

Platina

Evelien Gans

**Gojse nijd
& joods
narcisme**

**De verhouding
tussen joden
en niet-joden in
Nederland**

Gojse nijd & joods narcisme

Evelien Gans

Gojse nijd & joods narcisme

OVER DE VERHOUDING TUSSEN JODEN EN NIET-JODEN
IN NEDERLAND

Platina Paperbacks Amsterdam 1994

Platina Paperbacks worden uitgegeven door
Uitgeverij Arena bv, Amsterdam

© Nederlandse uitgave: Uitgeverij Arena bv, 1994

© Evelien Gans

Omslagontwerp: René Abbühl, Amsterdam

Foto omslag: Leo Erken, Auschwitz-monument

Typografie en zetwerk: Studio Cursief, Amsterdam

Lithografie: Koningsveldgroep, Amsterdam

Druk: Koninklijke Wöhrmann bv, Zutphen

Tweede druk december 1994

ISBN 90 6974 117 2

NUGI 633/615

Inhoud

Inleiding: Revue der stereotypen 7

Gojse nijd 13

De Fassbinder-affaire 27

Het joodse zelfbeeld 39

Theo van Gogh als fenomeen 70

Het Nederlandse geheugen 86

De naoorlogse joodse identiteit 109

Normalisering – tot welke prijs? 123

Conclusie: Dans der identiteiten 140

Noten 143

Beknopte literatuuropgave 156

Inleiding: Revue der stereotypen

Op negentienjarige leeftijd reisde ik in de zomervakantie naar Duitsland – het land dat door mijn familie tot verboden gebied was verklaard. Maar ik, met sluimerend joods gevoel en eerste linkse sympathieën, was nieuwsgierig, wilde weten. Wat was dat voor een land? Wat waren dat voor mensen? Voelden ze zich schuldig of verantwoordelijk, of waren alle *moffen* beesten?

De Berlijnse scholieren die ik in 1970 op een conferentie ontmoette, tijdens de naweeën van de grote studentenrevolte, intrigeerden me. Ze waren kritisch en politiek geëngageerd, in een mate en op een wijze die ik niet kende. Met sommigen raakte ik bevriend. Pas veel later viel te constateren dat ik, die niet joods was opgevoed behalve als het om de oorlog ging, juist in deze naoorlogse Duitse generatie veel herkende. Vanuit een totaal andere positie en gemoedstoestand waren ze op zoek naar het antwoord op dezelfde vraag: hoe heeft dit allemaal kunnen gebeuren?

In het ziekenhuis in Berlijn, waar ik enige weken werkte, kreeg ik te maken met oudere verpleegsters. Ze waren vriendelijk en stijf, met knotjes op het hoofd. Het bleek dat sommigen onder hen weduwen waren, wier mannen gesneuveld waren aan het oostfront. Een keer kwam het gesprek op de oorlog. *Wat Hitler met de joden gedaan heeft was vreselijk, maar de joden hadden het geld en de banken.* Deze uitspraak zou een blijvende indruk op me maken. Terug in Amsterdam, waar ik geschiedenis studeerde, schreef ik prompt een werkstuk over de economische en sociale positie van de joden in de Weimarrepubliek. Het was de eerste keer dat de confrontatie met stereotypen mij ertoe bracht de geschiedenis in te duiken. Mijn bezoek aan Duitsland – een land dat ik daarna nog regelmatig zou bezoeken – had niet alleen op verwarrende wijze het stereotype van de *mof* door-

broken en tegelijkertijd bevestigd, maar ook het stereotype van de *rijke jood* geïntroduceerd.

Na een lange onderbreking – ik verliet de universiteit en wijdde mij aan ander werk en uiteenlopende activiteiten – hervatte ik in 1985 mijn studie, gedreven door een intense belangstelling voor de geschiedenis der joden. In de tijd dat ik mij in een werkgroep van J.C.H. Blom, historicus en hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam, bezighield met de vraag waarom er in Nederland zoveel meer joden waren gedeporteerd en vermoord dan in de andere bezette landen van West-Europa, reisde ik af naar Frankrijk. Daar zag ik de film *Shoah* van Claude Lanzmann. Ook in *Shoah* verschijnt het stereotype van de rijke jood, verwoord door een groepje Poolse dorpsbewoners. Ik was diep onder de indruk van de film, maar ook vervuld van razernij. Eenmaal terug in Amsterdam voelde ik, fietsend door mijn eigen straat, de neiging een doorsnee-meneer die over de stoep liep bij zijn kraag te grijpen en hem toe te snauwen: en wat heb jij gedaan, wat heb jij gedacht? Maar ik ben doorgefietst.

Diezelfde woede zag ik enige tijd later terug bij een deel van de Nederlandse joden in hun reactie op de geplande opvoering van *Het Vuil, de Stad en de Dood*, het toneelstuk van Rainer Werner Fassbinder. Met de woede zelf kon ik mij identificeren – met het merendeel der argumenten niet, noch met het beoogde speelverbod. Met hart en ziel stortte ik mij in wat de Fassbinder-affaire ging heten; voor mij werd zij tot de *Revue der Stereotypen*.

De regisseur van *Het Vuil, de Stad en de Dood*, Johan Doesburg, trad naar voren als de belangrijkste woordvoerder van de toneelgroep, allen eindexamenstudenten van de Theaterschool in Amsterdam. Als een van de motieven die een rol hadden gespeeld in zijn keuze voor het toneelstuk noemde hij zijn streven geen zwart-witbeeld te willen schetsen, maar schakeringen in grijs. Hiermee bedoelde hij ongetwijfeld mede aan te geven dat het tijd was dat gezegd kon worden dat joden niet alleen maar mooie dingen doen of zielig zijn, maar ook etters kunnen zijn of misbruik maken van hun macht. Fassbinder had de hoofdrolspeler in zijn stuk, De Rijke Jood, grotendeels gemodelleerd naar Ignatz Bubis: nu al enige tijd in brede kring gerespecteerd voorzitter van de Centrale Raad van de Joden in Duitsland, destijds

vooral bekend als handelaar in onroerend goed alias speculant in Frankfurt en in die hoedanigheid fel bestreden door de linkse beweging aldaar. Doesburg bracht ook naar voren dat hij begrip had voor de commotie die het toneelstuk in Frankfurt teweeg had gebracht – in Duitsland, het land van de ‘daders’ – maar dat de beroering in Nederland hem voor een raadsel stelde. Wat mij betreft getuigde zijn verbazing van een schokkend gebrek aan inzicht. Doesburg wenste weliswaar het stereotype van de jood als slachtoffer aan de kaak te stellen, maar door in de publiciteit impliciet de stereotypen te hanteren van de *mof* versus de *goede Nederlander* liet hij een ander diep ingesleten zwart-witbeeld geheel en al intact.

De opstelling van de belangrijkste tegenstanders van Doesburg en de zijnen, namelijk die joden die ten strijde trokken tegen het stuk zelf en de opvoering ervan, kon mij evenmin bekoren. Vele ‘actievoerders’, zo bleek, hoefden het toneelstuk niet gelezen te hebben om er toch van overtuigd te zijn dat het antisemitisch was. Bovendien stond de gretigheid waarmee zij dit laatste beweerden (uit naam van ‘de’ joden in Nederland) mij regelrecht tegen. Men deinsde er niet voor terug om op bestaande angsten van overlevenden in te spelen – in de toneelwereld spraken onverbloemd van de *dictatuur van het leed* die de *vrije meningsuiting* in gevaar bracht – of om de doden op te roepen ten einde te getuigen dat het antisemitisme in Nederland herrezen was. En als de overlevenden of doden weigerden zich hiervoor te lenen, dan knapten hun nakomelingen het klusje zelf wel op. Ook hier hield men vast aan ‘zwart’ en ‘wit’: het stereotype van de jood als slachtoffer vierde hoogtij.

Door al het gekrakeel was bijna niet meer hoorbaar waar het werkelijk om ging: het aan beide kanten onverwerkte trauma van de moord op de joden in Nederland, het uitblijven van een bezinning op de houding van de Nederlandse overheid en bevolking ten tijde van de bezetting, een reflectie op de invloed en functie van stereotypen en de historische context waarin deze ontstaan zijn, de achtergronden van de (deels verholde) woede aan joodse kant en de (deels ingeslikte) wrevel aan niet-joodse kant – kortom, de met taboes beladen verhouding tussen joden en niet-joden in Nederland.

In deze turbulente periode gaf ik al enige tijd een cursus joodse geschiedenis bij Beth Simcha, het sociaal-cultureel centrum voor joodse ouderen. Fascinerend in de interactie met de groep was de verwevenheid van historische thema's en actuele polemiek. Moeiteloos sprongen wij over van de joodse Verlichting in Duitsland naar felle discussies over assimilatie in het Nederland van nu, van de opkomst van socialisme en zionisme aan het einde van de vorige eeuw naar de verhouding tussen de Palestijnen en het Israël van Itzak Shamir en Amos Oz.

Kort voordat de Fassbinder-affaire in al haar hevigheid losbarstte, hadden wij ons gebogen over de geldhandel in de middeleeuwen en de positie van de hofjood, die, ten tijde van de opkomst van het absolutistisch vorstendom, de zakelijke belangen van zijn heer behartigde. Wat mij betreft was dit alles een voortzetting van de speurtocht naar de ontstaansgeschiedenis van het stereotype van de rijke jood. Hoezeer dit verschijnsel uit de context van de historische verhoudingen van weleer gelicht en verdraaid was en tot op heden, met kleine variaties, voortleeft, was voor mij niet minder dan een *eye-opener*. Bovendien stuitte ik hier voor het eerst op de *nijd* als onvervreemdbaar element van antisemitisme.¹ Nijd die ik ook, in een ander jasje, terugzag in de argumenten van hen die zich soms met een verregaande botheid tegen de joodse actievoerders keerden: de nijd op het slachtoffer, die gepaard ging met een hevige irritatie ten aanzien van een veronderstelde joodse *monopolisering van het leed*.

De geschiedenis vormde ook anderszins een bron van inspiratie en reflectie. De 'ontdekking' dat er zoiets bestaan had als joodse boevenbendes in het Duitsland van de middeleeuwen bleek een onthutsende en bijna vrolijke ervaring. Al kregen deze dieven of moordenaars in het geval dat zij ter dood veroordeeld werden meestal een aparte behandeling (er werd alles aan gedaan hen op het randje van de dood alsnog te bekeren tot het christendom; en vaak werden zij, in tegenstelling tot hun niet-joodse lotgenoten, aan de voeten opgehangen): ook joden bleken, georganiseerd en wel, al eeuwenlang tot misdaad in staat. Maar waarom werd er aan dit soort aspecten van de joodse geschiedenis zo weinig aandacht geschonken? En waarom had de Duits-joodse schrijver Lion Feuchtwanger die de joodse personages in zijn ro-

mans op meerduidige wijze gestalte gaf – met niet alleen ‘goede’, maar ook ‘slechte’ eigenschappen – zoveel kritiek van joodse kant te verduren gekregen? Blijkbaar mochten er geen joodse boeven en machtswellustelingen bestaan; en de vraag drong zich op of men hier niet van (*zelf*)censuur kon spreken. Niet de (*zelf*)censuur van een heersende klasse of meerderheidsgroep, maar van een zich als slachtoffer beschouwende minderheidsgroep. Ook deze houding zag ik terug. En wel bij die joodse actievoerders die – de doem en het leed uit de jaren dertig en veertig wat al te slordig op de jaren tachtig plakkend – met opgeheven hoofd het verkeerde podium bestormden.

In de Fassbinder-affaire knalden al met al uiteenlopende geschiedbeelden, verschillende identiteiten en tegengestelde stereotyperingen op elkaar – een botsing die al van veel eerder dateerde en waarvan de trillingen zich iedere keer opnieuw voort leken te planten. Jarenlang hing er een briefje aan mijn deurpost met een aantal trefwoorden, die een soort geraamte leken te vormen waarbinnen alle kleinere en grotere controverses tussen joden en niet-joden zich voegden. Eens in de zoveel tijd stopte ik iets in een mapje – en daar bleef het bij. Tot de volgende ‘affaire’, waarbij een variatie op het stereotype van de rijke jood (deze keer in smoking) opgang deed.

In november 1992 publiceerde het Amsterdamse studentenblad *Propria Cures* een fotomontage, waarin de joodse schrijver Leon de Winter geprojecteerd was in een massagraf. De redactie van het blad had zich – overigens niet als enige – geërgerd aan het feit dat De Winter zijn nieuwe roman *De ruimte van Sokolov* (1992) had aangeprezen in een televisiereclame van de boekhandelsketen Libris. Met de fotomontage en begeleidende tekst in *Propria Cures* suggereerde men dat De Winter met zijn boeken goed geld verdiende aan de shoah. Iets wat de filmer-columnist Theo van Gogh overigens al jaren tevoren had verkondigd.

Behalve dat Leon de Winter een aanklacht indiende tegen *Propria Cures* – hij werd door de rechter in het gelijk gesteld – publiceerde hij ook een lang artikel in het NRC *Handelsblad* van december 1992. Hierin schreef hij ondermeer dat hij zich als schrijver en jood geconfronteerd zag met een fenomeen waarvan hij het bestaan niet had vermoed: *thematische jaloezie*. Dit ver-

schijnsel verbredend, sprak hij van een gedrag dat lijkt voort te komen 'uit nijd, zowel thematische als zakelijke en uit de gedachte dat joden zich erop beroepen dat zij "onaantastbaar" zijn'.²

Het briefje aan mijn deurpost roerde zich – alsof het 't vertikte daar nog langer zo bewegingloos te blijven hangen, met een wrede punaise door zijn lijf. Ikzelf begon rond te lopen met hersens die kraakten van al die half uitgewerkte kennis, ervaringen, gedachtes en patronen die nu al jaren in mij lagen te broeien. Mijn bureau, in het kader van een ander onderzoek bezaaid met boeken, mappen en kaartjes, heb ik tijdelijk ontruimd, het briefje bevrijd, die ene map opgediept uit een stapel andere – en ik ben gaan schrijven.³ Het uiteindelijke resultaat – dit essay – beoogt een draad te spannen door het labirint van de verhouding tussen joden en niet-joden in Nederland. Dit doolhof te betreden is betoverend, want het is er vol van onverwachte vergezichten en blinde, volgekalkte muren. De geschiedenis, veel vaker niet dan wel verwerkt, heeft zich er vastgezet in gecodeerde mythen, uitgesleten rolpatronen en felgekleurde stereotypen. Maar een draad spannen betekent ook verzekerd zijn van de weg terug, naar de wereld waar het om meer draait dan om joden en niet-joden alleen. Waar het volgende labirint lokt.

Evelien Gans, augustus 1994

Gojse nijd

Een aantal jaren geleden circuleerde in de ineens stortende Sovjet-Unie de volgende witz: *'s Avonds loopt een jood door een donkere steeg. Hij wordt overvallen door twee mannen. In paniek vraagt de jood: wat willen jullie van me! De mannen zeggen: je naam!*

* * *

'Jullie hebben die verdomde holocaust, jullie hebben altijd wat om over te schrijven. Maar waar jullie niet bij stilstaan dat is dat ik ook een stuk van die holocaust wil.' Met deze uitlating gaf een 'journalist met literaire aspiraties' Leon de Winter te kennen hem – of algemener: de joden – erom te benijden altijd over een thema te beschikken. Volgens De Winter was het deze confrontatie die als katalysator had gewerkt in zijn ontdekking van het verschijnsel van de thematische en zakelijke nijd van niet-joden ten opzichte van joden. Een vorm van jaloezie die mede ingegeven zou zijn door een verondersteld beroep op onaantastbaarheid aan joodse kant.⁴

Of journalist x de zojuist geciteerde woorden letterlijk heeft uitgesproken of dat het hier een parafrase betreft, doet voor mij niet terzake. Wat ik wil betogen is dat het fenomeen waarop De Winter is gestoten nog veel verder – en dieper – reikt dan de context waarin hij zijn gedachte ontvouwt. Het element *nijd* vormt een (verwaarloosde) constante in de lange, veelzijdige en controverse geschiedenis van het antisemitisme, respectievelijk van die van de ambivalente gevoelens ten aanzien van joden, inclusief het filosemitisme. De nieuwste variant ervan is ontstaan in het tijdperk na Auschwitz. Zij openbaart zich niet alleen als de nijd op het slachtoffer, maar overstijgt deze. Niet alleen de ver-

volging zelf is object van nijd geworden, maar de joodse identiteit *an sich*.

Dat de nijd als bestanddeel van antisemitisme vaak over het hoofd wordt gezien, is niet verwonderlijk. We hebben hier te maken met een uiterst complexe paradox. De uitzonderingspositie van de joden (in essentie begonnen na de *clash* tussen jodendom en christendom) heeft primair tot discriminatie, vervolging en vervolgens weer tot verscherping van de uitzonderingspositie geleid. Niet bepaald iets om afgunstig op te zijn. Zij heeft echter óók, onder invloed zo niet onder dwang van specifieke maatschappelijke ontwikkelingen, bepaalde machtsposities opgeleverd, zoals bijvoorbeeld in de geldhandel in de middeleeuwen. Daarbij dient te worden opgemerkt dat deze 'macht' altijd begrensd was, want aan een kleine groep joden voorbehouden en rustend op een wankel basis. Meer algemeen heeft de uitzonderingspositie ook bijgedragen aan de ontwikkeling van bepaalde (potentiële) groepskenmerken, zoals een omvangrijk intellectueel reservoir en een 'training' in de organisatie van wederzijdse steun en het onderhouden van netwerken. Men zou kunnen zeggen dat de joden erin geslaagd zijn op bepaalde terreinen *van de nood een deugd te maken*. Precies op deze creatieve en flexibele vaardigheid in 'overleven' lijkt zich de nijd te richten.

Stereotypen vertellen altijd een eigen verhaal: ze louter afdoen als gevaarlijk en negatief is het kind met het badwater wegspoelen. De rij stereotypen waarmee de joden (vaak letterlijk) zijn doodgegooid, is onafzienbaar lang. Welke voorstellingen, welk geschiedbeeld gaan erachter schuil? De godsmoordenaar, de leugenaar, de lafaard, de verrader. De woekeraar, de sluwe handelaar, de samenzweerder – de wellusteling. De kapitalistische bankier, de rijke jood, de meedogenloze bolsjewist. De briljante 'asfalt'-wetenschapper, de politieke lobbyist achter de schermen, de parasiet. De vreemdeling. Het ultieme en arrogante slachtoffer. De almachtige jood. De opsomming is niet compleet, maar ook zó kan men zich verbaasd afvragen hoe de mensheid de joden heeft overleefd in plaats van andersom.

Is er een verband aan te brengen tussen deze zeer uiteenlopende vijandbeelden – tussen de godsmoordenaar, de woekeraar en de wetenschapper? Moet men van verschillende soorten antise-

mitisme spreken? Prof. D. van Arkel, tot 1990 hoogleraar sociale geschiedenis in Leiden, heeft naar mijn mening op overtuigende wijze aangetoond dat vooroordelen die een enigszins verbreed sociaal draagvlak hebben en niet volstrekt kortstondig zijn, op navolgbare wijze nieuwe vooroordelen kunnen voortbrengen. Een zwaan-kleef-aan-effect, zogezegd. Van Arkel spreekt in dit verband van een *genealogie van stereotypen*. Ik citeer: 'Dit is de gedachte dat er een spectrum van aan elkaar gekoppelde en in relatie tot elkaar gegenereerde voorstellingen is, waarin afhankelijk van de maatschappelijke situatie verschuivingen plaats kunnen vinden. De oorspronkelijke theologische aspecten van de beginsituatie zijn nooit helemaal verdwenen, maar sedert de middeleeuwen steeds meer naar de periferie geschoven en worden in toenemende mate economisch gekleurd.'⁵ Van Arkels redenering volgend, kan men stellen dat zich vanaf de middeleeuwen aan de met het christendom verbonden nijd ten aanzien van het 'uitverkoren volk' de sociaal-economisch getinte nijd hechtte ten opzichte van de joodse geldschieder en, later, de hofjood en joodse bankier. Volgend doelwit vormde – nadat de Emancipatie de joden gelijke burgerrechten had verleend – de in economisch, politiek en intellectueel opzicht vrijgekomen joodse energie.

Maar hoe vonden die door Van Arkel genoemde verschuivingen dan plaats, hoe werd de godsmoordenaar tot woekeraar, de woekeraar tot de joodse kapitalist en 'asfalt-wetenschapper'? Terug naar de ambivalentie die het antisemitisme altijd gekleurd heeft: minachting en weerzin versus bewondering, superioriteitsgevoel versus angst en in het bijzonder de nijd versus eigen onmacht en onzekerheid.

JODEN EN GELD

De ambivalente gevoelens ten aanzien van joden en jodendom deden hun definitieve intrede met de geboorte van het christendom. Met enige ironie zou men kunnen stellen dat het christendom een ongewenst kind was, dat schreeuwde om erkenning maar deze niet zou krijgen. Althans niet van degene uit wie het voortgekomen was: het jodendom weigerde zijn christelijke spruit als rechtmatig opvolger te aanvaarden en beschouwde Je-

zus als een charlatan. Toch had (en heeft) het christendom die erkenning nodig, want het kon moeilijk zijn eigen joodse wortels – het Oude Testament, de profeten, Jezus zelf – verloochenen. Het christendom was, met andere woorden, tot het jodendom ‘veroordeeld’. Het joodse volk bleef het volk aan wie God zijn Wet gegeven had en daarmee had het iets in handen wat het christendom moest ontberen: *authenticiteit*. De Kerk wachtte intussen op een bekering en het wachten viel zwaar.

Temeer daar in het christelijk geworden Romeinse Rijk, waar het jodendom de enig toegestane niet-christelijke religie was, heel wat ‘verse’ christenen het kaf nog niet goed van het koren wisten te scheiden. Zij deden als het ware aan vergelijkend onderzoek: zowel joodse als christelijke feestdagen werden gevierd, zowel kerk als synagoge werd bezocht. Dit experimenteren werd door de Kerk als zeer bedreigend ervaren en diverse kerkvaders fulmineerden ertegen. Bevreesd was men ook voor de potentieel subversieve invloed van publieke disputen tussen vooraanstaande christelijke geestelijken en rabbijnen: het christelijk vernisje van de toehoorders zou weleens te dun kunnen zijn. En zo blijkt dat het stereotype van de godsmoordenaar mede de functie had van gesel waarmee de Kerk en haar hoeders de leken op het rechte pad konden brengen of houden. We spreken hier nog over een tijd zonder systematische jodenvervolgingen, waarin joden en christenen tot op zekere hoogte ‘goede burens’ waren en hun dagelijkse omgang nog niet afgeknepen was. Dat neemt niet weg dat de joden vreemdelingen bleven: hun uitzonderingspositie was niet alleen religieus maar ook sociaal-economisch van aard. Wat betreft het onderhouden van internationale handelsnetwerken (opgebouwd voor en na hun zwerftocht vanuit Palestina) genoten ze bescherming en privileges van vorsten en bisschoppen. Dezen hadden op hun beurt baat bij de welvaart die joden naar hun regio brachten en de extra betalingen die zij voor hun privileges betaalden. Daarnaast waren de joden in zekere zin autonomer dan hun burens: juist gezien het karakter van hun uitzonderingspositie waren ze niet horig aan geestelijkheid en adel. Dit wekte gemakkelijk rancune. Hier duikt voor het eerst de fatale driehoek op: bevoorrecht, benijd, bedreigd. Het eerste – meest concrete en zichtbare – aspect zou uit zijn context gelicht wor-

den en een eigen leven gaan leiden, ook wanneer van feitelijke bevoorrechting geen sprake was.

Aan de relatieve, zij het grillige tolerantie ten aanzien van de joden maakten de Kruistochten, die in 1096 een aanvang namen en ten doel hadden het Heilige Land te heroveren op de islam, een einde. De Kerk, in haar strijd met de wereldlijke macht om de hegemonie, was de initiator en ideoloog van deze Heilige Oorlog. Sociaal-psychologisch een uitgekiend moment: massa's verpauperde horige boeren hadden alleen maar te winnen bij een dergelijk 'avontuur'. Het bleek maar een kleine stap om, als men dan toch optrok tegen de islamieten, en passant de huizen van die andere ongelovigen te plunderen. Een 'christusmoordenaar' een kopje kleiner maken, gaf de (christelijke) ziel bovendien meer aanspraak op een plekje in de hemel. Het offensief dat de joden in Europa tot paria's maakte, lijkt mede te zijn ingegeven door de behoefte om eigen latente twijfels over de betekenis van centrale symbolen van het christendom tot zwijgen te brengen. Met name de twijfels over het waarheidsgehalte van de transsubstantiatie (de veronderstelde verandering, tijdens de eucharistie, van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus) bleken taai. Wellicht leidde deze identiteitscrisis ertoe dat aan het einde van de dertiende eeuw de joden er plotseling van beschuldigd werden de hostie te verminken en ontwijden, met alle bloedstollende gevolgen van dien: een typisch staaltje van projectie.⁶

Behalve dat de joden op grote schaal werden afgeslacht, werden zij, in de loop van de Kruistochten, door de christenen verdrongen uit de handel op de Oriënt. Maar geen nood, de maatschappij had een andere functie voor hen in petto. Gezien de opengebroken feodale verhoudingen voldeed een ruilhandel-economie niet meer en de joden werden ingeschakeld om de ontstane leemte te vullen: die van het geld. Ze werden, kortom, en masse de warenhandel uit en de geldhandel in gedreven. Een twijfelachtig genoegen, want de geldhandel was sinds jaar en dag een besmet beroep.

De Kerk beschouwde elke vorm van vermeerdering van uitgeleend kapitaal (inherent aan de geldhandel als bron van inkomsten) als verwerpelijk en schoor de rente en haar uitwas, de woecker, over één kam. In de praktijk hadden tot dusver echter juist

de geestelijken, die immers toegang hadden tot de onmetelijke rijkdommen van de Kerk, een hoofdrol gespeeld in de geldhandel. De Kerk stond dus voor een dilemma: enerzijds hadden de dominante maatschappelijke groepen, zijzelf inclusief, baat bij het doorbreken van het taboe op de 'woeker'. Anderzijds was zij, in haar streven naar de absolute macht, aan zichzelf verplicht haar ideologie dwingend op te leggen aan haar volgelingen. Overigens heeft zij die strijd nooit gewonnen. In de praktijk wisten immers veel christenen door de mazen van het net te glippen. Het waren echter de joden (en andere 'ongelovigen') die soelaas boden inzake het dilemma van de Kerk: zij werden vrijgesteld van het renteverbod en kregen zelfs bepaalde privileges toegeschoven. Zoals het helersrecht, dat inhield dat zij er als pandjesbazen niet zondermeer voor verantwoordelijk werden gesteld gestolen goederen in onderpand genomen te hebben. Ook in de middeleeuwen bestond er al een uitgebreid 'zwart circuit'. De joden zelf waren niet gelukkig met deze ontwikkeling. In de joodse wetten was het vragen van rente aan joden zondermeer verboden; ook ten opzichte van het innen van rente van niet-joden waren de uitspraken in principe negatief – doch dubbelzinniger. Het kwam er in feite op neer dat het gebod tot 'overleven' zwaarder woog dan alle andere.

In de veertiende eeuw zou de geldhandel in het Duitse rijk zich nagenoeg in joodse handen bevinden. Al eerder hadden joodse kooplieden die veel winsten hadden weten te maken, de 'rijke joden', zich in de branche van het geld begeven. Maar gaandeweg waren ze opgevolgd door middelgrote en kleine kooplui, handelaren en boeren die uit de gilden werden geweerd of van hun land waren verdreven. Zij belandden vooral in het pandbedrijf. Een bovenmatig hoge rentevoet, woeker dus, was onvermijdelijk. Niet alleen was de geldhandel een uiterst risicogevoelige onderneming, maar de heersers beschouwden de joodse gemeenschap als 'melkkoe' bij uitstek en legden haar hoge belastingen op. Eigenlijk was er niet veel waarvoor de joden géén extra bedrag op tafel hoefden te leggen. Terwijl de machthebbers het zich regelmatig konden veroorloven hun leningen niet terug te betalen, gold dit in veel mindere mate voor andere lagen van de bevolking. Deze reageerden dan ook, verhit door religieus fa-

natisme, op gezette tijden hun rancune jegens hun joodse schuldeisers af. En zo hing de geldbuidel van die joden die in korte tijd veel rijkdom wisten te verwerven, aan een dun draadje.

Waren de joden in de dertiende en veertiende eeuw door gewapende bendes en als reactie op de Zwarte Dood vervolgd en in getto's opgesloten, in de vijftiende eeuw werden ze – of wat er van hen over was – naar het platteland verdreven. Van een kale kip kun je niet plukken en bovendien was de geldhandel intussen grotendeels in christelijke handen overgegaan. Een netwerk van joodse bankiersfamilies wist zich te handhaven, maar de meeste joden moesten genoeg nemen met de lagere regionen van de geldhandel of werden venter.

LEVEN AAN DE GRENS

Een wat uitvoeriger stilstaan bij de geldhandel (hier toegespitst op het Duitse Rijk) is niet alleen van belang omdat de stereotypen van de *rijke jood*, de *woekerjood*, kortom de identificatie van joden met geld, net zo taai lijken te zijn als de joden zelf, maar ook omdat hier een aantal belangrijke patronen zichtbaar worden. In de eerste plaats het terugkerend verschijnsel van de *deal* die gesloten werd tussen heersende groepen en de joden. Deze laatsten kregen bescherming en privileges in ruil voor geld – of zij dit nu opbrachten in de vorm van een extra bijdrage aan de welvaart, van schattingen en belastingen, of van leningen. De positie van de jood als buitenstaander was hierbij een *conditio sine qua non*: zonder deze had hij noch (extra) bescherming nodig gehad, noch over internationale handelsbetrekkingen beschikt of een doorslaggevende rol in de geldhandel kunnen spelen.

In de tweede plaats wordt hier de potentieel explosieve sociaal-economische *tussenpositie* die joden met enige regelmaat hebben ingenomen, zichtbaar. Zo waren zij, op de vlucht in de tijd van de Kruistochten en de Zwarte Dood, zeer welkom bij de vorsten in het koninkrijk van Polen. Deze vorsten schakelden de joden – die in de eerste plaats stadsbewoners waren – in bij de economische ontwikkeling van Polen: het handwerk, de handel en het financieel apparaat. Maar bovendien waren nogal wat joden bij de adel in dienst gekomen als belastinginner en rent-

meester – een tussenpositie bij uitstek – hetgeen hen er niet geliefder op maakte bij de Poolse bevolking op het platteland. Golden de vijftiende en zestiende eeuw als het Gouden Tijdperk van het Poolse jodendom, in de daaropvolgende periode legden de vorsten, onder druk van concurrerende economische groepen in de steden en van de Kerk, eerder verleende privileges aan banden en voerden beperkende maatregelen in, ondermeer op het gebied van de vrije vestiging. De getto's deden hun intrede.

