheid, een ontzettend paternalistische traditie, die van oudsher uit de woestijntenten komt. Het ging daar over het voortbestaan van een volk en over zo veel mogelijk kinderen krijgen. Dat zou voor mij een reden zijn nooit een orthodoxe jodin te worden. En meneer Levisson zegt dan: in het liberale jodendom zijn er vrouwelijke rabbijnen. Dan denk ik: dat is prachtig. Die denken dat het wel kan binnen de kerk. Ik geloof daar niet in. Ik denk dat je daar niets bereiken kunt. Maar mensen moeten vooral doen, waar ze behoefte aan hebben.

## 5 SINAI EN MORIA

Over de joodse invloed op het christendom  
*door dr. W.H. Zuidema*

Als ik hier spreek over `Sinai' en `Moria', dan staan die namen niet voor geografische gegevens, voor bergen die ergens te lokaliseren zijn, maar het zijn chiffies die verwijzen naar bepaalde tradities, welke een rol gespeeld hebben in de ontwikkeling en totstandkoming van Israëls eredienst en van daar uit in die van kerk en christendom. En als ik mij dan beperk tot het westerse christendom, dan is dat niet, omdat ik die invloeden in het oosterse christendom niet zou herkennen. Integendeel, ook daar, in de grieks-orthodoxe, de russisch-orthodoxe, de koptische en de armeense tradities, zijn deze elementen herkenbaar. Maar deze tradities staan verder van ons af en het daarmee bezig zijn zou licht een alibi kunnen worden om de hand niet in eigen boezem te steken.

Waar het mij hier om gaat, is in ons liturgisch bezig zijn de verwijzingen naar oeroude joodse godsdienstige gebruiken op te sporen, en met name die welke verwijzen naar het gebeuren van Sinai (Ex. 19) en naar dat van Moria (Gen. 22).

### Sinai

Ik citeer hier een opstel van de bekende liturgist Rudolf Boon, `Antiquitas Graeco-Romana & Dignitas Israelitica', de gedrukte weergave van zijn afscheidscollege aan de Vrije Universiteit op 17 maart 1991:<sup>1</sup>

---

1 Boon, Dr. R., `Antiquitas Graeco-Romana & Dignitas Israelitica'. (De wijze waarop de titel in deze uitgave van de Vrije Universiteit geschreven is, is wel wat gênant - de tijd van drukkers als Daniël Bomberg is ver verleden).

`In de gebeden, die de lezingen en cantica vergezellen, lezen wij: Overeenkomstig zijn eed maakt de HERE-God `door het Paasgeheimenis' - `per paschale sacramentum', aanduiding van Isaäks binding op het altaar (Gen. 22) - zijn knecht Abraham tot een vader der volkeren. (...) Door Mozes' lied (Deut. 32) heeft de Heer zijn volk willen onderrichten, `opdat die herhaling van de Tora ook ons richtsnoer zou worden' (`ut illa legis iteratio fieret etiam nostra directio').

Boon citeert hier kennelijk het Missale Romanum, in zijn Latijnse versie. De bewoordingen komen onder meer voor in de gebeden van de paaszaterdag, namelijk bij de lezing uit Gen. 22:1-19 (`et per paschale sacramentum, Abraham puerum tuum universarum, sicut jurasti, gentium efficis patrum', d.w.z. `en die door het paasgeheim uw dienaar Abraham tot vader maakt van alle volkeren, zoals Gij hebt gezworen ...', d.w.z. door Isaäks binding op het altaar), voorts in verwijzende zin in het gebed na de profetie uit Ezech. 37:1-4. De uitdrukking `legis iteratio' vinden we in het gebed bij de lezing uit Deut. 31:22-30. Ik heb daarbij sterk de indruk, dat het begrip `iteratio' (herhaling) niet slaat op het lied van Mozes zelf, waarover de lezing handelt, maar op zijn opschrijven van de wet, hetwelk Mozes zojuist (Deut. 31:9 e.v., 24 e.v.) beëindigd had. `Iteratio' is een goede Latijnse weergave van het Hebreeuwse `misjnee', `herhaling', dat wij kennen uit Deut. 17:18 in de verbinding `misjnee Tora', een herhaling of een kopie van de Tora. Die herhaling van de Tora, die `legis iteratio' uit het Missale Romanum, is voor joods besef niets anders dan wat wij in het boek Deuteronomium voor ons hebben. Het Griekse woord `deuteronomium' in het Latijn vertaald luidt: `legis iteratio', en is als benoeming van het vijfde boek van de Tora gebaseerd op Deut. 17:18.



De mondelinge traditie leest in Deut. 31:19 niet de verplichting het lied van Mozes uit het hoofd te leren, maar de plicht van iedere jood om te zorgen, dat men een eigen kopie van de Tora heeft, zoals het in Deut. 17:18 de plicht van de koning is ervoor te zorgen, dat hij terwille van zijn rechtspraak de beschikking heeft over een of meer kopieën van de Tora.<sup>1</sup> Het gaat in dit hele gedeelte van Deuteronomium om een leergebeuren, dat in het centrale vers Deut. 31:12 wordt aangeduid met 'Haqheel et haAm', 'Roep het volk bijeen, mannen, vrouwen en kinderen, ook de vreemdeling die in uw steden woont, opdat zij ernaar horen...'.

Deze bijbeltekst, inhoudende het gebod van 'Haqheel', heeft een zeer belangrijke rol gespeeld in de pelgrimstradities van het volk Israël. Uit de bewoordingen wordt de gevolgtrekking gemaakt, dat niemand zonder een geldige reden zich aan de pelgrimage mag onttrekken. De pelgrimage werd tot een leergebeuren en kwam daardoor sterk te staan in het teken van de Tora.<sup>2</sup>

Voor het jodendom was en is de wet, die Mozes blijkens Deut. 31 opschreef, de wet die hij op Sinai ontvangen had. Deze wet moest blijkens het 'Haqheel' in het bijzonder op het Soekkotfeest in het achtste jaar aan het verzamelde volk voorgelezen worden.<sup>3</sup>

---

1 Vergelijk wat ik hierover geschreven heb in mijn 'Op zoek naar Tora, Verkenningen in de rabbijnse traditie', Baarn, Ten Have 1976, p. 55-65.

2 Zie wat ik dienaangaande heb opgemerkt in mijn 'Der Mischnatraktat HAGIGA, oder Was zum Wallfahren gehört, Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar und Textkritischer Apparat, nebst drei Anhängen zur Halacha. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Halacha', Hilversum 1987 (eigen uitg.), p. 54, 55, 56, 165-176, bijz. 171 e.v.

3 Zie in mijn 'Gods Partner, Ontmoeting met het Jodendom', Baarn, Ten Have 1988, 5e druk, de 613 Mitswot, de positieve mitswot nr. 11-18, p. 244.

Deze voorlezing moest geschieden `op de plaats die Hij verkiezen zal', een duidelijke verwijzing naar de Tempel in Jerusalem, die typisch tot de stijl van Deuteronomium behoort. Het `Haqheel' is een aanduiding van de leerfunctie, die de pelgrimage van de aanvang had en die zich tot de andere pelgrimsfeesten zodanig heeft uitgebreid, dat naar schatting 80 à 90 % van de bezoekers van de Tempel er niet kwamen voor cultische handelingen, maar om te zitten aan de voeten van de grote leraren van Israël. Deze leerfunctie kreeg zo'n uitbreiding, dat de Tempel de toevloed van lerenden en leergierigen niet kon bolwerken, maar men genoodzaakt was op allerlei plaatsen in Jerusalem synagogen te bouwen om iedereen zoveel mogelijk in staat te stellen te leren tijdens zijn aanwezigheid in Jerusalem. Rond het begin van onze jaartelling waren er al omstreeks 400 synagogen in de stad. En die waren er niet voor de gebeden. Bidden kon en mocht men overal, ook op straat. Maar voor het leren had men een beschutte plaats nodig, waar men eventueel ook over een `Sefer Tora', een Torarol, kon beschikken. Op deze wijze kreeg de Tempel, en bij uitbreiding de stad Jerusalem, een betekenis die met het chiffré `Sinai' aangeduid kan worden. Daarnaar verwijst ook de profeet met de woorden `ki miTsion tetsee Tora oed'var Adonai miJ'roesjalaim', `want uit Tsion zal de Tora uitgaan en het woord des Heren uit Jerusalem' (Jes. 2:3).

## Moria

Daarnaast had de Tempel ook een betekenis, die aangeduid kan worden met het chiffré 'Moria'. Nog voor kort heb ik erop gewezen, dat het verhaal van Gen. 22, de zogenaamde 'Aqeda', de 'Binding van Isaäk', in veel opzichten een legitimatieverhaal is.<sup>1</sup>

Het is als het ware een cultuslegende, die enerzijds de godsdiensthistorische overgang van mensenoffers naar dierenoffers markeert, anderzijds ook de plaats van de Tempel legitimeert. Er wordt in het verhaal een spel gespeeld met het werkwoord 'zien', dat in zijn passieve vorm 'verschijnen' kan betekenen, en daardoor in zijn actieve vorm weer 'doen verschijnen' of 'voorzien in'. De stam van dit werkwoord keert terug in de naam 'Moria', maar ook in verschillende pelgrimsvoorschriften als Ex. 23:17, 34:23 en Deut. 16:16. Het verhaal duidt enerzijds aan, dat Israëls God geen behoefte heeft aan mensenoffers: dierenoffers komen voortaan in de plaats ervan ('tachat', Gen. 22:13), anderzijds dat Moria voortaan de plaats van de offercultus zal zijn. 'En Abraham noemde de naam van die plaats *JHWH zal doen verschijnen*, waarom nog heden ten dage gezegd wordt *Op de berg van JHWH zal men verschijnen*'. Het is dus niet willekeurig of toevallig, dat de traditie van daar uit Moria met de Tempelberg vereenzelvigd heeft. De Tempel als de plaats waar de dierenoffers gebracht werden, **was** Moria waar stamvader Abraham een ram had geofferd 'tachat b'no', in plaats van zijn zoon.

---

1 Zie mijn 'De vergeten taal van het verhaal', Baarn, Ten Have 1989, hoofdstuk 2, p. 24-39, bijz. 29 e.v. Zie ook de verwijzingen daar naar het voorbereidende werk, dat verricht is in twee andere publikaties: 'Isaäk wordt weer geofferd, De verwerking van de Holocaust door Jodendom en Christendom', Baarn, Ten Have 1980, en 'Betekenis en Verwerking, Het offer van Isaäk en de Holocaust', Baarn, Ten Have 1982, waarvan auteur dezes de redactie had.

En precies daarnaar verwijst de liturgie van de paaszaterdag door de lezing uit Gen. 22:1-19 ('et per paschale sacramentum, Abraham puerum tuum universarum, sicut jurasti, gentium efficis patrum', d.w.z. 'en die door het paasgeheim uw dienaar Abraham tot vader maakt van alle volkeren, zoals Gij hebt gezworen ...', d.w.z. door Isaäks binding op het altaar).

## **De tempelcultus als ellips met twee brandpunten: Sinai en Moria**

Het doet er niet toe, welk van beide verhalen de oudste rechten heeft. Rond het begin van onze jaartelling werd de Tempel met beide elementen vereenzelvigd. De Tempel was 'Hebreeuwse universiteit avant la lettre', de centrale plaats waar Tora geleerd werd, en in die zin een actualisering van Sinai. Dit leren had ook een cultisch aspect, want met de Tora kan men niet anders cultisch omgaan dan door haar te leren en haar te praktizeren. Het leren was ook alleen al daarom een cultische daad, omdat dat leren op het tempelterrein plaatsvond. En wie dat wilde betreden, moest zich cultisch reinigen. En door die reiniging, die alleen geldig was wanneer zij specifiek tot dat doel plaatsgevonden had<sup>1</sup>, werd de reiniging tezamen met het leren tot één cultisch continuüm. Datgene waarop het leren gericht was, zal in veruit de meeste gevallen samengehangen hebben met de tijd van het jaar. En dat betekende voor de pelgrimsfeesten, die grote menigten pelgrims aantrokken uit het hele land, dat het leren in sterke mate op het pelgrimeren, op de pelgrimsoffers en op het hoe en waarom van de festiviteiten van het specifieke feest betrokken zal zijn geweest.

---

*1 Zie ook wat ik in dit verband aangaande misjna Chagiga II 6 geschreven heb in mijn 'Der Mischnatraktat HAGIGA, oder Was zum Wallfahren gehört', p. 116 e.v.*

Mijn onderzoek van de laatste jaren heeft een aantal traditie-elementen kunnen identificeren als oude handleidingen, die onderwerp waren van het leren tijdens de pelgrimsfeesten.<sup>1</sup>

Aan de andere kant was daar de eigenlijke offercultus. Men kon daaraan deelnemen, bijvoorbeeld doordat men tezamen met een groep familie en bekenden zijn bezoekoffer in de Tempel ging brengen (door toedoen van de priesters), of doordat men zijn feestoffers waarvan het vlees bestemd was voor de feestelijke offermaaltijd, in de Tempel 'kosjer' liet slachten. De offercultus eiste van degenen die de tempelvoorhof daartoe wilden betreden, dat zij zich specifiek voor dat doel cultisch gereinigd hadden, voordat zij de tempelvoorhof betraden. Reeds vanaf oude tijden refereerde men bij de offerdienst aan de 'Aqeda', de 'Binding van Isaäk', op de berg Moria.

Het was dus de plaats, die beide elementen verenigde. Het was de plaats, die het cultische aspect van het leren van Tora duidelijk uit deed komen. Het was de plaats, die exclusief voor de offerdienst was voorbehouden. Er was geen direct cultisch kader, dat die verbinding tot stand bracht. Maar zolang de Tempel nog bestond, had men ook eigenlijk niet zo'n behoefte aan een cultisch kader, een liturgische opbouw die Sinai en Moria kon verenigen. Dat werd pas actueel na 70, toen Stad en Tempel verwoest waren. Na 70 kan men waarnemen, dat de concentratie op het leren toeneemt.

---

1 *Het misjnatraktaat Chagiga is in zijn oudste vorm van voor 70 een soort pelgrimsinstructie of pelgrimshandleiding geweest. Zie mijn studie 'Der Mischnatraktat HAGIGA, oder Was zum Wallfahren gehört'. Er zijn meer van dat type handleidingen geweest. Zie daartoe ook mijn verslag van een preliminair onderzoek, getiteld 'Changes in Meaning and Evolution of Meaning, the evolution of a ritual' in: 'History and Form, Dutch Studies in the Mishnah', edited by A. Kuyt & N.A. van Uchelen, Amsterdam, Juda Palache Instituut 1988, p. 43-51, en mijn artikel 'Betekenisverandering en betekenisontwikkeling, voorschriften voor de Sederviering van voor 70' in: Ter Herkenning, jaargang 16/1, maart 1988, p. 13-29.*

Het leren gaat de plaats innemen van de tempeldienst, en dan met name het leren op allerlei gegevens met betrekking tot de tempeldienst. Leren blijkt dan ook verwerken van wat men verloren heeft en wellicht nooit meer terug zal krijgen. Er is dan een tendens om ook het verrichten van de gebeden te zien als een voortzetting en vervanging van de tempeldienst. Die lijn is echter minder bepalend, dan men wel denkt. Gebeden werd er toch al, ook voordat de Tempel verwoest was.

De gebeden veronderstellen de Tempel in veel mindere mate dan het leren, al verwijzen ze een enkele keer ernaar.

### **Sinai en Moria in de christelijke eredienst**

Het is in de jonge christelijke gemeente, dat wij door welke oorzaken dan ook of om welke redenen dan ook zien, dat 'Sinai' en 'Moria' de beide brandpunten van een ellips worden. 'Sinai' staat dan voor de woordverkondiging, 'Moria' voor de liturgie van de tafel. Reeds in het Nieuwe Testament zijn er vele aanduidingen die erop wijzen, dat men de tragische gebeurtenissen van Golgotha zag in het licht van de Aqeda, de Binding van Isaäk.<sup>1</sup> Shalom Spiegel ziet in de christelijke interpretatie van Golgotha als een offer, een terugval in het heidendom: van dierenoffer naar mensenoffer.<sup>2</sup>

---

1 *Men zie hiertoe mijn titelopstel in de verzamelbundel 'Isaak wordt weer geofferd, De verwerking van de Holocaust door Jodendom en Christendom', m.n. p. 40 e.v., en vooral mijn 'Abschliessende Fragen, ein Nachwort' in de Duitse versie 'Isaak wird wieder geopfert, Die "Bindung Isaaks" als Symbol des Leidens Israels, Versuche einer Deutung', Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1987, p. 240-249. En tenslotte mijn 'De vergeten taal van het verhaal', p. 36 e.v.*

2 *Shalom Spiegel, 'The last Trial, on the legends and lore of the command to Abraham to offer Isaac as a sacrifice: the Akedah', translated from the Hebrew, with an introduction by Judah Goldin, New York, Schocken Books, 1969, p. 117 e.v. et passim. Zie ook mijn 'Isaak wordt weer geofferd' p. 28-33.*

Ik ben daar zelf minder van overtuigd. Zeker niet wat betreft de eerste generaties christenen. Ik heb teveel referenties naar de Binding van Isaäk gevonden in Holocaustliteratuur, ook en met name in ego-documenten. De Aqeda, de Binding van Isaäk, is sinds oude tijden een verwerkingsmodel geweest, dat mensen hielp aan de dood van geloofsmartelaren nog een bepaalde zin te geven.<sup>1</sup> Maar toen die interpretatie eenmaal haar plaats had gekregen in het christelijke denken, werd Golgotha tot het christelijke 'Moria' en kon daardoor de offercultus van de Tempel een plaats krijgen in de liturgie. De vierende, de celebrerende bedienaar van de christelijke eredienst werd tot priester en de tafel tot altaar. En de liturgie van de tafel tot een onbloedige herhaling van Golgotha, met dien verstande dat deze onbloedigheid zeer wel te verenigen bleek met de meest bloederige representaties in de verkondiging van het kruis.

Men zei gewaarschuwd: het talmoedische 'sjoelchan mizbéach', 'de tafel wordt nu het altaar' heeft geen enkele parallel hiermee. In deze uitspraak uit bBerachot 55a, bChagiga 27a en bMenachot 96a wordt uitsluitend gesproken over de huiselijke tafel: 'Zoals, toen de Tempel nog stond, het altaar verzoening bracht over Israël (c.q. een mens), zo brengt thans, nu de Tempel niet meer staat, de tafel van een mens (het familiale samen eten aan de huiselijke tafel) verzoening over hem.'

## **Verbinding van 'Moria' met de Paasliturgie**

Wel is het zo dat wellicht elementen uit de Sederliturgie in de christelijke liturgische ontwikkelingen een rol hebben gespeeld. Boon schrijft in zijn essay 'Antiquitas Graeco-Romana & Dignitas Israelitica':

---

*1 Zie daartoe vooral 'Isaäk wordt weer geofferd', p. 11-13.*

`Treffend wordt dit besef van verwantschap met Israëls vaders tot uitdrukking gebracht in de voornaamste viering van het jaar in de liturgie van de Paasnacht. In de lofzang van het licht (Exultet), waarmee de dienst wordt ingezet, heet het: `Dit is de nacht waarin Gij eertijds onze vaders, de kinderen Israëls, na hen uit Egypte te hebben uitgeleid, droogvoets de Rode Zee hebt doen doortrekken.'

Boon heeft het hier over het gebed bij de wijding van de paaskaars, waar geciteerd wordt: `Haec nox est, in qua primum patres nostros filios Israël eductos de AEgypto, mare Rubrum sicco vestigio transire fecisti.' Fantastisch dat hier de Israëlieten `onze vaders' worden genoemd. Alleen al in de bewoordingen beluistert men de klanken van elementen uit de Sederviering van voor en na 70, de verwoesting van Stad en Tempel. Ik denk hier met name aan de zogenaamde `eerste inleiding tot de midrasj': `onze vaders waren slaven onder Farao in Egypte, maar HaSjem onze God voerde hen van daar uit met sterke hand en uitgestrekte arm. Zou de Heilige, Geprezen zij Hij, onze vaders niet uit Egypte hebben uitgevoerd, dan zouden wij en onze kinderen en kleinkinderen nog in slavernij verkeren onder Farao in Egypte...'.<sup>1</sup>

---

1 Zie twee voetnoten terug voor de verwijzingen naar mijn artikelen over de Sederviering van voor en na 70 in `History and Form, Dutch Studies in the Mishnah', p. 43-51, en in Ter Herkenning, jaargang 16/1, p. 13-29. Men zie ook de bewoordingen van de Haggada sjel Pessach, zoals die nog altijd tijdens de Seder geciteerd wordt, m.n. de delen `Avadim hayyinoe' en `mitchillat ov'dei avoda zara hayyoe avotenoe'. E.D. Goldschmidt, *The Passover Haggadah, its sources and history* (Hebreeuws), Jerusalem, Bialik Institute, 1969, p. 117-119.



De verbinding tussen enerzijds de 'Aqeda', het verhaal van de 'Binding van Isaäk', en dan met name het verhaal van Golgotha als hervertelling en actualisatie van de Aqeda, en anderzijds het christelijke Paasfeest als een overname en herinvulling van het joodse Paasfeest, is niet zomaar uit de lucht komen vallen. Er is al een oudere verbinding tussen de viering van Pessach en het nuttigen van het Pessachlam, en de Aqeda. Deze verbinding komt reeds voor in het Boek der Jubileën (XVIII, 18-19) en is - volgens Geza Vermes - al zeker van de 2e eeuw voor onze jaartelling.<sup>1</sup> Het is denkbaar dat die zijn wortels heeft in oude tradities, die de Aqeda associëren met (de verwerping van) heidense voorjaarsrituelen.

In de christelijke eucharistieviering kan men dus een aantal noties terugvinden:

- a. 'Moria' in de zin van de Aqeda in de gestalte van Golgotha;
- b. 'Moria' in de zin van een representatie van de offerdienst in de Tempel als bediend door ambterende priesters;
- c. 'Pessach' in de dubbele zin van 'paaslam' en 'paasviering' met een verwijzing naar de uittocht.

Met name in de instellingswoorden (1 Cor. 11:23 e.v.) - zo men wil het canongebed - wordt deze laatste notie tot uitdrukking gebracht. En in het verstaan daarvan speelt in sterke mate mee een ander Pauluswoord uit 1 Cor. 5:7 over Christus als het geslachte Pascha (de Aramese variant van het woord 'Pessach'). Immers ook in de Seder van voor 70 werd het Pessach/Pascha in zijn geheel op tafel gebracht. Geen bot mocht ervan gebroken zijn. Het mocht niet in stukken verdeeld zijn. En pas daarna ontving ieder zijn deel.

---

1 Zie Geza Vermes, *'Scripture and Tradition in Judaism'*, Leiden, Brill, 1973, p. 204 e.v., 215 e.v.

## **`Sinai' in de christelijke liturgie**

Voor we aandacht kunnen geven aan de plaats van het element `Sinai' in de christelijke liturgie, moeten we ons wel ervan vergewissen, welke plaats dit element in de synagogale eredienst heeft gehad na de verwoesting van Stad en Tempel. Zoals reeds eerder opgemerkt dankt de synagoge niet haar ontstaan aan de behoefte aan een plaats van gebed. Gebeden konden en mochten overal gezegd worden, op het veld, onderweg, op straat, in `t kort: in het openbaar of thuis. De studie van de Tora, zowel in Jerusalem als elders in het land, had een behoefte doen ontstaan aan ruimten, waar geleerd kon worden. Deze ruimten werden beleefd als verwijzingen naar de Tempel, zij het dan niet als plaats van de offercultus, maar als de centrale plaats waar geleerd werd onder de grootste leraren van die tijd. Het is niet ondenkbaar, dat er in de synagoge ook gebeden werd en dat het als een waarde gevoeld werd om samen met de andere lerenden te bidden. Maar pas na de verwoesting van de Tempel is er sprake van, dat ook andere functies van de Tempel naar de synagoge overgeheveld worden. Maar dan nog is het in de eerste plaats zo, dat het het leren is dat als `avoda' (liturgie/dienst) ervaren wordt, en in functie daarvan als een verwijzing naar de `avoda', de offerdienst in de Tempel. Ook in de gebeden zijn het primair niet de gebeden zelf die gezien worden als een vervanging van de offerdienst in de Tempel, maar het leren op die delen uit de mondelinge traditie, die daarmee te maken hebben. Delen uit die traditie vinden dan hun plaats in de synagogale liturgie. Dat in de lijn van een bepaalde interpretatie van Hosea 14:3 de gebeden als plaatsvervanging van de offers gezien worden, is toch wellicht meer een secundaire lijn.

Blijkbaar is de liturgische vrucht van deze ontwikkeling in de jonge christelijke kerk de woordverkondiging geworden, met dien verstande dat de Tora al spoedig van haar plaats gedrukt werd door een evangelie.

De eerbied eertijds aan de Tora betoond voordat en wanneer eruit gelezen werd, werd overgeheveld naar het evangelie.

Het is niet mijn bedoeling noch mijn bevoegdheid daar enigermate diepgaand of oordelend over te spreken. De feiten doen zich aldus aan mij voor. Maar het element, dat wij aangeduid hebben met het chiffré 'Sinai' als moment van voorlezing, studie en uitleg van de Godsopenbaring, bleef. De lezingen werden grotendeels uit de profeten gekozen, gevolgd door epistel, en leidden naar een hoogtepunt: de lezing uit het evangelie, dat beleefd werd als meest verheven Godsopenbaring.

### **'Sinai' en 'Moria' in de kerkbouw en kerkgeschiedenis**

Als ik het wel heb, is dit liturgische geheel, dat zich voordoet als een ellips met twee brandpunten, ook herkenbaar in de kerkbouw. In vele middeleeuwse kerken vindt men twee onderscheiden plaatsen. De kansel, vaak afgezonderd van de ruimte van het volk door een kanseltuín. Tijdens de liturgie bestijgt als het ware 'Mozes' in de persoon van de prediker de berg Sinai in de vorm van de kansel en vandaar verkondigt hij de goddelijke boodschap. Verwant hiermee is de kansel in een moskee, waar de prediker vaak niet geheel opklimt, naar verteld wordt omdat de oude Mohammed niet meer in staat was de hele trap te beklimmen. Maar men mag zich afvragen of daaronder niet een veel ouder gebruik schuilt, dat verwijst naar Mozes' verkondiging, niet vanaf de top, maar vanaf de flank van de Sinai.

Duidelijk onderscheiden hiervan is de plaats van het altaar. Ook het altaar ligt op een verhoging. Het lijkt mij onjuist om die alleen uit de zichtbaarheid te verklaren.

Het is merkwaardig dat - nadat blijkbaar het altaar aanvankelijk nog gezien werd als een tafel, die dan ook midden in de ruimte van het volk stond - op het moment dat de tafel in de beleving van de gelovigen tot altaar werd, waarop op onbloedige wijze het gebeuren op de heuvel Golgotha herhaald werd, dit altaar niet alleen meer en meer naar voren schoof, maar ook op een verhoging kwam te staan. Het element dat wij aanduiden met het chiffré 'Moria', kreeg ook architectonisch, want liturgisch!, een eigen plaats en ruimte.

In de geschiedenis van de kerk van het westen is het de Rooms-Katholieke Kerk geweest, die het 'Moria'-aspect altijd sterk benadrukt heeft. Zelfs de priesterkleding roept herinneringen op aan de kleding van de kohanim (priesters) in de Tempel, en die van de bisschoppen aan die van de kohen gadol (de hogepriester). De reformatie heeft zich meer geconcentreerd op het 'Sinai'-aspect en heeft dat in kerkbouw en kleding van de predikanten ook tot uitdrukking gebracht. De Tora en de Profeten werden weer gehoord. Er ontstond in sommige streken, en dan met name in de calvinistische wereld, zelfs een onverholen preoccupatie met het 'Oude Testament'. Het is van daar uit geen wonder, dat zowel rabbijnen als protestantse predikanten het hielden bij de zwarte toga, die immers - evenals bij rechters, advocaten en geleerden - verwijst naar wet en weten, naar leren en leer.