Een moderne versie van de joodse tussenpositie is aan te treffen in een aantal zwarte wijken van Amerikaanse grote steden. Zij vormt een van de bronnen van spanning tussen beide minderheidsgroepen die ook, in de burgerrechtenbeweging, een geschiedenis van bondgenootschap kennen. De merendeels uit Oost-Europa afkomstige immigranten verlieten de *slums* doorgaans sneller dan andere etnische groepen. Zwarte immigranten, afkomstig van het platteland in het zuiden, namen hun plaatsen in en kregen te maken met joden die zich maatschappelijk hadden opgewerkt tot huisbaas, winkelier, onderwijzer en arts. Sociale ressentimenten tegenover de joodse *middlemen* bleven niet uit en vermengden zich niet zelden met uitgesproken antisemitisme, waarin de joden de aloude functie van (in dit geval blanke) zondebok vervullen. Men leze er de redevoeringen van Louis Farrakhan maar op na.⁷

In de derde plaats is enige aandacht voor de geldhandel in de middeleeuwen dan ook van belang omdat zich hier de dubbel-functie aftekent die joden vaker in maatschappelijke verhoudingen hebben vervuld: die van instrument van maatschappelijke omwenteling en van zondebok. De joden waren één van de breekijzers die de deur naar de standenmaatschappij openkrikten, maar evengoed zouden zij een belangrijke rol spelen in de overgang naar het absolutistisch en mercantilistisch vorstendom en in de opkomst van het kapitalisme. Voor de nieuwe machthebbers was het gunstig om bij het doorbreken van de taboes die altijd kleven aan maatschappelijke verandering, gebruik te kunnen maken van de diensten van buitenstaanders. De frustraties, rancunes en nijd, opgeroepen door de sociale gevolgen van de vernieuwingsprocessen, konden afgewenteld worden op hen die anders, en dus kwetsbaar waren. Lag, tot slot, het schip

eenmaal op koers, dan stonden er velen te trappelen om het roer van de buitenstaander over te nemen.

Een heel scherp voorbeeld en symbool van deze dubbelfunctie is het verschijnsel van de hofjood. De hofjoden leefden aan het hof van een heer, behartigden diens zakelijke belangen en beheerden zijn financiën. Dit leverde hem en zijn familie rijkdom en vele privileges op en natuurlijk ook vijanden: een machtswisseling, een nieuwe troonopvolger, kon het einde van zijn carrière betekenen. De hofjood zat als het ware op de wip, bovenaan, met een weids uitzicht. Maar ieder moment kon de zwaargewicht die hem, met zijn voet op het stoeltje beneden, daarboven zitten liet, zich terugtrekken of worden weggeduwd. De hofjood viel dan te pletter. Dit gebeurde meerdere malen. Het bekendste voorbeeld is de geschiedenis van Joseph Süß Oppenheimer, bijgenaamd Jud Süß. Deze Joseph, aan wie de Duits-joodse schrijver Lion Feuchtwanger een beroemd geworden roman wijdde en die de nazi's tot symbool van de duivelse, op geld en macht beluste jood opbliezen, was van 1732 tot 1738 in dienst aan het hof van Karl Alexander van Württemberg. Hij was ondermeer het brein achter de (mislukte) plannen voor een staatsbank, naar Engels voorbeeld, die een eind had moeten maken aan de financiële chaos: de hofjood, als instrument van een nieuwe maatschappelijke kracht, het absolute vorstendom. Toen Karl Alexander stierf, werd Joseph door zijn tegenstanders, vertegenwoordigers van de oude standenmaatschappij, van hoogverraad beschuldigd. Hij werd gearresteerd en gefolterd. Pogingen om hem te bekeren liepen op niets uit. Bevoorrecht, benijd, en ter dood gebracht als middelpunt van een massaspektakel.

En de naamloze joden in het Duitse Rijk, de venters en marskramers, de massa der arme joden die geen belasting betaalden? Ook zij hadden de rijke joden nodig. Binnen de joodse gemeenschap, die belastingtechnisch als eenheid werd aangeslagen, droeg men geld af naar vermogen. Een progressief belastingstelsel dus. Bovendien moest er maar al te vaak smeergeld of een extra heffing op tafel komen. Al werd het bezit van kennis moreel hoger aangeslagen, het geld van de rijke jood speelde een sleutelrol in de overlevingskansen van de gemeente. Dat het bezit van geld een grotere garantie biedt op veiligheid is zondermeer een

stelling die universeel wordt aanvaard. Maar dat geld van letterlijk existentiële waarde kan zijn, een factor die beslist over leven of dood, is ongetwijfeld een joodse levensles die van generatie op generatie, bewust en onbewust, is doorgegeven.⁸ Haar toepasbaarheid bleek ook weer tijdens de Tweede Wereldoorlog: met geld kwam men over het algemeen makkelijker aan een onderduikadres dan zonder.

Behalve dat de joodse gemeenschap in de middeleeuwen noodgedwongen grote bedragen afdroeg aan de machthebbers diende zij, volgens de joodse traditie, haar eigen armen te verzorgen. Het deel uitmaken van eenzelfde 'lotsgemeenschap' leidde binnen de joodse gemeenschap tot de organisatie van armenzorg waar de rest van de middeleeuwse maatschappij een puntje aan kon zuigen. En omdat de joodse gemeenschap zichzelf bedroep had de omringende maatschappij niet veel 'last' van arme joden. Men hoefde ze als het ware niet te zien, dus: bestonden ze eigenlijk wel? De liefdadigheid zou een van de pijlers blijven waarop de joodse gemeenschap rustte. En de weeshuizen, de leerhuizen, het joodse 'gemeentepersoneel' – hoe hadden deze bekostigd moeten worden zonder de bijdragen van de rijke jood?

Maar: wat was de rijke jood geweest zonder de arme? De zogenaamde weldadigheid, zoals zij in joods-religieuze zin werd (en wordt) opgevat, berustte tot op zekere hoogte op het principe van gelijkwaardigheid. Geld aan de armen geven, een vreemdeling aan de sabbattafel noden, een weeshuis in stand houden, golden als *mitswe*, een zegen brengende daad en zelfs plicht. Voor het volbrengen daarvan was de rijke jood afhankelijk van de aanwezigheid van arme(re) geloofsgenoten, die op hun beurt 'recht' hadden op ondersteuning van de meer fortuinlijken. Bovendien waren tot de Emancipatie de mogelijkheden voor joden om in de 'buitenwereld' op politiek en bestuurlijk niveau hun macht te doen gelden uiterst gering. Ook in die zin, hoe paradoxaal ook, waren rijke joden en geleerde rabbijnen afhankelijk van hun eigen gemeenschap, in hoofdzaak armere joden. De joodse gemeenschap kenmerkte zich dan ook door een uitgesproken oligarchische structuur: de machtsposities werden er door enkelen bekleed.

Men zou de joodse gemeenschappen van vóór de Emancipatie

kunnen vergelijken met een afgesloten ketel, waarin, al eeuwenlang en onder hoge druk, allerhande gassen borrelden en bruisden. De Emancipatie haalde de druk van de ketel en de energie die vrijkwam was enorm. De sterke nadruk op studie en *lernen*, die de joodse traditie kenmerkte, had van de (mannelijke) joodse bevolking de meest geletterde in Europa gemaakt, zij het in een 'dode' taal, het Hebreeuws. Nu gingen scholen en universiteiten voor hen open en waren publieke, politieke en andere ambten en beroepen niet langer streng verboden gebied. Joden veroverden posities op braakliggende terreinen als de journalistiek, het openbaar onderwijs en de administratieve beroepen en op oude, respectabele zoals de kunsten en wetenschappen. Er waren joden die een vooraanstaande rol gingen spelen in de liberale beweging en in haar tegenhanger, de arbeidersbeweging en het opkomende socialisme. Jud Süß 'emancipeerde' tot Rothschild; het kapitalisme opende poorten naar nieuw te exploreren gebieden.

Shlomo Avineri, hoogleraar politieke wetenschappen aan de Hebrew University in Jeruzalem zei het zó: 'Jews may not have been as prominent as some anti-Semites would have liked to believe in the commanding height of society, they certainly were at its center – and very visible.'⁹

'Visible' (zichtbaar) is hier een sleutelwoord. Het zinderende beeld van maatschappelijke ontdekkingsreizen en expansie vol elan dat hier zojuist werd opgeroepen, dient van de nodige kanttekeningen te worden voorzien. In Oost-Europa ontvluchtten honderdduizenden joden armoede en onderdrukking om koers te zetten naar het land waar de straatstenen met goud geplaveid heetten te zijn; op den duur zouden zij ook in verschillende landen van West-Europa een joods immigrantenproletariaat gaan vormen. In het Westen werd de eenzijdige joodse beroepenstructuur maar gedeeltelijk aangetast. Zo bleef in Nederland de nieuwe joodse bourgeoisie ondervertegenwoordigd in de openbare ambten en nog in de jaren dertig maakten joden slechts in twee grotere banken deel uit van de directie. Joodse arbeiders werden slechts mondjesmaat de haven en de metaalindustrie ingesluisd; de diamantindustrie, de confectie, het sigarenmaken en bovenal het handeldrijven bleven de beroepen bij uitstek. Bovendien beperkte het stadsbestuur van Amsterdam semi-officieel haar

joodse ambtenaren.¹⁰ In Duitsland konden tijdens het Tweede Keizerrijk joden nog steeds geen officier of hoge ambtenaar worden; ook hier bleef de sector *Handel und Verkehr* de joodse branche bij uitstek.

Het waren de 'zichtbare' joden bij wie zich de nieuwe stereotypen en vooroordelen aan de oude vasthechtten: Dreyfus, Rothschild, Lasalle, Rathenau. Aan de vier joodse wethouders in Amsterdam, in 1933. Aan de kapitalisten en de oostjoodse immigranten (de 'illegalen' van toen), die hun eigen taal, het Jiddisch, spraken en zonder verblijfsvergunning of naturalisatie geneigd waren 'onder de prijs' te werken. Aan joodse musici als Mendelssohn-Bartholdi, schrijvers als Heinrich Heine en theoretici en revolutionairen als Karl Marx, Rosa Luxemburg en Leon Trotski. In zijn essay *The Non-Jewish Jew* wijst Isaac Deutscher erop dat joodse denkers als Spinoza, Heine, Marx, Luxemburg, Trotski en Freud, hoewel allen joodse 'kettters', toch juist als joden iets gemeenschappelijks hadden dat hen in staat stelde ideeën te ontwikkelen die hun eigen maatschappijen, culturen, generaties en tijden overstegen: 'As Jews they dwelt on the borderlines of various civilisations, religions, and national cultures. (...) They lived on the margins or in the nooks and crannies of their respective nations. (...) Each of them was in society and yet not in it, of it and yet not of it.'¹¹

Freud wees overigens zelf ook op het belang van zijn positie als jood in de ontwikkeling van zijn non-conformistisch gedachtengoed: 'Weil ich Jude war, fand ich mich frei von vielen Vorurteilen, die andere im Gebrauch ihres Intellekts beschränken, als Jude war ich dafür vorbereitet, in die Opposition zu gehen und auf das Einvernehmen mit der "kompakten Majorität" zu verzichten.'¹² Hoewel als geassimileerde jood niet ontbloot van ambivalente gevoelens ten aanzien van het jodendom, zou de vader der psychoanalyse zijn afkomst niet verloochenen. Hij voelde zich, zo schreef hij, noch door religie, noch door nationale trots met het jodendom verbonden, maar wel door vele donkere emotionele krachten ('Dunkelmächte') – des te sterker naarmate zij minder in woorden waren uit te drukken – en bovendien door het heldere bewustzijn van een innerlijke identiteit, de trouwdheid van eenzelfde psychologische structuur. De oor-

spronkelijk in een oostjoods milieu opgegroeide wetenschapper zou zich trouwens nooit geroepen of in staat voelen een coherente theorie over het antisemitisme te ontwikkelen. Ondanks het feit dat hij in het katholieke Wenen van de eeuwwisseling vele malen, zowel in zijn carrière als in zijn persoonlijk leven, met het verschijnsel geconfronteerd werd. In zijn laatste grote werk, *Der Mann Mozes und die monotheistische Religion* (1939), zijn echter toch enige aanzetten tot analyse aan te treffen. Freud zou ongetwijfeld Freud niet zijn geweest als hij niet had gewezen op de angst voor castratie, opgeroepen door het joodse gebruik van de besnijdenis. Als tweede doorslaggevende onbewuste factor in de dynamiek van het antisemitisme presenteert Freud ons de nijd: de met het christendom vergroeide jaloezie ten opzichte van de joden en hun volharding het eerstgeboren en uitverkoren kind van God te zijn.¹³

Legde het 'leven aan de grens', zoals verwoord door Isaac Deutscher, de joden intellectueel gesproken geen windeieren, in andere opzichten vroeg het een hoge prijs. In het spoor van Verlichting en Franse Revolutie kwamen niet alleen liberalisme en secularisatie op, maar ook het nationalisme. Men was niet langer christen – katholiek of protestant – men was Fransman, Duitser, Rus. De Emancipatie bracht de joden dan ook niet slechts verruiming en bevrijding, maar ook verwarring en het verlies van een weliswaar voortdurend bestookte, maar duidelijk afgebakende identiteit. Velen zochten een antwoord in het liberalisme of socialisme, anderen in het zionisme; joden waren ruimschoots vertegenwoordigd in tal van emancipatiebewegingen. Maar allen moesten, individueel, onderzoeken in welke mate zij zich wensden te assimileren aan de omringende culturen en of zij, en zo ja welke, waarden, tradities en gewoonten van het jodendom wensden te handhaven en door te geven aan hun kinderen. Een van de opties werd, in Nederland, verwoord door A.C. Wertheim, bankier en filantroop, zowel lid van de Eerste Kamer als voorzitter van het Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap: 'In den Kerk Israëlieten, moeten wij daarbuiten in den vollen, onverdeelden, onsplitsbaren zin van het woord medeburgers zijn.' Dat nam niet weg dat er landgenoten waren die het zwaar viel de joden voortaan sec als Nederlanders 'van het Israelitische geloof'

te beschouwen en die zelfs een prominente liberaal als Wertheim in eerste instantie als jood bleven zien – ook buiten de synagoge.¹⁴

Bovendien verwierp een nieuwe vorm van radicaal antisemitisme zondermeer de assimilatie als oplossing van ‘het joodse vraagstuk’. Het wapende zich met de rassenwaan als stok om de geassimileerde, en dus ongrijpbare jood, de kosmopoliet, de vreemdeling die in ons midden leeft, mee te slaan: *Was der Jude glaubt ist einerlei, in der Rasse liegt die Schweinerei*. Zelfs bekering tot het christendom bood nu geen uitweg meer. De oude Judas werd Dreyfus en leefde voort in de Duitse Dolchstoss-legende. Zowel de joodse kapitalist als revolutionair ondermijnde de niet-joodse samenleving. En de oude economische stereotypen brachten de nieuwe voort. In Duitsland en Oostenrijk ging men de jood zien als de verpersoonlijking van de stedelijke en industriële samenleving die de landbouw, de boeren, de handwerkslieden en kleine middenstand te gronde richtte met zijn Goudstandaard en andere moderne ‘duivelse’ uitvindingen.

Door de frustraties en rancunes die een uitweg zochten, sijpelde ook de nijd. Nijd op prominente buurman-buitenstaanders die hun plaats niet kenden. Nijd op hen die er een gewoonte van hadden gemaakt te overleven in een tijd dat het moeilijk is te leven.

De Fassbinder-affaire

'De menigte is volkomen onverschillig jegens het lot van de omgebrachten, voorzover zij niet haastig verzekert dat ook de christenen geleden hebben. Het verschilletje wordt liefst vluchtig genegeerd. Wij zullen het moeten memoreren met zo'n geweld, dat de modder van het vies geweten-tje boven komt borrelen, met welke gevolgen dan ook. Want die goeie bende leest in haar sensatiezucht toch heusch de verslagen wel over de "doodenkampen". Zij weet ook donders goed dat zij zich geen rekenschap heeft willen geven van haar passieve medewerking aan die to-taale en waanzinnige uitroeiing. En dat zij lange tijd blij was, geen Joden te heten.'

(Fragmenten uit het dagboek van Sam Goudsmit, 6 april
1945 tot 13 februari 1946, *Studia Rosenthaliana* IV, 2,
Assen, 1970)

* * *

Het nationaal-socialisme, oorlog en bezetting, de uitroeiing van de (Nederlandse) joden: zij zullen in dit essay buiten beschouwing blijven. Althans in directe zin: het gaat hier vooral om de sporen die zij hebben achtergelaten. Na de voorafgaande, meer algemene 'historische inleiding', zal ik mij nu richten op de patronen die zich aftekenen in de naoorlogse relatie tussen joden en niet-joden. Daarbij beperk ik mij grotendeels tot Nederland en tot de periode vanaf 1987, het jaar dat het omstreden toneelstuk van Fassbinder *Het Vuil, de Stad en de Dood* de gemoederen zo hevig in beroering zou brengen. Dat neemt niet weg dat ik op gezette tijden alsnog de weg terug, de geschiedenis in, zal be-

wandelen, om daarna weer het kronkelige pad door het laatste decennium te vervolgen.

Van de 140 000 joden die in Nederland woonden zijn er bijna 107 000 gedeporteerd; van hen keerden 5 500 overlevenden na de bevrijding terug. Ongeveer 24 000 joden doken onder – zo'n 8 000 van hen werden ontdekt of verraden. Een paar duizend joden slaagden erin naar Engeland of Zwitserland te ontkomen en omstreeks 8 000 joden overleefden de oorlog, omdat ze met niet-joden waren getrouwd.¹⁵ In de relatie tussen joden en niet-joden werd de shoah het trauma dat alle voorafgaande ver achter zich zou laten. Hoe kleurde het de nieuwe stereotypen, welke rol speelden ambivalente gevoelens en de nijd in het bijzonder? En tot slot, hoe werkte het door in de joodse gemeenschap zelf, waarvan de grote meerderheid er de voorkeur aan zou geven na de oorlog in Nederland te blijven en niet een nieuw bestaan in Israël op te bouwen?

ANTISEMITISME ROND DE BEVRIJDING

Al tijdens de bezetting werd er in verschillende verzetsbladen op gewezen dat het antisemitisme in anti-Duitse kringen toenam: 'Het is ontstellend te bemerken hoe een groot deel van het Nederlandsche volk zijn joodsche landgenoten heeft losgelaten en zelfs teneinde het zich gemakkelijker te maken, gevlucht is in het antisemitisme', zo schreef Gerrit van der Veen.¹⁶ In een artikel in *Vrij Nederland* werd enerzijds de oorzaak van het groeiend antisemitisme bij de joden zelf gelegd, maar anderzijds waarschuwde de betreffende schrijver ertegen om eenzijdig de nadruk te leggen op misdragingen van joodse onderduikers, waar onderduikgevers het slachtoffer van waren geworden, zoals 'onvoorzichtigheid, onbescheidenheid, ondank, lafheid en verraad'. Over de duizenden ondergedoken joden met wie alles goed verliep, werd niet gerept, aldus de auteur. Bovendien was er, gezien het grote aantal Nederlanders dat gemene zaak met de vijand maakte of zich afzijdig hield 'geen enkele reden om ons boven de Joden te verhovaardigen'.¹⁷ In *De Vonk* werd een poging ondernomen een positieve bijdrage te leveren aan de beeldvorming over de joden. Het illegale blad wees ondermeer op de essentiële bij-

drage van joods kapitaal en joodse nijverheid aan de nationale economie en prees de joodse kooplieden die met hun gewiektstheid een heilzame invloed op hun Nederlandse concurrenten hadden uitgeoefend.¹⁸ Een twijfelachtige eer-nolens volens speelde *De Vonk* immers zo juist in op bestaande, zo niet inmiddels verhevigde vooroordelen.

Dat het antisemitisme in Nederland na de bevrijding taboe was, is dan ook een van de historische mythes die Nederland kent, en dit ondanks het feit dat in de naoorlogse pers en in de geschiedschrijving al snel op het tegendeel gewezen werd. In 1990 verscheen het boek *Terugkeer*, waarin de historica Dienke Hondius voor het eerst het antisemitisme rond de bevrijding centraal stelde en overtuigend aantoonde dat het antisemitisme aanvankelijk juist toegenomen was. Onder de verschillende categorieën van negatieve reacties ten opzichte van teruggekeerde en 'opgedoken' joden die Hondius onderscheidt, duikt ook de 'jaloezie' op. De voorbeelden die zij aandraagt kenmerken zich weliswaar door kleinzieligheid, maar daarachter wordt men de langzamerhand vertrouwde stereotypen gewaar. De vrouw die met een blik koekjes loopt en na haar antwoord op de vraag hoe ze daaraan komt ('Uit Canada natuurlijk!') te horen krijgt: 'Dat kun je alleen van een jodin verwachten.' De vrouw die met een versleten bontjas door de Leidsestraat loopt, hetgeen twee anonieme voorbijgangers het commentaar ontlokt: 'Kijk eens, hun bontjassen dragen ze alweer.'¹⁹ Zo bleek de nijd, wonder boven wonder, zelfs de shoah te hebben overleefd.

Van belang is ook het voorbeeld (door Hondius onder de categorie 'Antisemitische vooroordelen' gerangschikt) van de vrouw die met een ingezonden brief reageerde op een artikel van Hilda Verwey-Jonker in *Vrij Nederland*. Verwey-Jonker had in het kader van de schrijnende positie van Duitse, statenloze joden over een 'versterkt antisemitisme' gesproken. Uit de reactie van de vrouw in kwestie blijkt dat zij zich zorgen maakte 'weer' overrompeld te zullen worden door de joden; in dat kader pleitte zij voor een soort numerus clausus die oververtegenwoordiging van joden in bepaalde beroepen en instellingen moest voorkomen. Haar ongerustheid motiveerde ze aldus: 'Er bestaat tussen de Joden onderling een sterke band – overigens loffelijk – die hen ertoe

brengt om hun energie en invloed te gebruiken teneinde elkaar op plaatsen te brengen die zij begeren, met het gevolg dat daar een onevenredige vertegenwoordiging komt van joodse elementen.⁷⁰ Over ambivalentie gesproken! In haar woorden liggen zowel angst, bewondering als nijd besloten ten opzichte van een mysterieuze en gevaarlijke macht van de joden als groep, geworteld in een voor de buitenstaander ongrijpbare onderlinge solidariteit. Het is niet moeilijk de draad terug te volgen naar het fenomeen van de afgesloten joodse gemeenschap van vóór de Emancipatie.

Dat dit (onzichtbaar) zichzelf bedruipen van een gesloten joodse gemeenschap nog steeds nijd opwekt, daarvan getuigt, anno 1992, het verhaal van een Syrische jood. Deze voorspelde dat de joden uiteindelijk Syrië zullen verlaten, omdat er veel afgunst heerst. Naar zijn zeggen vertonen de Syrische joden de neiging relatief grote en dure trouwpartijen te geven en zegt iedereen daarom dat ze onnoemelijk rijk zijn. In een verslag van een van de demonstraties die op bevel van de overheid ter meerdere eer en glorie van de president gehouden worden, was in een krant het commentaar verschenen dat ook de joden demonstreerden, maar dan wel in hun super-de-luxe auto's. 'Die generalisatie is natuurlijk onzin. Er zijn in onze gemeenschap mensen die zeer gegoed zijn en mensen die heel weinig hebben. De laatsten krijgen financiële bijstand van de anderen – maar zó dat geen buitenstaander het merkt.'⁷¹

'BEATING THE VICTIM'

Men zou kunnen stellen dat, cynisch genoeg, de oorlog en de shoah de voorwaarden geschapen hadden voor een polemiek over de positie van de Nederlandse joden (zowel die van vóór als na 1945) op een manier en in een mate als vóór de oorlog ondenkbaar zou zijn geweest. De joden waren als het ware 'publiek eigendom' geworden. Hoewel zij ontegenzeggelijk in een uitzonderingspositie hadden verkeerd, omdat zij als joden geïsoleerd, gedeporteerd en vermoord waren (of overleefd hadden), nam de regering het standpunt in dat van 'positieve discriminatie' geen sprake kon zijn: dit zou te veel doen denken aan de nazi-ideolo-

gie die de joden ook als 'anders' had behandeld. Dat joodse overlevenden veelal niet alleen familieleden, maar ook vaak hun geld, bezittingen en woning waren kwijtgeraakt, vermocht in eerste instantie aan dit standpunt niets te veranderen. Kenmerkend was de strijd die zich afspeelde rond de wees geworden joodse oorlogspleegkinderen: moesten deze bij hun niet-joodse pleegouders blijven of alsnog opgroeien in een joodse omgeving? Hier stond in feite de joodse identiteit zelf ter discussie.²² En eigenlijk was er bijna niets dat niet ter discussie stond: hadden de joden nu wel of niet bovenmatig in de macht gedeeld of dreigden zij dat te gaan doen, hadden degenen die naar Engeland of elders waren uitgeweken uit lafheid of uit terecht zelfbehoud gehandeld, kenden zij hun plaats niet of waren zij een zegen voor het land, deugde het zionisme of juist niet.

Dat het antisemitisme versterkt uit de bezetting gekomen was, ontging de progressieve intellectuelen geenszins. In *Het Vrije Volk*, *Trouw*, *Het Parool* en *NIW* beten die joden en niet-joden die het toegenomen antisemitisme bezorgd en verontwaardigd gadesloegen, hard van zich af; in *De Vlam* (zoals *De Vonk* na de oorlog ging heten) riep de communistische schrijver Jef Last ertoe op het toenemend antisemitisme te trotseren en te eisen dat Nederland 100 000 joden binnen zijn grenzen zou opnemen.²³

In juli 1945 schreef psychiater Coen van Emde Boas in *De Vrije Katheder* een opmerkelijk artikel, onder de titel *Antisemitisme en collectieve aansprakelijkheid*.²⁴ Hierin waarschuwde hij, onder verwijzing naar tal van antisemitische incidenten, voor het gevaar van het mechanisme van de *collectieve aansprakelijkheid*, volgens welke 'een minderwaardige handeling van een enkeling de ganse groep wordt aangewreven'. In dit geval de joodse groep, de 'vreemde' op wie de buitenmenselijke maar ook de eigen schuld kon worden geprojecteerd. Bovendien wees Van Emde Boas erop dat zelfs in Nederland, waar de meerderheid der bevolking tegen de jodenvervolging gekant was, Hitler bereikt had dat men de joden als joden was gaan zien. Hierbij noemde hij als verklarende factoren niet alleen de Duitse anti-joodse maatregelen, het dragen van de ster, en de introductie van de begrippen Jood en Ariër in de spreektaal, maar interessant genoeg ook de noodzaak de joden als joden tegen de Duitsers te helpen. On-

dermeer dit laatste aspect werd door de in diezelfde maand opgerichte werkgroep 'Anti-semitische stemming in Nederland?' verder uitgewerkt. Zij stelde dat door de isolering en uitschakeling van de joden de onbewuste angst en afkeer voor 'het vreemde' omgeslagen waren in een superioriteitsgevoel, dat nog was versterkt niet alleen door medelijden, maar ook door de positie van de niet-jood als 'helper' en de jood als 'geholpene'. De werkgroep was het initiatief van een aantal overwegend niet-joodse verontruste intellectuelen en stelde zich ten doel de antisemitische stemming van het ogenblik te bestuderen en 'onder ogen te zien als een acuut politiek probleem'.²⁵

Ook de chroniqueurs der jodenvervolgingen in Nederland, Abel Herzberg, Jacques Presser en Lou de Jong, zouden zich in een later stadium over die eerste bevrijdingsjaren buigen en een verheving van anti-joodse gevoelens constateren. Medelijden, zo schreef Herzberg, betekent niet dat men zelf tot de lijdenden behoort – integendeel. Het is 'de tweelingbroeder (of als ge wilt de vader) van de afkeer'.²⁶ Presser haalde, in zijn voorzichtige poging de negatieve houding tegenover de uit kampen en van onderduikadressen terugkerende joden te verklaren, het klassieke gezegde aan dat het de menselijke geest eigen is te haten wie hij gekwetst heeft. 'Wie zal zeggen, hoe zwaar het schuldgevoel, waar zoveel niet-Joden van getuigden, in dezen gewogen heeft?'²⁷ De van oorsprong Pools-joodse publicist Henryk Broder (na lange tijd in Duitsland geleefd te hebben zou hij in 1981 naar Israël emigreren) stelde dit verschijnsel met betrekking tot de Duitsers in veel hardere bewoordingen aan de kaak. Volgens hem zouden de Duitsers de joden Auschwitz nooit vergeven: de schuld was eenvoudigweg te groot.²⁸ Men herinnere zich de woorden van Gerrit van der Veen, die stelde dat veel Nederlanders *gevlucht* waren in het antisemitisme, als het ware om, zo goed en zo kwaad als het ging, door te kunnen leven.²⁹ Op de laatste bladzijde van de epiloog waarmee Presser zijn *Ondergang* afsluit, haalt hij Lou de Jong aan die, net als eerder ook Herzberg, constateerde dat belasting en medelijden complementair bleken te zijn. In het moderne jargon zouden wij spreken van het verschijnsel *beating the victim*.

In haar preadvies stelde de werkgroep 'Anti-semitische stem-

ming in Nederland?’ (van een publikatie zou het overigens nooit komen) dat het ‘zondebok-verschijnsel’ nog ontbrak. Maar de uiterst precaire toekomst van Nederland zou daar nog weleens verandering in kunnen brengen, zo werd gevreesd: ‘De remmen ontbreken in voldoende mate, ondanks de goede bedoelingen van het grootste deel van de Pers.’ Aan de andere kant van de streep waren de remmen inderdaad losgeslagen en het lijkt erop of in één klap alle door de eeuwen heen verzamelde stereotypen uit hun halfsluimer waren opgestaan: de jood was heb- en heerszuchtig, materialistisch, geslepen, patserig, leugenachtig, arrogant en parasitair en zijn macht was groot. Bovendien – en dit was nieuw – werd de joden voorgehouden dat zij dankbaar moesten zijn voor de hun geboden steun, bijvoorbeeld bij het onderduiken. Hierbij hadden niet-joodse Nederlanders hun leven in de waagschaal gesteld, soms met de dood als gevolg. ‘Zij (de joden) zijn waarlijk niet de enigen, die het slecht hebben gehad en geleden hebben.’³⁰ Met deze uitspraak lijkt de nijd op het ‘ultieme slachtoffer’ te zijn geïntroduceerd.