Het is daarom een verlies aan geschiedenisbewustzijn als liturgisch bewogen en liturgisch geïnteresseerde protestantse predikanten zich gaan gedragen als mensen uit een heel andere traditie, waar de nadruk altijd op het priesterlijke heeft gelegen. Hoewel ik - wat vrij uitzonderlijk is onder mijn protestantse collega's - toch een aantal keren soms alleen, soms in concelebratie met roomskatholieke priesters in roomskatholieke kerken de mis bediend heb - hetgeen een gruwel moet zijn in de ogen van canonici -, heb ik nooit behoefte gehad mij te verkleden en te spelen alsof ik een katholiek geestelijke was.

Ik heb gecoqueetterd met mijn zwarte toga en mij bij concelebraties of in een predikatie een zwarte raaf onder de witte raven genoemd. En ik heb geprobeerd duidelijk te maken, dat ik uit een traditie van het leren en lezen van Tora stamde. Evenzeer heb ik mijn vragen bij een predikatie vanachter de tafel - alhoewel ook dat went en het is wel fijn als men daardoor dichterbij de mensen komt. Maar ook daar gaat iets oerouds verloren, eenvoudig omdat men in de geestdrift over allerlei liturgische vernieuwing en vanwege de heerlijkheid van de paapse mis de oorsprong van die beide elementen, die als brandpunten een volledige liturgie bepalen, miskent. Men sprak in de dagen van het Tweede Vaticaanse Concilie en nog jaren daarna over een resourcement, een terug naar de bronnen. Zou het niet aardig zijn, als wij in onze bezinning ook in dat opzicht eens terugkeren naar de bronnen van onze liturgie.

Ik heb - evenals Boon in 'Antiquitas Graeco-Romana & Dignitas Israelitica' (p. 6) - mijn bezwaren tegen een conventionele kerkdienst, waarin het verbale overheerst. Maar ik ben toch wel gecharmeerd van het gebruik van al die kansels, die soms als zwaluwnesten aan de muur hangen. Ik voel wel wat, als ik de kansel bestijg tijdens de dienst en dan de Tora mag vertolken. Want dat doe ik toch het liefst, bezig zijn met die Tora, in haar uitwerkingen en doorwerkingen de hele Bijbel door. Want er is toch wel iets groots geschied, daar op Sinai. En ik kan mij toch ook wel voorstellen, dat dat 'Moria'-element in sommige kringen wat moeilijk ligt. Zeker als men bedenkt, dat ook in de synagoge het 'Moria'-aspect vooral - zij het ook in afwachting van de herbouw van de Tempel - is geïntegreerd in de studie van de Tora.

## **6 DE BETEKENIS VAN EMMANUEL LEVINAS VOOR DE WESTERSE FILOSOFIE**

*door dr. R. van Riessen*

Het hierboven omschreven thema van mijn lezing, stelt me al direct voor een probleem: het moet gaan over de betekenis van Levinas' denken voor de westerse filosofie. Dit vooronderstelt behalve een schets van de filosofie van Levinas, ook een omschrijving van de horizon waartegen zijn ontwikkeling als denker zich afspeelt: de filosofie als reflectie op onze hedendaagse situatie. Als moderne, in Frankrijk levende filosoof maakt Levinas deel uit van die situatie. Tegelijkertijd levert hij vanuit zijn optiek kritiek op bepaalde vooroordelen die het westerse denken beheersen. Hij is daarin overigens niet de enige: in de moderne filosofie als geheel staat de kritiek op grote thema's van het traditionele metafysische denken momenteel centraal. Levinas onderscheidt zich van deze beweging door uit te gaan van het ethisch perspectief. Langs verschillende wegen maakt hij duidelijk hoe dit perspectief in de westerse wijsbegeerte op de achtergrond is geraakt, zodat er in de filosofie geen plaats meer is voor de oorspronkelijke ethische ervaring. Het vergeten van deze dimensie maakt het beeld dat de moderne filosofie van de werkelijkheid schept tenslotte on-werkelijk.

De indeling van mijn betoog is als volgt: eerst geef ik een korte schets van het wereldbeeld van de moderne wetenschap en de sociale filosofie (1). Deze schets dient als horizon voor de kritische beschouwingen van Levinas. Vervolgens behandel ik Levinas' biografie (2). Daarna ga ik in op twee hoofdthema's van zijn filosofie: de fenomenologie van de subjectiviteit en de ethische ervaring (3). Tenslotte geef ik een evaluatie van Levinas' kritiek op het westerse denken (4).

## 1. Het wereldbeeld van de moderne wetenschap

### *Het wereldbeeld van de Nieuwe Tijd*

Heidegger heeft de moderne wetenschap ooit omschreven als de uitdrukking van de poging om greep te krijgen op de werkelijkheid door het ontwerpen van een *wereldbeeld*.<sup>1</sup> In het wetenschappelijke denken worden natuur en geschiedenis tot object van het menselijk denken, ze komen ter beschikking te staan van ons voorstellingsvermogen. Deze drang tot objectivering van de wereld werkt aan de andere kant de subjectivering van de mens in de hand. Voorstelbaar wordt de werkelijkheid pas wanneer de mens 'tot subject wordt'; pas dan is het mogelijk zich tegenover de werkelijkheid op te stellen. De filosofie van Descartes, waarin het denkende subject zich buiten de gedachte werkelijkheid bevindt, legt de grondslag voor de moderne wetenschap.<sup>2</sup> De scheiding van subject en wereld is daarvoor onontbeerlijk.

Dit wereldbeeld is uitgewerkt en 'waar gemaakt' in de wetenschappen en de techniek die zich op de filosofie van Descartes baseerden. Het kenmerkt zich door het verlangen de natuur en de sociale werkelijkheid zoveel mogelijk te beheersen en te verklaren. Er wordt gerekend met natuurlijke, historische en sociale gegevens en daarin wordt de werkelijkheid zelf op een afstand gehouden. Volgens Heidegger is de zinswending 'het wereldbeeld van de Nieuwe Tijd' zelfs tautologisch van aard, omdat de Nieuwe Tijd tegenover de Middeleeuwen en de Griekse filosofie gekenmerkt wordt door het optreden van een wereldbeeld.<sup>3</sup> Het wereldbeeld, als voorstelling van de wereld, is pas sinds de Nieuwe Tijd mogelijk.

---

1 Martin Heidegger, 'Die Zeit des Weltbildes' in: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1972(5), p. 80-81.

2 a.w., p. 91.

3 a.w., p. 83.

Door deze voorkeur voor het objectieve en het beheersbare raken grote gebieden van de werkelijkheid wetenschappelijk gezien uit het zicht. Dit wreekt zich bijvoorbeeld in de ethiek, waar wel aandacht is voor rationele argumentaties, maar waar weinig reflectie plaatsvindt op de ethische ervaring als zodanig.

### *Het uitgangspunt van de sociale filosofie*

De reflectie op de uitgangspunten van de sociale wetenschap wordt gevonden in de sociale filosofie. Dit nadenken over de samenleving en daarin vigerende normen en waarden is evenzeer gebonden aan het paradigma van de moderne tijd, waarin humanisme het uitgangspunt was. Het gevolg hiervan is, dat het laatste ijkpunt voor alle vragen van sociaal-filosofische aard gezocht wordt in de onschendbaarheid van het individu, het 'ik'. Aan de vrijheid van het subject wordt zijn verantwoordelijkheid afgemeten. Iemand kan niet verantwoordelijk gesteld worden voor wat hij niet heeft gedaan. Bovendien moet de verantwoordelijkheid ergens ophouden; ze moet een grens kennen die de vrijheid van het subject (d.w.z. zijn mogelijkheid zichzelf te bepalen en naar eigen inzicht te handelen) blijft garanderen.

Het laatste ijkpunt van de verantwoordelijkheid is de vrijheid van het subject, het individu. Menselijke relaties worden pas belangrijk nadat de waarde van dit individu gegarandeerd en beveiligd is. Ze mogen, in het wereldbeeld van de sociale filosofie, niet interfereren met de individuele vrijheid. Door dit vanzelfsprekende uitgangspunt komen de vragen van gerechtigheid en solidariteit met anderen pas in tweede instantie aan bod. Ze zullen nooit wezenlijk kunnen worden voor het humanisme; ze zijn een bijwagen van de prealabele zorg voor het zelf.

Een ander probleem is, dat deze vorm van humanisme een ideaalbeeld van het bestaan geeft. Zijn we altijd in staat voor onszelf te zorgen?



Komen vrijheid en zelfbepaling altijd het eerst, zijn dat de doorslaggevende waarden? Wat is het belang van levensfasen waarin dit niet het geval is: kind-zijn, ouder-worden, lichamelijk en geestelijk gehandicapt zijn? Versluiert deze voorstelling van zaken niet levensfasen en perioden waarin afhankelijkheid en zwakte ons leven kleuren?

### *Conclusie*

Ik besluit deze korte schets met een conclusie. Het wereldbeeld van de westerse wetenschap ontzegt de toegang tot twee gebieden die van belang zijn om onze relatie tot de ander te denken: de *ethische ervaring* (dat is iets anders dan ethische argumentatie) en *ervaring van afhankelijkheid*. Zowel de relatie tot de ander (de medemens) als de relatie tot 'het andere' (b.v. de eigen lichamelijkheid die bij ziekte of handicap als iets anders ervaren wordt) blijven in dit wetenschappelijk wereldbeeld onderbelicht.

## **2. Biografische schets**

Voor je iemands filosofie leest, is het goed te weten met wie je te maken hebt. Er zijn filosofen die hun eigen leven onbelangrijk vonden, omdat het volledig geabsorbeerd was in hun denken. "Hij werd geboren, hij leefde en hij stierf" schreef een Griekse biograaf over Aristoteles om vervolgens een uiteenzetting over diens logica te geven. Op zich is zo'n benadering al een uitdrukking van het ideaal van het westerse denken: het leven, met zijn toevalligheden en interrupties, past niet in de strenge schematiek van de filosofische bezinning. Met de filosofie van Levinas is het anders gesteld, omdat hij een reflectie wil geven op pre-filosofische ervaringen. Drie ervaringsgebieden wil ik hier noemen.<sup>1</sup>

---

1 De onderscheiding van deze drie gebieden is ontleend aan de inleiding van François Poiré, Emmanuel Levinas, *Qui êtes vous?*, Parijs 1987, p. 10.

Allereerst de literaire ervaring, want ook een boek is een ervaring. Levinas werd in 1905 geboren als zoon van een boekhandelaar in de Litouwse stad Kaunas. Vanaf zijn jeugd was hij vertrouwd met de boeken van de grote Russische schrijvers: Tolstoj, Dostojewski, Gogolj, Gontsjarow. Hier werd hij voor het eerst in aanraking gebracht met de grote metafysische vragen: het bestaan van God, zin en zinloosheid, schuld en verantwoordelijkheid.

In de tweede plaats de spirituele ervaring: Levinas werd als joods kind opgevoed met de Bijbel, aanvankelijk zonder het commentaar van de Talmoed. Pas na de oorlog is hij zich serieus met Talmoedstudie gaan bezighouden, en daarvan getuigen ook verschillende van zijn geschriften voor joods publiek.

In de derde plaats de historische ervaring: als 14-jarige jongen maakte hij de Russische Revolutie mee in de Oekraïne. In 1920 keerde zijn familie terug naar Litouwen. Hij beschrijft die eerste tijd als zeer onzeker en onduidelijk: een messiaans tijdperk dat even openging en daarna weer werd afgesloten. Het stalinisme heeft hij zelf niet meegemaakt. Na zijn middelbare schooltijd vertrok hij voor studie naar Straatsburg. In 1928/9 studeerde hij een jaar in Freiburg, vooral omdat de figuur van Husserl - de grondlegger van de fenomenologie - - hem aantrok. Toevallig ontmoette hij daar ook Heidegger, wiens colleges grote invloed op hem uitoefenden. Levinas woonde in deze periode in het hart van West-Europa en maakte de ontwikkelingen van nabij mee: in Frankrijk de nasleep van de Dreyfus-affaire; vervolgens de opkomst van het nationaal socialisme. Hij werd in 1939 als Frans soldaat gemobiliseerd, en kwam vervolgens als krijgsgevangene in een gevangenkamp terecht. Zijn gezin dook onder en overleefde de oorlog. Zijn familie in Litouwen kwam om in de concentratiekampen.

Deze drie voor-filosofische ervaringsgebieden geven de toonzetting voor zijn filosofie, waarin veel wordt teruggesproken op literaire thema's en teksten. Onder deze teksten komt ook de Bijbel voor, zonder dat hij de plaats van een laatste autoriteit inneemt. In Levinas' teksten zijn reflecties te vinden op het vraagstuk van de oorlog en het probleem van de totaliteit, dat zich aandient in de totalitaire staat en het totalitaire geweld. De meeste geschriften van Levinas dateren van na de oorlog. In die tijd werkte hij bij de Alliance Israélite Universelle, opgericht in 1860 als organisatie tot emancipatie van de joodse bevolking in het Middellandse-Zeegebied (Noord-Afrika, Turkije, Syrië, Iran, Irak). In 1961 werd hij hoogleraar filosofie in Poitiers, later kreeg hij een benoeming aan de Parijse Sorbonne. Hij ontving verschillende eredoctoraten in de filosofie, o.a. in Leuven en Leiden. Zijn belangrijkste werken zijn: *De l'existence à l'existant* (1947), *Le temps et l'autre* (1947), *Totalité et Infini* (1961), *Difficile Liberté* (1963), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) en *De Dieu qui vient à l'idée* (1982).<sup>1</sup>

### **3. Fenomenologie van de subjectiviteit en de ethische ervaring**

Deze paragraaf is gewijd aan Levinas' methode, waarin zijn filosofie van de subjectiviteit en de menselijke ervaring een belangrijke plaats inneemt.