Geïntroduceerd en weggeëbd. Want na de korte episode van confrontatie volgden de jaren van nationale opbouw (het bleek wel mee te vallen met de ‘precaire toekomst’ van Nederland) en verdringing. En na het op grotere schaal bekend worden van wat er in de concentratiekampen plaatsgevonden had, mondden medelijden en ongemakkelijk schuldbesef uit in een hoorbaar zwijgen. Misschien was inderdaad, zoals Van Emde Boas al vrijwel meteen gesignaleerd had, het meest ingrijpende gevolg van de jodenvervolgung het feit dat men de joden weer als joden was gaan zien. Als ‘de ander’ die louter vanwege zijn of haar jood-zijn, een onzegbaar wreed lot had ondergaan, waartegen men zelf meestal niet veel had ondernomen. Uiteraard bracht dit complexe gevoelens met zich mee. Hoe met het onzegbare om te gaan? Een van de opties bleek een in positieve zin beleefde identificatie met het lijden van de joden. In zijn boek, gewijd aan de beeldvorming over joden in de naoorlogse literatuur, distilleerde J. Melkman deze vereenzelviging als een van de overheersende motieven. De titels die hij meegaf aan zijn studie (*Geliefde vijand*) en aan het afsluitende hoofdstuk (*Tussen haat en liefde*) spreken op zich al boekdelen: ambivalent kan het werkelijk niet.

Kort na de oorlog werd antisemitisme weer taboe en zou dat – zeker in structureel opzicht – tot op heden blijven. Maar anti-joodse gevoelens werden ook verdrongen, gingen als het ware ondergronds. Zoals door Herzberg en Presser werd geconstateerd, vormt schuldgevoel een broedplaats voor agressie en is medelijden een onbetrouwbare bondgenoot. Een geladen stilte tenslotte, schreeuwt erom doorbroken te worden.

Dit alles, vermengd met de (net zozeer deels onbewuste) gevoelens van rouw, wantrouwen, woede en angsten aan de kant der joden hield het vuur smeulend. Het gloeide op als er olie op gegooid werd: 'Dachautje spelen' in het Amsterdams studenten-corps, De Drie van Breda, ontwikkelingen in Israel en het Midden-Oosten, de Niet-Jood verklaring, anti-judaïstische uitspraken en publikaties, de Zwarte Weduwe. Dat anti-joodse wrevels en ressentimenten, hoewel ondergronds gegaan, toch nooit dood en begraven raakten, leze men na in de meest recente publikatie van de historicus Léon Poliakov, die de geschiedenis van het antisemitisme in kaart bracht. In zijn laatste werk, gewijd aan het antisemitisme vanaf de bevrijding tot het jaar 1993, schreef Philo Bregstein het hoofdstuk *Le paradoxe néerlandais*.³¹ Daarin toont hij de lezer hoe in Nederland regelmatig, zeker vanaf de jaren zestig, de stilte met anti-joods rumoer doorbroken werd. Een rumoer dat overigens bijna altijd een aanzienlijk protest op gang bracht. Maar de oude stereotypen bleken soms nog springlevend. Even springlevend als de joden zelf. Al leefden zij vaak in de schaduw van hun doden, die meekeken over hun schouder en in hun harsenen en buikstreek kropen, maar hun ook een zeker, macaber prestige verleenden.

'HET VUIL, DE STAD EN DE DOOD'

Nadat de pamfletten van het echtpaar Goeree, scanderende FC Den Haag-supporters, de rellen rond het graf van Hess en het proces tegen ondermeer Barbie al het nodige stof hadden doen opwaaien, volgde eind 1987 een ommekeer. Een jongere generatie verhief haar stem. Zonder voorbij te willen gaan aan de prominente rol van hen die zich tegen de opvoering van Fassbinders toneelstuk *Het Vuil, de Stad en de Dood* keerden (Abraham Soe-

tendorp, Richard Stein, Leonard Frank en Jules Croiset et cetera) en van hen die zich voorstander verklaarden (Martin Schouten, Loek Zonneveld, Paul Sonke, Herman Roethof et cetera) – bijna allen kinderen tijdens de oorlog – werd het conflict in concreto door een naoorlogse generatie uitgevochten. Daarentegen hielden over het algemeen degenen die, zowel aan joodse als niet-joodse kant, de oorlog als volwassenen beleefd hadden, zich op de achtergrond of zwegen. In de controverse stonden om te beginnen enerzijds vrijheid van meningsuiting en anderzijds het verbod van al dan niet vermeend antisemitisme en het sparen van de gevoelens van de joodse gemeenschap tegenover elkaar. Er gingen echter meer dimensies schuil achter de krachtmeting.

De toneelspelers, met regisseur Johan Doesburg als belangrijkste woordvoerder, eisten het recht op om zèlf, zonder ruggespraak met joodse groeperingen, gestalte te geven aan wat volgens hen een belangwekkende, door Fassbinder aangereikte analyse was van nationaal-socialisme en antisemitisme, en de doorwerking ervan in een aantal exponenten van verschillende groepen. Door het mechanisme van het fascisme te tonen zou het publiek tot nadenken gedwongen worden. De joodse jongeren, verzameld in de eerste naoorlogse joodse actiegroep *Alle Cohens Aan Dek*, eisten het recht op om publiekelijk van hun woede te getuigen en de opvoering van het volgens hen antisemitische stuk te verhinderen: 'Eindelijk hebben joodse jongeren laten zien dat het nu genoeg is.'¹² Bij deze groep zag men een ontlading van een in decennia opgebouwde woede. In de eerste plaats tegen de niet-joodse Nederlanders die het, destijds, 'allemaal hadden laten gebeuren'. In de tweede plaats als 'vervangende woede' voor de generatie van de eigen ouders, die zich na de oorlog hadden aangepast en zich niet als joden hadden geprofileerd. De jongere generatie zette zich af tegen deze houding: 'Men zal moeten wennen aan weerbare joden.'

Vooraf het gebruik van het – naamloze – personage van De Rijke Jood riep veel weerzin op: het aloude, antisemitische stereotipe van de rijke, geldbeluste jood. Doesburg stelde hier tegenover dat Fassbinder nu juist het gebruik van stereotypen, en het antisemitisme in het bijzonder aan de kaak stelde. Alle personages in het toneelstuk waren immers stereotypen en bovendien

werden deze gaandeweg afgebroken – die van De Rijke Jood in het bijzonder. De student-regisseur gaf echter blijk van weinig fijngevoeligheid door, met betrekking tot wat hij noemde de ‘sentimenten’ van de joden, de volgende metafoor te gebruiken: ‘Als ik astmatisch ben, betekent dat niet dat ik de hele wereld dwingend op kan leggen dat ze niet mogen roken.’³³ En hoewel hij erop wees dat hij zelf getekend was door de verhalen die hem in zijn jeugd over de oorlog en de kampen ter ore waren gekomen, was dit niet af te lezen uit de graad van zijn historisch bewustzijn. Hij sprak zijn verbazing uit over het feit dat het in Nederland tot een rel rond de uitvoering gekomen was. Voor Frankfurt (waar de rel twee jaar eerder plaatsvond) lag dit zijns inziens anders. In deze stad waren immers zoveel joden vernietigd, waren de emoties extremer en bestond minder afstand tot het verleden; bovendien was iedere oudere Duitser een potentiële dader.³⁴ Doesburg had er blijkbaar niet bij stilgestaan dat de joodse bevolking die in Amsterdam leefde en van daaruit gedeporteerd werd, ongeveer acht keer zo groot was als die in Frankfurt. Noch bij het feit dat vanuit Nederland in vergelijking met alle andere West-Europese landen (Duitsland daargelaten), zowel relatief als absoluut gezien de meeste joden werden gedeporteerd en vermoord, en dat het Nederlandse ambtenarenapparaat hier een belangrijke steen toe had bijgedragen. Twee gegevens die inmiddels als bekend mochten worden verondersteld.

Bovendien kunnen er, zijn gedrevenheid ten spijt, toch enige vraagtekens bij Doesburgs intenties worden geplaatst. In een door hem al eerder op schrift gestelde speelmotivatie had hij, in tegenstelling tot in het interview met *de Volkskrant*, wel degelijk zijn verbazing en irritatie geventileerd over het feit dat de opvoering in de Bondsrepubliek niet gerealiseerd was. ‘Heisa graag, maar een boycot?’ Daarnaast was hem, na lezing, de kwaliteit van *Het Vuil, de Stad en de Dood* tegengevallen. Deze constatering stond de opvoering echter niet in de weg. Hoewel hij bekend was met ‘de overgevoeligheid, die aan joodse aangelegenheden kleeft als hars aan een naaldboom’, stelde Doesburg dat het precies deze overgevoeligheid was die de doorslag had gegeven in de beslissing het stuk op te voeren. Het gaf geen pas dat deze de met name theatrale en esthetische kwaliteiten (die hij overigens net

tevoren had gerelativeerd) aan het zicht zou onttrekken.³⁵ Dat 'joodse overgevoeligheid' tot enige 'heisa' zou leiden, kwam voor Doesburg dus niet uit de lucht vallen. Maar was dit hem misschien ook niet onwelgevallig als aankomend regisseur?

Er zijn, tot slot, nog een paar elementen die de aandacht vragen. Doesburg is verongelijkt. Hij stelt dat het nu juist de tragiek van de situatie is dat hij en zijn medestanders hetzelfde willen als de tegenpartij, en zal later, tijdens een discussie in het politiek en cultureel centrum *De Balie*, vragen waarom Leonard Frank wèl mag doen wat hem niet toegestaan wordt. Kortom, een voorbeeld van de vijf jaar later door Leon de Winter geconstateerde *thematische nijd*. Bovendien wordt eindelijk, in 1987, ook het *leed* met de vuist op tafel gelegd. Doesburg: 'Dacht je dat Jan Wolkers de gereformeerde hoek niet had gekwetst? Ho, ho, hoor ik nu de tegenstanders roepen. Gereformeerden hebben een minder belast verleden. En daarmee houdt de discussie op. Als de hoeveelheid leed het argument is – hoeveel respect ik ook heb voor dat leed – dan ben ik doodgeslagen.'³⁶ Het is zover: de joden worden aangesproken op hun *monopolisering van het leed* en de daarmee gepaard gaande machtspositie. Ook de journalist en theatercriticus Loek Zonneveld zou in zijn terugblik op de Fassbinder-affaire – een knap geschreven monument, waarin de nog lang niet bekoelde woede van het papier spat – hiermee afsluiten. Na al eerder gesteld te hebben dat het erop neerkomt dat de ander, en zeker 'de homoseksuele, halfjoodse Duitse cynicus Fassbinder', geacht wordt met zijn poten van de 'joodse existentie' af te blijven, eindigt hij aldus: 'Dat was de Fassbinder-zaak in de kern: als toeschouwer en als participant zijn we verkleuterd, onvolwassen behandeld, en wel door mensen die zich de oorlog en haar trauma's hebben toegeëigend als een particulier omheinde zandbak, waarvan het deksel op klappen staat.'³⁷

De (impliciete) beschuldiging van een joodse monopolisering van het leed, schreeuwt om een nadere analyse. Maar een van de vragen die daaraan voorafgaat luidt: wàs (of liever is) het toneelstuk van Fassbinder antisemitisch?

Na het stuk gelezen, gehoord en gezien te hebben, luidt mijn antwoord: nee. Het stuk is te ongereflekt, te snel en te slordig in elkaar gezet, maar antisemitisch: nee. Er staat mij echter

niet een voortzetting van deze oeverloze discussie voor ogen. Ik wil hier slechts benadrukken dat Fassbinder op z'n minst een interessante poging heeft gedaan het oude stereotype van de rijke jood in een nieuwe historische context te plaatsen. Het gaat hier om de Duitse variant van de 'rijke jood na Auschwitz', in zijn (oude) functie van instrument van een nieuwe maatschappelijke ontwikkeling (speculatie, kaalslag en nieuwbouw in de metropool Frankfurt) en zondebok. Een jood die enerzijds gebruikmaakt van het nieuwe taboe dat er ontstaan is: hij is immers exponent van een groep die zo zwaar geleden heeft dat het leveren van kritiek door hen die gedupeerd zijn een discutabele onderneming is. En anderzijds gebruikt wordt. Want hij blijft de buurman-buitenstaander, de zondebok van vroeger, tegen wie zich de agressie – dit keer vermengd met ongemakkelijk schuldbesef – altijd weer kan ontladen, terwijl de eigenlijke machthebbers hun handen in onschuld wassen.

Dat wil nog niet zeggen dat Fassbinders benadering geen negatieve associaties, angsten en weerzin aan joodse kant zou oproepen. Integendeel. Ik zou hier echter een nieuw aspect willen introduceren, door mij het *Feuchtwanger-effect* genoemd.

Het joodse zelfbeeld

'Juden haben es als antisemitisch, deutsche Chauvinisten als jüdisch-chauvinistisch bezeichnet, und beide Parteien haben mich kräftig angepöbelt.'

(Lion Feuchtwanger, *Über Jud Süß*, 1929)

* * *

Lion Feuchtwanger (1884-1958) is gekarakteriseerd als jood te midden van de Münchener bourgeoisie, elitair democraat in de Weimarrepubliek, liberaal in Moskou en communist in Californië. Men zou ook kunnen zeggen dat hij het prototype van de geassimileerde, kosmopolitische jood van de Weimarrepubliek was (vertegenwoordiger van de in reactionaire Duitse kring verfoede *jüdische Asphalt Kultur*) die niettemin van een grote joodse betrokkenheid blijk gaf. Feuchtwanger – 'mein Hirn denkt kosmopolitisch, mein Herz schlägt jüdisch' – schreef immers vele romans met een joodse thematiek, waarvan *Jud Süß* (1925) een van de bekendste, zonet bekendste werd. In deze historische roman verbeeldt Feuchtwanger zijn visie op de levensweg van Joseph Süß Oppenheimer. Als hofjood van vorst Karl Alexander is Süß in staat zijn machtshonger te stillen; hij geniet van zijn privileges en rijkdom en pocht op zijn invloed. Maar hoewel verregaand geassimileerd, gaat hij er niet toe over zich te laten dopen. De noodlottige dood van zijn dochter Naomi verzacht hem en verandert zijn kijk op het leven, op zichzelf en zijn jood-zijn. Hij keert terug naar de joodse wetten en weigert zich, wanneer hij na de dood van Karl Alexander gevangengen wordt gezet en ter dood veroordeeld, te bekeren. Süß sterft met de naam van zijn hervonden God op de lippen.

Het opvallende aan Feuchtwangers benadering is de pluriforme wijze waarop hij aan zijn joodse personage gestalte geeft. Süß is heilige noch duivel, maar scherpzinnig, opofferingsgezind, ijdel en wellustig. Feuchtwanger betoont zich, met andere woorden, wars van ééndimensionaliteit. Zoniet zijn vele voorgangers en navolgers. Tot 1984 verschenen er tussen de honderd en tweehonderd literaire bewerkingen van het 'Süß-thema'; twee derde daarvan vertegenwoordigde een antisemitische, een derde een filosemitische interpretatie. Tegenover de beruchte nazi-propagandafilm *Jud Süß* (1940), waarin een aantal negatieve eigenschappen van Süß werden geïsoleerd, uitvergroot en 'aangevuld', stond de filosemitische interpretatie van Lothar Mendes, die de film *Jew Süss* (1934) in ballingschap in Londen draaide. In deze verfilming werden uiteraard geheel andere accenten gelegd. Zo werd er vanaf het begin veel aandacht, in positieve zin, besteed aan de joodse achtergrond van Süß: het getto waar hij opgroeide en de ontmoeting die hij er heeft met zijn moeder, de rol van rabbijn Gabriël – de stem van de joodse lotsgemeenschap – die hem stimuleert terug te keren naar het geloof van zijn voorvaderen. Zoals in Berlijn op een colloquium gewijd aan Lion Feuchtwanger, *Jud Süß* en de media werd gesteld, stonden hier twee films, twee interpretaties tegenover elkaar: *Antisemitische Kulturware versus philosemitisches Kunstwerk*.³⁸

Hoe verhielden de joden zelf zich tot het controversiële 'Jud Süß' personage van Feuchtwanger? De recensies en commentaren in de joodse pers na het verschijnen van *Jud Süß* leveren een karakteristiek beeld op. Zo stond men negatief tegenover Feuchtwangers tekening van de minder fraaie karaktertrekken van de hoofdpersoon, diens streberigheid en cynisme, 'so herb und erbarmungslos gezeichnet, dass kein Hakenkreuzler ihn in dieser Charakteristik übertreffen konnte'.³⁹ Bekritiseerd werd ook Süß' verloochening van zijn joodse identiteit. Dienovereenkomstig werd nu juist zijn innerlijke omslag, zijn afzien van zowel roem als wraak en vooral zijn bekentenis tot het jodendom, het feit dat hij zijn eigen individuele lot als jood verbond met dat van zijn volk, als positief beoordeeld, soms zelfs bejubeld.

Van meer algemene en wederom negatieve aard waren de stemmen die zeiden dat Feuchtwanger met zijn roman het aan-

zien van de Duitse joden schade toebracht. Zo schreef men in *Jeschurun*, het maandblad van de joodse orthodoxie, dat in een tijd waarin de Duitse volksliteratuur de joden als de incarnatie van het kwaad afschilderde, een joods auteur zich toch wel tweemaal moest bedenken alvorens 'unseren Todfeinden ein solches Munster auszuliefern'.⁴⁰ Uiteraard zijn al deze reacties niet los te zien van hun historische context. *Jud Süß* verscheen twee jaar na de mislukte *Putsch* in München en drie jaar na de moord op Rathenau: *Knallt ab den Walter Rathenau, die gottverdammtes Judensau*. Veel Duitse joden voelden zich al in de klemmende greep van het antisemitisme en werden geconfronteerd met de al even klemmende vraag of zij nu joodse Duitser, Duitse jood of jood waren.

Desalniettemin stuiten we hier op een fenomeen dat in de loop van eeuwen ingesleten lijkt te zijn en zich ook in minder extreme situaties doet gelden. De maatschappelijke verhoudingen blijken nog steeds niet rijp voor een niet-stereotype benadering zoals die van Feuchtwanger. Tegenover de 'genuanceerd getekende jood' stelt eenieder zijn eigen vertrouwde stereotypen, zijn ééndimensionale beeld. De jood lijkt ertoe veroordeeld te zijn als uitzuiger en wellusteling dan wel als slachtoffer, die boven alles loyaal is aan zijn lotsgemeenschap, voort te leven. De antisemiet ziet slechts zijn schuld, de filosofie zijn onschuld. Zo blijkt de jood een maatschappelijk en ideologisch produkt, waarmee onvermijdelijk 'gesjacherd' wordt.

EEN JOOD IN EEN PORSCHE: KAN DAT?

Het ligt voor de hand om met dit Feuchtwanger-effect in het achterhoofd opnieuw naar de Fassbinder-affaire te kijken. Hoewel men er zeer zeker over kan twisten of Fassbinder De Rijke Jood de gelegenheid biedt zich van zijn stereotype korset te ontdoen, wordt de aanzet hiertoe wel gegeven. Het was niet zozeer het toneelstuk zelf als wel de met taboes beladen verhouding tussen joden en niet-joden die de explosie van tegengestelde reacties veroorzaakte. Tegenover de arrogantie van joodse actievoerders en prominenten die pretendeerden namens de joodse gemeenschap te handelen en zich vóór alles op hun slachtoffer-identiteit

profileerden, stond de arrogantie van Doesburg en de zijnen die claimden *de* historische waarheid in pacht te hebben; zij gaven er echter blijk van hun historisch besef en verantwoordelijkheidsgevoel te begraven onder de dekmantel van de *vrije meningsuiting*. Tegenover de aan joodse kant sinds jaar en dag opgekropte woede, stond die van een niet-joodse generatie die haar handen niet gebonden wilde zien door een bodemloze put van leed, die niet door haar gevuld was. Beide partijen bleken niet in staat met de geboden (historisch gegroeide) stereotypen te 'spelen' en alle kaarten op tafel te leggen. Integendeel: men zette alles op één kaart.

Het personage van Max Breslauer in de roman *SuperTex* (1991) van Leon de Winter vormt zo mogelijk een nog scherpere toetssteen. De Winter presenteert ons een jood die een mens (een man) van vlees en bloed is en tegelijkertijd speelt hij met oude stereotypen: de joodse patser, de sluwe zakenman, de parvenu die het zich allemaal luidruchtig laat welgevalen. Bovendien zien we hier net als bij Feuchtwanger (en bijvoorbeeld ook bij Isaac Singer) de worsteling van de moderne geassimileerde jood met zijn joodse erfenis en identiteit en de (aanzet tot) catharsis: het zich bekennen tot enigerlei band met de oude lotsgemeenschap. Uitingen van zowel niet-joodse als joodse zijde wijzen erop dat ook anno 1991 de tijd niet rijp was voor een wezenlijke en vruchtbare discussie – of liever *Auseinandersetzung*, zoals de Duitsers onnavolgbaar zeggen.

Zo beschuldigt literatuurcriticus Jaap Goedegebuure De Winter ervan in zijn carrière als schrijver voortdurend leentjebuurt te spelen bij allerhande literaire grootheden en in die zin geen origineel auteur te zijn, doch vooral 'trendgevoelig' – net zo trendgevoelig als zijn meest recente hoofdpersoon, Max Breslauer.⁴¹ Bovendien stelt Goedegebuure dat De Winter niet verder komt dan een aaneenrijging van vlakke stereotypen: 'En daardoor is ook de hele kwestie van de joodse identiteit één afzichtelijk stereotype geworden, het is zonde dat ik het zeg.' Maar de betreffende recensent geeft er blijk van noch goed thuis te zijn in de geschiedenis van de joodse stereotypen, noch in de joods-literaire traditie waarbij De Winter, toegespitst op de Nederlandse naoorlogse verhoudingen, zich aansluit. Goedegebuure lijkt nu juist het (in

dit geval 'speelse') stereotype van de joodse patser ongerefle- teerd over te nemen en het, ontdaan van zijn dubbele bodem, op zowel De Winter zelf als op diens hoofdpersoonage te plakken. Het ontgaat hem hierbij dat hij zo zèlf degene is die zich schuldig maakt aan een oppervlakkige en dubieuze stereotypering.

Of men al dan niet De Winter van 'heilloze oppervlakkigheid' of 'kokette kitsch' beschuldigt, is een kwestie van literaire smaak.⁴² Goedegebuure laadt echter, met zijn lange lijst van prominente schrijvers op wie De Winter zou 'parasiteren' (Roth, Kafka, Modiano, Kundera, Le Carré, Handke), de verdenking op zich vooral zijn eigen literaire eruditie te willen etaleren en hierin zijn thematische jaloezie te verpakken. Max Breslauer omschrijft hij immers als 'een telg uit het joodse volk die met een karrevracht identiteitsproblemen op de divan van de psychiater neerploft. Hij heeft zich *nog altijd niet* weten te onttrekken aan de schaduw van zijn vader, een overlevende van de holocaust die het van scharrelaar tot textielagent gebracht heeft'.⁴³ Hoezo: nog altijd niet? Is het alleen aan – boven de wet verheven – schrijvers als Kafka of Roth gegeven hun hele leven met de schaduw van hun vader te blijven worstelen? Is deze strijd niet een van de vele onsterfelijke thema's uit de (wereld)literatuur? En neemt dit gevecht niet zeer specifieke dimensies aan wanneer het zich bovendien afspeelt in een nog grotere schaduw, die van de shoah die de vader tot held en slachtoffer tegelijk maakt? Vragen die onverbiddelijk oude – en nieuwe – vragen oproepen. Waarover beschikt De Winter waartoe Goedegebuure geen toegang heeft? 'Slechts' over een thema? In hoeverre fungeert hier de holocaust, het 'Auschwitz' dat het Westerse wereld- en geschiedbeeld blijvend veranderd heeft, niet als een schatkamer, vol vermaledijde maar adembenemende diamanten, waarvan bij uitstek de joden de sleutel bezitten? Kortom, dit keer niet gerelateerd aan het christendom maar aan Auschwitz: beschikken de joden hier niet over een (al dan niet vermeende, maar zonder meer benijde) authenticiteit, die de niet-jood moet ontberen?⁴⁴

Maar ook van joodse zijde liet men zich niet onbetuigd. Enerzijds werd *SuperTex* in joodse kring met smaak gelezen. Anderzijds werd, net als voordien aan Lion Feuchtwanger, Joshua Sobol, Ischa Meijer en andere joodse 'kettters', aan De Winter te

kennen gegeven dat hij zich niet aan de vereiste codes had gehouden. In joodse kringen circuleerde de mening dat De Winter zich met de creatie van zijn joodse patserige zakenman aan antisemitisme schuldig maakte, respectievelijk antisemitisme uitlokte. Hij zou het prototype zijn van de jood die aan *joodse zelfhaat* lijdt. Ook De Winters uitspraken in het interview met Ischa Meijer in *Het Parool* werden hem niet in dank afgenomen.⁴⁵ Hierin beschreef De Winter ondermeer het milieu waarin zijn vader na de oorlog verkeerde: dat van de Harde, Handige Jiddische Zakenmannen. De Winter deinsde er bovendien niet voor terug om, aan de hand van het levensverhaal van zijn vader, aan te kaarten dat voor sommige joden in het spoor van de shoah het geld op tafel kwam dat vóór de oorlog buiten bereik lag. Zo kocht de voormalige berooide sjacheraar, geholpen door het stimulerende klimaat van de nationale opbouw, de opbrengsten van de *Wiedergutmachung* en allerlei handeltjes, een dikke auto en liet zich een villa bouwen. De oorlog was De Winter Sr. doorgekomen dankzij de hulp van als zeer conservatief bekendstaande paters en nonnen; voor zijn onderduikadressen had hij betaald met rollen stof uit zijn opslag. Later werden de kringen van zijn katholieke onderduikgevers 'kostbare zakenrelaties', voor wie hij ondermeer busreizen naar Lourdes organiseerde.

De Winter toont ons hier een ironische paradox: zijn vader kon als het ware zijn dankbaarheid te gelde maken en sloeg zo twee vliegen in een klap. Een typisch voorbeeld van een paradox die regelrecht afkomstig lijkt uit de schatkamer waaruit De Winter Jr. wél en Goedegebuure niet kan putten. Maar behalve dat, valt op dat de joodse auteur zijn verhaal zonder enige gêne vertelt. In feite pakt hij het stereotype van de 'geldjood' bij de horens en lijkt te zeggen: waarom zouden de joden erop gebrand moeten zijn hun lijden nog te onderstrepen door de rest van hun leven in gepaste armoede door te brengen? Joden maken liever van de nood een deugd. En hiermee beroert hij een van de taboes waarover men (ook) in joodse kring liever zwijgt of onderling praat dan wel fluistert, dan dat men het in de kolommen van de Nederlandse pers breed uitgemeten ziet.

Dat er soms een onbedoeld en wrang verband blijkt te bestaan tussen door de shoah berokkend leed en vermeerderde inkom-

sten, is al eens eerder, zij het in een heel ander verband, onder woorden gebracht. Salomon Kleerekoper, voor de oorlog actief SDAP-er en socialistisch-zionist, werd in 1949 hoogleraar economie aan de nieuwe, omstreden faculteit Politieke Wetenschappen in Amsterdam. Kort daarvoor was hij tot voorzitter van de Nederlandse Zionisten Bond gekozen. Direct na de oorlog had hij zich ondermeer ingezet voor een snellere behandeling van het rechtsherstel van joden wier vermogen en bezittingen tijdens de bezetting in beslag genomen waren. Hij was tevens een van de drijvende krachten achter de Collectieve Israel Actie, een fonds dat gelden inzamelt voor Israel. Kleerekoper kenmerkte zich door een uiterst principiële houding. Zijn scherpe tong dwong respect af, maar bezorgde hem ook veel vijanden. Terwijl hij tot zijn dood (1970) een overtuigd socialistisch-zionist zou blijven, verbrak hij in 1963 al zijn (formele) banden met zionistische en joodse organisaties uit afschuw over de zijns inziens te sterk toegenomen invloed van het orthodox-joodse element. In datzelfde jaar drukte hij in een interview zijn tevredenheid uit ten aanzien van de verschillende financiële 'acties' ten bate van Israel: de bijdragen liepen elk jaar op tot een paar miljoen gulden. 'Voor een bevolking van 28 000 joden zijn dat aanzienlijke bedragen, *zelfs wanneer men in aanmerking neemt dat vele joden erfgenamen van hun omgekomen familieleden zijn geworden.*'⁴⁶

Een zelfbewuste jood als Kleerekoper had geen last van moralisme noch van zelfcensuur ten aanzien van deze bitterzoete 'erfenis'. Ook De Winter lijkt de schaamte voorbij. In het interview met Ischa Meijer zet hij zich af tegen de christelijke traditie die zijns inziens het lijden als louterend en heilig opvat. 'Maar de joodse traditie, waarin ik ben opgevoed, stond geheel in het teken van overleven. En niet iedere vergaste jood was per definitie een heilige.' Zij die niet vergast werden ook niet, had hij daaraan toe kunnen voegen. De hier al eerder aangehaalde Henryk Broder zei dit met zoveel woorden toen hij in *Der Ewige Antisemit* (1986) een schamper commentaar leverde op de algemene vraag van tijdgenoten hoe het toch mogelijk was dat de joden die zo veel leed ondervonden hadden, zo'n meedogenloze strijd in Libanon voerden. Deze vraag kon, zo meende Broder, alleen gesteld worden door hen die de 'NS-Konzentrationslager für Besse-

rungsanstalten halten, die ihre Absolventen nur deswegen so vielen Prüfungen unterzogen, damit sie anschliessend als die besseren Menschen durch den Rest ihres Leben schreiten konnten'.⁴⁷ Broder schreef zijn boek een paar jaar na de Libanon-oorlog. Vooral de door Israël gedoopte slachtpartijen in de Palestijnse vluchtelingenkampen in Beiroet, Sabra en Chatila (1982) hadden het mechanisme op gang gebracht dat naargelang de Israeli's zich meer te buiten gingen aan geweld ten opzichte van de Palestijnen, er minder Duitsers waren die zich schuldig voelden tegenover de joden. De joden bewezen immers zelf ook tot systematische geweldpleging in staat te zijn. Hier en daar werd de kreet gehoord dat zij het nieuwe nazi-volk waren, met andere woorden: Duitsers en joden stonden quitte. Die Duitsers, voor wie het allemaal nu wel lang genoeg geduurd had, konden opgelucht adem halen, de zonen konden zich verzoenen met hun vaders.