---

1 Veel van Levinas' werk is inmiddels in vertaling verschenen. Ik noem, zonder volledig te zijn, enkele vertalingen die een goede toegang vormen tot zijn filosofie: *Het menselijk gelaat* (1987), *De plaatsvervanging* (1989), *De totaliteit en het Oneindige* (1987), *Humanisme van de andere mens* (1990), *Van het zijn naar de zijnde* (1988), *De tijd en de ander* (1989) en *Aan gene zijde van het vers, Talmoedstudies en andere essays* (1989). Een goed overzicht van de verschillende motieven in zijn denken wordt gegeven door de gesprekken met Ph. Nemo, die verschenen zijn onder de titel *Ethisch en oneindig* (1987).

Via een bespreking van de methode kom ik uit bij het belangrijkste thema van zijn filosofie: de fenomenologie van de ethische ervaring.

*Op zoek naar ervaringen die het menselijk bestaan kleuren*

Zoals ik in het eerste deel van deze lezing heb laten zien, heeft de wetenschappelijke denkwijze veel nuances uit de menselijke ervaring weggehaald. Nuances die nog wel aanwezig zijn - zie bijvoorbeeld de literatuur - maar niet in wetenschappelijke taal kunnen worden uitgedrukt en daarom ook wetenschappelijk niet serieus genomen dreigen te worden. De fenomenologische richting in de filosofie beschouwde het als haar taak wetenschap en dagelijkse ervaring weer op elkaar te laten aansluiten, door de methode van de concretisering. Bijvoorbeeld: in natuurwetenschappelijke verslagen lijkt het alsof de onderzoeker geen lichaam heeft. Toch zijn lichamelijke vermogens wel degelijk van belang voor de waarneming in de fysica: men moet ogen, hoofd, en handen kunnen bewegen, van plaats kunnen veranderen etcetera. Husserl heeft zich met deze aspecten van de waarneming beziggehouden.

Wat direct opvalt is, dat het hier nog over *kennen* gaat. Andere fenomenologen beginnen zich met emoties bezig te houden: Heidegger analyseert de angst als grondmotief van het menselijk bestaan. Max Scheler schrijft over de liefde. Die verschuiving is opmerkelijk: de fenomenologie neemt hiermee afscheid van de theoretische beschouwing als *het* kader van de filosofie. Ze durft de vraag te stellen naar de relevantie van de theorie: staan wij primair als theoretisch schouwende wezens in de werkelijkheid? Of beginnen we met een ervaring, bijvoorbeeld de ervaring van schoonheid, van angst of van liefde? Binnen dit kader moet Levinas' fenomenologie van de subjectiviteit worden geplaatst. Ook Levinas stelt zich de vraag welke ervaringen kleur geven aan het menselijk bestaan.

### *De subjectiviteit*

Ik zal in dit bestek enkele van deze ervaringen de revue laten passeren. Zij hebben aanvankelijk vooral betrekking op de subjectiviteit. De eerste is een zeer positieve, die bij Levinas veel aandacht krijgt: het genieten. Leven krijgt zijn kleur primair door het vermogen te genieten: van de zon, de wind, de melk uit de moederborst, de kleuren in elk seizoen, van eten en drinken. Mensen kunnen gelukkig genieten zonder zich af te vragen hoe het precies zit met zon en wind; de vraag naar bruikbaarheid gaat hier niet voorop. Wie geniet gaat op in het moment, zonder zich af te vragen uit welke hoek de wind waait of voor wie de zon nog meer schijnt. De inhoud van het leven, zegt Levinas, bestaat uit geluk en genot.<sup>1</sup> De afwezigheid van geluk en genot betekent een verstoring van het oorspronkelijke genieten.

Hiermee kom ik op het tweede, meer negatieve kenmerk van de oorspronkelijke ervaring. Het genieten kan plotseling in zijn tegendeel omkeren. Over het bootje, waarin we van zon en wind genieten, kan een storm opsteken. De zon verdwijnt, de wind wordt een tegenstander, en ineens wordt het belangrijk de zeilen goed te kunnen hanteren. De elementen waarvan we genieten, hebben een duistere kant: de natuur schenkt, maar kan haar geschenken ook inhouden. Dezelfde schaduw is in onze stemmingen aanwezig. Na een mooie dag overvalt iemand op onverklaarbare wijze een depressie, waardoor hij niet meer in slaap kan komen. De greep op het leven, die overdag nog vanzelfsprekend leek, glipt als zand door zijn vingers. Hij komt in een schemertoestand terecht, waarin noch hijzelf, noch de wereld meer beheersbaar zijn. Levinas noemt deze toestand het *il-y-a*<sup>2</sup>: het is een aspect van zowel het subject als de wereld, waarin de wereld niet vanzelfsprekend gevend meer is, en het subject de greep op de wereld en zichzelf verliest.

---

1 *Totalité et Infini (TI)*, p. 82, 85, 87.

2 *De l'existence à l'existant (EE)*, p. 93-113, *TI*, p. 115, 116.

In deze toestand worden de ervaringen van het subject en de dingen om hem heen opgeslokt door een anonieme macht. Il-y-a moet worden vertaald als 'er is'; het is de anonimiteit die we ook vinden in zinswendingen als 'het regent' of 'het sneeuwt'.

In deze beide primaire ervaringen, het genot en de onzekerheid, is het subject geen zelfbepalend ik. Het verhoudt zich eerder passief en ontvangend tot de wereld. In het eerste geval ontvangt het het goede; in het tweede geval ontvangt het ambiguïteit en anonimiteit, waardoor angst wordt opgewekt.

Het derde aspect is de groeiende zelfstandigheid. Het ik groeit door te genieten, maar onder invloed van de onzekerheid wil het greep krijgen op het genot. Wat van de natuur ontvangen wordt, moet zeker gesteld worden door werk: landbouw, techniek, het verzamelen van voorraden. Van direct wordt het genieten indirect; het wordt bemiddeld door menselijke plannen en de behoefte om ook de toekomst zeker te stellen. In dit kader behandelt Levinas het wonen, het werken en de ontwikkeling van het besef van objectiviteit. Door de beheersende verhouding tot de wereld ontstaat een eerste objectiviteit: de vrucht is niet meer de vrucht waarvan ik nu geniet, maar het is een produkt geworden. Omdat hij nog in het egoïsme van het subject gevangen is, kan de objectiviteit volgens Levinas nog niet werkelijk zijn: mijn produkt hoeft nog niets voor een ander te betekenen.<sup>1</sup>

### *De ethische ervaring*

Het vierde aspect is de breuk in de werkelijkheid van het ik door de vraag en de kritiek van de ander. Hier gaat de fenomenologie van de subjectieve ervaring over in de fenomenologie van de ethiek. Zelfverzekerdheid, garantie van de eigen toekomst en beheersing van de onzekerheid geven het bestaan nog geen uitzicht of zin. Belangrijk is daarbij Levinas' observatie dat de overgang van zijn (gewoon bestaan) naar zin vanuit het subject op zichzelf beschouwd ook niet mogelijk is.

---

1 TI, p. 146-149.

Een eerste vorm van zingeving ontdekt hij in de erotiek, de liefde en de verhouding van ouders en kinderen. Hier treedt het subject al buiten zijn eigen bestaan: een kind is deel van jezelf, maar tegelijkertijd echt een ander. Toch beschouwt Levinas ook familie en gezin tenslotte als behorend tot de wereld van het eigene. Er is wel aan af te lezen dat het subject steeds al in relatie tot anderen staat, maar de werkelijke kritiek moet van buiten komen. Hij komt van de vraag die de buitenstaander, de vreemdeling stelt aan dit hele systeem: genieten; zekerheid verwerven; werken; een familie hebben; een plaats om te wonen. Met Pascal vraagt Levinas, welk recht een mens heeft op zijn 'eigen' plaats onder de zon.<sup>1</sup> Is dat vanzelfsprekende recht, is de vanzelfsprekendheid van dat recht niet het begin van imperialisme en het verdringen van allen die in oorsprong vreemd zijn aan die plaats?

Levinas beschrijft de breuk die ontstaat door de komst van de ander op verschillende manieren. Aanvankelijk spreekt hij in de taal van de Bijbel over de 'weduwe en de wees', en noemt daarna nog de vijand en de vreemdeling<sup>2</sup>: allen die maatschappelijk een marginale positie hebben. Deze omschrijving is open voor vertaling naar onze tijd: asielzoekers, mensen zonder arbeid en verre vreemden in de tweede en derde wereld.

In het voorbeeld dat ik hierboven gaf overheerst het beeld van het huis: de ander is degene die aan de deur klopt, en vraagt om een deel van de geborgenheid en de rijkdom daarachter. Hij maakt met een schok duidelijk dat wat ik heb, niet vanzelfsprekend van mij is.

---

1 Als opdracht aan het begin van *Autrement qu'être...* haalt Levinas de volgende passage aan uit de *Pensées*: ``..C'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre."

2 *EE*, p. 162.

In deze periode spreekt Levinas over de ander als gelaat, in onderscheid van de ander als persoon in een context: president van de Hoge Raad, werknemer bij Philips, zoon van die en die, herkenbaar aan zijn paspoort.

Als persoon is de ander identificeerbaar; als gelaat onttrekt hij zich aan identificatie en oefent hij invloed uit door zijn onschendbaarheid, zelfs heiligheid. Het gebod: gij zult niet doden, getuigt van deze heiligheid; maar ook de simpele gewoonte de ander te laten voorgaan laat er iets van merken.<sup>1</sup>

In zijn latere geschriften geeft Levinas het scherpe onderscheid tussen een zelfstandig ik en een kritische ander op. Wel beschouwd bestaat het zelf altijd al in een contact met de ander. Het is niet mogelijk om zich daarvoor zelfs maar een moment af te sluiten: de anderen zijn in ons leven altijd aanwezig. Dit is zo sterk, dat je niet van een 'ik' kunt spreken zonder daarbij altijd de ander te veronderstellen. Levinas spreekt in deze periode over de mens als 'gijzelaar' van de ander of als 'plaatsvervangend'.<sup>2</sup>

Al deze overwegingen zijn deel van Levinas' verkenning van de ethische ervaring die een breuk met de werkelijkheid van de zelfhandhaving betekent. Deze ethische ervaring heeft niet het karakter van een voorschrift, het gaat Levinas veeleer om de aanwezigheid ervan in ons alledaagse ervaringspatroon. Bijvoorbeeld in de verantwoordelijkheid die mensen concreet op zich nemen, niet alleen via organisaties als vluchtelingenwerk of Amnesty, maar ook in haar minder zichtbare, individuele vorm.

Een aspect van deze ervaring van verantwoordelijkheid (plaatsvervangend) is haar *oneindigheid*. Zij kan als volgt worden uitgelegd: de ander vraagt mij om hem of haar recht te doen. Zijn gelaat, zijn uniciteit en onschendbaarheid, is daarvan een uitdrukking.

---

1 TI, p. 44-49.

2 AE, p. 139-151.



Ga ik in op die vraag, dan openbaart zich een nieuw verschijnsel: de opdracht de ander recht te doen is oneindig, ik zal er nooit mee klaar zijn. Hoe verantwoordelijker ik ben, des te dieper kom ik bij hem in het krijt te staan. Het gevoel van verbondenheid verdiept zich. De gewone grenzen (zelfbepaling, het moeten overhouden van een redelijke mate van vrijheid) worden uitgewist. Ik ben aan de ander uitgeleverd. Wie dit een gevaarlijke situatie vindt, zou eens kunnen kijken naar een alledaags verschijnsel als de verhouding tussen ouders en kinderen. Misschien is dit wel één van de grootste problemen, waardoor mensen zich voor de ethische ervaring afsluiten: de angst voor de oneindige verbondenheid met de ander, die er het gevolg van is.

### *Betekenis van Levinas voor het westerse denken*

De betekenis van Levinas' filosofie voor het westerse denken moet vooral gezocht worden in de kritiek die hij erop uitoefent. Levinas verwijt de westerse filosofie dat zij zich heeft afgesloten voor de werkelijke diepgang van de ethische ervaring, door haar af te schermen van de ervaring van de werkelijkheid als zodanig. Die laatste duidt de filosofie aan met de term ontologie: de beschouwing van het zijn zoals het is, afgezien van waardegebonden bepalingen. Daarbij heeft het denken over ethiek in de vorm van waarden ook een inperkend karakter. Normen en waarden kunnen we op schrift stellen, we kunnen ze onderling vergelijken. Doodstraf kunnen we afzetten tegen het gebod 'gij zult niet doden'. Abortus (de waarde 'zelfbeschikking') tegen het recht op leven voor elk wezen.

Zowel de scheiding tussen het zijn en de waarden als het filosofische vak 'ethiek' waarin verschillende waarden worden onderscheiden, zijn niet het laatste woord over de ethische ervaring. Deze ervaring heeft het karakter van een schok of een trauma, waardoor het leven uit zijn gewone baan wordt gehaald en daarin niet meer terug kan keren.

Het argumenterende gesprek over normen en waarden heeft alleen zin wanneer het wordt teruggevoerd op de oorspronkelijke ethische ervaring van onbegrensde verantwoordelijkheid voor de ander. Ten eerste omdat in algemene termen geformuleerde normen hieruit voortkomen; ten tweede omdat ze, in hun algemeenheid, pas betekenis krijgen door hun relatie tot een concrete ervaring van verantwoordelijkheid.

De laatste en hoogste waarde in de westerse filosofie sinds het humanisme is de onschendbare menselijke persoon. Ook deze waarde heeft bij Levinas niet het laatste woord: hij verschuift de aandacht naar de onschendbaarheid van de ander. Zijn filosofie is een humanisme van de andere mens, waardoor het ons bekende humanisme op zijn kop wordt gezet. In naam van de ander kunnen mijn vrijheid en zelfbeschikking ineens minder belangrijk worden. De verhouding tussen zelf en ander is er niet een van geven en nemen of van 'do ut des'; ze is asymmetrisch. Wat van mij verwacht wordt, kan en hoeft niet van de ander te worden verwacht. Ook hier gaat het Levinas om de oorspronkelijke ethische ervaring: hij heeft er geen opdracht, maar een ervaringsgegeven mee voor ogen. Juist deze asymmetrie, die impliceert dat de verhouding niet omkeerbaar is, niet van buitenaf kan worden beleefd en beschreven, maakt hem ongrijpbaar voor een wetenschapsmodel dat van objectiviteit en calculatie uitgaat.