HET LEED EN DE TROTS

Ook in Nederland, waar het verleden minder zwaar belast is, maar niettemin een ballast vormt, blijken niet-joden er moeite mee te hebben een evenwichtige reactie te vertonen op het feit dat joden, mits zij hiervoor de ruimte hebben, niet alleen slachtoffer zijn, maar ook 'dader', niet alleen filosoof, maar ook militair. De niet-joden worden op dit punt echter een handje geholpen door de joden zelf. In hen blijkt de *zelfcensuur* diep verankerd te liggen, getuige ondermeer de reacties op Feuchtwanger, Fassbinder, De Winter en andere Don Quichottes van het taboe. Niet verwonderlijk overigens. Zelfcensuur ging functioneren als joodse overlevingsstrategie, als pantser tegen de vijandige buitenwereld, met als vuistregel de opdracht 'geef onze vijanden geen aanleiding'. Zelfcensuur heeft echter de neiging los van de omstandigheden een eigen leven te gaan leiden. In die zin voert zij onherroepelijk tot versimpeling van de werkelijkheid en bovendien tot geweld: van andersdenkenden wordt geëist dat zij een identieke zelfcensuur toepassen. Hun wordt, kortom, zo mogelijk censuur opgelegd. De joodse gemeenschap bezit hier toe, in versterkte mate na de shoah, een aantal uiterst doel-

treffende psychologische machtsmiddelen, bedoeld om de niet-joodse tegenstander of joodse dissident monddood te maken. De belangrijkste is de beschuldiging van antisemitisme. In het geval van de dissidente jood wordt een extra gifpijl afgeschoten: die van de joodse zelfhaat.

Hier verschijnt de tegenhanger van het antisemitische stereotype van de jood als verrader, namelijk dat van de joodse verrader, de overloper, de niet-authentieke jood, degene die door de vuile was buiten te hangen de eigen groep, het eigen volk in gevaar brengt.

Ook dit stereotype kent een lange geschiedenis, met Flavius Josephus (± 37-100), joods veldheer en historicus, als archetype. Deze Josephus achtte, na zijn nederlaag tegen de Romeinen van wier 'grandeur' hij al eerder onder de indruk gekomen was, een voortzetting van de oorlog zinloos en getuigen van zelfdestructie. Zijns inziens was het de onverzoenlijke houding van een deel van het joodse volk, de Zeloten en Sicariërs, die verantwoordelijk was voor de escalatie van de opstand, welke zou leiden tot de verwoesting van de Tempel. Als prominent gijzelaar door de Romeinen naar Rome gevoerd, zou Josephus de rest van zijn leven wijden aan het optekenen en verdedigen van de joodse geschiedenis, cultuur en religie. Hij ging echter de joodse historiografie in als verrader, of men zweeg hem dood: liever hield men vast aan het beeld van de heroïsche verdediging van Jeruzalem. Met evenveel recht kan men echter Josephus beschouwen als degene die een essentiële bijdrage leverde aan de joodse geschiedschrijving, dan wel als tegenstander van een fanatiek joods nationalisme of als de eerste *Non-Jewish Jew*, die streefde naar een synthese tussen Romeinse, Hellenistische en joodse cultuur. Niet voor niets wijdde – in ballingschap – de onvermoeibare Feuchtwanger maar liefst drie boekdelen aan dit controversiële joodse 'personage'.

Ontegengesteld werkt de joodse (zelf)censuur, hoezeer ook door de shoah buiten proportie gevoed (welke niet-jood is te vertrouwen?), als rem op het kritisch denken, en dus ook op een onafhankelijke joodse geschiedschrijving. Want enerzijds dreigt de geschiedenis der joden soms te zeer geïdentificeerd te worden met die van het antisemitisme: hier kan men van een

‘slachtoffer-interpretatie’ spreken. Anderzijds blijkt er een tendens te bestaan om de nadruk te leggen op die aspecten in de joodse geschiedenis die aanleiding geven tot zelfbewustzijn en trots, en om daarentegen bepaalde schaduwzijden te verdringen of weg te moffelen. Zo voedt de zelfcensuur een joods zelfbeeld waarin *leed* en *trots* de paradoxale hoofdelementen vormen.

Ofschoon de geschiedenis van de joden ten enenmalen niet los te koppelen valt van die van het antisemitisme, getuigt het van een al dan niet bewust bijziende blik beide identiek te stellen. De geschiedenis van de joden bestaat immers niet alleen uit vervolging; en de joden hebben niet slechts bestaan bij de gratie van een al dan niet flexibele of creatieve reactie op die vervolging. Behalve speelbal en slachtoffer van een (vijandige) omgeving en van maatschappelijke veranderingsprocessen, hebben zij deze ook mede beïnvloed en vormgegeven. En zij hebben keuzes gemaakt. Want hun uitzonderingspositie kwam niet alleen voort uit externe dwang, maar was ook zelfverkozen. Tot de Emancipatie hielden de meesten van hen vast aan hun eigen religie, tradities, rechtspraak en sociaal-cultureel leven. Ook wanneer hun in de vorm van bekering en doop het visitekaartje voor de omringende samenleving werd aangeboden.

Prof. R. Fuks-Mansfeld, buitengewoon hoogleraar joodse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam, schopt in haar colleges (die ik vele jaren geleden volgde) regelmatig op verfrissende en bijna nonchalant te noemen wijze diverse joodse heilige huisjes omver. In een interview in het historisch tijdschrift *Skript* stelt zij dat de joodse geschiedenis altijd een Januskop heeft. ‘Enerzijds doe je het vanuit je joods-zijn, je betrokkenheid, anderzijds streef je naar een beter begrip door niet-joden.’ Een probleem waarmee de (joodse) historicus in haar ogen altijd blijft worstelen. ‘Moet je de joodse geschiedenis ter propagering en verdediging van het jodendom bedrijven, of moet je proberen voorzover dat kan, de idealen van de oude Ranke te volgen en te schrijven *wie es eigentlich gewesen ist*? Als mensen joodse geschiedenis met een keppel willen hebben, dan is daar de academie voor het jodendom en zijn er allerlei cursussen waar je het onversneden volgens de leer kunt krijgen. Mijn visie op het jo-

dendom gaat lang niet altijd gelijk op met wat joden over zichzelf wensen te denken.¹⁴⁸ Hetgeen haar uiteraard niet altijd in dank wordt afgenomen. Zij was bijvoorbeeld degene die erop hamerde dat de joden niet alleen geïsoleerd werden, maar dat zij zich ook zelf isoleerden. Fuks kwam met een parafrase op de uitspraak van de rabbijn en talmoedist Akiba b. Joseph (± 50 – ± 135 n. Chr.) dat de Traditie een omheining is voor de torah (de vijf boeken van Mozes, respectievelijk de Mozaïsche Wet). Zij sprak van een 'hekwerk' dat de joden rond hun godsdienst optrokken, na de definitieve doorbraak van het christendom, in de vorm van de talmoed. Een waterdicht systeem van joodse wetten dat fungeerde als religieus, sociaal en cultureel overlevingskader voor een diaspora-volk in een vijandige wereld. Uiterst functioneel in het tegengaan van vermenging met de *gojim* waren ondermeer de – in beginsel al in de torah opgetekende – spijswetten en het verbod om met niet-joden te trouwen. Dit hardnekkige vasthouden aan de eigen identiteit, niet zelden met gevaar voor eigen leven, is nu juist een aspect dat bij veel niet-joden tot zowel bewondering als nijd geleid heeft en bij joden tot een – soms al even ambivalent – gevoel van trots.

Ambivalent, welteverstaan, in het geval van seculiere, zoniet atheïstische joden. Günther Anders, de eerste echtgenoot van Hannah Arendt en net als zij filosoof en joodse 'ketter', heeft die tweeslachtigheid treffend verwoord. Terugkijkend op zijn eerste bezoek (op vijfenzeventigjarige leeftijd) aan Israël staat hij in gedachten opnieuw bij de Klaagmuur en geeft zich over aan bespiegelingen. Niet alleen kent hij geen God, hij ervaart elke godsdienst als heiligschennend omdat deze pretendeert te beschikken over antwoorden op vragen waarvan hij vindt dat men niet eens het recht heeft ze te stellen. Anders, de jood die zonder thora is opgegroeid, voelt niettemin de sterke behoefte een orthodoxe jood die wiegend naast hem staat te bidden toe te spreken. 'Ja, trotz alledem habe ich meinen bärtigen Bruder im Kaftan meinen Dank auszusprechen, und nicht nur ihm, sondern den gewiss siebzig Generationen vor ihm. Und zwar dafür (...) weil ohne ihre Sturheit auch ich irgendwo unterwegs verloren gegangen wäre, in Alexandrië oder in Granada oder in Amsterdam oder in Lodz, so wie ungezählte Brüder meiner Ahnen und Urah-

nen und Ururahnen (...): Ohne sie wäre ich nicht da.⁴⁹

Ik wil niet zijn zoals zij, maar zonder hen bestond ik niet. Het is het soort ambivalentie die Anders' orthodoxe en zionistische 'broeders' van fundamentalistische stempel verachten: Anders is geen 'echte' jood, hij is de geassimileerde jood en wel een die kiest voor een in hun ogen verraderlijke *Derde Weg*.

DE DERDE WEG

Juist rond het begrip *assimilatie* woedt, in versterkte mate sinds de Emancipatie, binnen het joodse spectrum een stellingenoorlog zonder eind. Het door Fuks geschilderde 'waterdichte systeem' had immers een minimum aan infiltratie gegarandeerd; het 'hekwerk' had het zicht van en op de buitenwereld beperkt en zijn zwart-wittekening op de geschiedinterpretatie geworpen. Maar de Emancipatie veroorzaakte scheuren in het systeem en begon het hekwerk af te breken. Zij die voor alles het voortbestaan van het joodse volk voor ogen hadden, stelden de assimilatie gelijk aan 'joods verraad': een kruiperig monster dat het joodse volk, de joodse identiteit, vanbinnen uit langzaam opvrat, zoals de door de paleontoloog Stephen Jay Gould veelvuldig aangehaalde sluipwesp de weerloze maar niettemin (nog) springlevende rups.⁵⁰ Voor hen echter die het woord der rabbijnen als verstikkend, de macht der joodse notabelen als onderdrukkend, de joodse wetten als versteend en de Westeuropese cultuur als verlokkelijk en verrijkend ervoeren, boden Emancipatie en assimilatie de mogelijkheid om uit te breken.

Zo vormde het joodse onderwijs niet slechts een bron van kennis en inspiratie, maar kon zij ook ontaarden in een rigide en geestdodend instituut. Salomon Maimon (1754-1800), groeide op in het getto van Litouwen, maar trok naar Berlijn om daar van het klimaat der Verlichting te profiteren. Hij ging studeren bij Kant en schreef filosofische werken, gewijd aan zijn leermeester en ook aan Maimonides. Met het gedachtengoed van deze joodse medicus-filosoof uit het Spanje van de twaalfde eeuw was hij al eerder in Litouwen in aanraking gekomen. Hij had diens *Gids der verdoelden* gelezen, maar wel in het geniep: omdat de inhoud van de *Gids* explosief werd geacht, diende de lezer de rijpe

leeftijd van veertig jaar bereikt te hebben en bovendien talmoed-geleerde te zijn.

In zijn autobiografie (1793) zou Maimon op bijna cabareteske wijze het verstikkende klimaat van het joodse schooltje, waar hij als jongen zijn eerste onderwijs genoten had, beschrijven. De 'kleine rokerige hut' waar de kinderen verspreid op banken of gewoon op de grond zaten, beschouwde hij als exemplarisch voor de meeste joodse schooltjes in Oost-Europa. 'De meester, in een smerig hemd op tafel zittend, houdt een kom tussen zijn knieën waarin hij tabak tot snuif plet met een stamper zo groot als de staf van Hercules, terwijl hij tegelijkertijd zijn gezag uitoefent.'⁵¹ De ondermeesters regeren al net zo despotisch als de meester zelf en 'van het ontbijt, het middagmaal en ander eten dat voor de kinderen naar de school wordt gebracht, reserveren deze heren het grootste deel voor zichzelf.' Salomon leert op het schooltje Hebreeuws te lezen, maar inzicht in de grammatica komt in het lesprogramma niet voor. En hoewel de jonge Salomon, dankzij het onderricht van zijn vader en zijn eigen ijver, het op elfjarige leeftijd al tot volwaardig rabbijn brengt, bevredigt de studie van de talmoed hem maar ten dele. Weliswaar schept hij plezier in de vorm, 'want deze activeert de hogere krachten van de geest', maar de inhoud kan hem minder boeien. Hij dorst naar kennis, weet zich de Duitse taal eigen te maken en een paar oude natuurwetenschappelijke boeken op de kop te tikken. 'Nadat ik deze boeken grondig had bestudeerd, gingen mijn ogen open. Ik geloofde dat ik de sleutel had gevonden tot alle geheimen van de natuur, omdat ik nu de oorsprong kende van de storm, van de dauw, van de regen en al dat soort verschijnselen.' Het zou niet lang duren of Salomon Maimon vertrok naar Berlijn om zich verder te laven aan de Duitse seculiere cultuur – een onderneming waarover zijn joodse afkomst overigens menigmaal een schaduw zou werpen.

De tragiek van Maimon en andere joden die uit het joodse 'getto' ontsnapt waren was dat zij vaak tussen twee werelden en culturen te water raakten en tot drenkelingen werden die nergens meer aan wal kwamen. Dit was dan ook een sterk argument van hen die op het gevaar van assimilatie wezen. Veel joden (gezien de ontwikkelingen hebben de Duitse joden op dit punt de meeste

aandacht gekregen) sponnen zich inderdaad een net van illusies waarin ze verstrikt zouden raken. Zij hielden zichzelf voor dat ze algemeen geaccepteerd waren of dat de vijandschap zou afnemen, en dat het mogelijk was volwaardig Duitser (Fransman et cetera) te zijn zonder volledig afstand te doen van het jodendom. Daarbij verkozen zij maar al te vaak hun ogen te sluiten voor wat zij niet wensten te zien. In die zin heeft hun streven naar assimilatie hen zeker niet getraind in alertheid op het naderende politieke onheil. Maar dat neemt niet weg dat hun optimistische verwachtingen geenszins ongegrond waren: in een aantal opzichten had de negentiende eeuw per slot van rekening onvergelijkbaar veel vooruitgang gebracht. Dat het proces van assimilatie – al dan niet met behoud van de joodse religie of van bepaalde joodse waarden en gebruiken – gepaard ging met in de geschiedschrijving nogal eens meewarig belichte spanningen, onzekerheden en tegenstrijdigheden, geldt voor iedere minderheid die zich een plaats probeert te veroveren in de omringende cultuur. *Last but not least* is het verlangen geaccepteerd te worden een natuurlijk, algemeen menselijk verlangen.

De stelling dat de (Duitse) joden met hun streven naar assimilatie hun eigen graf gegraven hebben (zij het dat degenen die hen erin zouden werpen de hoofdverantwoordelijkheid dragen), getuigt dan ook van een deterministische denktrant. Deze lijkt vooral bepaald te zijn door de wetenschap van wat later gebeurd is. Maar, zoals de historicus Jacob Catz *tout court* zou stellen: de shoah was niet voorspelbaar. Catz wees op het essentiële verschil tussen intenties en daden: zelfs na het verschijnen van *Mein Kampf* kon niemand bevroeden, inclusief de toekomstige 'Führer' zelf, of deze de gelegenheid zou krijgen de daad bij het woord te voegen.⁵³ Bovendien gaan zij die, in hun geschiedinterpretatie of anderszins, assimilatie eenduidig gelijkschakelen aan onderwerping, blindheid en verraad, voorbij aan de indringende vraag die de historicus Walter Laqueur opwierp: 'Can one really betray what one does not believe in?'⁵³ Ook het streven naar assimilatie dient in zijn historische context geplaatst te worden: in een tijdperk waarin de traditionele religie en de waarden die zij vertegenwoordigde in verval raakten, was het streven naar assimilatie een 'reflexive response to modern realities impossible to ignore'.⁵⁴

Zo was ook het feit dat vele joden – in Nederland en elders – hun hoop gingen vestigen op de nieuwe dageraad die de socialistische beweging in het vooruitzicht stelde, een ‘moderne reactie’. In Amsterdam raakten vanaf het eind van de vorige eeuw joodse notabelen en rabbijnen gealarmeerd door het grote aantal plaatsen dat onbezet bleef in de hoofdstedelijke synagoges. Toch droeg hun eigen opstelling in belangrijke mate bij aan deze ontwikkeling. Het joodse (sub)proletariaat was in verhouding arm: in 1899 leefde meer dan elf procent van zowel asjkenazische als sefardische joden van de bedeling tegenover twee procent van de gehele Amsterdamse bevolking.⁵⁵ Het joodse establishment sloot echter zijn ogen voor de ‘sociale kwestie’ of althans voor een emanciperende aanpak ervan: het beperkte zich tot de religieuze benadering die zich niet bezighield met een oplossing in het ‘hier en nu’, of tot het bedrijven van liefdadigheid. Vertegenwoordigers van de joodse bourgeoisie en clerus hadden in de praktijk een *mariage de raison* gesloten.⁵⁶ Terwijl de eersten over het algemeen in de privé-sfeer niet meer volgens de joodse wetten leefden, bekleedden zij desondanks belangrijke functies binnen de kerkelijke instellingen. Dit garandeerde hun een grote sociale invloed binnen de joodse gemeenschap. De clerus accepteerde deze gang van zaken omdat de joodse notabelen bereid waren de fragmentering van de joodse gemeenschap in verschillende geloofsgemeenschappen tegen te gaan. Dit was een ontwikkeling die in Duitsland had plaatsgevonden en waarvoor de orthodoxe rabbijnen in Nederland bijzonder huiverig waren. Op zijn beurt ondersteunde het merendeel van de clerus de klassenbelangen van zijn ‘partner’ die zich, politiek gesproken, vooral in de liberale partijen organiseerde. Beide groeperingen hadden belang bij de handhaving van de status-quo: zowel secularisatie en religieuze verbroekeling, als socialisme en vakbondsstrijd waren hun een gruwel.

Een verlenging van de status-quo impliceerde echter dat het joodse proletariaat genoeg diende te blijven nemen met datgene wat de schaduwzijde was van de van oudsher binnen de joodse gemeenschap sterk ontwikkelde steun en ‘groepssolidariteit’: te

weten een strakke hiërarchie en een verregaande betutteling. Het socialisme bood nu juist de mogelijkheid zich hieraan te onttrekken en het heft in eigen hand te nemen. Zo stonden in de vakbondsstrijd, bijvoorbeeld in de diamantindustrie, niet zelden joodse arbeiders op tegen joodse werkgevers die ook op andere terreinen hun macht deden gelden: in de Kerkeraad, in een van de liberale partijen of als 'regent' van een weeshuis. Wat begreep Dünner (van 1874 tot 1911 opperrabijn van Noord-Holland en Amsterdam) van de voedingsbodem die het socialisme kan zijn voor nieuwe levensidealen, vroeg de historicus Jaap Meijer zich af. 'Wat voelde hij aan van de aantrekkingskracht die Marx uitoefende op de duizenden die bij Mozes niet veel meer konden vinden?'⁵⁷ In feite schudden Marx en Mozes elkaar echter de hand. Enerzijds gingen joden een prominente rol spelen in de moderne vakbeweging en binnen de SDAP, raakten de joodse tradities verwaarloosd en namen de gemengde huwelijken toe. Anderzijds drukten joden, wat betreft omgangsvormen, taal en gein, hun stempel op het Amsterdamse socialisme, zodat die beweging, in de woorden van de historicus Yvo Schöffer, een (in letterlijke zin) 'eigenaardig joods-culturele kleur' kreeg.⁵⁸ Bovendien bleef het merendeel der Amsterdamse joden vooral met andere joden verkeren, in 'de partij', op hun werk, in hun familie- en vriendenkring, in de straat of buurt waar zij leefden. Ook het inmiddels bijna spreekwoordelijke 'eten op vrijdagavond' – waarbij de sabbat meestal zonder religieuze rituelen, maar vaak nog met wit tafelkleed en kippesoep, en vooral: met de hele familie werd doorgebracht – duidt op een taaie joodse (eet)cultuur. In het dagelijkse leven nam de assimilatie dus weliswaar toe, maar was zij toch ook nog een betrekkelijke zaak. Dat neemt niet weg dat men haar in deze kringen niet alleen als een onvermijdelijk, maar ook als een positief en progressief fenomeen beschouwde. *Alle Menschen werden Brüder* vormde hierbij het nieuwe, hoopgevende credo. In de toekomstige socialistische maatschappij zouden verschillen tussen mensen niet meer van negatieve invloed zijn en zou derhalve ook het antisemitisme geen bestaansgrond meer hebben. Voor de (joodse) communisten gold nog veel uitgesprokener dat zij ten aanzien van *het joodse vraagstuk* alle heil verwachtten van assimilatie en de internationale klassenstrijd.

De analyse van de zionistische beweging was beslissend anders. Ook hier kan men spreken van een joodse emancipatiebeweging in de zin dat de zionisten wensten af te rekenen met de fatalistische houding van de orthodoxie ten aanzien van vervolgingen en discriminatie. Maar terwijl zij net als de socialisten tegen een passieve mentaliteit en vóór een actief ingrijpen in de eigen situatie ageerden, zagen zij, in tegenstelling tot de (joodse) socialisten het antisemitisme als een onuitroeibaar kwaad. De negatieve factor van het antisemitisme diende als het ware omgezet te worden in de positieve factoren van een nieuw joods zelfbewustzijn en de nationale bevrijding van het joodse volk in Palestina. In die zin knoopte de zionistische beweging zowel aan bij de nationale en nationalistische bewegingen van die tijd, als dat zij er ook een tegenreactie op vormde. Joden werden immers maar al te vaak – volgens het aloude stereotype van de ‘vreemdeling’ – niet geaccepteerd als volwaardig nationaal burger en in menige nationalistische beweging vormde het antisemitisme een onderstroom dan wel hoofdelement. En terwijl de socialisten hun hoop gevestigd hielden op het internationalisme en het zionisme als regressief, het concept van ‘het joodse volk’ als achterhaald beschouwden, onderstreepten de zionisten het eeuwenoude en onontkoombare onderscheid tussen jood en niet-jood en kozen zij voor een joods particularisme. Voor hen waren de joodse socialisten de ‘rode assimilanten’ die met hun onvoorwaardelijke geloof in de alles genezende werking van het socialisme zowel hun eigen identiteit prijsgaven, als hun ogen sloten voor de realiteit van een conflict dat de klassentegenstellingen oversteepte.

Hier legde het zionisme zonder meer de vinger op een zwakke plek. Het socialisme bagatelliseerde de impact van het antisemitisme en beschouwde het eenzijdig en kortzichtig als een uitwas van het kapitalisme: met een overwinning op het Kapitaal zou de jodenhaat als het ware vanzelf verdwijnen. Het socialisme had overigens zelf geen onbelast verleden wat betreft zijn analyse van *het joodse vraagstuk*. Boekenplanken vol en hele polemieken zijn gewijd aan de vraag of Karl Marx zich, op grond van zijn geschrift *Zur Judenfrage* (1844), al dan niet aan (joods) antisemitisme schuldig maakte.⁵⁹ Zeker is dat Marx naadloos aan-

sloot bij de stereotype identificatie van joden met geld. Zonder acht te slaan op de arme joodse massa's in Oost-Europa en het bestaan van een autochtoon joods proletariaat in met name Nederland, kwam hij tot zijn berucht geworden uitspraken als 'Welches ist der weltliche Kultus der Juden? Der Sacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld.' Hierbij bouwde hij voort op Franse utopisch-socialisten als Proudhon en Fourier, die extreem vijandig reageerden op de prominente aanwezigheid van joodse bankiers in Frankrijk. Het was de tijd dat de financiële macht van Rothschild symbool ging staan voor *het* kapitalisme. Dit kwam ook tot uiting in de aanvankelijke neiging, binnen de socialistische beweging, het antisemitisme te gebruiken als lokmiddel om de massa voor de antikapitalistische strijd te winnen. Een neiging die ondermeer door Karl Kautsky, de meest gerespecteerde interpretator van Marx, fel bestreden zou worden en er bij de Duitse socialist August Bebel toe zou leiden het antisemitisme tot het *socialisme van de dommen* te bestempelen.

Op den duur zou de socialistische beweging het antisemitisme als antikapitalistische factor laten vallen en steeds meer afstand nemen van de vereenzelviging van de joden met het kapitaal (het nationaal-socialisme zou er weer op voortborduren). En gaandeweg zou de sociaal-democratie, naarmate zij zowel de positieve waarde van nationaal bewustzijn als het ondermijnende en mobiliserende vermogen van het antisemitisme meer serieus nam, haar oorspronkelijke benadering van het zionisme als reactionaire beweging nuanceren. Een Joods Tehuis in Palestina zou een veilige haven kunnen bieden aan de in Oost-Europa – en later in het Derde Rijk – vervolgte joden. Zeker in Nederland zou er binnen de sociaal-democratische en communistische beweging geen voedingsbodem zijn voor uitgesproken antisemitisme. Maar ook hier bleken de oude stereotypen soms onderhuids door te leven.

In 1906 achtte de oostjoodse immigrant David Person, actief in zowel de socialistische als zionistische beweging, het noodzakelijk de brochure *De Bijbel en de Woeker* het licht te doen zien. Zijn pamflet beoogde overigens niet alleen de betreffende vooroordelen in niet-joodse, maar minstens zozeer die in joodse kring te ondermijnen en droeg de hatelijke subtitel *Een woord*

*tot zekere Modernen (!).*⁶⁰ En in de jaren dertig vond Henri Polak, voorman van de SDAP en onbetwist leider van de Algemene Nederlandsche Diamantbewerkers Bond (ANDB) het raadzaam in *Het Volk*, het dagblad van de sociaal-democraten, een artikelen-serie te wijden aan antisemitische vooroordelen. Naar eigen zeggen had hij hiertoe besloten nadat een jonge niet-joodse partijgenoot hem gevraagd had naar het waarheidsgehalte van de theorieën van een aantal Duitse ideologen uit het Derde Rijk. In zijn artikelen ontkrachtte Polak ondermeer de antisemitische beschuldiging als zou er in de talmoed geschreven staan dat joden het recht hadden christenen te bedriegen en op te lichten.⁶¹ De zionisten lieten niet na, geheel in de lijn van hun opvatting dat het geen zin had irrationele haatgevoelens met argumenten te bestrijden, Polaks betoog als 'apologetisch' te veroordelen. Apologetisch of niet: blijkbaar was Polak tot de conclusie gekomen dat er in brede kring – zelfs binnen zijn eigen partij – een neiging tot vooroordelen en een graad van onwetendheid bestonden, die een serieus weerwoord behoefden. Meer algemeen gold dat in de jaren dertig de spanningen en afstand tussen joden en niet-joden groeiden. Onder invloed van de berichtgeving over de jodenvervolgingen in het Derde Rijk en de stroom van Duits-joodse vluchtelingen die deze ten gevolge hadden, ging men meer dan tevoren op joden letten, 'medelijgend of toch weer met vooroordelen geladen kritisch'.⁶²

Koesterden de (joodse) socialisten hun *blind spots*, de zionisten deden dat niet minder. De Arabieren die zij in Palestina aantroffen, dan wel over wie zij lazen in zionistische publikaties, werden beschouwd als onderdeel van een amorfe Arabische massa. Aangenomen werd dat zij, levend onder primitieve, feodale verhoudingen, belang hadden bij de joodse kolonisatie, die welvaart en progressieve invloeden naar het land bracht. De socialistisch-zionisten waren voorstanders van een gezamenlijke klassenstrijd van Arabische *felachen* (landarbeiders) en joodse arbeiders tegen het Engelse imperialisme, joodse kapitalisten en *effendi's* (Arabische grootgrondbezitters). Toen deze *felachen* echter in de zogenaamde Arabische Opstand (1936-1939) in verzet kwamen tegen zowel de Engelse mandataris als de zionistische pioniers, trok men ook in het socialistisch-zionistische

kamp de conclusie dat deze 'primitieve' landarbeiders opgehitst waren door de effendi's. En wel tegen hen, die in feite hun bevrijders waren.

In 1944 keerde Hannah Arendt na een periode van toenadering het zionisme definitief de rug toe. Zij kwam met een genadeloze observatie ten aanzien van de socialistisch-zionistische stroming, die in Palestina – later in Israel – tot 1977 de belangrijkste politieke factor zou gaan vormen. Arendt stelde dat het de socialistisch-zionisten nooit gelukt was de twee polen van hun ideologie tot een eenheid te smeden, 'denn für die inneren Angelegenheiten wird der Sozialismus, für die äusseren Angelegenheiten der nationalistischen Zionismus in Anspruch genommen. Das Ergebnis ist die bestehende Situation zwischen Juden und Arabern'.⁶³ Haar analyse was zeker iets te generaliserend: er waren socialistisch-zionistische denkers en pioniers, zoals Chaim Arlosoroff en Martin Buber, die hartstochtelijk pleitten voor verzoening en vriendschap met de Palestijnse Arabieren. Zij namen wel degelijk serieus wat een meerderheid onder hen de Palestijnse Arabieren ontzegde maar wel voor zichzelf opeiste: nationaal bewustzijn. Meest typerend was de houding zoals die terug te vinden is in een van de socialistisch-zionistische artikelen uit de jaren dertig: 'Wij komen niet naar Palestina om anderen te verlossen, doch om onszelf te bevrijden (...)'⁶⁴

TESTCASE ISRAEL

De ontwikkelingen hebben de zionisten in een aantal opzichten in het gelijk gesteld: niet alleen bleek het antisemitisme een onuitroeibaar kwaad, maar in zijn geïnstitutionaliseerde vorm wist het miljoenen joden uit te roeien. In de aanloop hiertoe werden, om te beginnen in Duitsland en Oostenrijk, socialisme en communisme weggevaagd, inclusief de oplossingen van 'het joodse vraagstuk' die beide bewegingen hadden voorgestaan. Vóór de shoah had het opbouwwerk in de joodse staat-in-wording al het nodige respect afgedwongen. Uiteraard vooral in zionistische kring, maar naarmate de dreiging van het nationaal-socialisme toenam, ook daarbuiten. Na de shoah was dit in versterkte mate het geval. Volgens de officiële statistieken emigreerden er zo'n

4 450 joden uit Nederland, van wie ruim 1200 naar Israel.⁶⁵ Onder degenen – een ruime meerderheid – die verkozen hun leven in Nederland voort te zetten waren weliswaar tal van overlevenden die, bewust of onbewust, besloten dat zij maar het beste als nog konden ‘verdwijnen’ en alle sporen die nog duiden op een joodse afkomst zo grondig mogelijk probeerden uit te wissen en te vergeten. Maar voor andere overlevenden bood de oprichting van de staat Israel in 1948 en de oorlog met de Arabische landen, die de jonge staat in zijn voordeel wist te beslechten, een tegenwicht voor gevoelens van verslagenheid, isolement en overlevingsschuld. *In 1948 kon ik mijn hoofd weer rechtop dragen*, luidt een in dit kader veelzeggende uitspraak. Sommige joden ontleenden een gevoel van bescherming aan het bestaan van Israel: in geval van een nieuwe oorlog of herlevend antisemitisme zou de joodse staat een veilige thuishaven kunnen bieden. Wéér anderen zouden zich pas zo’n twintig jaar later, tijdens de juni-oorlog in 1967 toen Israel opnieuw van alle kanten bedreigd werd, realiseren dat zij zich veel meer betrokken voelden bij het (voort)bestaan van Israel dan zij tevoren hadden beseft of zich hadden toegestaan. Velen leefden intens met Israel mee en gingen er regelmatig heen – op familiebezoek, in de ruimste betekenis van het woord.