De betekenis van de filosofie van Levinas voor het westerse denken is, dat hij met zijn achtergrond in joodse en Russische wijsheid en zijn persoonlijke ervaringen met de gruwelijke en mooie kanten van de Europese geschiedenis in staat is geweest om dit fenomeen van de ethische ervaring weer toegankelijk te maken voor de filosofische taal. In de loop van zijn ontwikkeling heeft hij de filosofische taal verrijkt met nieuwe woorden en beelden, waarin de ethische ervaring uitgedrukt kan worden. Want om de ervaring te verrijken moet de armoede van de taal verholpen worden.

## 7 HET JUDAISME, DE BIJBEL EN HET RECHT

*door prof. dr. H. Bianchi*

Historisch gezien, en traditioneel, zijn wij gewend de Romeinen te zien als de cultuur van het *Recht* en de joden als de cultuur van de *Wet*. Dat wil niet zeggen, dat de Romeinen geen wetten maakten en de joden geen recht hadden. Maar de concepties van 'wet' waren bij de Romeinen zo veel anders dan bij de joden, dat dus ook het begrip 'recht' volkomen ander is geworden. Met enige overdrijving zou men kunnen zeggen, dat de concepties tegenovergesteld waren. De Romeinen hadden een rechtssysteem, dat dienen moest om hun staat en hun cultuur overeind te houden en ze maakten wetten om dat rechtssysteem zichtbaar en voelbaar te maken. Grof gezegd: de Romeinen gingen vanuit het recht naar de wet. Ze hadden ook wel vage concepties dat dit rechtssysteem van de Goden afkomstig was, maar in hun jurisprudentie (uitlegging en vervolmaking van en ervaring met het recht) merk je weinig van een soort religieuze aanwezigheid. Het Latijnse woord jurisprudentie zegt al heel veel: het is *prudentia juris*, dat is 'voorzichtigheid, ervaring met, of zorg om het *recht*', en niet 'voorzichtigheid met, of zorg om de *wet*'. Dan had het *legisprudentia* moeten heten.

In de joodse cultuur is het omgekeerd. Zij hebben recht om de wet te dienen, zij gaan van de wet naar het recht. Het wetsbegrip van de joden is echter volkomen anders dan dat van de Romeinen. Thora is helemaal geen wet in onze gebruikelijke zin. Niet alleen dat alle wet wordt gezien als direct afkomstig van God de Heer, maar de wet, dus Thora, is een uitnodiging tot discussie, belevenis en vreugde. De joodse wet wil beleefd en geleefd worden.

De enorme bedrijvigheid met de wet, neergelegd in de *Talmoed* en vele andere geschriften, is dus veeleer, om in dit geval ook een Latijns woord te gebruiken, *legisprudentie* en geen jurisprudentie. Het Romeinse recht was al in de Oudheid volledig gedeconfessionaliseerd, terwijl bij de joden de Thora juist de religie altijd heeft moeten dienen. Het *is* om zo te zeggen hun religie.

In de Middeleeuwen was de kennis van het Romeinse recht grotendeels verloren gegaan. Zelfs in het moederland van de Romeinse cultuur, Italië, was die kennis gebrekkig. Men leefde overwegend met een rechtssysteem dat van Germaanse oorsprong was, of met een Germaans recht dat een beetje geromaniseerd was (de z.g. *Leges Barbarorum*). In een Europa dat zichzelf toen als wel bijzonder christelijk zag, werd het bestaande recht niet opgevuld door bijbels recht of door bijbelse wetten. Men dacht immers, dat door Christus en Paulus de bijbelse wet overwegend was afgeschaft en men wilde sowieso niet met de joodse cultuur van doen hebben. Voor zover joden toen werd toegestaan naar hun eigen wetten en cultuur te leven, had dat geen of nauwelijks invloed op de cultuur van de 'gojiem'.

Pas in de 15e eeuw herleefde de belangstelling voor het Romeinse recht. Met grote voldoening heeft men het toen gerecipieerd als zijnde **het** recht. Iets van Bijbel of christendom was daarin nooit herkenbaar geweest en werd er nu ook niet in aangebracht. Dat zou ook moeilijk gegaan zijn. Het was tenslotte het tijdperk van de Renaissance, waarin men de 'heidense' antieke cultuur weer als voorbeeld ging gebruiken. In feite is ons recht dan ook tot op de huidige dag in navolging van de Romeinen volkomen seculier gebleven. Men moet echter niet vergeten, dat wanneer we hier over het Romeinse recht spreken, dit alleen betrekking heeft op het burgerlijke recht, dus wanneer het gaat over bijvoorbeeld huwelijk, pacht, koop, huur, contract etc.

Het Romeinse staatsrecht heeft men niet gekopieerd, behalve dan misschien de achterliggende gedachte, dat het recht kan dienen om Imperia te rechtvaardigen en te besturen, en dat verklaart ook de gretigheid waarmee de westeuropese landen die op het punt stonden om imperia te veroveren en te behouden, zoals Spanje, Nederland, Frankrijk, en een beetje Engeland, dat Romeinse recht weer opnamen, althans bestudeerden.

Wat men evenmin kon kopiëren, was het Romeinse strafrecht, om de eenvoudige reden dat dit, behalve bij politieke delicten en ten aanzien van slaven, niet of nauwelijks bestond. De Romeinen hadden ook delicten overwegend civielrechtelijk afgedaan. De Romeinen moraliseerden niet, of anders gezegd, gebruikten (misbruikten!) het recht niet om de moraal door te drukken, zoals het christendom later is gaan proberen, althans wat het recht inzake ketterij en criminaliteit betreft. De Romeinen zagen geen essentieel verschil of iemand nu een paard had gekocht en niet betaalde, dan wel dat iemand dat paard had gestolen en het dus ook niet betaald had. In beide gevallen moest de koper, dan wel de dief, alsnog de verschuldigde som voldoen en ook schadevergoeding betalen.

Het christendom daarentegen is later (na de Middeleeuwen) het recht wel gaan gebruiken (misbruiken) om te moraliseren en heeft de gedachte ingevoerd, dat een delict in de eerste plaats moet worden gestraft om daarmee een gevoelige morele les uit te delen, terwijl schadevergoeding aan het slachtoffer, wat de Romeinen zo belangrijk vonden, geen of nauwelijks een rol speelt. Met andere woorden: delicten worden sedertdien niet civielrechtelijk, maar uitsluitend strafrechtelijk afgedaan. Men moet echter niet denken, dat die gedachte nu uit de Bijbel was overgenomen. De volken in de Oudheid, zowel joden als Romeinen, zouden dat nooit hebben begrepen. Dat is dus noch bijbels-, noch Romeinsrechtelijk. Waar is het dan vandaan gekomen? We komen daar zo dadelijk op terug.

In de loop der geschiedenis hebben christelijke juristen nooit de Bijbel als inspiratiebron gebruikt voor het civiele recht, want dat waren ze sedert de Romeinen nooit zo gewend geweest. Ook joodse juristen hebben hierin weinig verandering kunnen of willen brengen. Tot het eind van de 18e eeuw waren de juridische beroepen in West-Europa sowieso voor joden verboden terrein. Een universeel middeleeuws geleerde als Maimonides (in de joodse traditie heet hij Rambam), die zowel medicus als filosoof, en zowel jurist als taalgeleerde was, heeft zich met de westerse rechtstradities slechts zijdelings bezig gehouden.

Joden hebben zich echter kennelijk tot de juridische beroepen aangetrokken gevoeld en nauwelijks waren deze voor hen opengesteld, of men kan reeksen joodse juristen aanwijzen: in Nederland, Duitsland, Frankrijk en Engeland. Wat Nederland betreft kunnen we als meest bekende namen noemen: Jonas Daniel Meijer (1780-1834), Abraham de Pinto (1811-1878), het geslacht Asser dat vanaf 1780 vele juristen opleverde, waarvan Tobias M.C. Asser (1838-1918) de bekendste was, en Eduard Maurits Meyers (1880-1954). Daarnaast de rechtsfilosofen Jacob Israel de Haan (1881-1924) en Leo Polak (1880-1941). In de Verenigde Staten zijn bekende joodse juristen geweest: Louis Dembits Brandeis (1856-1941) en Benjamin Nathan Cardozo.

Zij waren allen befaamde juristen. In hun werk valt echter niet veel te herkennen van hun joodse origine en hooguit vindt men impliciet naar voren gebrachte bijbelse inspiratie. Daarvoor zijn drie redenen. In de eerste plaats natuurlijk het feit, dat zij als juristen net als al hun vakgenoten te maken hebben met een rechtssysteem, dat hetzij direct van Romeinse origine is, dan wel, zoals het Angelsaksische, Germaans van karakter is, maar met duidelijke Romeinse invloeden, althans ver verwijderd van welke bijbelse beïnvloeding ook.

Een tweede reden is, dat het merendeel van die befaamde joodse juristen in feite zo geëmancipeerd was, dat ze alles deden om juist hun joodse tradities te verhullen. De meesten van hen hebben behoord tot de brede liberale Europese politieke traditie en die is altijd seculier geweest. Een aantal van de joodse juristen, vooral in de vorige eeuw, was zelfs gedoopt. Vooral in Duitsland en Engeland was de doop immers de toegang tot de juridische establishment. Men denke aan iemand als Disraeli in Engeland. Toch kan men wel opmerken, dat joodse juristen, wat meer dan hun andere vakbroeders, oog hadden voor het sociale recht en de sociale implicaties van het recht in het algemeen.

Een derde reden is, dat de rechtsconcepties van bijbelse oorsprong, die aanwezig waren in de joodse traditie, voortsporen, zoals we al zagen, uit een volledig ander wetsbegrip en dus voor de grootste delen van het westerse rechtssysteem niet of nauwelijks bruikbaar waren. Men vindt er dan ook nauwelijks verwijzingen naar in de juridische literatuur, vroeger niet en tegenwoordig al helemaal niet. De Bijbel en het recht schijnt zoiets als: 'East is east and west is west, and never the twins shall meet'. Het blijft nochtans merkwaardig, dat het westen een cultuur is, waarvan vaak op hoge toon beweerd werd dat ze doordesemd zou zijn van christelijke en dus ook bijbelse waarden, terwijl daarvan in een zo belangrijk deel van de cultuur, namelijk het rechtssysteem, niets te vinden is.

Een en ander kunnen we enigszins toelichten aan het voorbeeld van de Franse rechtssocioloog Emile Durkheim. Omdat hij socioloog en geen jurist was, was hij ook minder bezig met het in Frankrijk bestaande rechtssysteem. Ook hij was een 'geëmancipeerde' Jood en hij beriep zich, ofschoon hij net als Marx afkomstig was uit een rabbijnenfamilie, nooit op zijn joodse origine.

Maar hij creëerde wel een nieuw begrip in de rechtssociologie, namelijk 'anomie' (wetloosheid), een begrip dat helemaal niet betekent afwezigheid van 'wet' in Romeinse zin - dat zou onzin zijn geweest, want het wemelde van wetten in het Frankrijk van zijn tijd. Het betekent daarentegen: afwezigheid van 'thora'. Het wil zeggen dat veel mensen soms niet meer het gevoel hebben, dat het recht er eigenlijk voor hen is. Ze hebben het gevoel dat het recht zich of alleen maar tegen hen keert en hen uitstoot, of dat het recht zich absoluut niets van hen aantrekt. Het begrip 'anomie' is dan ook zeer goed bruikbaar om bepaalde mankementen van het recht te begrijpen. Durkheim heeft het woord 'thora' echter nooit genoemd in zijn werk. Men begrijpt Durkheim echter niet, als men niet weet wat de betekenis van thora is. Durkheim is dan ook vaak misverstaan.

Het recht mag dan op geen enkele manier bijbelse invloed hebben ondergaan, er is één grote, heel belangrijke uitzondering. Dat is het strafrecht. Daar is wél veel te merken van bijbelteksten en bijbelse rechtvaardigingen, die te pas en te onpas zijn gebruikt en misbruikt. Helaas meestal te onpas, want als men naar een goed voorbeeld zoekt om te bewijzen dat het christendom in sommige opzichten bestaat uit een door Europese heidenen verkeerd begrepen jodendom, dan hoeft men maar naar het strafrecht te kijken. Ons strafrecht is het produkt van een ethische, morele en juridische kortsluiting die verder zijn weerga in de geschiedenis nauwelijks kent. Dat is niet de schuld van joden maar van christenen, die -hetzij opzettelijk dan wel door onwetendheid - bijbelteksten misbruikten, waarvan men ten onrechte dacht dat ze op strafrecht betrekking hadden.

Terwijl men om het civiele recht te verdedigen nooit een beroep op de Bijbel doet, gebeurt dit ten aanzien van het strafrecht dus wel.



Laten we met een voorbeeld beginnen. Indien iemand probeert om kritiek te hebben op het strafrecht, en het bijvoorbeeld wreed of wraakzuchtig vindt, dan haalt iemand die het strafrecht wil verdedigen, indien hij niet gehinderd wordt door bijbelkennis, er altijd een bijbeltekst bij: 'oog om oog, tand om tand'. En dan wordt er aan toegevoegd: 'Je ziet dat ook de Bijbel wraak een goed antwoord op misdaad vindt. Gelukkig dat we tegenwoordig iets beschaafder zijn en dat we dat soort wrede dingen als het uittrekken van een oog niet meer als straf toepassen.'

Het principe 'oog om oog' is echter neergeschreven in een periode, dat er van publiek strafrecht nog helemaal geen sprake was. In de joodse Oudheid kende men bepaald geen Openbaar Ministerie, dat bij een rechtbank bestraffing van een misdadiger eiste. Men heeft wel wat Staphorst-achtige volksjustitie gekend, en dat was op zich zelf een nogal primitieve zaak die bij veel volken voorkwam, maar toch altijd een zeer grote uitzondering is gebleven.