Tegenover de afgrond waarin zes miljoen doden lagen opgesteld, met inbegrip van dierbaren en naasten, kwam het land te staan dat bewees dat joden geen ‘levende doden’ waren, maar bekwame landbouwers, getrainde soldaten, politici van formaat en idealistische pioniers. Israel droeg de boodschap uit dat er niet alleen een verleden was, maar ook een toekomst. Israel was, kortom, voor hen die zich daarvoor openstelden een land om ‘verliefd’ op te worden en om trots op te zijn. Deze trots werd echter gekenmerkt door complexe motieven: hij werd niet alleen ingegeven door een zelfbewustzijn, gebaseerd op reële prestaties (zoals de in een bewonderenswaardig tempo opgebouwde nieuwe staat), maar had ook een emotionele, zo niet irrationele functie: die van troost en van compensatie voor gevoelens van angst, woede en schaamte met betrekking tot de eigen geschiedenis en identiteit. Bovendien kon trots op Israel een tegenwicht bieden aan schuldgevoelens die onderhuids broeden, niet alleen

omdat men overleefd had (waarom juist ik?), maar ook omdat men, om tal van redenen, aan dit gegeven niet de consequentie verbond de nieuwe joodse staat ter plekke op te bouwen en te verdedigen. Des te meer was het van existentieel belang de trots zo onwankelbaar mogelijk in stand te houden. En daarom diende de *blind spot*, de zelfcensuur die het mogelijk gemaakt had dat het zionisme zijn streven beschouwde als een louter rechtvaardige zaak waar ook de Palestijnse Arabieren baat bij hadden, te worden geïnstitutionaliseerd.

Enerzijds betoonde de Arabische wereld zich zowel meedogenloos als blind ten opzichte van de aan joodse kant existentiële behoefte aan een eigen plek onder de (mediterrane) zon, die een alternatief zou moeten bieden voor de elders zo extreem kwetsbaar gebleken minderheidspositie. In hun (propaganda) strijd tegen de joodse staat deinsden Arabische machthebbers en intellectuelen er niet voor terug te putten uit een, nu juist vooral in Europa ruimschoots gevuld reservoir aan antisemitische tradities, vooroordelen en stereotypen. Anderzijds bleek het voor Israeli's en voor joden (en niet-joden, met name in de Westerse wereld), te pijnlijk om te erkennen dat de Palestijnse Arabieren op noodlottige wijze de dupe waren geworden van datgene wat de joden in Europa was aangedaan. Tegenover de mythe dat de joden zich door de nazi's als lammeren naar de slachtbank hadden laten voeren, formeerde zich de mythe dat Israel een 'model-land' was waar vervolgd, kibboetsniks en schrijvers gedwongen waren een zowel fysieke als morele strijd te voeren tegen 'het kwaad', in de vorming van Arabische en Palestijnse terroristen. De Palestijns-Arabische bevolking werd onzichtbaar gemaakt, zoals vastgelegd in de berucht geworden uitspraak van Golda Meïr: *'There is no such thing as a Palestinian people.'* Of zij werd tot stereotype gereduceerd en dus ontmenselijkt en gedemoniseerd. Dat er ook joden en in dit geval Israeli's waren die corrupt, gewelddadig en racistisch waren, werd door de vingers of in het geheel niet gezien. Zo werd ook hier een joods zelfbeeld in stand gehouden waarin leed en trots elkaar op paradoxale wijze aanvulden en versterkten, terwijl de schaduwzijden van het eigen functioneren en de bedenkelijke kanten van een politiek systeem verdwenen in het zwarte gat van de zelfcensuur.

Aanslagen die van joodse kant op dit zelfbeeld met betrekking tot Israël werden gepleegd, zijn meestal, ook in Nederland, genadeloos afgestraft. Zo werd Renate Rubinstein, die het in 1967 waagde om niet alleen met kritiek op de Arabische landen maar ook op Israël te komen, ronduit van joodse zelfhaat beschuldigd. Kritiek op Israël of het zionisme bleek te worden gelijkgeschakeld aan een onverdraaglijk gebrek aan loyaliteit, dodelijk voor de levenden en verraderlijk ten opzichte van de doden. Vóór Auschwitz lag dit – uiteraard – anders. 'Ieder volk heeft zijn eigen fascisme', schreef Sam de Wolff, marxist en socialistisch-zionist van het eerste uur, in 1934.⁶⁶ Daarbij doelde hij niet op de Nederlandse nationaal-socialistisch gezinde joden die de vergissing van hun leven maakten en zich aansloten bij de NSB, totdat deze partij het antisemitisme in haar programma opnam en er voor hen geen plaats meer was. Wanneer De Wolff fulmineerde tegen de 'dolgeworden joodse kleinburgers', 'onze kosjere bloedeigen fascist', had hij het voorzien op de aanhangers van Jabotinsky, de rechtse, revisionistische stroming binnen de zionistische beweging, voorgangers van de Likoed. Zij eisten een staat conform de bijbelse grenzen, een 'ijzeren muur' tegen de (Palestijnse) Arabieren en ageerden tegen de klassenstrijd en vóór de gewapende strijd tegen Engelsen en Arabieren.

De Wolffs toenmalige etikettering van zijn politieke vijanden hoeft overigens niet veel verbazing te wekken. Nog afgezien van hun gedachtengoed, hechtten de revisionisten immers veel belang aan militair vertoon en leiderscultus. Bovendien had het in linkse kring gebezigde scheldwoord 'fascist' niet dezelfde lading als na de oorlog. Zelfs bij Sam de Wolff valt op dat punt een verschuiving waar te nemen: in een artikel in *Vrij Nederland* in 1949 reduceerde hij de revisionisten zowaar tot *halve* fascist.⁶⁷

Na 1945 gaat eenieder die over enig historisch bewustzijn beschikt er pas na een weloverwogen analyse toe over een ander van het predikaat racistisch, antisemitisch, NSB-er en wat dies meer zij te voorzien. Dat in de praktijk de graad van het historisch bewustzijn, zowel bij 'links' als bij 'rechts', zowel aan joodse als niet-joodse kant, nogal eens te wensen overhoudt, of dat het verleidelijk blijkt met de geschiedenis, ten dienste van het eigen gelijk, te manipuleren, hoeft geen betoog. Als iemand de

eer toekomt de verpersoonlijking van een wild om zich heen slaande joodse zelfcensuur te zijn, dan is dat G. Philip Mok, columnist in het *Nieuw Israëlietisch Weekblad*. Mok speelde het ondermeer klaar om in maart 1992 vier joodse vrouwen die publiekelijk protesteerden tegen de bouw (met Nederlands geld) van een nederzetting op bezet gebied, tot 'racisten' te bestempen. Hij ging zover te suggereren dat zij potentiële aanhangers van de NSB of van het Front National van Le Pen zouden zijn (geweest).⁶⁸ Mok bedrijft wel vaker op een dergelijk niveau demagogie – bij Mok is men al snel een 'nazi'.

Kenmerkend voor Moks benadering is eveneens dat hij – en hierin staat hij niet alleen – systematisch over zijn vier politieke tegenstandsters schrijft als 'een viertal dat in de pers als "joods" werd omschreven', of 'lieden van joodse origine'. Een van de wapens waarmee de joodse zelfcensuur zich bedient ten opzichte van joodse dissidenten is immers, behalve het stempel van de zelfhaat, de suggestie dat deze niet 'echt' joods zijn (hebben zij wel een joodse moeder? bezoeken zij weleens een synagoge?) en daarom geen recht van spreken hebben. Een dergelijke, in feite starre benadering van de definitie wie wel of niet jood is, gaat eraan voorbij dat deze volop ter discussie staat. Tekenend zijn de antwoorden die door een aantal Israelische prominente denkers en schrijvers gegeven werden aan Benny Brunner, een van oorsprong Israelische, in Nederland woonachtige documentairemaker, op de vraag: *hoe kun je bepalen wie jood is*. 'Op die vraag bestaat tegenwoordig geen antwoord', gaf de zeer gezaghebbende zij het niet onomstreden orthodox-joodse denker, filosoof, scheikundige – en wat al niet meer – Yeshayah Leibowitz (1903-1994) te kennen. Joden delen tegenwoordig niet meer dezelfde nationale kenmerken, noch dezelfde levenswijze, hetzelfde leefpatroon en niet dezelfde geestelijke of ideologische waarden, aldus de professor. 'Wie zichzelf een jood noemt', gaf de schrijver A.B. Yehoshua als antwoord, en Amos Oz deed niet voor hem onder door te stellen dat je jood bent als je een jood wilt zijn. 'Als je gek genoeg bent om jezelf een jood te noemen, ben je een jood. Simpel.' De filosoof Asa Kasher bracht naar voren dat de meeste joden niet meer gelovig zijn, maar zich toch joods voelen. 'Een alternatief jodendom dus, dat

leeft en heeft bewezen dat het levensvatbaar is.¹⁶⁹

Nu zijn dit soort opvattingen allerm minst algemeen geaccepteerd, maar een suggestieve aanpak als die van Mok wekt de indruk dat men, alvorens met eventuele kritiek of een afwijkende mening te komen, eerst door en door 'kosjer' moet zijn bevonden. Zo stelde (de al eerder genoemde) Salomon Kleerekoper, die ondermeer zijn sporen had verdiend als voorzitter van de NZB en hoofdredacteur was van *De Joodse Wachter* (het orgaan van de Nederlandse Zionistenbond), dat de grondslagbepaling in Israël voor wie jood is en wie niet, zuiver racistisch was. Hij voorspelde dat dit op den duur in een land met een Arabische minderheid tot apartheid zou leiden – tenzij de situatie zich grondig zou wijzigen. Kleerekoper, wiens kritiek zich overigens vooral tegen de invloed van het (ultra)orthodoxe jodendom in Israël richtte, betreurde het uitblijven van kritiek van joodse kant. 'Het is jammer en tragisch dat de joden in de hele wereld de moed missen om te protesteren', zo meldde hij een redacteur van *Het Vrije Volk* in 1963.⁷⁰ Niemand haalde het in zijn hoofd om Kleerekoper voor 'racist' uit te maken, of te suggereren dat hij zich wel op zijn plaats zou voelen in een (neo)fascistische organisatie. Kleerekoper is dood. Hij kon zijn stem niet meer verheffen tegen de Israëlische rabbijn die naar aanleiding van het bloedbad in Hebron (in februari 1994 aangericht door de dokter-kolonist Baruch Goldstein onder biddende Palestijnen in de Ibrahimi Moskee) meende te moeten verklaren dat een miljoen Palestijnen nog geen vingernagel van een jood waard zijn. Maar zijn geest leeft voort.

REPRESSIEVE SOLIDARITEIT

In de NRC verwoordde de socioloog A. de Swaan zijn woede over de moordpartij in Hebron, maar vooral over de bijval die zij onder kolonisten op de Westbank kreeg. De Swaan nam in zoverre, dertig jaar later, de fakkel van Kleerekoper over dat hij het begrip *repressieve solidariteit* introduceerde: saamhorigheid verbiedt met name mensen uit een (bedreigde) minderheid hun ergernis en schaamte over de 'eigen mensen' naar buiten te brengen. Wie wel afstand neemt van de eigen groep wordt gebrand-

merkt als een overloper. Molukkers, Surinamers, Turken zijn niet vrij van deze 'groepsgewijze zelfcensuur' – en ook de joden niet. De Swaan ontkent niet dat van joodse kant protest werd aangetekend: zowel in Israël (ondermeer door premier Rabin) als ook in Nederland (in het NIW) werd fel van leer getrokken tegen de terreurdaad in Hebron en de mentaliteit die eraan ten grondslag ligt. Deze uitingen rekent De Swaan echter tot protest binnenshuis: het valt joden 'veel makkelijker om samen verontwaardigd te zijn over de vrijlating van een oorlogsmisdadiger, over een mogelijkere antisemitisch toneelstuk, over een enkele grievende zin van een columnist, dan luidop hun weerzin te laten blijken tegen wandaden die in eigen gelederen zijn aangericht'.⁷¹

Ook De Swaans reputatie bleek solide genoeg: de expliciete beschuldiging van zelfhaat ging aan zijn deur voorbij. Wel werd hem in een ingezonden brief voorgehouden dat men zich alleen kan schamen voor iets wat men zelf misdaan heeft. Zoniet, dan is het gevaar groot verstrikt te raken in de antisemitische gedachtengang die alle joden collectief verantwoordelijk stelt voor iets wat één jood heeft gedaan. Wijzend op het gevaar van de 'collectieve aansprakelijkheid'⁷² ontgaat het de brievenschrijver echter dat De Swaan bij het hanteren van het begrip 'repressieve solidariteit' aan de kaak wil stellen dat er met twee maten gemeten wordt. Waarom mag men wel trots zijn op iets wat men niet zelf gedaan heeft, maar zich niet schamen voor wat een ander doet? De trots ten aanzien van onbekende joden, Surinamers of Molukkers wordt immers als teken van groepsverbondenheid wél getolereerd – zelfs bejubeld – maar de schaamte niet: 'Dat mensen trots zijn op hun afkomst siert ze, maar zich voor hun afkomst schamen mogen ze niet.'⁷³ Ook de lang gekoesterde stelling dat men alleen het recht heeft met kritiek op Israël voor de dag te komen, als men ingezetene is van dat land, gaat mank aan repressieve solidariteit. Voor het verlenen van politieke, financiële en morele steun aan Israël was immers nooit een vereiste dat men in Israël leefde – joden overal ter wereld werden ertoe gestimuleerd hun positieve betrokkenheid in woord en daad uit te drukken. Maar zij die uiting gaven aan hun onvrede en kritiek – al dan niet op verzoek van de Israelische vredesbeweging – konden erop re-

kenen genoemde stelling naar het hoofd gesmeten te krijgen.

Toch zijn de tijden wel degelijk veranderd – en de handdruk in Washington, op 13 september 1993, tussen Arafat en Rabin is hier uiteraard niet vreemd aan. Felle polemieken in het *NIW* met als inzet niet zozeer of men met kritiek op Israël kan komen, maar veeleer hoe hard deze kritiek mag zijn, waren in de tijd van Kleerekoper in ditzelfde weekblad nog ondenkbaar. Een houding als die van Mok – een van de polemisten – blijft desalniettemin kenmerkend voor hen die, na de shoah, overleven dankzij een gesloten wereld- en vijandbeeld, waarin irrationaliteit, angst en blinde loyaliteit de dienst uitmaken, en solidariteit zich niet laat paren aan kritiek. Tot op heden gaat Mok onverminderd door het – moeizaam verlopende – vredesproces en zijn architecten in diskrediet te brengen en het reservoir van angstgevoelens aan te boren. Rabin en Peres figureren als vredesfanaten die zich met huid en haar aan Arafat verkocht hebben en er rest niet veel behalve af te wachten of vanuit het inferno Gaza binnen afzienbare tijd katoesja-raketten zullen worden afgevuurd.⁷⁴ In Moks referentiekader is wat Israël boven het hoofd hangt een ‘treife vrede, die per saldo joden van hun joodse land en van hun veiligheid dreigt te beroven’.⁷⁵

Het is precies deze mentaliteit die het vredesproces in het Midden-Oosten nodeloos vertraagd heeft. Maar er zijn ook altijd tegenkrachten geweest. Zonder de binnen het jodendom sterk levende traditie van kritisch denken, gecombineerd met een gezonde dosis pragmatisme, was er, aan Israelische kant, nooit een doorbraak gekomen in het vredesproces.

Zij die kritiek op Israël taboe achten, wijzen meestal op hoe antizionisme onvermijdelijk in antisemitisme overgaat, of zelfs gegrondvest is op jodenhaat. Dit zijn allesbehalve loze kreten. Het verschijnsel dat antizionisme de nieuwe jas kan zijn waarin de oude vooroordelen zich hullen, kent al weer een lange traditie – niet alleen in Oost-Europa. Philo Bregstein toont in zijn *‘paradoxe néerlandais’* hoe ook in Nederland kritiek op de Israelische regeringspolitiek kon ontaarden in regelrecht antisemitisme. In dat geval werd de grootste bevrediging – net als in Duitsland – geput uit de identificatie van Israeli's met de nazi's, van Israël met het Derde Rijk; het Palestina Comité in Breda presteerde het

kaarten met een dergelijke strekking te laten verschijnen. Hier past de stelling dat een veroordeling van joden of Israëli's fungeert als een geneeskrachtig zalfje op een nog steeds zwerend schuldgevoel.

Maar ook Bregstein weet zich niet te onttrekken aan de verleiding van de zelfcensuur: terwijl vele uitingen van Nederlands antizionisme, al dan niet als antisemitisme ontmaskerd, de revue passeren, rept hij met geen enkel woord over de allesbehalve 'neutrale' Israelische politiek ten opzichte van de Palestijnen. Zo draagt ook hij ertoe bij iedere kritiek op Israël per definitie te mystificeren tot een laakbaar en irrationeel fantoom. Kritiek was echter wel degelijk op zijn plaats, zo niet broodnodig, en in Israël zelf is zij nooit van de lucht geweest. In de meeste Arabische landen geven verschillende gradaties van dictatuur de toon aan, Palestijnen bleken – en blijken – tot systematische terreur in staat en Israël kan bogen op een democratisch bestel: dat alles neemt niet weg dat er in het Beloofde Land, de woorden van Hannah Arendt gedachtig, tweede- of zelfs derde-rangsburgers bestaan en er sprake is van martelpraktijken en mensonwaardige omstandigheden in overvolle gevangenissen. Bezetting corrupteert – dat is een universeel verschijnsel.

Hoe ver die aantasting is doorgedrongen in de Israelische samenleving werd wellicht nog het duidelijkst aangetoond in een documentaire die in maart 1994 door de IKON werd uitgezonden. Aan Israelische militairen werd gevraagd hoe zij hun optreden in de bezette gebieden beleefd hadden, met name wat betreft de door de regering opgedragen strategie van 'botten breken'. Over het algemeen waren de antwoorden, om de *VPRO-gids* te citeren, 'ontluisterend'. De woorden van een der soldaten moge hier volstaan: 'Tsja, wij zijn eenvoudige soldaten, wij denken niet.'⁷⁶ Dat er op het televisiescherm even later een documentaire volgde, gewijd aan Oskar Schindler en dus ook aan de gruwelen van de shoah, was symbolisch te noemen. Maar de beelden van de massagraven in Polen maakten die van de systematisch op hun slachtoffers inhakkende Israelische soldaten niet minder helder. Zij maken de kritiek wel complexer en verwarrender, maar niet minder noodzakelijk – zij het dat die kritiek, keer op keer, op haar zuiverheid getoetst moet worden.

(Zelf)censuur doet niet alleen de werkelijkheid geweld aan, zij werkt – op den lange duur – ook contraproductief. Het is alsof sinds de shoah joden en niet-joden een geheim voor elkaar proberen te bewaren dat de ander allang kent: dat joden geen heiligen zijn wordt al verteld in de Tenach, oftewel het Oude Testament. Door het taboe op openlijke (zelf)kritiek wordt het tegenovergestelde bereikt van de veiligheid en erkenning die worden nagestreefd. Het drijft joden precies de fuik in waar diegenen die een uitweg zoeken voor frustraties van maatschappelijke en/of persoonlijke aard, klaarstaan met hun jachtgeweer. In Nederland krijgen Theo van Gogh en consorten het handvat van de (zelf)censuur in de schoot geworpen. Met hun triomfantelijke roep om vrije meningsuiting en het doorbreken van taboes kunnen zij zich eraan optrekken uit het niets. En er is weinig wat in Nederland meer door taboes omgeven is dan de relatie tussen joden en niet-joden. Het ene oorspronkelijke taboe – zowel joden als niet-joden spraken maar liever niet over de oorlog – houdt het andere ferm omstrengeld: je mag niets over de joden zeggen.⁷⁷ Die tweevoudige stilte diende doorbroken te worden, liefst op oorverdovende wijze.

Verskillende waarden en mechanismes die in de bedreigde burcht van de joodse gemeenschap van vóór de Emancipatie de functie van 'ophaalbrug' hadden vervuld zouden, wel of niet in afgezwakte vorm, de Emancipatie ver overleven. Zo hebben ook sterk ontwikkelde gevoelens van superioriteit en minachting ten aanzien van de gojim alle eeuwen van vervolging getrotseerd.⁷⁸ Gewoonlijk wordt deze minachting of vijandigheid – sommigen spreken van *anti-gojisme*⁷⁹ – verpakt in een licht bijtende en wat neerbuigende spot, die tevens op te vatten is als een reactie op die vervolging, als een subtiële vorm van wraak. Deze vindt echter zijn pendant in de joodse zelfspot. Hier treft men enerzijds wederom een uitdrukking van de joodse wil tot overleven aan, maar anderzijds de aanzet tot het openbreken van de zelfcensuur. Het (grim)lachen om de eigen 'schlemielerigheid', maar ook om de bedrevenheid waarmee joden elkáár het leven versjteren, relativeert 'het leed' op een speelse wijze. Zo fungeert

de zelfspot bij Ischa Meijer als lachspiegel die hij zichzelf en andere joden voorhoudt en zelfspot is bijna per definitie authentiek. Dat is ongetwijfeld de belangrijkste reden waarom wat Ischa Meijer en Leon de Winter wèl, Theo van Gogh en Johan Doesburg niet kunnen zeggen. Of zoals Philo Bregstein schreef, dit keer in *De Groene Amsterdammer*: 'Zelfspot en zelfkritiek maken het verschil tussen satire en schelden, tussen spel met antisemitische stereotypen en iets antisemitisch zeggen of schrijven.'⁸⁰

Ook Leon de Winter beriep zich in een van zijn columns in de NRC op de zelfspot als *conditio sine qua non* – in dit geval bij het tappen van jodenmoppen. Hij waagde het te schrijven dat wat hem betreft joden elkaar net zo veel jodenmoppen mogen vertellen als ze willen, maar dat niet-joden zich daarbij beperkingen moeten opleggen. De Winter stelt dat de jodenmop ontwikkeld is teneinde de eigen sores te relativeren en de hoop levend te houden, en dat hij, wanneer de verteller een niet-jood is, omtrent diens motieven in het duister tast: 'Gaat het hem om de pointe, de humor, het absurdisme in de joodse geschiedenis, om de geneenheid voor Sam en Moos, wil hij mij kwetsen?'⁸¹ De Winter lijkt het zekere voor het onzekere te willen nemen. *Doe ons een lol, of neem ons serieus en blijf met jullie rotpoten van onze rotmoppen af*, zegt hij met zoveel woorden.

Deze stellingname kon op verontwaardiging rekenen: wat geborneerd om de jodenmop – expliciet – tot joods eigendom te verklaren! Toch verwoordt De Winter hier alleen maar een gevoel dat andere joden meestal in de vorm van een onbestemd onbehagen naar de achtergrond drukken. Maar degene die over fijnvertakte antennes beschikt, vangt dat onbehagen toch wel op. Zo vertelde Theun de Vries dat zijn joodse partijgenoten in de CPN, ondanks hun vergevorderde assimilatie, blijk gaven van een volgens hem 'organische band' met het jodendom – in negatieve dan wel positieve zin. Zijn eigen band, en die van andere niet-joden, omschreef hij als eerder extern van aard. Toen De Vries naar een voorbeeld zocht om te illustreren wat hij bedoelde, herinnerde hij zich de joodse moppen. Op vergaderingen, op de redactie van de krant, tijdens pauzes en toevallige ontmoetingen op het Waterlooplein: alle joodse partijgenoten wisten er wel een. 'En dat

ging niet van “ik weet nog een goeie”, dat kwàm zo... dat werd geboren. (...) Maar ze wilden eigenlijk niet dat *wij* dat deden, *zij* moesten dat doen... en dat is een privilege hè?! En dat was ook natuùrlijk, ik heb dat ook altijd zo ervaren.⁷⁸² Uit de woorden van De Vries kan men afleiden dat niet alleen wantrouwen over de beweegredenen van ‘de ander’, de niet-jood, een rol speelt. ‘Natuurlijk mogen niet-joden joodse moppen vertellen!’, zo riep een joodse vrouw verontwaardigd gedurende een heftige discussie over het thema. Hardop denkend liet ze hierop volgen: ‘maar ze leggen de klemtoon wel altijd nèt verkeerd...’, en schrok vervolgens van haar ‘tweede stem’. Ongetwijfeld voelen zij die tot een culturele minderheid behoren, de sterke, soms irrationele behoefte om zelf de eigen (tegen)cultuur te verwoorden en controleren. Zwarte ‘rappers’ die over ‘niggers’ zingen, accepteren van een blanke niet hetzelfde. We kunnen ook dichter bij huis blijven, in familiekring zelfs. Wanneer een buitenstaander de spot drijft met vader, zus of moeder – hoe raak ook – wordt er maar zelden van ganser harte gelachen...

Theo van Gogh als fenomeen

'Hij zei: "Jullie hebben die verdomde Holocaust om over te schrijven." Ik zei: "Neem hem over, ik hoef hem niet".'

(Elsevier, 12-2-1992)

* * *

Deze korte dialoog tussen een niet-jood (de 'journalist met literaire aspiraties') en een jood (Leon de Winter) roept onmiddellijk een aantal, intussen deels vertrouwde vragen op. Waaruit bestaat nu precies de nijd van de niet-joodse journalist, wat wil hij bezitten waarover hij niet beschikt? En wat impliceert De Winters tegenzet, waar wil hij afstand van doen – van een 'geïsoleerde Holocaust'?

'REBEL WITHOUT A CAUSE'

In 1984 besloot Theo van Gogh (wiens controversiële eerste film *Luger* kort tevoren zowel bewondering als afschuw had gewekt) dat hij het niet alleen bij filmen wilde laten. Hij schreef een pamflet – dat gepubliceerd werd in *Moviola*, een filmblad met een kortstondig leven – onder de titel *Een Messias Zonder Kruis* (*Enige kanttekeningen bij Leon de Winter*). In een puberaal boosaardige en provocerende stijl, die hij sindsdien nog niet verlaten heeft, kruisigde hij alsnog de door hem tot valse messias verklaarde joodse schrijver en joeg deze met ware wellust vele nagels door het vlees. De Winter had in zijn roman *Place de la Bastille* (1981) een Nederlandse jood centraal gesteld die in Parijs op zoek gaat naar de schim van zijn omgekomen tweelingbroer, maar in feite zoekt naar zijn eigen joodse wortels. De roman was

inmiddels door Rudolf van den Berg verfilmd. Van Gogh verweet De Winter dat hij, in de talkshow van Sonja Barend 'blatend' over zijn joodse identiteit, in feite reclame maakte met zes miljoen doden, en zo zijn jood-zijn uitventte. De Winter zou gebruikmaken van de 'stank van de crematoria' om zijn smakeloze produkt 'Bastille' van een luchtje te voorzien. 'Wat ruikt 't hier naar Caramel?' vervolgde Van Gogh: 'Vandaag verbranden ze alleen de suikerzieke joden.' Een van Van Goghs vermoeiende schrijftrucs – nu al tien jaar lang – is dat hij zijn tegenstanders voortdurend dingen in de mond legt die hij zelf verzint. In *'Een Messias Zonder Kruis'* laat hij Leon de Winter babbelen over 'een animatiefilmpje over twee copulerende gele sterren in een gaskamer' – et cetera et cetera.⁸³ Het pamflet vormde voor Sonja Barend en het CIDI (Centrum voor Informatie en Documentatie Israël) aanleiding tot een aanklacht wegens belediging van de joodse bevolkingsgroep – en bij deze ene aanklacht zou het niet blijven. Maar... welke motieven lagen er ten grondslag aan de 'zieke grappen' van de zevenentwintigjarige Theo van Gogh, wat brandde er zo aan zijn ziel?

Niet onbelangrijk is de context te kennen waarin Van Gogh zijn pamflet de wereld inslingerde. Terwijl zijn eigen film *Luger* geen subsidie had gekregen van het Produktiefonds voor de Nederlandse Film en de erkenning voor zijn filmische prestatie op zijn zachtst gezegd ambivalent was, gold het tegendeel voor de op De Winters roman gebaseerde film *Bastille* van Rudolf van den Berg. Wanneer men zichzelf zover kan krijgen *Een Messias Zonder Kruis* grondig te lezen en te analyseren, dan duikt ook daar waarachtig de nijd op. De pas jaren later door De Winter benoemde thematische en zakelijke jaloezie kronkelen zich als twee rode draden dwars door de tirades van Van Gogh. 'Leon, wat heb jij eigenlijk méér dan ik met 40-45 te schaften?', zo vraagt de getergde filmer zich af. 'Ik kan niet bogen (als ik dat al zou willen) op weggevoerde Ooms en Tantes, Opa's en Oma's. Behoudens één geëxecuteerde Oom 'Theo' (verdomd!).' Tegenover De Winters vermeende opportunisme etaleert Van Gogh zijn eigen zuiverheid: 'De geladen sfeer in mijn ouderlijk huis rond 't 4-mei festival "voor hen die vielen", staat me nog levendig voor de geest. Verdriet tonen is niet obscene, maar de herin-

nering aan mijn huilende vader vervult me nog altijd met schaamte, al weet ik niet waarom. Gaf dat mij 't recht "Luger" op r.v. aan te prijzen met mijn zogenaamde "identiteit"? Middels een verkooppraatje over het Lijk van mijn familie? Welzeker niet!

De thematische concurrentie die uit Van Goghs woorden naar voren komt, is des te absurder omdat, zoals de schrijver Marcel Möring later zou stellen, De Winter geenszins 'schijnheilige jankboeken' schrijft en de oorlog, Auschwitz en de moord op zes miljoen joden bij hem in feite ondergeschikte onderwerpen zijn.⁸⁴ Ook De Winter zelf zei – en degenen die zijn boeken kennen, weten: terecht – dat hij niet of nauwelijks over '40-'45 schrijft, maar over mensen van nu 'met een verleden dat zich op een uiterst grillig-waanzinnige manier uitstrekt'.⁸⁵ Want, zo stelt hij elders, 'niet één joods leven in Europa is onaangetast gebleven onder het fascisme'.⁸⁶ Dat is een waarheid als een koe. De Winter schrijft, kortom, niet zozeer over Auschwitz, alswel over de sporen die Auschwitz (en joodse ervaringen überhaupt) in joden heeft achtergelaten – en dus ook in hemzelf. Zijn boeken gaan bovendien over joodse personages 'die zich hier en nu afvragen wat het betekent om jood te zijn', dus over de naoorlogse joodse identiteit. Over die identiteit en over exact die sporen beschikt Van Gogh inderdaad niet.