Het echte recht en de echte wet in zake misdaden was in de Oudheid (net als bij de Romeinen) nog gebaseerd op een schadevergoedingssysteem. 'Oog om oog' betekent dus niet straf, maar schadevergoeding. Het woord 'oog' was niets anders dan een symbolische uitdrukking, zoals men in die tijd zich vaak bloemrijk-symbolisch uitdrukte. Het betekende in feite, dat als iemand bij wijze van spreken door een misdrijf zijn oog verloor, hij als schadevergoeding niet meer mocht eisen dan de waarde van een oog. Het betekende dus evenredigheid. Martin Buber vertaalt de beruchte spreuk dan ook terecht als: 'Auge für Augenersatz', dat wil zeggen 'oog om de schadevergoeding van een oog'. Het heeft dus nooit betekend dat het slachtoffer bij oogverlies de ander diens oog mocht uitsteken, zoals kwaaddenkende mensen wel eens hebben beweerd.

Zowel de oude joden als de oude Romeinen hebben dus geen strafrecht in onze zin gekend.

Wel hebben beide systemen een streng optreden gekend tegen religieuze en politieke misdrijven, wat in die tijd soms hetzelfde betekende. Indien een misdrijf als religieus kon worden uitgelegd, heeft men wel gestraft en soms zeer wreed. Dat gold zeker voor de Romeinen, die zo bezeten waren van hun Imperium, dat ze uiterst wreed optraden tegen staatsmisdrijven. Zo werden dus christenen voor de leeuwen gegooid, niet omdat ze gestolen of vermoord hadden, maar omdat ze als staatsgevaarlijk werden beschouwd. Ook in het Oude Testament vindt men doodsbedreigingen bij religieuze delicten. Of die straffen inderdaad werden uitgevoerd, staat nog te bezien. Men wilde alleen uitdrukken, dat een dergelijk delict religieus gezien heel ernstig was.

Toch blijft het een onbegrijpelijke zaak, dat een zo belangrijk begrip als dat van de bijbelse gerechtigheid nooit tot het Europese recht is doorgedrongen. We bedoelen het tsedekabegrip. Dit betekent veel meer dan de gerechtigheid bij de Romeinen, die het in navolging van Aristoteles lieten bij 'ieder het zijne geven', waar op zichzelf overigens geen bezwaar tegen is. Nee, het bijbelse begrip grijpt veel dieper. Het betekent dat men zijn medemens de waarheid moet aandoen, dat men zijn beweringen en beloften moet waarmaken en dat men de tot misdaad vervallen mens moet bevrijden van zijn misdaden en schulden, bijvoorbeeld door hem te helpen via schulddelging zijn misdaad enigszins goed te maken.

Het merkwaardige is, dat dit begrip wel bekend is geworden in de christelijke theologie, vooral bij de protestanten en met name bij Luther. Maar daar werd het alleen geïnterpreteerd als bedoeld voor de verhouding van God tot de mensen. Het is de bekende rechtvaardigingsleer. Dus van God wordt gezegd, dat hij de schulden zal vergeven, en dan nog wel 'om niets', God doet ons waarheid aan, God maakt ons vrij, vergeeft ons onze schulden etc. Terwijl op verschillende plekken in de Bijbel staat, dat wij navolgers Gods moeten zijn.

De bijbelse gerechtigheid of rechtvaardigingsleer is echter evengoed bedoeld voor de relaties tussen mensen. En dat heeft men in het christendom nooit begrepen. Dat is des te erger, aangezien Jezus in het Onze Vader daaraan nog zo duidelijk herinnert: 'Vergeef ons onze schulden, zoals wij ook onze schuldenaren vergeven'.

De kortsluiting is dus, dat men 'oog om oog' als wraak heeft uitgelegd en bovendien vergeten heeft, dat wij onze medemensen moeten rechtvaardigen zoals God ons rechtvaardigt. Maar dat sluit dus in het algemeen uit datgene wat wij nu strafrecht noemen. Want met straf bereikt men allerlei lelijke dingen, maar niet het delgen van schuld.

Die kortsluiting is nog op een andere manier verergerd, en dat is het opmerkelijke feit, dat het christendom als enige van de grote wereldreligies er het dwaze idee op heeft nagehouden een organisatie op te richten met het oogmerk om religieus andersdenkenden te vervolgen en waar mogelijk uit te roeien. In andere godsdiensten zijn de verschillen in opinie omtrent de uitleg van goddelijke openbaring meestal gebruikt als een uitnodiging tot discussie. In het christendom daarentegen is men het 'anders denken' op religieus gebied als immoreel gaan voorstellen. Deze gedachte heeft onze cultuur veel kwaad gedaan, dat niet verdwenen is met de afschaffing van de inquisitie als organisatie. Want hiermee is ook de wortel gelegd voor het strafrecht, waar een delict niet meer wordt voorgesteld als de verantwoordelijkheid van een dader om, waar dat nog mogelijk is, iets goed te maken, maar als een immorele daad die met een agressieve leedtoevoeging moet worden benaderd. Straf in plaats van een oproep om iets goed te maken.

De Bijbel had ons zo iets moois kunnen geven in zake het criminaliteitsbeleid, maar het is er niet van gekomen. Integendeel de Bijbel wordt nog steeds misbruikt om een slecht stelsel van recht als het strafrecht, met verkeerd uitgelegde teksten te rechtvaardigen.

Hoe vaak is een tekst als die in de brieven van de apostel Paulus, niet misbruikt, met name de beruchte tekst dat de overheid 'het zwaard niet tevergeefs zou dragen'. Paulus was Romeins burger, dus men mag aannemen dat hij goed op de hoogte was van het Romeinse recht. Hij moet dus ook geweten hebben, dat de Romeinen niet of nauwelijks strafrecht hadden, en dat ze alleen politieke delicten of slaven met straf vervolgden en daarbij het zwaard ook inderdaad bijzonder royaal hanteerden. Maar deze tekst kan dus niet gebruikt worden ter rechtvaardiging van een strafrecht, dat wij 1000 jaar na Paulus onder de invloed van de Inquisitie zijn gaan ontwikkelen. Men ziet bovendien over het hoofd, dat Paulus in de brief aan de Efeziërs precies het tegenovergestelde zegt: 'Gordt u aan met de wapenen der gerechtigheid tegen de overheid dezer aarde'.

We koesteren een vergeldend strafrecht, terwijl zowel in Tenach als in het Nieuw Testament op vele plekken geschreven staat: 'Wreekt u zelve niet, Mij komt de wrake toe, spreekt de Heer'. Vergeldend strafrecht is dus naar bijbelse ethiek zelfs verboden.

Wat zou een rechtssysteem inzake criminaliteit, indien het refereert aan bijbelse denkbeelden, ons heden ten dage kunnen bieden? Het zou zijn de terugkeer naar een systeem, dat niet in de eerste plaats op straf is gebaseerd, maar streeft naar oplossing van conflicten en wedergoedmaking. Indien men die principes niet huldigt en tot het centrale gegeven in het recht wil maken, zal men de bijbelse principes nooit kunnen gebruiken en alleen nog maar meer misverstanden opwekken.

Er is echter één bijbels principe, dat - zij het afgeslankt - nog tegenwoordig ruimschoots toepassing vindt. Dat is het asielrecht. Dit recht is ook weer niet exclusief bijbels geweest, omdat het in de meeste culturen voorkomt. Asielrecht betekent, dat iemand die vervolgd wordt door een wereldlijke autoriteit, op een bepaalde plek bescherming kan vinden tegen arrestatie.

Tegenwoordig kennen wij nog volop het buitenlands of internationaal asielrecht. Dit betekent dat personen asiel kunnen krijgen in een land, waarvan zij niet de nationaliteit bezitten. Door de sterk toegenomen mobiliteit in de wereld en de daarmee gepaard gaande massaliteit, wordt het internationaal asielrecht tegenwoordig ernstig bedreigd. Het wordt naar het oordeel van velen te vaak ingeroepen, niet alleen door mensen die moeten vluchten, omdat ze vervolgd worden, maar ook door mensen die zogenaamd economisch asiel zoeken in meer welvarende landen.

De wetten van Mozes kenden echter, net als alle andere culturen in de Oudheid, ook een intern asielrecht, namelijk asiel in het land waar men altijd gewoond heeft, ter bescherming tegen de eigen overheid. Het interne asielrecht werd meestal verleend op speciale plaatsen, die dan aan de Goden gewijd waren. Het waren vrijplaatsen waar ieder die vervolgd werd om wat voor reden dan ook, tot en met doodslagers toe, asiel kon krijgen. De voorwaarde voor een verblijf in een vrijplaats of vrijstad was meestal, dat de asielzoekers bereid waren door onderhandeling tot een oplossing van hun conflict te komen. De vrijplaatsen dienden uiteraard om bloedwraak te voorkomen. Maar het betekende geen vrijbrief voor de misdadiger om zijn verantwoordelijkheid te ontlopen. Dit was in de gehele Oudheid normaal recht, dus zowel bij joden als Romeinen, bij Grieken en in Egypte.

De zogenaamde vrijsteden in het oude Israël, zes in getal, genoten later in Europa bekendheid, omdat ze vaak werden ingeroepen als rechtvaardiging en rechtsgrond voor vrijsteden in Europa zelf, die vaak bestaan hebben tot het eind van de 18e eeuw. In Nederland genoten Vianen en Culemburgh als zodanig grote bekendheid, een status die geduurd heeft tot 1798.

Ook tegenwoordig weer wordt het binnenlands asielrecht, in vele landen, ook in Nederland, vaak door kerken opgeëist. Er is maar heel weinig rechtsbescherming voor dit asielrecht.

Naar het wetboek van straffordering mogen er geen aanhoudingen verricht worden in gebouwen die voor erediensten in gebruik zijn, tijdens die eredienst. Dat is alles. Het is in feite meer een heel oud religieus taboe, dan een recht. Maar het blijft opvallend, dat de overheid kennelijk toch zo bang is voor het taboe, dat men het niet aandurft om asielzoekers uit kerken weg te slepen. Hoe weinig rechtsbescherming ook, toch wordt dit kerkelijk asielrecht door overheden niet of nauwelijks geschonden.

## **Literatuur**

De hierboven ontvouwde gedachten zijn uitvoerig weergegeven in: Herman Bianchi, *Gerechtigheid als vrijplaats*, Ten Have, Baarn, 1985.

## **8 DE ROL VAN DE VROUW IN DE EMANCIPATIE VAN DE JODEN IN DE NEGENTIENDE EEUW**

*door prof. dr. R.G. Fuks-Mansfeld*

Ondanks het feit dat er over de emancipatie van de West- en Middeneuropese joden na de Franse Revolutie zeer veel onderzoek is gedaan, waarvan talloze publikaties getuigenis afleggen, is de rol van de joodse vrouw in dit belangrijke ontwikkelingsproces praktisch geheel buiten beschouwing gebleven. Wat was die emancipatie? Los van de algemene betekenis van het woord, dat oorspronkelijk gebruikt werd om het vrijlaten van slaven door de wettige bezitter aan te duiden, heeft het begrip in onze tijd een veel ruimere toepassing gekregen. Thans wordt ermee aangeduid, dat bepaalde groepen in de samenleving, die door wetten en verordeningen gediscrimineerd werden, gelijkberechtiging verkrijgen. De rol van de wetgever is hierbij noodzakelijk, maar kan het welslagen van de emancipatie niet volledig realiseren. Voor het bereiken van emancipatie moet de te emanciperen groep bereid zijn zich aan de samenleving aan te passen en moet de samenleving bereid zijn de groep als gelijke op te nemen.

Toen de joden in de Bataafse Republiek na lange debatten in de Nationale Vergadering op 2 september 1796 het burgerrecht van de Nederlandse Staat hadden verkregen, stonden zij pas aan het begin van een moeilijk proces van aanpassing aan de Nederlandse samenleving. Enerzijds werden alle beperkende bepalingen, die in de verschillende plaatsen waar zij woonden bestonden, opgeheven en konden zij zich vrij op het gehele grondgebied van de Republiek vestigen, anderzijds moesten zij hun aparte religieus-culturele status opgeven.

Het Nederlands burger worden in de volle zin van het woord eiste een buitengewoon ingrijpende verandering in cultuur en levenswijze van de Nederlandse joden. Met name de Hoogduitse (Asjkenazische) joden moesten hun eigen taal, het Jiddisch, opgeven. De taal mocht sinds 1814, op grond van een koninklijk besluit van koning Willem I, niet meer in de joodse scholen en evenmin in de synagogen gebruikt worden. Ook allerlei eeuwenoude, in het jodendom gevestigde structuren werden radicaal veranderd. Zo verloren de besturen van de joodse gemeenten veel van hun macht, omdat zij niet langer als handhavers van de voorschriften van de plaatselijke overheden fungeerden. Er kwam een door de Minister van Eredienst opgezette en gecontroleerde organisatie van alle joodse gemeenten in Nederland, waarin de Portugese gemeenten van Amsterdam en Den Haag apart vertegenwoordigd waren. Omdat het merendeel van de Nederlandse joden - waaronder meer dan 90% in Amsterdam - straatarm was, hadden zij geen weerwoord tegen alle nieuwe maatregelen, die bovendien door hun eigen bestuurders goedgekeurd en bevorderd werden.

Aan het hoofd van de joodse gemeenten stonden al van oudsher de meest vooraanstaanden. En juist deze kleine elitegroep was reeds in de loop van de 18e eeuw sterk geaccultureerd aan de Nederlandse beschaving. Zij spraken Nederlands, gingen naar de schouwburg, gaven huisconcerten en bezochten deze en hadden ook ander sociaal verkeer met de elite van de niet-joodse samenleving. Sommigen van hen hadden gestudeerd aan een Nederlandse universiteit. Voor deze kleine elite-groep was emancipatie een lang begeerde erkenning van hun burgerschap en hun zonen namen al spoedig op hoog niveau deel aan het bestuur van de joodse gemeenten nieuwe stijl.

Voor hen kon de acculturatie van de arme joden niet snel genoeg gaan.



Als bestuursleden van de joodse armenscolen bevorderden zij met alle macht het leren van Nederlands en gelijkschakeling van het joodse met het Nederlandse onderwijs. En omdat de arme joden ook wel begrepen, dat hun kinderen alleen via Nederlands onderwijs een betere plaats in de Nederlandse samenleving konden verwerven, stuurden zij hun kinderen naar de joodse scholen nieuwe stijl, of in kleine plaatsen, waar niet genoeg joodse kinderen waren om een eigen school op te richten, naar de Nederlandse lagere school.

De prijs die de eerste generatie van de Nederlandse joden moest betalen voor de burgerrechten, vrije vestiging en vrije beroepskeuze, toegankelijkheid van scholen en het overheidsapparaat, was de inlevering van hun eigen taal en cultuur. Binnen één generatie was tussen 1814 en 1848 het Jiddisch als schrijftaal en literaire taal verdwenen, waren de sjoelen en sjoeltjes synagogen geworden en de sjoeldienst veranderd in Israëlitische eredienst. Weg waren de volle, rommelige, maar gezellige sjoeldiensten, waar veel gepraat, maar ook luid en met overgave meegebeden en meegezongen werd. Weg waren de joodse mannen met baarden en lange jassen, met hun Jiddische stemmen en mediterrane handgebaren. In de Israëlitische synagoge nieuwe stijl was het stil en vol decorum. Voorzanger en rabbijn waren in ambtstoga gehuld en de rabbijn hield op sabbath en feestdagen een predikatie in het Nederlands. Wie niet netjes gekleed was en op klompen liep, kwam de synagoge niet in. De welgestelden zaten vooraan op hun eigen plaatsen, de nette armen achterin, de dames als altijd boven of geheel afgescheiden.

De ontwikkeling bracht ook veel voordelen. Talloze arme joden ontvluchtten het overvolle Amsterdam en vestigden zich in verschillende steden en dorpen, waar nooit joden hadden mogen wonen. Het aantal joodse studenten aan de universiteiten steeg gestadig en in de loop van de 19e eeuw werd een deel van de grote sociale en economische achterstand van de Nederlandse joden ingelopen.

Gebleven was uit de 17e en 18e eeuw de intense liefde voor het huis van Oranje en een diepgewortelde trouw aan de Nederlandse Natie.

De eerste generatie van de geëmancipeerde Nederlandse joden was echter tijdelijk zijn stem kwijt. Wij weten maar uiterst weinig over wat hen bewoog en hoe zij de zeer ingrijpende veranderingen in hun leven ervoeren. Zij schreven niet, want Jiddisch mocht niet en Nederlands kenden zij nog niet goed genoeg. Er kwamen tot 1850 alleen wat schoolboeken, gebeden met vertaling en de officiële *Jaarboeken voor de Israeliten in Nederland* (1835 - 1838) uit. Daarin stonden behalve verslagen van gemeenten en besturen en instellingen ook wat Nederlands mengelwerk, voornamelijk bestaande uit 'Uitboezemingen' en 'Leerreden' van joodse onderwijzers nieuwe stijl, die een prijs hadden gekregen voor een Nederlandse toespraak. Hoe het publiek deze geestesproducten vond, blijft helaas onbekend. Pas na 1849, toen het *Nederlands-Israelitisch Nieuws- en Advertentieblad* begon te verschijnen, dat in 1850 de naam *Israelitisch Weekblad* kreeg, werd de stilte rondom de Nederlandse joden verbroken. Sindsdien kwamen de joodse weekbladen van vrijdag tot vrijdag het wel en wee van de Nederlands-joodse gemeenschap verslaan.

De inzichten van de historici over de emancipatie zijn in de loop van de twee eeuwen na 1796 ingrijpend veranderd. Tot 1900 was het beeld van de emancipatie zeer gunstig, maar in de 20e eeuw, met de toename van het politieke anti-semitisme, ging het gevoel overheersen, dat de joden voor niets hun eigen cultuur hadden ingeleverd en dat zij ondanks al hun inspanningen toch ongewenste vreemdelingen gebleven waren. Deze mening werd na de Tweede Wereldoorlog nog duidelijk versterkt. In deze door de eigentijdse ervaringen en ideologische motieven beïnvloede terugblik op de tijd van de emancipatie worden een aantal feiten verdoezeld, die noodzakelijk zijn om het emancipatieproces beter te begrijpen.

Ten eerste heeft het weinig zin om ontwikkelingen, die in het verleden plaats gevonden hebben, te betreuren en erover te speculeren, hoe het gegaan zou zijn wanneer de gebeurtenissen niet of anders hadden plaats gevonden. Dat is concreet in ons geval: wanneer de joden in West- en Midden-Europa geweigerd hadden het burgerschap *de facto* en *de iure* te aanvaarden, zou dan de heilloze ontwikkeling van het politieke antisemitisme en de vervolging en vernietiging van de joodse gemeenschappen tussen 1933 en 1945 achterwege gebleven zijn?

De historicus kan op deze vragen geen antwoord geven. Voor een juist begrip van wat er na 1789 en in de 19e eeuw met de joden gebeurde, is dat ook niet van belang. Sterker nog, het kan storend werken. In de 19e eeuw wist men nog niet, wat er later zou gebeuren en men kan de bestuurders en leiders van de niet-joodse en joodse gemeenschappen, waarbinnen het emancipatie-proces plaats vond niet verwijten, dat het in de 20e eeuw fout zou gaan.

Wat men in de zeer uitgebreide literatuur over het onderwerp slechts weinig tegenkomt, is de reactie op de van bovenaf opgelegde emancipatie door de gewone joden en niet-joden. Zowel in de Nationale Vergadering van Frankrijk in 1791, als in die van de Bataafse Republiek in 1796, werd heftig tegengestribbeld door verschillende afgevaardigden, toen het wetsontwerp voor emancipatie van de joden werd ingediend. Maar het wetsontwerp kon niet verworpen worden door een wetgevend lichaam, dat Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap in zijn vaandel had en de Rechten van de Mens en de Burger had geaccepteerd. De logische consequentie van verwerping van de emancipatie-wet zou zijn geweest, dat de joden als ongewenste vreemdelingen zouden moeten worden uitgewezen, en dat was zelfs de meest fervente tegenstanders te bar. Daarbij kwam nog, dat van joodse zijde met grote klem op het verlenen van de burgerrechten was aangedrongen.

De afgevaardigden hoefden zich niet af te vragen, of de vurige joodse pleitbezorgers in woord en geschrift wel de stem van de meerderheid der joden uitmaakten. Zij vormden de enige joodse stem die tot de binnenkamers van de politieke machthebbers doordrong. De zwijgende meerderheid van de joden had op dit cruciale ogenblik van zijn geschiedenis geen stem. Zij zaten te vast in hun traditionele levenspatronen rondom de joodse synagoge, zij waren te ver buiten de kringen waar de beslissingen genomen werden, om te beseffen om welke radicale hervormingen het hier ging.

De stem van de joodse elite, die wel gehoord werd, triomfeerde. De elite zag in de gelijkberechtiging de oplossing van het probleem van de armoede en culturele achterstand van de meerderheid van de joden. Zij zagen - net als vele andere verlichte Europeanen - de joodse religie en de joodse levenswijze als een obstakel voor de verheffing van de joodse massa uit armoede en bijgeloof. Het zich hardnekkig vastklampen aan oude tradities en zinloze gebruiken, de excessieve nadruk op de Talmoedstudie, het zich vrijwillig afzonderen van de omringende samenleving, moesten snel tot het verleden behoren. Dan zouden de joden als medeburgers hun bijdrage aan de culturen van de volkeren met wie zij reeds zoveel eeuwen hadden samengewoond, kunnen leveren.

Tegenover deze idealen hadden de rabbijnen en joodse geestelijke leiders weinig positiefs te stellen. Zij kenden noch de taal, noch de gedachtengang van de joodse emancipatoren. Zij hadden, sinds de ideeën van de Verlichting in de 18e eeuw ook een deel van de joodse elite aangesproken hadden, niets anders gedaan dan deze nieuwlichterij als ketterij veroordelen. Een algemene joodse religieuze vernieuwingsbeweging als het chassidisme, dat sinds 1770 in Oost-Europa de joodse massa's de weg naar een nieuwe wijze van joods religieus leven wees, kreeg op de Westeuropese joden geen vat.

En zo moesten de joden ongevraagd en misschien ten dele wel met tegenzin het burgerrecht en de daarbij behorende plicht om naar uiterlijk en innerlijk een West-Europeaan te worden, aanvaarden.

Terugblikkend op dit alles kunnen wij constateren, dat de emancipatie van de joden in Nederland verbazend snel en grondig was geschied. Binnen één generatie was een bijna totale acculturatie tot stand gekomen. Hoe kon dit zo snel gebeuren? Hoewel hierover niets in de literatuur te vinden is, lijkt het mij duidelijk, dat zonder de medewerking van de joodse ouders, vaders, maar vooral ook moeders, het nieuwe onderwijs niet zo snel vruchten had kunnen afwerpen. Weliswaar stelde na 1814 de joodse elite, die grote invloed had, omdat zij de schoolbesturen uitmaakten, alles in het werk om vooral het Nederlandse schoolprogramma door te voeren, maar het waren de joodse ouders, die hun kinderen de scholen lieten bezoeken.

Het bijzondere aan de joodse scholen nieuwe stijl was, dat voor het eerst in de geschiedenis joodse jongens en meisjes samen naar school gingen en dat de joodse meisjes hetzelfde lagere onderwijs ontvingen als de jongens. Voor de joodse meisjes en vrouwen werd de emancipatie zo een dubbele: zij kregen het recht op onderwijs erbij, Nederlands zowel als joods. Het zou hier te ver voeren om over de positie van de joodse vrouw in het joodse leven uit te wijden. Ik moet hier volstaan met te stellen, dat het met het onderwijs van de joodse meisjes in Nederland vóór 1796 droevig gesteld was. Zij kregen buiten de opleiding thuis nauwelijks enige instructies, noch op het gebied van de religie, noch op enig ander gebied. De dochters van de rijken kregen dezelfde opleiding als de Nederlandse meisjes uit de betere kringen; zij hadden een Franse gouvernante, leerden pianospelen en wat verder voor een jongedame van stand behoorde. Voor het overgrote merendeel van de arme joodse meisjes was onderwijs echter nauwelijks of niet aanwezig.

Het enthousiasme van de joodse moeders voor de nieuwe kansen, die haar kinderen via het onderwijs na 1814 geboden werden, moet dan ook groot geweest zijn. Hoewel wij hierover geen bronnen bezitten, want de moeders spraken Jiddisch en konden meestal niet schrijven, waren zij de werkelijke dragers van de snelle acculturatie van hun kinderen. Het waren de joodse moeders, die hun kinderen aanspoorden om vlijtig te leren en goed hun best te doen. Hierbij kwam de traditionele eerbied voor intellectuele prestaties in het jodendom te hulp, die nu werd overgedragen op de nieuwe algemene vorming. Menig moeder zal ook van de gelegenheid gebruik gemaakt hebben, om met haar kinderen mee te leren. De lessen van de juf en de meester werden door de kinderen aan de moeders doorgegeven. Kortom, de joodse kinderen waren leergierig en gemotiveerd en werden ook van huis uit gestimuleerd.

Na een tijd van zwijgend de nieuwe cultuur aanleren, begonnen de Nederlandse joden omstreeks 1850 zelf in het Nederlands te publiceren. Het is aanvankelijk mannenwerk. In de schone letteren had de tot het christendom bekeerde Isaac da Costa (1798 - 1860) een belangrijke plaats in de Nederlandse literatuur gekregen. Estella Hijmans-Hertzveld (1837 - 1881) was de eerste joodse vrouw, die vanaf de jaren zestig haar gedichten in verschillende literaire jaarboeken publiceerde. Haar grootvader was de bekende opperrabbijn van Overijssel en Drenthe Hartog Jozua Hertzveld (1781 - 1846), terwijl haar vader een hoge ambtenaar bij het Departement van Financiën in Den Haag was. Estella bewonderde zeer de Nederlandse schrijfster A.L.G. Bosboom-Toussaint, die haar en haar zusje Marie dikwijls uitnodigde. In 1881, na haar overlijden, verschenen haar verzamelde gedichten.

Het is opmerkelijk dat, net als Isaac da Costa, ook Estella Hertzveld in haar werk veel belangstelling toont voor internationale gebeurtenissen.

Anders dan Da Costa, die zijn afkeer voor de Franse Revolutie en alles wat die teweeg gebracht had, in uitgebreide *Tijdzangen* uiteenzette, vertolkte Estella Hertzveld haar voorkeur voor vredelievendheid, naastenliefde en verdraagzaamheid. Zij was de enige Nederlandse schrijver die in 1866, toen Pruisen Denemarken aanviel en Sleeswijk-Holstein annexeerde, hiertegen in een vlammend gedicht protesteerde. De joodse dichteres werd zeer gewaardeerd in Nederlandse literaire kringen. Behalve door mevrouw Bosboom, werd Estella ook geïnspireerd door de Engelse schrijfster Grace d'Aguilar, van Portugees-joodse huize, die in verschillende historische romans joodse vrouwen uitvoerig had beschreven. In de Nederlands-joodse gemeenschap was men heel trots op Estella, en haar gedichten zijn zeker door vele joodse vrouwen en meisjes gelezen.

Voor de directe inbreng van de eigen ervaring als joodse en Nederlandse vrouw moeten wij echter wachten op Carolien de Haan, beter bekend als Carry van Bruggen (1881 - 1932). Duidelijker dan in haar leven kan de doorwerking van de emancipatie op de Nederlands-joodse vrouwen niet gedemonstreerd worden. Het begaafde kind van een arme onderwijzer in Zaandam kreeg na de lagere school de enige opleiding, die toen voor minvermogenden door de Staat der Nederlanden werd betaald: zij werd geplaatst op de Rijkskweekschool voor Onderwijzers en kreeg haar diploma toen zij 18 was. Zij ging in Amsterdam werken en werd daar vurig socialiste en schrijfster. In haar werk komt later zowel de nostalgische beschrijving van haar joodse kindertijd, als een grote strijdbaarheid voor het recht van de vrouwen op gelijke kansen in de samenleving, op de voorgrond. Zij ontgroeide geheel de ietwat bekrompen sfeer van haar ouderlijk huis, met de vrome, driftige vader en haar altijd vermoeide, nerveuze moeder, die negen kinderen ter wereld bracht. Een opzienbarende liefdesaffaire maakte de verwijdering van haar ouderlijk milieu blijvend.