Van Gogh doorspekt zijn verhaal met verwijzingen naar geld: op iedere bladzijde vallen termen als 'uitventen', 'verkooppraatje', 'reclame', 'te koop lopen', 'openstaande geldkraan' en 'handelswaar'. Na De Winter de – uiterst dubieuze – vraag gesteld te hebben waarom deze, als hij zich in Nederland zo vervreemd voelt van zijn eigen cultuur, niet naar Israel gaat, is Van Gogh niet te beroerd om zelf met het antwoord te komen. 'Waar vind je een land als 't onze dat zo gek is jou plaats te bieden in bijvoorbeeld een "Fonds voor de Nederlandse Film". (...) Een vleugje Zyklon-B in een land dat zijn joodse ingezetenen bijna zonder een vinger uit te steken liet vermoorden, is altijd interessant. Vooral commercieel gesproken natuurlijk. "Men" voelt zich schuldig en dokt daarom opgelucht voor nazaten van de passagiers die hun onvrijwillige enkele reis Polen gingen.'

Van Gogh is het zich waarschijnlijk niet eens bewust, maar hij

doet niet anders dan velen vóór hem. Hij koppelt de jood aan geld en gewin, zij het in een versie van na Auschwitz: de jood die een handeltje drijft met het joodse leed. Bovendien beschuldigt hij De Winter van een monopolisering van het leed: heeft Van Gogh niet zelf ook een oom verloren, om wie zijn ouders nog steeds rouwen? Voor een serieuze reflectie op de vraag naar zijn eigen betrokkenheid bij de oorlog, naar het waarom van de hardnekkige schaamte over zijn huilende vader, zijn we bij Van Gogh echter aan het verkeerde adres. Liever overschreeuwt hij zijn eigen onbeantwoorde vragen met een onophoudelijke lancering van beschuldigingen, grofheden en stereotypen, en ironisch genoeg is het Van Gogh zelf die daar – tot op heden – wel bij vaart.

Behalve de thematische en zakelijke nijd lijkt er nog een derde dimensie achter Van Goghs opstelling schuil te gaan: de vormgeving van de eigen identiteit. De beschuldiging van Van Gogh dat De Winter zou paraderen met zijn joodse identiteit, roept een eigenlijk zeer voor de hand liggende vraag op: wat was en is dan wel die 'zogenaamde' identiteit van Theo van Gogh? De sleutel tot het antwoord op deze vraag wordt ons door Van Gogh zelf vele jaren later toegespeeld. Na afloop van een interview met *De Groene Amsterdammer* raadt Van Gogh zijn gesprekspartner aan een taxi te nemen, want 'de tram zit vol met gajes'. Zijn interviewer geeft echter de voorkeur aan het openbaar vervoer en zegt op de tramhalte tegen Van Gogh dat deze zo chic in de omgang doet en dat zijn manieren eigenlijk zo ouderwets gepolijst zijn. 'Is dat toch nog Wassenaar?' Hij doelt hierbij op het – in de volksmond als 'kak' bekendstaande – dorp waar Van Gogh is opgegroeid. Van Gogh: 'Twintig jaar al probeer ik Wassenaar kwijt te raken. Het is me niet gelukt.'⁸⁷ Een wat minder oplettende lezer zou nu meewarig het hoofd schudden en denken: wat een rotpech, in zó'n oord geboren worden en er nog niet van loskomen ook! Hij heeft dan immers al eerder in het interview kunnen lezen hoe Van Gogh over zijn geboortemilieu denkt: 'een achterlijk, decadent, rancuneus villadorpje'. Een dorp, zo valt elders te lezen, waar hij deel uitmaakte van een vriendenclubje dat zich luidruchtig afzette tegen de geldende mores.⁸⁸

Hoe nu heeft Van Gogh gepoogd zich af te zetten tegen de Wassenaarse mores, zijn verwenste Wassenaarse afkomst van

zich af te schudden en zich – anders – te profileren? Ondermeer door een joodse collega te provoceren. Bregstein stelt terecht de vraag waarom het juist De Winter moest zijn en geen andere commerciële schrijver of filmer die door Van Gogh aan de schandpaal genageld werd. Vervolgens trekt hij de parallel met de antisemitische hetze van de geniale, onbekende Wagner tegen de ‘succesvolle maar middelmatige en wellicht niet toevallig ook joodse Meijerbeer’.⁸⁹ Zeker niet toevallig, zou ik daaraan toe willen voegen. De joodse identiteit van een concurrent bergt immers voor diens rivaal een aantal potentiële voordelen in zich die ontbreken bij andere concurrenten. In de eerste plaats kan de ‘agressor’ (bewust of onbewust) aanhaken bij een collectieve ervaring van eeuwen. In de tweede plaats zijn joden makkelijk te provoceren en hebben ze vaak lange tenen. Hoe zei Doesburg het ook al weer? Hij sprak van ‘de overgevoeligheid die aan joodse aangelegenheden kleeft, als hars aan een naaldboom’. Ten derde – en deze factor fungeert als motor die de eerstgenoemde factoren in beweging brengt – lijkt nu juist het provoceren, het aan kaarten en doorbreken van taboes een van de meest populaire bezigheden te zijn in een postmoderne maatschappij waar consensus, samenhangende ideologieën en ‘grote verhalen’ zijn weggevallen. Moralisme is op zijn retour – en provoceren *an sich* biedt de mogelijkheid zich een nieuwe identiteit aan te meten, die van *rebel without a cause*.

En net als de profeten van New Age, die een goedlopende markt in het leven geroepen hebben waar men zich (tegen betaling) een nieuwe, felbegeerde identiteit kan aanschaffen, moet ook Van Gogh over een scherp ontwikkeld ‘marktgevoel’ hebben beschikt. Een zekere K.C.S. Ubbing omschreef het, in een ingezonden brief in *De Groene Amsterdammer*, als volgt: ‘Door te koketteren met antisemitisme treft hij een zeker doel: heel *soft* en sociaal Nederland valt over hem heen, waardoor zijn *présence* omkleed wordt met de nodige faam. Linkse intellectuelen ‘oude stijl’ voelen zich aangevallen door zijn antisemitisme, zijn nihilisme. Postmodernen klappen in hun handen en denken dat deze *angry young man* wellicht een nieuwe Céline of Fassbinder zal zijn.’⁹⁰ Ubbing stelt dat Van Gogh een rasoportunist is die zich bedient van het recht op vrije meningsuiting – in dit ver-

band 'een leuke *cover-up* voor zijn werkelijke motieven'.

Cover-up of niet, ook hier bewijst Van Gogh over de juiste seismograaf te hebben beschikt. Juist de koppeling van de roep om vrije meningsuiting aan de (zelf)censuur rond joodse thema's viel op een vruchtbare bodem. Bregstein poneert met recht dat er in Nederland een klimaat is ontstaan waarin er bij de 'weldenkende intellectuele elite' steeds meer irritatie en afweer is gaan broeien ten opzichte van de actieve antisemitisme bestrijding door organisaties als de Anne Frank Stichting, STIBA (De Stichting ter Bestrijding van het Antisemitisme), CIDI en OJEC (Het Overlegorgaan van Joden en Christenen) en tegen rechterlijke veroordelingen van 'vermeend' antisemitisme.⁹ Het nieuwe vaandel dat hierbij geheven wordt heet 'vrije meningsuiting' – bedreigd door pressiegroepen en een door deze gemanipuleerde rechtspraak.

Het was Theo van Gogh die, als geen ander, aan die onvrede vorm wist te geven. En omdat hij net wat verder ging dan een ander zou doen of durven, werd hij een gekoesterd *enfant terrible*. Een rebel, van wie men weigerde te zien dat zijn *cause* een luchtbel was, dan wel geen ander doel diende dan zijn eigen Zelf.

AANDACHT IS EEN KOSTBAAR GOED

Maar wat vormt de bron voor al die opgezouten afweer en irritatie? Een tussenbalans opmakend, keren we terug bij het gedrag dat Leon de Winter signaleerde, en dat voort zou komen uit 'nijd, zowel thematische als zakelijke en uit de gedachte dat joden zich erop beroepen dat zij "onaantastbaar" zijn'. Zijn uitspraak kan inmiddels onderschreven worden, uitgewerkt en aangevuld. Te constateren valt dat zowel een al dan niet vermeende joodse 'monopolisering van het leed' nijd en weerzin losmaakt, als (zelf) censuur rond joodse thema's wrevel opwekt. En laten we de *aandacht* niet vergeten. Een algemeen aanvaarde stelling is dat in een maatschappij de neiging tot discriminatie en racisme toeneemt, naarmate de middelen (werk, huizen et cetera) schaarser worden. Ook aandacht van de kant van de overheid en vanuit de samenleving is een kostbaar goed, dat niet gelijkelijk verdeeld wordt. De Nederlandse joden scoren hoog in dit opzicht.

Soms heeft het er alle schijn van dat de autoriteiten niet alleen hun historische verantwoordelijkheid serieus nemen, maar dat zij ook aan vervangende schaamte doen – vervangend ten opzichte van de weinig opzienbarende rol, tijdens de bezetting, van het gros der Nederlanders en in het bijzonder van hun eigen voorgangers: de Nederlandse overheid in oorlogstijd. Toen de Nederlandse joden geïsoleerd en gedeporteerd werden, hebben daar tenslotte in verhouding weinig Hollandse Hanen naar gekraaid. Waren er destijds van de regering-in-ballingschap in Londen en van burgemeesters, hoge en lage ambtenaren in bezet Nederland meer signalen van verontwaardiging, tegenwerking en protest uitgegaan, dan had dit ook zijn uitstraling gehad naar de bevolking in haar geheel. Nu lijkt het soms alsof de overheid alsnog haar gemiste voorbeeldfunctie goed wil maken. Tot de bezetting was er in heel Nederland niet één joodse burgemeester geweest – in de naoorlogse periode hebben in Amsterdam, het bloeiende joodse centrum van weleer, vanaf de jaren zestig tot in de jaren negentig drie joodse burgemeesters de scepter gezwaaid. Kan men hier slechts spreken van een resultaat van politieke machtsverhoudingen of simpelweg van een afweging van capaciteiten? Het lijkt onlogisch een derde, meer irrationele factor, de joodse afkomst van de drie burgervaders, volstrekt te negeren. En dan niet volgens de paranoïde interpretatie die Louis Velleman terecht aanvalt, namelijk dat de antisemieten in Nederland joden tot burgemeester van Amsterdam zouden benoemen ‘om hun antisemitisme te camoufleren’.⁹² Nee, eerder lijkt in de benoemingen ook het element van ‘zoenoffer’ een rol te hebben gespeeld: een joodse burgemeester ter compensatie voor diens gedeporteerde lotsgemeenschap – een vorm van ‘positieve discriminatie’ dus. Het betrof hier stellig geen bewuste strategie – de benoemingen vielen wat betreft de bekwaamheden der kandidaten heel goed te motiveren. Hun joodse afkomst was zagezegd ‘mooi meegenomen’.

Meer algemeen willen de autoriteiten coûte que coûte een herhaling van het tekort aan ‘positieve aandacht’ in de jaren dertig en veertig voorkomen. Men zou hier kunnen spreken van een heel ander soort *deal* tussen overheid en joden dan die in vroeger tijden, maar desalniettemin een *deal*. Biedt de overheid aan-

dacht – en geld – om haar aandeel in de schuld ‘af te kopen’, de joden, op hun beurt, slikken hun rechtstreekse aanklacht in en koesteren zich in de bijzondere positie die zij innemen. De hun verleende aandacht schiet echter te kort. Zij is als een geneesmiddel dat slechts symptomen bestrijdt en maar voor korte tijd weet te verdoven: leed en wantrouwen blijken nauwelijks te genezen.

Maar wie wil er nu geen aandacht? Juist op de koppeling van vrije meningsuiting aan joodse thema's blijkt de beloning van 'maatschappelijke aandacht' te staan – zij het dat deze evenzeer in het nadeel als in het voordeel van de betrokkene kan uitwerken. Maar aandacht komt er – zoals eerst het pamflet van Theo van Gogh en de Fassbinder-affaire en later de gewraakte fotocollage in het Amsterdamse studentenblad *Propria Cures* en het dito artikel in het Groningse studentenblad *Niet Zeuren* bewezen.

Teneinde zijn roman *De ruimte van Sokolov* (1992) te promoten was Leon de Winter in een televisiereclame van de boekhandelsketen Libris verschenen, inclusief davidsterretjes en smoking – een vrij ongebruikelijke stap in de literaire wereld van Nederland. De redactie van *Propria Cures* sloot aan bij de her en der heersende irritatie over De Winters presentatie en literaire thema's en deed er – haar satirisch stempel van wat extra inkt voorzien – nog een schepje bovenop. Eind november 1992 publiceerde zij een fotocollage waarin De Winter, in smoking en met een menselijk bot in de hand, gemonteerd was in wat waarschijnlijk een van de massagraven nabij Vilna is geweest. De toegevoegde 'reclame-tekst' luidde: 'Elke schrijver ligt bij Libris. En waar lig ik?'⁹³ De gevolgen bleven niet uit. Behalve dat het blad weer een aantal abonnees verloor, kreeg de redactie een scherpe reprimande van het stichtingsbestuur, dat de publikatie van de fotocollage ten zeerste betreurde. Bovendien spande Leon de Winter onmiddellijk een kort geding aan, dat hij won: de rechter oordeelde de montage onrechtmatig en onnodig grievend. *Propria Cures* diende een rectificatie te plaatsen en vijftienduizend gulden smartegeld op tafel te leggen. Een aderlating die het blad overigens snel te boven kwam. Er bleken genoeg sympathisanten bereid te zijn, uit nostalgie dan wel ter verdediging van de 'vrije

meningsuiting', om met gulle hand het 103 jaar oude bestaan van het tijdschrift te verlengen.

De fotomontage en juridische verdediging van *Propria Cures* vormen een welhaast perfecte demonstratie van wat Van Arkel aanduidde als de 'genealogie van stereotypen'. Kritiek op de veronderstelde monopolisering en commercialisering van het joodse leed, onttaarde in het vasthechten van de aloude antisemitische sociaal-economische stereotypen van 'sjacheraar' en 'pater' aan dat van het naoorlogse 'ultieme slachtoffer': de jood die het leed te gelde maakt. Deze stereotypering was, zoals duidelijk moge zijn, allesbehalve nieuw. Ondermeer Theo van Gogh was *Propria Cures* al voorgegaan en reeds in de zomer van 1945 had de werkgroep 'Anti-semitische stemming in Nederland?' het verschijnsel benoemd en gerangschikt onder de categorie 'Anti-semitische beweringen' van na de bevrijding: 'En als ze iets niet direct terug krijgen van wat ze in bewaring gaven, dan lopen ze naar een advocaat. De Jood doet of hij alleen geleden heeft; ze kapitaliseren het lijden van de Jood en hebben geen gevoel voor het lot van ons land in zijn geheel.'⁹⁴ Ook de redactie van *Propria Cures* wenste, anno 1992, haar rancunes over een vermèende 'kapitalisering van het leed' te ventileren en schond voor dat doel de massagraven in Vilna. Sommigen spraken van een uit de hand gelopen smakeloze grap – een oppervlakkige constatering, zoals ik hoop te hebben aangetoond. Wellicht is het meest verontrustende aspect van de fotomontage van *Propria Cures* het totale gebrek aan inlevingsvermogen dat eruit spreekt, zowel in historische, politieke als emotionele zin. Profileerden zich hier de columnisten van de toekomst?

Kort na alle turbulentie rond de fotocollage van *Propria Cures* verscheen, in januari 1993, in het Groningse studentenblad *Nait Soez'n*, het artikel 'Anne Frank is niet dood'. De redactie plaatste het stuk zonder naamsvermelding op de voorpagina – als 'lokker-tje' – en suggereerde zo dat het hier non-fictie betrof. In het bewuste artikel beweert een zekere professor Woudthuis dat Anne Frank niet dood is, maar tegenwoordig 'seksueel getransformeerd' in Argentinië woont, onder de naam Frank van Annen. Vervolgens maakt de gefingeerde David Ster zijn entree, als woordvoerder van de joodse gemeenschap. Hij beschuldigt

Woudthuis van antisemitisme en dat laat de hoogleraar niet op zich zitten: 'Die vieze vuile tering-kankerjood weet niet waarover hij praat.'⁹⁵ Ook in het hoge noorden waren de reacties niet mals: de Groningse Studentenbond schorste de redactie en bood de Anne Frank Stichting zijn excuses aan. Het College van Bestuur nam de resterende oplage van *Nait Soez'n* in beslag en de officier van justitie overwoog juridische stappen.

Welke drijfveren lagen er ten grondslag aan het artikel? De betreffende auteur zou beoogd hebben de vraag aan de orde te stellen of 'de joodse genocide geprostitueerd (mag) worden om het schenden van mensenrechten door de Israelische staat te rechtvaardigen'.⁹⁶ Een alleszins respectabele vraag, die overigens al vele malen eerder, en dan heel wat doorwrochter, gesteld en beantwoord is.⁹⁷ In dit geval werd de kwestie volstrekt stompzinnig uitgewerkt: Anne Frank die van meisje (slachtoffer) tot een in Buenos Aires woonachtige mannelijke arts (dader) wordt omgebouwd. Het is dan ook de vraag of hier de 'beloning' in de vorm van maatschappelijke aandacht niet ten enen male misplaatst was. Opvallend is overigens niet alleen dat zowel *Propria Cures* als *Nait Soez'n* zich satirisch en taboedoorbrekend wens(t)e te profileren, maar minstens zozeer dat zij er beide financieel en qua omvang van hun achterban, beroerd voorstonden. Ze hebben gegokt en – ten dele – verloren.

EEN WERELD VOL SILHOUETTEN

Rond de procesvoering tegen Theo van Gogh en *Propria Cures* duiken telkens dezelfde prangende vragen op. Waar eindigt de vrijheid van een schrijver-columnist om een ander te beledigen of kwetsen en waar begint de strafbare belediging of smaad? En wanneer gaat de belediging van een individu over in die van een hele bevolkingsgroep? Sonja Barend en het CIDI waren destijds van mening dat Theo van Gogh in zijn pamflet van 1984 tweemaal de grens had overschreden: zij dienden een aanklacht in wegens belediging van het joodse volksdeel. Lang niet alle rechters die zich over de kwestie zouden buigen waren dezelfde mening toegedaan en het gebruik van meervoud in dezen is geheel en al op zijn plaats. Van Gogh werd immers een volleerd 'proces-

ganger': de *Messias* zou hem blijven achtervolgen, Met of Zonder Kruis. In totaal braken zich tot 1992 achtentwintig rechters in acht verschillende instanties het hoofd over de filmer-columnist.⁹⁸ Er volgden een aantal veroordelingen, maar de meeste rechters achtten belediging van het joodse volksdeel niet van toepassing en spraken Van Gogh dus vrij. De aanklachten hadden overigens lang niet allemaal betrekking op het oorspronkelijke pamflet in *Moviola* in 1984. Van Gogh bleek minstens zo hardnekkig als zijn aanklagers: hij schiep er plezier in de *Messias* nog een aantal keren te laten verschijnen in bundels met columns van zijn hand, ondermeer in *Mijn favoriete graftak* en *De Weldoener*. Nadat tegen de afdruk in *De Weldoener* (1988) opnieuw een aanklacht was ingediend – dit keer door Richard Stein van de STIBA – werd Van Gogh aanvankelijk veroordeeld door de politierechter, maar in januari 1993 vrijgesproken door het Gerechtshof in Amsterdam. Dat de *Messias* in de loop van een langdurige rechtsgang mythische proporties had aangenomen, bleek uit de woordkeuze van een verslaggever van de NRC. In een stukje, gewijd aan de uitspraak van het Hof, bleek het pamflet van Van Gogh inmiddels uitgegroeid te zijn tot een 'essay'.⁹⁹

Theo van Gogh zou dus – in laatste instantie – niet veroordeeld worden wegens belediging van de joodse bevolkingsgroep, laat staan wegens antisemitisme. Al met al blijkt men er in Nederland niet snel toe over te gaan de vrije meningsuiting te beknotten. Dit ondanks het feit dat er, zowel naar aanleiding van het proces tegen *Propria Cures* als tijdens de procesgang van Theo van Gogh, vele stemmen opgingen die het tegendeel beweerden of vreesden. In 'schrijvend Nederland' waren de meningen over De Winters beroep op de rechter sterk verdeeld. Zo stelde Martin van Amerongen in *De Groene Amsterdammer* dat een discussie over de omgang met 'het spanningsveld tussen (...) onsmakelijkheid en de vrijheid van expressie' heel wat zinvoller was dan de 'schijndiscussie' of de *Propria Cures*-redactie al dan niet antisemitisch zou zijn. Van Amerongen – en met hem Theodor Holman – vond het bovendien van geen niveau getuigen dat uitgerend een schrijver verhaal zoekt bij de rechter en niet zijn kracht zoekt in zijn eigen pen.¹⁰⁰ Kort na hun schrijven zou overigens blijken dat Leon de Winter beide wegen bewandelde, getuige zijn

artikel in de NRC. Afgezien daarvan is het echter maar helemaal de vraag of niet ook de rechter en het publieke debat rond de aanklacht, de verdediging en het vonnis een belangrijke, soms onontbeerlijke bijdrage kunnen leveren aan het verkennen van de grenzen van de vrije meningsuiting.

In de NRC betoogde Marcel Möring dat de voorstelling van zaken als ging het, wat betreft een stellingname over de fotomontage van *Propria Cures*, om een keuze tussen vrije meningsuiting en censuur, veel te simpel is. Hij stelt dat in Nederland vrijheid van meningsuiting inhoudt dat er geen preventieve censuur is en een tekst pas na publikatie kan worden beoordeeld op zijn eventueel onwettig karakter. 'Daaruit volgt dat wel alles kan, maar niet alles mag. Laster en racisme zijn bijvoorbeeld strafbaar. De meeste Nederlanders accepteren die beperking.' Niet voor niets plaatst Möring de hele affaire in een breder kader en wijst hij op de gevaarlijke samenhang tussen enerzijds een minderhedendebat, waarin de vraag niet is hoe Nederland met de allochtonen kan omgaan, maar hoe Nederland van ze af kan komen, en anderzijds een toenemende neiging om taboes op racisme en antisemitisme af te doen als 'softe onzin uit de jaren zeventig'. Möring schrijft voorstander te zijn van een maximale uitleg van het begrip vrije meningsuiting, maar weinig te voelen voor een discussie over dit begrip 'aan de hand van een fotomontage waarin een naoorlogse jood alsnog in de afschiet-kuil wordt geduwd'. Het baarde hem zorgen dat er tot dusverre geen niet-joodse schrijvers waren opgestaan die *Propria Cures* bekritiseerd hadden en voor Leon de Winter op de bres waren gesprongen onder het motto *wie aan hem komt, komt aan mij*.¹⁰¹

Möring laat er geen enkele twijfel over bestaan dat hij zowel de fotomontage van *Propria Cures* als de columns van Theo van Gogh – inmiddels vaste columnist van het weekblad *HP/De Tijd* – als antisemitisch opvat. Voor hem is er geen verschil tussen de schrijfstijl van Van Gogh en die in de blaadjes van Janmaat en Glimmerveen. Ter illustratie komt hij met een aantal citaten uit de column van Theo van Gogh – waarin deze zijn mening ten beste gaf over de *Propria Cures*-affaire – ondermeer de volgende: 'Als ik redacteur was bij PC zou ik in het volgende nummer een fotomontage maken van mevrouw Barend die staat te lachen

voor een barak in een concentratiekamp: "En morgen gezond weer op."

Theo van Gogh en de redactie van *Propria Cures* antisemieten? Dat is uiterst aanvechtbaar: hun agressie richt zich immers niet tegen joden in het algemeen, noch roepen zij op tot een al dan niet georganiseerde jodenhaat. Maar onmiskenbaar is dat zij op het randje balanceren – daarvan getuigen ook de steeds wisselende uitspraken van de rechterlijke macht. Als trendy schenders van het taboe flirten ze met het antisemitisme – met name in hun gebruikmaking van stereotypen – en het doelbewust kwetsen lijkt tot levenshouding versteend.

Het blijft intrigerend waarom Theo van Gogh zo populair is en zijn ster nog steeds rijzende, terwijl in zijn schriften iedere week dezelfde vijanden en vrienden figureren, dezelfde metaforen en scheldwoorden worden gebruikt, op dezelfde hitsige toon gezongen: Van Gogh is als een statisch personage in zijn eigen film. Het is echter duidelijk – het werd al eerder gesteld – dat hij in een behoefte voorziet. En zoals het een *rebel without a cause* betaamt, wordt hij geïmiteerd: in zowel *Propria Cures* en *Nait Soez'n* als in het obscure Groningse blaadje *Reactie* (waarin de hoofdredacteur Bart Crouchs joodse schrijvers er ondermeer van betichtte naarstig op zoek te gaan naar 'hun eigen holocaust') is de invloed van Van Gogh herkenbaar.¹⁰² En dan is er de gespletenheid, niet alleen in Van Gogh zelf – maar ook bij zijn publiek. Van Gogh geniet al enige tijd in brede kring steeds meer waardering voor zijn programma op de lokale Amsterdamse televisiezender AT5, *Een prettig gesprek*, waar politici, schrijvers en kunstenaars zich bereidwillig en uitvoerig door hem laten ondervragen. Is het bij de gratie van de waardering voor een Van Gogh 'in beweging' dat geaccepteerd wordt dat Van Gogh elders stil is blijven staan – of wordt dit gegeven simpelweg verdrongen als men inschakelt op AT5? De interviewer blijkt in zijn hoedanigheid als columnist immers geen afstand te kunnen of willen doen van zijn puberale gekwetsheden en schenentrappertij. Zittend voor zijn tekstverwerker en ontbloot van microfoon en camera, lijkt hij de overwinning op Wassenaar iedere keer opnieuw te moeten bevechten. Frappant genoeg verleende filmproducent Van Heyningen Van Gogh in een ander verband het predicaat van Jekyll & Hyde.¹⁰³

Sinds de zomer van 1993 kreeg Van Gogh alle gelegenheid om – behalve in *HP/De Tijd* – ook in het Amsterdamse studentenblad *Folia* iedere week uit zijn gistende vaatjes te tappen. In een wekelijkse briefwisseling met de schrijver Boudewijn Büch, *Wassenaarse brieven*, speelden ‘de Feldwebels van de besneden politie’ weer een rol, evenals Leon de Winter die met het prikkel-draad rond zijn snikkel het Treblinka-liefdesspel bedrijft en natuurlijk Van Goghs vleesgeworden obsessie Hugo Brandt Corstius – alias Piet Grijs, columnist in *Vrij Nederland* – als aanvoerder van ‘de nieuwe fascist’ van het naoorlogse verzet, oftewel Hugo Schaft.¹⁰⁴ Zelfs Boudewijn Büch werd er een beetje moe van en stelde de vragen die Van Gogh niet aan zichzelf wenst te stellen: ‘Wat heb je toch met die Tweede Wereldoorlog die na 1945 uitbrak? (...) Waarom ga je niet een mooi boek schrijven en laat Hugo B.C. zonder te reageren zijn stukjes vullen? Ik word gek van dat columnistengedoe en al die opgeklopte haat en nijd. Je wordt ongetwijfeld beroemd en berucht met dat gehak en getak, maar aan mij is het niet besteed.’ Met alle respect voor de vrije meningsuiting, dat wel, want: ‘(...) je weet dat je van mij alles mag schrijven, omdat ik nu eenmaal de meest absolute persvrijheid voorsta.’¹⁰⁵

Het door Büch versmade ‘columnistengedoe’, met twee elkaar bitter bevechtende kampen, vertoonde soms ook de dimensies van een bikkelharde machtsstrijd in medialand vertonen. Zo hield de (sport)journalist Frits Barend – al actief ten tijde van de Fassbinder-affaire en een verklaard tegenstander van zowel de opvoering van *Het Vuil, de Stad en de Dood* als van Van Gogh – zijn poot stijf toen RTL5 Van Gogh wilde contracteren in verband met zijn succesvolle interviewprogramma *Een prettig gesprek*. Barend, met het programma *Barend en Van Dorp* een van de publiekstrekkers van RTL5, speelde hoog spel en waarschuwde dat wanneer Van Gogh erin kwam, hij eruit ging. Hij won de strijd – Van Gogh bleef bij AT5.¹⁰⁶

Büchs advies en hartekreet stemmen wel degelijk tot nadenken. Want: kan Theo van Gogh wel ‘een mooi boek’ schrijven, of functioneert hij bij de gratie van een nieuwe schaduwwereld, die van een deel der columnisten? Een wereld die er prat op gaat dat zij zonder God of gebod haar licht doet schijnen over de aardse

stervelingen en hun werkelijkheid. Maar opgepast, misschien heerst hier wel degelijk een God, zij het een seculiere: de God van de vrije meningsuiting die naar de woorden van Van Gogh 'een en ondeelbaar is'. De columnisten zijn Zijn vertegenwoordigers op aarde en kunnen, al naar Zijn welbehagen, straffen of belonen. Het adagium in deze wereld luidt als volgt: Een Columnist Mag Alles. Wellicht spreekt uit dit motto ook een neiging tot bijna pathologische compensatie van het gedrag van Nederlanders, zoals dat door sommige buitenlanders wordt gekenschetst. Scherpe en pijnlijke kritiek dient binnenskamers te blijven; Nederlanders zouden ernaar streven controversiële gespreksonderwerpen en openlijke meningsverschillen die in ruzie uit kunnen monden, te vermijden.¹⁰⁷ Zoniet hier, waar het de kunst is zowel sadist als masochist te zijn: alles zelf mogen, betekent ook zelf alles pikken. Op die manier gebeurt er tenminste nog eens wat. Niet voor niets heet de meest recente bundel van Van Gogh columns *Er gebeurt nooit iets* (1993): het is aan de columnist hier verandering in aan te brengen. En daarom vergelijkt Piet Grijs minister Ruding met Eichmann en duidt hij Theo van Gogh ongelimiteerd aan als De Eeuwige Antisemiet, hetgeen Leon de Winter van hem overneemt. Ischa Meijer maakt, om het zekere voor het onzekere te nemen, de schrijver P.F. Thomése uit voor antisemiet, Mok doet zijn politieke tegenstanders af als nsb-ers en Theo van Gogh duidt hem onwelgevallige dames af als 'loopse pygmee', 'tonnetje' of 'door het Leven geslagen muts in de menopauze'. En waarom zou Leon de Winter niet Van Gogh naar de kroon steken door, in de hitte van de verkiezingsstrijd van 1994, Hedy d'Ancona te vergelijken met een 'masturbatiekoningin'?