Zij werd verliefd op de literaire redacteur van het socialistische dagblad *Het Volk*, Kees van Bruggen, die om haar van zijn vrouw scheidde. Van Bruggen werd daarom ontslagen en na hun huwelijk vertrok het echtpaar voor een tijd naar Nederlands-Indië.

Carry van Bruggen zal in haar werk voor het eerst op zeer persoonlijke wijze getuigen van hoe het voelt om een joods meisje in Nederland te zijn. Half vertederd, half verbitterd kijkt zij terug naar haar moeilijke jeugd in Zaandam, naar de plagerijen van haar schoolkameraden, naar de intieme warmte, maar ook de zware druk van het joods-orthodoxe leven. In haar 'Het huisje aan de sloot' en 'De verlatene' spreekt nostalgie en liefde, maar ook de opstandigheid tegen haar milieu. Haar andere werken zijn veelal gewijd aan de strijd van de vrouw tegen de conventies die haar gelijke plaats in het maatschappelijke en intellectuele leven verhinderen. Joodse emancipatie is bij Carry van Bruggen al overgegaan in vrouwenemancipatie en daarmee staat zij al aan het einde van de eerste eeuw van de emancipatie van de Nederlandse joden.



## 9 SLOTWOORD

*door dr. W.H. Zuidema*

Ik wil u graag een paar feiten voorleggen, die wellicht al door anderen te berde zijn gebracht, maar die ik toch ook nog eens wil belichten vanuit de vraag, waar ze uit voortkomen.

Als u hierheen met de auto gekomen bent, hebt u dat aan joden te danken, want: de interne verbrandingsmotor is een joodse uitvinding, namelijk van Siegfried Marcus (1831-1898). Wij danken de ontdekking van petroleum aan een jood, Schreiner in Galicië, in het midden van de vorige eeuw. Benzine werd voor het eerst gedistilleerd door twee joden in Wenen, Anton Prokezz en Herman Toch. Wij schijnen zelfs de uitvinding van het benzinestation aan een jood te danken, en misschien via hem dus ook de kleine supermarkten in benzine-stations die op zondag open zijn? De uitvinder van trein- en verkeerssignalen was een jood: Charles Adler (geb. 1899) en vóór hem Isador Kitsee (1845-1931) op wiens naam staan: de trolley-bus, de diepvriesauto, treinsignalen, ondergrondse telegraaf, grammofoonplaten. In 1889 verkocht hij zijn patent op telegrafie aan de Italiaan Marconi. Georg Wilhelm Alexander Hans, Graaf van Arco, zoon van een joodse moeder, en dus halachisch jood, was eveneens betrokken bij de allereerste ontwikkeling van de draadloze telegrafie. Lichtdruk werd in 1842 door de Engelse jood John Herschel uitgevonden, reden waarom hij in de adelstand werd verheven: Sir John Herschel. De uitvinder van de microfoon en ook van grammofoonplaten was een jood: Emile Berliner (1851-1929). David Schwarz, die van 1845 tot 1897 leefde in Hongarije, maakte het eerste bestuurbare luchtschip. De uitvinder van roestvrij staal was een jood, Benno Strauss (1873-1944).

Als we onze TV of radio aandoen, we danken het aan een jood die de radiogolven ontdekte en de snelheid van het licht en een heleboel andere dingen en daarvoor de Nobelprijs kreeg: Albert Abraham Michelson (1852-1931), geboren in Strelno in Pruisen, maar al op zijn derde jaar naar de Verenigde Staten geëmigreerd. Kleurenfotografie danken wij aan twee joden: Leopold Godowsky (geb. 1900) en Leopold Mannes (1899-1964).

Nog niet zo lang geleden was 24% van de werelddnatuurkundigen joods. En toch omvatten in de meeste landen de joden niet meer dan 0,3% van de bevolking. En niet alleen op het gebied van de wetenschap, maar op talloze andere gebieden hebben joden een belangrijke bijdrage tot de cultuur geleverd. Denk aan de vermaaksindustrie. In Hollywood waren sommige van de grootste studio's praktisch joodse kolonies. En ik denk aan de grote joodse namen op het gebied van de kunst, de architectuur en de muziek. Men heeft geen moeite een topartist te noemen. Hier in Nederland noem ik met ere de violist Tibor Berkovits, aan wie onze grootste componist, Hendrik Andriessen, zijn enige vioolconcert heeft opgedragen. Hij leeft nog steeds in Meerssen en leidt met zijn 72 jaar nog steeds violisten op. En zijn vrouw, de pianiste Hedi Schneider vierde in haar tijd triomfen op alle grote concertpodia.

Ook op het gebied van de medicijnen danken wij, niet-joden, meer aan de joden dan aan iemand anders. Het polio-vaccin danken we aan een jood. Het was een jood die de vitaminen ontdekte, een jood die ontdekte hoe syfilis vast te stellen en hoe het te genezen. Het was een jood die ontdekte, dat men melk moest koken om het veilig te maken. En een andere jood ontdekte dat tomaten eetbaar zijn. En een jood ontdekte het nut van cocaïne in de tandartsenij. En ook aspirine danken wij aan een jood.

Ook op het gebied van de handel herkennen we de joodse ondernemingsgeest.

De Hema en de Bijenkorf waren in oorsprong joodse zaken. De uitvinding van de postordercatalogus is van een jood. Twintig procent van de miljonairs in de USA zijn joden. Wie spijkerbroeken draagt, die mag weten dat ze zijn ontwikkeld door de nakomelingen van Levi Strauss, die in 1904 met 'riveted clothing' (geklunknagelde kleding) adverteerde, en daarmee waren de spijkerbroeken geboren.

Ik denk dat als u gevraagd zou worden, welke drie mannen het allermeest, meer dan iemand anders, deze eeuw gevormd hebben, u geen enkele moeite zoudt hebben de namen te noemen van Sigmund Freud, Albert Einstein en Karl Marx. Ik ga er niet op in of alles wat ze gezegd hebben zo waardevol of juist is. Ik zeg alleen maar, dat ze het beeld van deze eeuw getekend hebben. Sigmund Freud heeft het beschreven, dat zijn studie van de menselijke natuur begon met de Bijbel, omdat hij de Bijbel een eerlijk boek vond, dat de menselijke natuur openbaarde zoals die is. En daarmee begon hij zijn studie van de menselijke natuur met zijn eigen Heilige Schrift, onze Bijbel.

De joden zijn alomtegenwoordig en vormen toch in de meeste landen niet meer dan 0,3% van hun bevolking. Men zou op grond hiervan gedacht hebben, dat de wereld eeuwig dankbaar zou zijn voor de voordelen die het jodendom ons gebracht heeft, en die dankbaarheid door middel van sympathie tot uitdrukking gebracht zou hebben. Maar juist het tegendeel is waar. Onze moderne wereld dankt aan dit kleine volk meer dan aan enige andere natie. En toch kon Tolstoi zeggen: Kijk eens wat een merkwaardig slag mensen de joden zijn, door alle volken en alle heersers tezamen en apart misbruikt en gemolesteerd, verdrukt en vervolgd, vertrapt en geslacht, verbrand en gehangen, en die toch ondanks dit alles in leven zijn. De jood is het kenmerk van de eeuwigheid. Minder dan een op de duizend joden leeft in het land, waar zijn grootvader geboren werd, of spreekt de taal, die zijn grootvader leerde spreken.

Dat is een uitzonderlijke situatie. Waarom? Waarom?

In de dertiger jaren was de joodse bevolking 1% van de Duitse bevolking, een op elke honderd mensen. Maar:

- 10% van de dokters was joods,
- 11% van de makelaars was joods,
- 16% van de advocaten was joods,
- 17% van de bankiers was joods,
- 25% van de kleinhandel was joods,
- 30% van de kledingindustrie was in joodse handen,
- 70% van de warenhuizen was in joodse handen,
- 75% van de hoogleraren aan sommige universiteiten was joods.<sup>1</sup>

Als we deze feiten even op ons laten inwerken, dan kunnen we ons afvragen, hoe dit alles mogelijk is. En dan bedoel ik niet de houding van de niet-joodse wereld, maar deze creativiteit en produktiviteit van het jodendom. Zijn joden gemiddeld intelligenter dan niet-joden? Ik geloof er niets van. Er zijn bovendien grote joodse gemeenschappen, zoals de voormalige Ethiopische, die op al die vlakken veel minder present zijn geweest. Is het dan de joodse cultuur, die er de oorsprong van is, zoals vanmorgen een van de sprekers suggereerde? Misschien is dat een stap in de richting. Maar het antwoord voldoet mij nog niet.

Een andere mogelijkheid die geopperd werd, was wat de Duitsers 'Bildung' noemen. Dat kan opvoeding, maar ook eruditie of ontwikkeling betekenen. Toch heb ik ook daar de idee, dat we aan de rand blijven.

---

<sup>1</sup> Een deel van het materiaal voor deze voordracht is ontleend aan een toespraak in 1985 van Rev. David Dawson voor de Engelse Conference of Christians and Jews, mij toegezonden door mijn betreurde vriend Iwan Mindlin z.l.

Want terecht werd in verschillende voordrachten gewaagd van het feit, dat zovele joden, die volstrekt vervreemd waren van de joodse cultuur of subcultuur waaruit ze afkomstig waren, toch een enorme bijdrage aan onze westerse cultuur geleverd hebben. Men kan Freud er moeilijk van beschuldigen, dat hij in zijn jeugd op een jesjewe heeft gezeten, dat wil zeggen 'aan de voeten der rabbijnen'. Men kan het afzwakken door te zeggen, dat het het 'ideaal van Bildung' was, dat zo werkzaam was. Dat kan, maar dan hebben we het al over iets anders. Een spreker verwees naar 'Wilna on the Seine', het Parijse jodendom, waar studentenleiders als Daniel Cohn-Bendit doorgaven, wat ze zwijgend van hun ouders doorgekregen hebben. (Ik hoop dat ik dit correct weergeef, want ik citeer niet een geschreven of een gedrukte tekst, maar datgene wat ik meen met mijn oren opgevangen te hebben!). Daar komen we al een stapje dichterbij.

Ik heb zelf de indruk, dat we de werkelijkheid nog dichter benaderen met het begrip 'attitude'. Een attitude kan het resultaat zijn van cultuur, maar ook van Bildung. Een attitude is iets, wat men in sterke mate ontwikkelt, doordat men in praktijk brengt wat men - vaak onbewust - gezien heeft bij hen naar wier wensen of voorbeeld men zich richt: ouders, opvoeders, enz. Maar ook bij hen heeft zich de attitude zo ontwikkeld. En zo terug in de geslachten. Als men dus uit een milieu komt, waar men geslachten lang op een bepaalde wijze met problemen omgaat, dan krijgt men dat element al van jongs af aan in de omgang met ouders en familie mee.

Het heeft dus zin ons af te vragen: Welke attitude heeft het jodendom in de loop van de geschiedenis ontwikkeld. En een deel van het antwoord kan dan zijn: het jodendom is geen geloof, dat men moet aanvaarden en dat men niet 'in vraag stellen' mag, maar een cultuur waarin de kunst van het vragenstellen tot in de uiterste perfectie is doorgevoerd.

Ik herinner mij dat ik eens van mijn oude leraar, opperrabbijn emeritus Aron Schuster, op mijn kop kreeg, omdat ik iets wat hij zei, te snel aannam. Zijn reactie was onmiddellijk: 'Nee, nee, nee, meneer Zuidema, u gaat te vlug, u moet mij niet geloven, u moet het zelf nazoeken.' Het jodendom heeft geleerd niet te leven met allerlei fraaie antwoorden, maar bij alles vragen te stellen. De leerling wordt niet beloond bij een goed antwoord, maar bij een goede vraag. Dat is een aspect van het Talmoed-leren: niet de tekst verabsoluteren, maar uit te zoeken op welke vraag de tekst een antwoord is.

Er moet mij hier iets van het hart. Ik ben uitermate gecharmeerd van de wijsheid van India, van Tibet, van China en Japan. Ik geniet van de wijze waarop grote goeroes onze westerse cultuur relativeren. Maar ik krijg de griezels van al die mensen die daar ineens al hun heil in zoeken. Ik vraag me dan af: hoeveel ontdekkingen hebben wij aan de oosterse wijsheid te danken? Bij ons is de gemiddelde leeftijd al tot ver boven de zeventig jaar gestegen. In India ligt die nog ver onder de dertig jaar. Er bestaat in de Indiase maatschappij een agressie, die jaarlijks tot tienduizenden doden voert. 'Er wordt in India gestorven' op een schaal, die wij alleen maar uit de verhalen uit de vorige eeuw over de situatie hier te lande kennen. Moet ik dan daar de oplossing voor onze problemen zoeken? Of moeten wij onze eigen problemen au sérieux nemen, ze als vragen ervaren en die vragen tot op de bodem analyseren voor en aler wij antwoorden suggereren?

Ik ben van mening dat een nieuwe ontmoeting met het jodendom en zijn traditie ons kan helpen ons te bevrijden van een manier van geloven, die overal autoriteiten ziet, maar nergens vragen durft te stellen. Dat is het verschil tussen de Socrates die Plato tekent, en welke van de grote rabbijnen van de Talmoed dan ook maar. Als iemand Socrates een vraag durfde te stellen, praatte Socrates hem volslagen plat, zodat hij zijn mond amper meer open durfde te doen.

De leraren van de Talmoed leerden hun leerlingen vragen te stellen, de vraag achter de vraag te ontdekken. Misschien heeft dat een attitude doen ontstaan, die generaties lang doorwerkt en die ook in een van de traditie vervreemde vorm maakt, dat een joods onderzoeker nooit tevreden is, maar altijd doorzoekt: 'Okay, ik heb een antwoord gevonden, maar heb ik de juiste vraag gesteld?'

Dames en heren, ik heb genoten van deze dag, en ik wil hier de mensen van de Stichting Judaica danken voor wat zij teweege gebracht hebben. Eerst en vooral Hennie van 't Riet, maar ook zovele anderen die deze dag tot een succes hebben gemaakt, niet het minst de inleiders van de morgensessie en van de middagworkshops. Ik dank u voor uw aandacht.