In het historisch tijdschrift *Skript*, dat eind 1993 een themanummer wijdde aan 'Buitenstaanders', schreef Arthur Mitzman, historicus en hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam, een inleidend essay. Hierin houdt hij een pleidooi voor de historicus als buitenstaander, die het als zijn of haar taak ziet om 'de ander' te ontdekken en begrijpen. Dit 'omdat het een forse rem zet op onze eeuwige neiging de ander als zondebok te gebruiken voor onze eigen gebreken, om op het andere de ongewenste aspecten van ons eigen karakter te projecteren'. Mitzman sluit af

met een indringend citaat van de Franse essayist en romanschrijver Albert Camus, dat weliswaar uit 1948 dateert, maar wonder-schoon van toepassing is op de huidige mores van een deel der Nederlandse columnisten: 'Er is geen leven mogelijk zonder dialoog. Tegenwoordig is voor de dialoog bijna overal polemieek in de plaats gekomen... Hoe werkt polemieek? Zij maakt van de tegenstander een vijand door hem te vereenvoudigen, door te weigeren hem werkelijk te zien. Als ik iemand beledig, dan ontgaat mij de kleur van zijn blik, weet ik niet of hij weleens glimlacht en op wat voor manier hij dat doet. Voor driekwart verblind door de schone schijn van de polemieek, leven we niet langer temidden van mensen maar worden we omringd door silhouetten.'¹⁰⁸

Het Nederlandse geheugen

'Wanneer de maatschappij voldoende open en vrij is geworden om terug te blikken, niet met het oog van het slachtoffer of de misdadiger, maar met dat van de criticus, pas dan zullen de spoken bezworen zijn.'

(Ian Buruma, *Het loon van de schuld*, Amsterdam / Antwerpen 1994, p. 256)

* * *

Niet alleen binnen de 'silhouettenwereld' der Nederlandse columnistten, maar ook in bredere kring blijkt de welwillendheid ten opzichte van de Nederlandse joden en hun positie tanende. Er is een kloof ontstaan tussen enerzijds de welwillende, beschermende en beschaamde houding van de overheid en van de intellectuelen 'oude stijl' en anderzijds die van irritatie en afkeer bij zowel een deel van de nieuwe intellectuele elite als van de Nederlandse bevolking überhaupt. Een van de controverses die hierbij spelen gaat erover of de joden te veel aandacht krijgen of te weinig.

DE SPIEGELS VAN HET AUSCHWITZ-MONUMENT

Neem de uiteenlopende reacties op de vernieling van het Auschwitz-monument in de nacht van 31 januari 1993. Het monument – ontworpen door de schrijver-beeldhouwer Jan Wolkers – symboliseert met zijn gebroken spiegels dat de wereld na Auschwitz nooit meer dezelfde is. Ieder jaar organiseert het Auschwitz-comité er een herdenking. Aanvankelijk op de Oosterbegraafplaats, in 1993 voor het eerst in het kleine en centraler

gelegen Wertheimpark, waarheen het monument verplaatst was. Pal voordat de herdenkingsstoet zou arriveren, werd ontdekt dat het monument in scherven was geslagen. Met als achtergrond de toename van het racistische, maar ook antisemitische geweld in Duitsland was de angst dat de vernieling op het conto van extreem-rechts geschreven moest worden, alleszins begrijpelijk. Bewijzen hiervoor ontbraken echter. Terwijl terughoudendheid dus op zijn plaats was geweest, waren woordvoerders als burgemeester Ed van Thijn, Ronnie Naftaniël van het CIDI en rabbijn Abraham Soetendorp geneigd hun vermoedens als feiten te presenteren. De schok was groot – niet alleen in joods Nederland: publieke en persoonlijke uitingen van afkeer en solidariteit volgden elkaar in razend tempo op. De fotomontage in *Propria Cures*, het artikel in *Nait Soez'n*, de 'Auschwitz'-scanderende voetbalsupporters lagen vers in het geheugen en in de NRC zette de journalist Henk Hofland zich af tegen een teveel aan verklaren en relativeren. 'Het gaat niet meer om de motieven van de enkelen maar om degenen die collectief door de daden worden geraakt. De Nederlandse joden worden anders geraakt omdat ze al eens eerder collectief zijn geraakt.'¹⁰⁹

Nadat er eerst een brief arriveerde waarin een extreem-rechts groepje de vernieling opeiste, werd kort daarop bekend dat de dader een 'verknipte junk' was, in tijdelijke dienst bij het glasbedrijf dat het monument had vergroot. Antisemitische motieven hadden geen rol gespeeld in de vernieling van het Auschwitz-monument. Vervolgens trad een bizarre controverse aan het licht met betrekking tot de reacties volgend op de onthulling. Sprak *Volkskrant*-journaliste Anet Bleich van 'een golf van opluchting' die door Nederland daverde, in *De Groene Amsterdammer* constateerde Stephan Sanders slechts rimpelingen. Beiden toonden zich ontevreden. Bleich stelde dat er natuurlijk reden was om opgelucht te zijn, maar dat de 'intensiteit' van de opluchting haar onbehaaglijk stemde. Volgens haar bleek uit tal van reacties in de media dat men de geschoktheid die op het voorval was gevolgd, met terugwerkende kracht als overdreven kwalificeerde. Volgens Bleich ging men zo voorbij aan de gevoelsmatige betekenis die het Auschwitz-monument voor de joodse overlevenden heeft: 'het feit dat het motief van de dader

niet antisemitisch was, maakte het effect van die daad niet ongedaan.¹¹⁰ Sanders beklagde zich daarentegen over het gebrek aan opluchting bij woordvoerders als Van Thijn en Naftaniël. Hierbij stelde hij niet ter discussie dat de vernieling van het monument oude spoken had opgeroepen, maar hij zette wel vraagtekens bij de geloofwaardigheid van 'een samenleving die terecht reageert op elke antisemitische tendens, maar het slechts mondjesmaat over haar lippen kan verkrijgen wanneer blijkt dat zij zich vergist heeft'.¹¹¹ Sanders attaqueerde het 'geloof in de heilzame effecten van een shocktherapie' en vroeg zich af of een overdaad aan antifascistische voortvarendheid de oude spoken inderdaad afschrikt of juist oproept. Als alternatief voor een zijns inziens gemakzuchtig 'instant-antifascisme' sloot hij zijn betoog af met een pleidooi voor het minder spectaculaire wapen van de analyse en argumentatie.

Bleich leek niet veel op te hebben met een dergelijke benadering. Zij keert zich juist tegen de in haar ogen toenemende tendens om degenen die uiting geven aan hun bezorgdheid over toenemend racisme en antisemitisme (bijvoorbeeld door demonstraties te organiseren) een toontje lager te doen zingen. Hoewel zij van mening was dat het racisme in Nederland in vergelijking met andere Europese landen meeviel, constateerde ze dat het wel degelijk aanwezig is. Bovendien verzette zij zich, net als Hofland, tegen het relativeren van de motieven der 'daders' onder het motto dat de jongeren van tegenwoordig geen voeling meer zouden hebben met wat gebeurd is in de Tweede Wereldoorlog. Juist in verband met deze tendens zou de Nederlandse samenleving zich des te harder moeten inspannen om een 'collectief geheugenverlies' tegen te gaan. Bleich besluit op haar beurt haar artikel met de stellingname dat de angsten van de overlevenden niet belachelijk gemaakt mogen worden. Opluchting naar aanleiding van de identiteit van de dader mag niet ontaarden in bagatellisering noch van het incident zelf, noch van zijn context: 'de overlevenden van Auschwitz en andere vernietigingskampen hebben recht op de volle morele steun die een samenleving kan opbrengen.'

Maar waarom verzet Bleich zich zo fel tegen een door haar in zijn intensiteit als misplaatst ervaren graad van opluchting? Was

deze dan niet zondermeer legitiem nadat gebleken was dat de vrees voor een antisemitische daad ongegrond was? Tot hoeveel morele steun is de Nederlandse samenleving in staat, dan wel bereid? En wat bedoelt zij precies, wanneer zij spreekt van een *collectief geheugenverlies*?

DE VADERLANDSE HERINNERING

Hofland stelde dat de Nederlandse joden anders geraakt werden, omdat ze al eens eerder collectief zijn geraakt. Dit roept de vraag op of de niet-joodse Nederlanders dan *niet* als collectief geraakt zijn door de Duitse bezetting en repressie, en vooral naar hoe zij dit ervaren. Al enige tijd wordt er, tegen de achtergrond van de tegengestelde tendensen van enerzijds het toekomstige nieuwe Europa en anderzijds de groei van het nationalisme, een debat gevoerd over het Nederlandse nationaal gevoel – inclusief de heersende nationale mythen – en het Nederlandse collectief geheugen. Historicus N. van Sas zet zich af tegen het zijns inziens wijdverbreide misverstand als zou het Nederlandse nationaliteitsbesef maar zwak ontwikkeld zijn – eerder kan men van het omgekeerde spreken, namelijk dat dit besef juist zo vanzelfsprekend is dat het daarom nauwelijks toelichting behoeft.¹² Als meest essentiële kenmerk ervan onderscheidt Van Sas het samengaan van ‘polderkoorts en internationalisme’. Dit creatieve samenspel van kosmopolitisme en nationaal sentiment kon zich gaan ontwikkelen nadat Nederland ermee had leren leven dat het in de Gouden Eeuw zijn grootste bloei en daarmee zijn briljante toekomst, achter zich had.

Ook de journalist Geert Mak onderstreept het feit dat Nederland al eeuwen geleden geslaagd is voor het examen dat de Engelse historicus Eric Hobsbawm bestempelt tot één van de drie belangrijkste criteria waaraan een natie moet voldoen: aantoonbaar in staat te zijn geweest tot verovering.¹³ En alweer valt de term ‘vanzelfsprekend’ – nu in het kader van de Nederlandse verworvenheden, tot stand gekomen in een land dat eeuwenlang een relatieve veiligheid gekend heeft. Vaststellend dat de Nederlandse cultuur weinig conventies kent, refereert Mak aan de buitenlandse auteurs die dit fenomeen toeschrijven aan het feit dat

‘het een cultuur is die – afgezien van het intermezzo van de Duitse bezetting – nooit verscheurd is en onderdrukt, die nooit in de branding heeft gestaan, die het nooit werkelijk zwaar heeft gehad’. In een poging tot analyse van datgene wat Nederland als natie samenbindt – de *civic religion*, een grotendeels onuitgesproken conglomeraat van opvattingen, waarden en idealen – constateert Mak een ondanks de ontkerkelijking nog steeds door en door calvinistisch stempel. In dit land geen (katholieke) politiek van biecht, van onderhandeling met het kwade. Het calvinisme heeft met de ‘zonde’ nooit leren omgaan en zoekt, in zijn streven naar volmaaktheid, zijn toevlucht tot glasharde ontkenning van het eigen falen: in Nederland regeert de schizofrenie. Zo worden ontheemde Joegoslavische vluchtelingen ‘royaal’ ontvangen om ze vervolgens een uitkering te geven van vierhonderdvijftig gulden per maand om van te leven.

Het *calvinistische stempel* waarover Mak spreekt dient uiteraard geïnterpreteerd te worden in de meest ruime betekenis van het begrip. Zo benadrukte G.J. Schutte (bijzonder hoogleraar in de geschiedenis van het protestantisme), dat de eigenschappen die aan ‘calvinistisch Nederland’ worden toegeschreven, niet beperkt zijn tot het volksdeel dat eeuwenlang vanaf de kansel en in het catechisatielokaal in de leer van Calvijn gepokt en gemazeld is. Rechtlignigheid, moralisme, betweterigheid, bekrompenheid, zuinigheid en de onmacht tot het grote gebaar: ook andersgelovigen – inclusief katholiek Nederland – en ongelovigen dragen dit calvinistische stempel.¹¹⁴ Van God los, maar sidderend voor Zijn toorn, zo besluit Mak zijn artikel over de Nederlandse natie. Het probleem met Nederland is ‘dat het zichzelf is, en tegelijk niet weet wat er in de eigen kelders leeft’. Als we Mak moeten geloven valt er niet alleen het een en ander af te dingen op de door Van Sas geschilderde harmonie tussen polder en firmament, maar zijn de Lage Landen er ook in getraind het vervuilde grondwater onder hun polders te negeren.

Mak stelde al dat de Duitse bezetting uniek is geweest in de zin dat die, sinds eeuwen, de enige periode was waarin Nederland als natie verscheuring en onderdrukking gekend heeft – het werkelijk zwaar heeft gehad. Men herinnere zich nog de uitspraak van kort na de oorlog dat de joden waarlijk niet de enigen

waren geweest die het zwaar hadden gehad en geleden hadden. In de artikelenserie *De Vaderlandse Herinnering* in de NRC, gewijd aan het Nederlandse nationaal geheugen, volgde de historicus J. C. H. Blom, hoogleraar in de nieuwe Nederlandse geschiedenis, Van Sas op met een artikel gewijd aan de naoorlogse 'monumenten-hagel' en de oprichting van het Nationaal Monument op de Dam. Zijn artikel opent met de volgende stelling: 'Als er één episode uit de geschiedenis is verankerd in de collectieve Nederlandse herinnering, dan is het wel "de oorlog".'¹⁵ Maar wie herinnert zich collectief wat?

Blom stelt vast dat in de jaren zestig, onder invloed van onder andere het Eichmann-proces, de televisieuitzendingen van Lou de Jong over de bezettingsjaren, en Pressers *Ondergang*, de aandacht voor de oorlogsperiode toenam, met name voor de jodenvervolgingen. Daarnaast stond er een nieuwe generatie op die de link legde tussen het aangepaste gedrag van de Nederlandse economische en bestuurlijke elites tijdens de bezetting en die van het zittende, naoorlogse establishment. De bezettingstijd kreeg zo in versterkte mate een 'morele voorbeeldfunctie'. Blom is ook degene geweest die, voortbordurend op het begrip *accomodatie* van de historicus E. H. Kossmann, meer aandacht opeiste voor datgene wat vanuit het binnen de historiografie gangbare continuüm tussen collaboratie en verzet niet zonder meer verklaard kan worden. In zijn inaugurele rede in december 1983 hield hij een pleidooi voor meer onderzoek naar de mentaliteit en ervaringswereld van de massa der bevolking, naar hen die nu juist geen bijzondere rol in de bezettingstijd hebben gespeeld.¹⁶ Bovendien wees hij op het belang van de vraag waarom uitgerekend in Nederland in vergelijking met de andere bezette Westeuropese landen de meeste joden, relatief en absoluut gezien, werden gedeporteerd en vermoord. In Nederland kwam immers ongeveer vijfenzeventig procent van de joden om – een alleen met Oosteuropese landen vergelijkbaar aandeel. In Noorwegen en België bedroegen de percentages omstreeks veertig procent, in Frankrijk bijna vijfentwintig procent en in Denemarken wisten bijna alle joden, met hulp van de Deense bevolking, naar Zweden te ontkomen.¹⁷ Kort na zijn rede zou Blom een (internationaal vergelijkend) onderzoek naar het 'waarom' van deze ver-

schillen ter hand nemen, bijgestaan door een grote groep geschiedenisstudenten. Zijn onderzoeksvraag leverde een complex samenstel van antwoorden op: de afwezigheid van zowel grenzen met landen die niet door Duitsland bezet waren als van dunbevolkte, moeilijk begaanbare gebieden, de gezagsgetrouwheid van de Nederlandse samenleving – inclusief die van de Nederlandse joden, de integratie van de Nederlandse joden enerzijds en de maatschappelijke verzuiling anderzijds. Maar opvallend is dat deze antwoorden nooit onderwerp zijn geworden van een zogenaamde brede maatschappelijke discussie. In kleine (vooral academische kring) is de discussie daarentegen nog geenszins afgesloten. Zo worden er vraagtekens gezet bij één van de (voorlopige) conclusies van het onderzoek: juist omdat in Nederland de ideologisch sterk gemotiveerde SS de dienst uitmaakte (in tegenstelling tot in bijvoorbeeld België en Frankrijk de Wehrmacht), zou ons land met grote voortvarendheid 'judenrein' zijn gemaakt.

Op 27 april 1993 werd door *De Balie* in Amsterdam, mede op initiatief van de journalist Max Arian, een poging ondernomen om de discussie alsnog van het papier los te weken. Opvallend aan de (besloten) avond was vooral de geladenheid in de zaal rond de vraag naar de invloed van de – merendeels passieve – houding van de Nederlandse overheid en bevolking ten aanzien van de isolatie en de daaropvolgende deportatie van de joden. Terwijl van alle kanten gepoogd werd geen beschuldigende houding aan te nemen, lukte dit maar gedeeltelijk. Genoemde geladenheid was met name aanwezig onder een deel van het joodse publiek: waarom was het zo moeilijk geweest voor veel joden om onderduikadressen te vinden, waarom bleven juist in Nederland de treinen zo gestroomlijnd rijden en de ambtenaren zo nauwgezet aan het werk, waarom had de regering in Londen haar kennis van de gang van zaken in de kampen niet omgezet in een duidelijke boodschap? Waren de vooroordelen tegen joden niet al sterk gegroeid in de jaren dertig en wordt de vooroorlogse assimilatie en integratie van de Nederlandse joden niet sterk overschat?¹¹⁸ In tegenstelling tot de professionele, meer afstandelijke benadering der historici (*het gaat om de analyse, niet om de schuldvraag*) werd de behoefte voelbaar aan een morele vraagstelling en bo-

venal aan een kritisch onderzoek naar de (verstoorde) relatie tussen Nederlandse joden en niet-joden – als het ware losgekoppeld van de Duitse ‘interventie’. In feite bleek het in de *Salon* van *De Balie* aanwezige publiek verschillende referentiekaders te hanteren of anders gezegd, uit een verschillend collectief geheugen te putten.

Het is exact dit fenomeen dat ook schuilgaat achter het verschil in benadering van Anet Bleich en Stephan Sanders. De verborgen boodschap van Bleich luidt immers als volgt: Wie of wat geeft de Nederlandse samenleving het recht opgelucht te zijn nadat er, ongeacht de motieven tot vernieling van het monument, opnieuw zout is gewreven in de trauma’s van joodse overlevenden? Was er niet ook al in de jaren dertig sprake van een Hollandse versie van het *bei uns ist alles besser*? – een mentaliteit die tot op heden voortbestaat? Achter de verontwaardiging van Bleich smeulen dezelfde woede en angst die eerder tot ontploffing kwamen ten tijde van de Fassbinder-affaire. Bleich blijft niet zonder reden alert. Zo lijkt in de toneelwereld de Fassbinder-affaire zodanig kwaad bloed gezet te hebben, dat zij als lakmoesproef voor controverses rond joodse aangelegenheden dienst is gaan doen. In een interview in *de Volkskrant* in de zomer van 1993 verklaarden Ger Thijs en Johan Doesburg, in hun hoedanigheid van toekomstig artistiek leidersduo van het Nationaal Toneel in Den Haag, dat het nog een kwestie van tijd was voor *Het Vuil, de Stad en de Dood* alsnog opgevoerd zou worden. Thijs sprak de verwachting uit dat men met evenveel schaamrood zou terugkijken op de ‘hetze’ tegen het stuk van Fassbinder als men nu aantrof ‘op de wangen van veel Amsterdamse druktemakers bij dat vernielde monument van Jan Wolkers, toen bleek dat de man van het glasbedrijf het had gedaan. Dat was toch gênant?’¹¹⁹ Over verschillende referentiekaders gesproken. Door – zij het impliciet – joden tot ‘relschoppers’ en ‘druktemakers’ te reduceren wordt niet bepaald een bijdrage geleverd aan een verdieping van de discussie over wat er – en waarom – schort aan de verhouding tussen joden en niet-joden in Nederland.

In een interview in het *NIW* wees de stafmedewerker bij Joods Maatschappelijk Werk, André Agsteribbe, erop dat joden weliswaar zowel individueel als collectief goed functioneren in de ‘ge-

ordende rechtsstaat' die Nederland is, maar dat dit vaak niet op blijkt te wegen tegen de angst. Antisemitisme is niet meer een *fact of life* zoals voor de oorlog, maar een door prikkeldraad omgeven bedreiging met de dood. 'We tasten af hoe erg het is met het antisemitisme nu, uit angst voor de plotselinge kentering, uit angst voor de dood.'¹²⁰ Wanneer Bleich waarschuwt voor een collectief geheugenverlies refereert ze dan ook aan een ander 'collectief', dan wanneer Blom of Sanders dit doet.

HET EIGEN KWAAD

Niet lang na het debat in *De Balie* werden er opnieuw vraagtekens gezet bij het collectieve geheugen van Nederland – ondermeer door een aantal al dan niet in Nederland verblijvende buitenlanders. Ook zij wezen, in hun commentaar op de huns inziens verkrampde houding van Nederland ten opzichte van het eigen verleden, op 's lands verinnerlijking van het calvinisme. Bernd Müller, een Duitse neerlandicus die in oktober 1993 promoveerde op een onderzoek naar het beeld van Duitsland in de naoorlogse Nederlandse literatuur, merkte in een interview het volgende op: 'Voor Duitsland is Nederland een maatschappij van de consensus, van *Freude, Friede, Eierkuchen*. Elk conflict blijft onder de dekens. Dat is heel calvinistisch. Duitsland daarentegen redeneert zich kapot, discussieert zich een ongeluk.' Müller, die lange tijd in Nederland leefde, voelde er zich als Duitser gestigmatiseerd. Zelfs in de kroeg werd hij erop aangesproken Duitser te zijn, ook al was hij van de naoorlogse generatie. Volgens hem vertoont Nederland een fascinatie voor het kwaad, dat gelijkgesteld wordt met het nazisme. Maar waar is de fascinatie voor het kwaad van de 'eigen' koloniale oorlog en de positionele acties in voormalig Nederlands-Indië? vraagt Müller zich af.¹²¹

In het voorjaar van 1994 meldden zich nog twee niet-Nederlandse commentatoren: Erich Wiedemann, redacteur bij *Der Spiegel*, publiceerde een artikel in dit Duitse weekblad over de identiteitscrisis en het einde van de tolerantie in Nederland, *Frau Antje in den Wechseljahren*.¹²² Sylvain Ephimenco, correspondent in Nederland voor de Franse krant *Libération*, schreef een artikel gewijd aan de verdrongen medeplichtigheid of passi-

viteit van de Nederlanders ten aanzien van de deportaties van de joden. De titel van zijn artikel, gepubliceerd in het dagblad *Trouw*, waarvan Ephimenco tevens columnist is, liet aan duidelijkheid niets te wensen over: *Nederland liegt*.²³ Beide artikelen konden rekenen op zowel protest als bijval.

Wiedemanns artikel is ongetwijfeld een weerwoord op de diepgewortelde anti-Duitse gevoelens in Nederland in het algemeen. Bovendien valt het te beschouwen als een directe reactie op zowel de 'Ik ben woedend'-actie in de zomer van 1993 (een grootscheepse zending van briefkaarten naar Duitsland uit protest tegen de racistische aanslagen in het buurland) als de uitslag van een onderzoek, verricht door het instituut Clingendael, waaruit bleek dat Nederlandse jongeren *en masse* Duitsers als dominant, arrogant en oorlogszuchtig afwijzen. Met harde hand kaatst de Duitse journalist de bal terug. En hoewel hij het beeld van de Nederlandse samenleving als 'aan lagerwal geraakte welvaartsstaat' over het algemeen karikaturaal en slordig neerzet, roert hij ook een aantal interessante, heikele thema's aan. Van alle vooroordelen over Nederland klopt er slechts één, aldus Wiedemann: het is van oudsher een tolerant land. Die tolerantie kent echter de nodige *schwarze Löcher*, zoals de moordende veldtochten in Zuid-Afrika, het wrede slavensysteem en – alweer – de strafexpedities en koloniale acties in voormalig Nederlands-Indië. Maar Wiedemann gaat een stapje verder dan Müller en betreft ook de houding van de Nederlanders voor en tijdens de bezetting in zijn betoog: de regeringsmaatregelen ter beperking van de immigratie van Duitse joden in de jaren dertig, het hoge aantal Nederlandse ss-ers en collaborateurs tijdens de bezetting, het 'soepele' verloop van de deportaties van de Nederlandse joden. 'Das ist es wohl auch, was die Holländern dem dominanten Nachbarn im Osten so übelnehmen: dass sie sich von ihm so gründlich kompromittieren liessen. Von allen Völkern (...) haben die Niederländer die grössten Problemen sich pauschal als Opfer zu fühlen.' Een dergelijk harde kritiek uit, godbetert, de mond van een Duitser?

En waarom niet? Men kan veel Duitsers – althans in de voormalige BRD – een *Auseinandersetzung* met het (nazi-)verleden niet ontzeggen. In zijn veelgeprezen boek *Het loon van de*

schuld (1994), analyseert Ian Buruma de (verschillende) wijze waarop Japan en Duitsland hun oorlogsverleden hanteren. Buruma idealiseert het verwerkingsproces in Duitsland niet – veeleer ontvouwt hij het in al zijn complexiteit. Zo wijst hij op ‘de aarzeling in de Duitse literatuur om Auschwitz recht in het gezicht te zien, de vrijwel algemene weigering om zich – buiten heiligdom, museum of school – met de Endlösung bezig te houden (...), alsof elke poging om een beeld te geven van het onvoorstelbare of onuitsprekelijke, het heilige karakter ervan zou trivialisieren’.¹²⁴ Deze ‘quasi-religieuze’ benadering stond een wezenlijke confrontatie met Auschwitz als een door mensen – Duitsers – gecreëerd kwaad in de weg. Maar wat honderden boeken, toneelstukken, films en televisieprogramma’s, duizenden documenten en alle concentratiekamp-processen – kortom, metaforen, abstracties en statistieken – niet was gelukt, kreeg de verhalende ‘soap serie’ *Holocaust* (1979) wel voor elkaar: een identificatie met de slachtoffers.

In 1967 hadden de Duitse psychoanalytici Alexander en Margarethe Mitscherlich hun baanbrekende werk *Die Unfähigkeit zu trauern* geschreven, een aanklacht tegen de morele verdoving onder Duitsers die na de oorlog geen confrontatie met het verleden wensten aan te gaan. De ‘lessen’ van het echtpaar Mitscherlich zijn volgens Buruma echter diep doorgedrongen. Soms, zo schrijft hij, kreeg je de indruk, vooral in Berlijn, dat het Duitse geheugen was als een grote tong die voortdurend een pijnlijke kies aftastte. Lange rijen van jonge mensen voor een lezing van Margarethe Mitscherlich, het bezoek van jonge Duitse niet-joden aan joodse cafés: het brengt Buruma – en met hem overigens Margarethe Mitscherlich – tot de uitspraak dat het onvermogen om te rouwen niet meer geldt voor de jongere generaties. Wordt er in sommige kringen gerouwd om Hitler, in andere – waar heimwee bestaat naar een cultuur die verloren ging – om de joden. Minstens zo hoopvol acht Buruma de wijze waarop Duitse jongeren films als *Stalingrad* en *Jud Süß* bekijken en becommentariëren: scherpzinnig, zelfbewust en kritisch – zonder de last van schuldgevoelens. Hij sluit niet uit ‘dat een nieuwe generatie Duitsers in staat is tot nadenken zonder schuldgevoel. Misschien is dat een minderheid. Maar ik denk dat het een grotere minderheid is dan

die kaalgeschoren jongeren, die niet in staat zijn na te denken.¹²⁵

Buruma verzet zich tegen het standpunt van Adorno als zou Auschwitz geen Duits misdrijf zijn, maar een kwestie van moderne pathologie, de ziekte van de 'autoritaire persoonlijkheid'. Maar evenmin ziet hij heil in het niet-aflatende schaamtegevoel bij die Duitsers die ervan overtuigd zijn dat zij, generaties lang, de zonden van hun vaders mee zullen dragen. Auschwitz was inderdaad een Duits misdrijf, zegt Buruma en hij citeert de beroemde dichtregel van Paul Celan *De Dood is een Meester uit Duitsland...* Dat was echter een 'ander Duitsland', zo luidt zijn conclusie. Wanneer Duitsers veronderstellen dat Auschwitz is veroorzaakt door een of ander gruwelijk tekort in de Duitse identiteit, zoals ook een vlaag van collectief Duits genie Goethe en Brahms heeft voortgebracht, dan bestendigt dit slechts een vorm van neurotisch narcisme: in het beste geval een aanhoudende bezorgdheid dat de Duitsers een gevaarlijk volk zijn, in het ergste geval een perverse trots op een ingeboren vermogen tot schitterende muziek en afgrijselijke misdrijven.¹²⁶

Dit alles neemt niet weg dat er in het 'andere Duitsland' nog steeds óók een 'grotere minderheid' aan te treffen is met een, zacht gezegd, getroebleerde houding ten opzichte van de (Duitse) joden. In maart 1994 wees een opiniepeiling (uitgevoerd in opdracht van het American Jewish Committee) uit dat 20% van de Duitsers vindt dat joden te veel invloed hebben op de samenleving, 39% van oordeel is dat de joden de 'Holocaust' voor hun eigen doeleinden uitbuiten, 22% liever geen jood als buurman wil en 52% het eens is met de uitspraak dat er – na de Duitse eenwording – een streep onder het verleden gezet moet worden.¹²⁷ Achter de percentages doemt het naoorlogse Duitse mijnenveld op, zoals Buruma het omschreef: aan de ene kant de mensen die willen dat Duitsland 'normaal' en onschuldig is, aan de andere kant degenen die Auschwitz tot onderdeel van hun identiteit hebben gemaakt. Er lijken bij 'de burens rechts' twee tegengestelde tendensen op elkaar in te werken: de sterke neiging de shoah als een zaak van het verleden te beschouwen, en de aandacht die, in de media en het publieke debat, bijna dagelijks aan datzelfde verleden besteed wordt. In die zin gaat deels op wat Bernd Müller verwoordde: Duitsland redeneert zich ka-

pot, discussieert zich een ongeluk. Maar er is ook een Duitsland dat daar schoon genoeg van heeft.

In *de Volkskrant* schreef Friso Wielenga, bijzonder hoogleraar Duitslandstudies in Groningen, een reactie op het artikel van Wiedemann en de merendeels negatieve reacties in de Nederlandse pers. Enerzijds typeerde hij het als een voor *Der Spiegel* gangbare vermenging van waarheid en onwaarheid, van constatering en insinuaties. Anderzijds wees hij erop dat Wiedemann wel degelijk, tussen zijn vele onzinnige opmerkingen door, een belangrijk thema aansneed: de Nederlandse omgang met de bezettingstijd. Wat dit betreft kon Nederland, zo betoogde de hoogleraar, een voorbeeld nemen aan (West-)Duitsland dat zich als geen ander land ter wereld intensief met de donkere zijden van zijn verleden heeft beziggehouden. Wielenga verwijst naar de neiging aan Nederlandse kant een beeld van het verzet in bezettingstijd te cultiveren dat weinig van doen heeft met de historische werkelijkheid. Die historische vertekening heeft een functie: 'Het eigen straatje wordt schoongeveegd en al het vuil wordt over de oostgrens geschoven.'¹²⁸ Wielenga sluit af met een pleidooi voor een afscheid van de mythevorming over het heldhaftige Nederland van '40-'45.

Sylvain Ephimenco doet in feite hetzelfde, zij het dat zijn geschut heel wat grover is. Ephimenco spreekt niet van historische vertekening, maar van geschiedvervalsing – van een 'schandelijke wond' in het Nederlandse collectieve geheugen, die maar niet helen wil. Met verwijzing naar ondermeer de Nederlandse politieagenten, trambestuurders en spoorwegmachinisten als gehoorzame schakels in de keten der jodendeportaties, hekelt hij het scherpe contrast tussen de herdenkingscultuur in Nederland en de feitelijke medeplichtigheid dan wel passiviteit onder vele Nederlanders. Zonder deze houding was de martelgang der Nederlandse joden in zijn krankzinnige omvang niet mogelijk geweest; het wachten is nog steeds op een officiële schuldbekentenis van een Nederlandse autoriteit, aldus de columnist van *Trouw*.¹²⁹ Hij kon op een gepeperd weerwoord rekenen, in zijn eigen krant. Onder de uitdagende kop *Ik hou van Holland* stelde Willy Wielek Ephimenco de vraag waarom hij, wanneer hij dan zo'n hekel aan Nederland had, zichzelf deze bittere ballingschap

oplegde.¹³⁰ Het is in de kern dezelfde dubieuze vraag als Theo van Gogh aan Leon de Winter voorlegde: de 'vreemdeling' die zich kritisch uitlaat over de Nederlandse samenleving of zich (ver-)vreemd voelt, kan maar beter de (terug)reis aanvaarden naar zijn of haar veronderstelde vaderland.

Van een andere orde is de uitspraak van Wielek expliciet een lans te willen breken voor de mensen die, om wat voor reden ook, in de oorlog niets hebben gedaan in het verzet en voor de joden. Het 'gewone volk', zoals Wielek hen noemt, probeerde door te leven of te overleven. Hun besluit om niet bij het verzet te gaan, berustte op toeval of op dezelfde morele, amorele en immorele redenen die anderen ertoe brachten tot verzet over te gaan. Bovendien vormden deze mensen wel degelijk een klankbodem voor het verzet. Wielek protesteert er fel tegen dat Ephimenco passiviteit en medeplichtigheid op één lijn stelt en wijst erop dat Nederlanders al eeuwen geen oorlog meer hadden meegemaakt ('We waren, allemaal, stuntelige amateurs') en niet wisten dat er een Auschwitz of Sobibor zou komen. Tot slot voelt zij zich genoodzaakt erop te wijzen dat het de Duitsers waren die de joden vermoord hebben. 'Het kwaad kwam van buiten, niet van binnen. Dit is welzeker een cliché, maar je hoort het tegenwoordig zo zelden.' En zoals Wielenga en Ephimenco de mythe van het heldhaftige Nederland aankaarten respectievelijk aanklagen, verweert Wielek zich ertegen de mythe van een volk dat in zijn geheel in opstand komt, als norm te nemen.

In een aantal opzichten heeft Wielek natuurlijk gelijk. Het was niet de Nederlandse bevolking die de joden de dood injoeg. En het zou onzinnig zijn een nieuwe mythe aan de bestaande reeks toe te voegen, namelijk een die zegt dat, waren de Nederlanders massaal in verzet gekomen, het heel anders met de joden was afgelopen. Dit beweren Wielenga of Ephimenco echter niet. Ephimenco stelt dat zonder de medeplichtigheid dan wel passiviteit van het merendeel der Nederlanders, de moord op de joden niet van deze 'krankzinnige omvang' was geweest. Dat is op zijn minst een discussie waard. Bovendien vragen zowel Wielenga als Ephimenco om een erkenning van de kloof tussen de veelheid aan herdenkingen en de over het algemeen weinig solidaire houding ten opzichte van de Nederlandse joden. Dit debat is aan

Wielek niet besteed. Onder al haar relativeringen raken vragen naar het waarom van het toegenomen antisemitisme na de oorlog, naar het effect van de merendeels passieve houding der Nederlanders, opnieuw begraven. En waar Ephimenco met instemming de historicus Jean Jüngen citeert, die de Februari-staking terugbracht tot een 'lichtpuntje' waaraan weliswaar geen afbreuk mag worden gedaan, maar dat te eenzijdig in de schijnwerpers wordt geplaatst, relativeert Wielek níet en spuwt zij vuur. Voor haar is en blijft de staking een 'klaroenstoot'. De vraag naar het Nederlandse collectieve geheugen impliceert dan ook mede de vraag naar wie wat relativeert en waarom.

'EN HIER TE LANDE ZEGEVIERT DE DOOFPOT...'

Een paar maanden later zette Geert Mak de puntjes op de i, door een verband te leggen tussen het 'grote zwijgen' in Nederland ten aanzien van de houding van de eigen bevolking tijdens de bezetting en dat met betrekking tot de jaren die volgden op 5 mei 1945: de koloniale oorlog in Nederlands-Indië.¹³¹ Voortbordurend op zowel Buruma als Ephimenco stelt Mak dat er in Nederland nog maar weinig van een verwerking van het oorlogsverleden merkbaar is. De erkenning dat een meerderheid verstek liet gaan en het een 'uiterst dappere minderheid' was die tegen de stroom in durfde te gaan, is uitgebleven. De kop boven Maks artikel, *Een oorlog die is kapotgezwegen*, verwijst echter in eerste instantie naar die in voormalig Nederlands-Indië. Aanleiding vormt het proces wegens smaad dat een Indië-veteraan, een zekere Lodewijk Buma, voorjaar 1994 tegen de schrijver Graa Boomsma heeft aangespannen. Boomsma had in een interview in het *Nieuwsblad van het Noorden*, in maart 1992, verwezen naar de communistische leus tegen de politionele acties: *Maak van onze jongens geen ss-ers*. 'Ik denk dat dat weerspiegelt wat er aan de hand was,' vervolgde Boomsma. 'Ze waren geen ss-ers, nee, ook al konden ze door de dingen die ze deden er wel degelijk mee vergeleken worden. Maar ze werden ertoe gedreven. Schoten ze niet, dan liepen ze de kans door een meerdere te worden neergeschoten.' Ter illustratie van 'de dingen die ze deden' draagt Mak zelf een aantal grootschalige moordpartijen en een

inventaris van de gevolgde martelmethodes aan: de 'jongens' zelf hadden indertijd van 'moffenmethoden' gesproken. Boomsma kent de gevolgen van deze 'vuile oorlog' van nabij: zijn roman *De laatste tyfoon* (1992) is gebaseerd op de ervaringen van zijn vader als soldaat tijdens de politionele acties.

In zijn verdediging tijdens de rechtszitting, op 26 mei 1994, stelde Boomsma dat zijn boek expliciet was bedoeld als hommage, niet alleen aan zijn vader maar aan al die soldaten die, nog nauwelijks bekomen van Duitse razzia's of tewerkstelling, van niets wisten en in 1946 met tienduizenden tegelijk naar Indonesië werden verscheept en daar in een smerige koloniale oorlog terecht kwamen, in een eindeloze kettingreactie van terreur en contraterreur. De schrijver benadrukte dat niet hij, maar de Staat der Nederlanden in de beklagdenbank had moeten zitten. De politieke en militaire autoriteiten in Batavia en Den Haag waren immers destijds verantwoordelijk voor oorlogsmisdaden die nooit zijn berecht.¹³² Elders sprak Boomsma zijn verbazing uit over het feit dat er in Nederland zo weinig romans en films met betrekking tot de koloniale oorlog tot stand gekomen zijn, in tegenstelling tot wat in de Verenigde Staten met betrekking tot de oorlog in Vietnam is verschenen. Temeer daar er destijds zo'n 120 000 dienstplichtigen zijn ingescheept: heel wat Nederlandse families dragen dus nog de sporen van de koloniale oorlog.¹³³

De internationale schrijversorganisatie PEN sprak, daags voor het proces, in een brief aan de toenmalige minister van justitie, E. Hirsch Ballin, haar verontrusting uit over wat zij beschouwde als een 'grove schending van het recht op vrije meningsuiting'¹³⁴ – uiteraard een van de hete hangijzers in de 'affaire Boomsma'. Refererend aan de gewraakte uitspraak van de aangeklaagde schrijver, verwees Martin van Amerongen in *De Groene Amsterdammer* naar een onderzoek waaruit gebleken zou zijn dat een niet onaanzienlijk aantal van de Nederlandse dienstplichtigen (tussen de vijftien- en dertigduizend) wel degelijk het ss-kostuum had gedragen, zij het een oorlog eerder. Deze voormalige Nederlandse ss-ers werden door de Nederlandse overheid ter reclasseering naar 'Nederlandsch Oost-Indië' gestuurd, teneinde zich daar, gewapend en wel, te rehabiliteren. 'Als een genuanceerde stellingname als die van Boomsma – die immers zegt dat "onze

jongens" geen ss-ers zijn geweest – al tot strafrechterlijke vervolging leidt,' zo schreef Van Amerongen, 'kunnen schrijvers en journalisten veiligheidshalve beter de bijl in hun tekstverwerker zetten.'¹³⁵ Net als toen Leon de Winter een proces aanspande tegen *Propria Cures*, stelt Van Amerongen dat schrijvers niet voor de rechtbank thuishoren.

In *de Volkskrant* hield Erik van Ree, medewerker van het Oost-Europa Instituut, een pleidooi voor het oprekken van de grens der vrije meningsuiting. Terwijl zowel het proces tegen Boomsma als dat tegen de rechts-extremist W. Beaux van cp'86 de aanleiding voor zijn schrijven vormt, spitst Van Ree zijn artikel toe op de Nederlandse omgang met racisme. Volgens Van Ree is het systeem van de consensusmaatschappij in Nederland vóór alles gericht op de handhaving – eerst in de verzuilde, nu in de 'multiculturele' samenleving – van een evenwicht tussen diverse sterke geestelijke stromingen. In dat kader doet zich het merkwaardige fenomeen van de *dialectiek van de tolerantie* voor: verbod op belediging moet het broze evenwicht in een sterk heterogene samenleving garanderen. Het heeft echter geen zin om te ontkennen dat de aversie tegen buitenlanders in Nederland wijdverspreid is, noch garandeert de dialectiek van de tolerantie een strijdbare houding ten opzichte van vreemdelingenhaat – integendeel, aldus Van Ree. In zijn ogen belemmert een samenleving die de uiting van verderfelijke opvattingen (waar hij overigens Boomsma geenszins van beticht) verhindert, paradoxaal genoeg niet alleen de verspreiding maar ook de weerlegging ervan. 'Door zich achter de rechter te verstoppen verliest zij haar weerbaarheid en het vermogen zelf af te rekenen met wat haar bedreigt.'¹³⁶

Toch is het ook nu weer de vraag of het, in het geval van Boomsma, niet juist van belang zou kunnen zijn of worden dat het tot een proces tegen de schrijver is gekomen. Dat is slechts mogelijk wanneer het debat dat erdoor op gang gekomen is, niet alleen toegespitst wordt op het vraagstuk van de vrije meningsuiting, maar evenzeer op waar het – inhoudelijk en politiek – in dat proces om draait. De rechtsgang zelf brengt immers postuum een ode aan de dichtregel van Lucebert, door Boomsma geciteerd: 'En hier te lande zegeviert de doofpot steeds over het open

vuur...' Zowel de procedure als de argumentatie van de officier van justitie blijkt uiterst verhelderend wat betreft de wijze waarop er met de schaduwzijden van het nationaal verleden van Nederland wordt omgesprongen. Mr. H. F. Doeleman, de advocaat van Boomsma, wees op de vreemde gang van zaken rond het proces: zo kon de vervolging van Boomsma doorgang vinden op grond van één klacht, onder een hoofdofficier van justitie die jarenlang auditeur-militair bij de Krijgsraad was, en op aanraden van een advocaat-generaal van het Gerechtshof, die oud-militair was, terwijl een 'gewone' officier van justitie, aanvankelijk belast met de zaak, zich al dan niet gedwongen had teruggetrokken. In zijn requisitoir betoogde de officier van justitie dat aan Boomsma's boek vooral een persoonlijk motief ten grondslag had gelegen en dat de schrijver dus in tegenspraak met wat hij zei beoogd te hebben, het algemeen belang had 'getroebleerd'. Door naar de ss te verwijzen had Boomsma opzettelijk het meest afschuwelijke voorbeeld dat denkbaar was gekozen en elke oud-Indië-strijder mocht zich hierdoor gegriefd voelen.¹³⁷

In zijn verdediging verklaarde Boomsma zich ervan bewust te zijn dat hij een beladen begrip had gebruikt, maar – afgezien van het feit dat hij een onderscheid had aangebracht tussen de Nederlandse militairen en ss-ers – zag hij het als een taak van de schrijver om 'prikkelende metaforen' te gebruiken. Nu vraagt een refereren aan de ss inderdaad wel degelijk om precisie, ten einde te voorkomen dat hetgeen misdreven werd in de concentratiekampen van het Derde Rijk en in de kampongs in Indië te gemakkelijk over één kam wordt geschoren. In *Het loon van de schuld* gaat Buruma uitvoerig in op het al dan niet bestaande onderscheid tussen Auschwitz en Nanking. In deze hoofdstad van de Nationalistische regering van China richtte het Japanse leger in 1937 een orgie van geweld aan, waarbij tienduizenden of misschien zelfs honderdduizenden Chinezen afgeslacht werden en duizenden vrouwen verkracht – en vervolgens meestal vermoord. In Japan woedt nog steeds een polemiek over de kwestie in hoeverre 'Nanking' als militair exces, gevolg van de 'oorlogspsychologie' dan wel als oorlogsmisdrijf beschouwd moet worden. Dat is voor Buruma geen vraag – wel moet men er zijns inziens voor waken Japanse oorlogsmisdrijven gelijk te schakelen

aan de Duitse misdrijven tegen de mensheid, en vormt Nanking niet de exacte tegenhanger van Auschwitz. De Japanse wreedheden maakten deel uit van een militaire veldtocht en het barbaarse optreden was geen vooropgezette genocide op een volk waartoe ook eigen staatsburgers behoorden. Desalniettemin laat Buruma niet na er meermaals op te wijzen dat de wreedheid van de Japanse troepen gelegitimeerd, zelfs geïnspireerd werd door een keizer-vererend systeem van onverantwoordelijkheden en door een ideologie die even racistisch was als het nationaal-socialisme.¹³⁸

Hoe racistisch was Nederland in zijn houding ten opzichte van het Indonesische volk? In hoeverre vallen de politionele acties onder de categorie oorlogsmisdrijven? Door de verwijzing naar de ss – van een vergelijking was, nogmaals, geen sprake – te veroordelen (zowel tegen Boomsma als tegen de journalist Eddy Schaafsma, die de schrijver interviewde, werd een boete van vijfhonderd gulden geëist), verwees de officier van justitie dit soort vragen opnieuw naar de coulissen van de Nederlandse geschiedenis.¹³⁹ Bovendien noemde hij het niet alleen kwetsend tegenover oud-militairen maar ook tegenover het Indonesische volk, wanneer er zo over een voor hen afgesloten periode werd gesproken. Deze uitspraak getuigt niet alleen van weinig inzicht, maar ook van een uiterst arrogante, zo niet koloniaal te noemen houding. Dat de betreffende periode voor de oud-militairen allerminst afgesloten is, bleek niet alleen uit de aanklacht zelf maar ook uit het feit dat enige ‘oud-strijders’, zwaar gedecoreerd, op de tribune hadden plaatsgenomen. In de rechtszaal bevond zich ook een delegatie van de Vereniging van Letterkundigen – ongetwijfeld uit zowel solidariteit met hun collega als uit protest tegen een eventueel beknotten van de vrije meningsuiting. Wie echter op de tribune – of in de getuigenbanken – ontbraken, waren degenen die de politionele acties aan den lijve hebben ondervonden en overleefd. Want wie anders dan het Indonesische volk zelf kan met de bovenstaande stelligheid beweren, dat de ‘acties’ een afgesloten periode betreffen? Een officier van justitie met koloniale trekjes en een militaire achtergrond in de rol van – geblinddoekt – historicus: misschien wel een Nederlands novum.

Hier doemt, met andere woorden, het hedendaagse decor op

waarbinnen straks de opera over kapitein Westerling (Boomsma werkt op dit moment aan een libretto) opgevoerd kan gaan worden. Het leidmotief ligt voor de hand. Te weten het uitblijven van een antwoord op de vragen: welke machinaties op hoog niveau hebben verhinderd dat kapitein Westerling in Nederland terecht heeft moeten staan voor oorlogsmisdaden? Waarom ontstongen alle hogere commandanten de dans en werden er alleen wat lageren in rang veroordeeld? Een stilte die Rudy Kousbroek aanvoerde als bewijs van de 'koloniale doofpot' zoals die in zijn ogen in Nederland zowel door de overheid als door historici in stand is gehouden.¹⁴⁰ In deze opera is er ruim plaats voor de nodige koren, niet alleen voor dat der dienstplichtigen, maar ook voor het koor van degenen die destijds dienst weigerden en niet op een milde houding hoefden te rekenen. Een mooie baspartij voor de 'landverrader' Poncke Prinsen, aan wie nog in de zomer van 1993 een visum voor Nederland geweigerd werd, zou evenmin misstaan.

In zijn artikel in de NRC vermeldde Geert Mak de overtuiging van Boomsma dat de aanklacht tegen hem een uiting is van het feit dat voor de gewezen militairen het idee dat die oorlog een zinloze onderneming zou zijn geweest, vol zinloos geweld, ondraaglijk is – het zou hun hele leven ondermijnen. Hen in verband te brengen met ss-ers is onvergeeflijk: voor Lodewijk Buma, de aanklager, vertegenwoordigt de ss het ultieme kwaad. Het brengt Mak ertoe de parallel met Vietnam en Afghanistan te trekken: de Indië-oorlog is de Nederlandse versie van een verloren expeditie zonder helden. Daarom werd hij – ondanks het onthullende interview met de oud-militair en psycholoog Hueting bij *Achter het Nieuws* van de VARA (1969) en ondanks de verschenen publikaties – tot de oorlog van het grote zwijgen. Maar, zo schrijft Mak, 'misschien heeft dat grote zwijgen ook te maken met een al te pijnlijke breuk met een beeld van de Tweede Wereldoorlog, waarbij de "goede" Nederlanders bijna uitgroeiden tot een deel van de nationale identiteit'. Met andere woorden, het ene stereotype beeld roept het andere op, houdt het in stand; de ene mythe kan zonder de andere niet bestaan.

Als men het collectief geheugen zou vergelijken met een uitgestrekt bos, blootgesteld aan regen, wind en zon, waar de vege-

tatie de elementen in zich opneemt, ontkiemt, groeit, zich voortplant en sterft, blijken er altijd wel een paar plekken te zijn waar het licht niet doordringt en een bijna onnatuurlijke stilte heerst. De wandelaar die van het rechte pad is afgedwaald en hier terecht komt, voelt zich beklemd en spoedt zich ijlings in de richting waar het zonniger en lieflijk is. Nederland kent ook een paar van die verscholen, stille oorden. Misschien kan het proces tegen Boomsma niet alleen in de vorm van een opera die beklemmende stilte doorbreken, maar ook als stimulans dienen tot een elke keer even hard afgewezen als opgeëist debat met politieke consequenties.

In iets andere bewoordingen dan Friso Wielenga schreef Paul Scheffer in zijn column in de *NRC*, dat de Nederlanders al die jaren betrekkelijk comfortabel geleefd hebben in de schaduw van onvergelijkbaar veel grotere misdaden die door de oosterburen zijn begaan. Scheffer verwijst naar het 'rampzalige zelfbeeld', de morele hoogmoed van een natie die zich betrekkelijk machteloos acht en zich derhalve drager van een beschavingsopdracht waant. Tot op heden is Nederland niet in staat gebleken om de rol van slachtoffer en van dader beide te gedenken en zo te overwinnen. 'Maar of wij dat nu verdragen of niet, slachtoffers en daders zoals Anne Frank en Raymond Westerling behoren beiden tot ons recente oorlogsverleden,' aldus Scheffer.¹⁴¹ Bovendien – zo zou ik daaraan toe willen voegen – werden niet alle Annes die dat hebben gewild of overwogen, in staat gesteld onder te duiken en werd Anne zelf, behalve geholpen naar alle waarschijnlijkheid ook verraden.

TWEE COLLECTIEVE HERINNERINGEN

Joden herinneren zich de oorlog anders dan niet-joden. Al een paar jaar geleden brachten interviews met joodse overlevenden de historica Selma Leydesdorff ertoe om een onderscheid aan te brengen tussen het Nederlandse collectieve geheugen en dat van joodse overlevenden.¹⁴² In de Nederlandse collectieve herinnering zijn de meeste Nederlanders anti-Duits geweest; voorzover zij dit niet op actieve wijze waren, is dit te verklaren uit het feit dat zij gedreven werden door een primaire wil tot overleven.

Hier stelt Leydesdorff de collectieve herinnering van de joodse overlevenden tegenover: zij ervoeren hoe velen hun hoofd de andere kant op wendden, hoe Nederlandse politieagenten hen uit hun huizen haalden en hoe zij, bij hun terugkeer uit kampen of van onderduikadressen, vaak niet welkom bleken te zijn.

Leydesdorff schreef al eerder over het thema, kort na de Fassbinder-affaire. Zij gaf toen het voorbeeld van de verschillende wijzen waarop de Februari-staking in de herinnering van communisten en joden voortleefde, waarbij het soms over een totaal andere gebeurtenis leek te gaan.¹⁴³ De communisten bleken de staking verinnerlijkt te hebben als de eerste aanzet tot het nationaal verzet, hetgeen paste in de ideologie van de CPN. Voor de joden gold dat ook hun geleerd was de staking als een belangrijke gebeurtenis te zien. Dit strookte echter niet met hun gevoel: de staking had geen invloed gehad op de voor hen fatale loop der gebeurtenissen. Het historisch debat is mede een debat over het collectieve geheugen geworden, zo stelt Leydesdorff. Het dominante geschiedbeeld, het collectieve nationaal geheugen, sluit het joodse geheugen uit of bestempelt het als pathetisch. Op deze wijze kan een maatschappij die schuld draagt zichzelf een positieve identiteit aanmeten.¹⁴⁴ Op basis van haar interviews constateerde Leydesdorff dat joodse overlevenden zich met betrekking tot hun plaats in de Nederlandse maatschappij vaak heen en weer geslingerd voelen tussen hoop op integratie en acceptatie enerzijds en hun desillusies – en wantrouwen – anderzijds. Hun verwarring wordt versterkt door een fundamentele onzekerheid omtrent diezelfde Nederlandse samenleving.

Zo valt te concluderen dat, zolang het (grote) zwijgen voortduurt en deze 'fundamentele onzekerheid' aan joodse kant niet serieus genomen wordt door haar mede in haar Nederlandse, historische context te plaatsen, zij iedere keer de kop op zal steken – rond Fassbinder, Leon de Winter, voetbalsupporters en vernielingen van joodse monumenten of begraafplaatsen. Nu eens zal zij de gedaante aannemen van al dan niet verholde woede, dan weer van angst of zelfs paranoia en tot slot van de verongelijkt en routinematig uitgestoken beschuldigende vinger.

De botsing tussen twee collectieve herinneringen neemt lang niet altijd het volume aan van een oorverdovende knal – en van

antisemitisme is meestal geen sprake. Veel vaker drukt zij zich uit in gevoelens van vervreemding, onbehagen. 'Het gaat,' om Leydesdorff te citeren, 'om woorden en formules waarmee men verschillende gevoelswerelden, herinneringen, angsten en geschiedenissen gestalte geeft. Het zijn geen uitingen van een bewuste politieke beweging, maar van onbegrip over de betekenis en de geladenheid ervan.'¹⁴⁵ Dit alles geldt geenszins alleen voor de generatie van overlevenden. Ook de joodse generatie die na de oorlog geboren is, groeide op met de oorlog als belangrijk(st) referentiekader en met een alert zijn op het gebruik van wat ook maar in de verste verte riekt naar anti-joodse stereotypen. Zowel op feestjes, als tijdens vergaderingen en persoonlijke gesprekken, kan als een donderslag bij heldere hemel een openlijke of onderhuidse confrontatie plaatsvinden die voortkomt uit een verschil in interpretatie, wereldbeeld en identiteit.

De naoorlogse joodse identiteit

'... de (blijkbaar afgunstwekkende) dubbelpositie die de joden vaak hebben weten te behouden, namelijk dat ze altijd zowel "binnen" als "buiten" konden zijn, zowel seculier als religieus, het Jiddisch en het Duits beheersten, in staat zijn de ene kant en de andere kant te zien, de ironie en de absolute ernst, de discussie en de paradox als levenselixer te gebruiken, de talmoed als tekstinterpretatie en de Tekst niet als dogma te zien.

(...)

Voor het overige, lieve R., ben ik van mening dat joden net zo leuk en vervelend als iedereen zijn, homo's, negers, Chinezen, Monegasken, de paus en de VPRO-gids inclusief.'

(Wanda Reisel, 'Een paar brieven aan R.', in: Jessica Durlacher (red.), De olifant en het joodse probleem – Nieuwe verhalen over jodendom, antisemitisme en de erfenis van de oorlog, Amsterdam 1994, p. 47-48)

* * *

De naoorlogse joodse identiteit – benijd, bezongen, vervloekt, gebagatelliseerd. Een gordiaanse knoop, kunstig gelegd, voorlopig nog onontwarbaar en bij lange na niet doorgemaakt. Maar hoezo benijd: is het soms leuk om een 'post-shoah jood' te zijn? Laten we om te beginnen stellen dat het 'bijzonder' is om een jood te zijn – en 'bijzonder' is een kostbaar goed, zeker in een tijd dat velen daar naar op zoek lijken te zijn. De joodse identiteit kent grofweg, zoals al eerder gesteld, twee paradoxale hoofdelementen: de trots – de traditie van *lernen*, van onderlinge solidariteit, van de Spinoza's, de Einsteins en Woody Allens – en het *leed* – de

pogroms, de karikaturen, de vernederingen en de massagraven. Beide verschaffen de jood de aura van het 'bijzondere': iedere jood beschikt per definitie over een verhaal en hoe pijnlijk vaak ook, het is niet zelden een complex, 'spannend' verhaal. Maar vormt de oorlogsperiode niet ook voor de niet-joodse Nederlanders, de woorden van Blom en Mak gedachtig, het meest spannende, meest extreme verhaal waaruit zij kunnen putten? Hier zijn we terug bij de al dan niet 'thematische' nijd: De Winter en zijn generatie weten immers niet zelden van de nood een deugd te maken. De essentie, het belang van deze paradox lijkt velen te ontgaan.

KWETSBAARHEID EN KRACHT

Laten we beginnen met 'de nood'. Dat de generatie van overlevenden worstelt met bijna onverwerkbaar leed en vaak onherstelbare trauma's, zal maar zelden ontkend worden. Ook de naoorlogse joodse generatie gaat echter – en soms diep – onder de erfenis van de shoah gebukt. Op het eerste gezicht lijkt dit moeilijk navolgbaar en een tikkeltje mystiek: zij heeft de oorlog toch zelf niet meegemaakt? Het fenomeen van de zogenaamde tweede generatie blijkt omstreden. Nadat psychiater D. J. de Levita als nieuw benoemd hoogleraar een oratie hield over de gevolgen van de oorlog voor de naoorlogse generatie, schreef Gerrit Komrij: 'Wie zou met ons allesomarmend Ondersteunend Werk nog iets anders dan slachtoffer willen zijn?'¹⁴⁶ Valt deze uitspraak af te doen als getuigend van onvervalste nijd op het slachtoffer, of houdt De Levita zich bezig met een ziekte die gecreëerd is en in stand gehouden wordt? Dat laatste is de mening van pedagoge Lea Dasberg die in *de Volkskrant* de degen kruiste met haar collega in de psychiatrie. Dasberg spreekt onverbloemd van 'shoah-business' en getuigt van haar walging over de volgens haar optredende tendens om de joodse identiteit steeds meer aan de shoah te ontlenen.¹⁴⁷ Door het 'groepsetiket' van de tweede generatie op de kinderen van overlevenden te plakken, komen zij van de regen in de drup: hun wordt aangepraat dat zij ziek zijn. Het vanuit een negatieve basis – leed en verlies – bij elkaar gaan zitten, leidt in de ogen van Dasberg tot een desastreus 'genieten van ver-

driet'. Tegenover het leed stelt zij de vitaliteit van het joodse volk, dat na vervolgingen altijd een nieuw begin heeft gemaakt. Niet het groepsgevoel 'opstoken van de herinnering' vormt de oplossing, maar een terugkeer naar deze vitaliteit: de joodse cultuur, tradities en geschiedenis. In de ogen van Dasberg heeft, kortom, het begrip *tweede generatie* de problemen geschapen en niet omgekeerd; is dus de 'nood' imaginair.

Dasberg slaat door: wat haar niet bevalt, wil zij niet zien. Er zullen, nog afgezien van ernstige psychiatrische trauma's, maar weinig na de oorlog geboren joden zijn die niet aan één of meer van de volgende symptomen lijden: slaap- of eetstoornissen, overbezorgdheid en irrationele angsten, bindings- en verlatingsangst, een disproportionele loyaliteit jegens de ouders en een bovenmatige behoefte aan controle. De schrijfster Helene Weijel, die een boek wijdde aan de naoorlogse joodse generatie in Nederland – met de veelzeggende titel *In twee werelden* – vat het complex eens fraai samen onder de noemer van 'basisgevoelens van treurigheid'.¹⁴⁸ Maar dat is zeker niet het hele verhaal.

In Engeland verrichtte de psychiater en gezinstherapeute Natasha Burchardt door middel van interviews onderzoek naar de overdracht ('transmission') van trauma's door overlevenden op hun kinderen.¹⁴⁹ Op basis hiervan signaleert zij een aantal grondhoudingen bij joden van de tweede generatie. Zo hebben kinderen van overlevenden vaak al jong het gevoel dat zij 'anders' zijn, ongeacht of zij op de hoogte zijn gesteld van hun joodse afkomst, of zij omgeven zijn door een als geheimzinnig en dreigend ervaren zwijgen of juist overspoeld worden met de meest gruwelijke verhalen. Dat 'anders' zijn blijken zij vooral te kunnen delen met lotgenoten. Een van de meest schokkende fenomenen is dat van de 'transposition' (letterlijk: omzetting/verwisseling). Kinderen van overlevenden zijn geneigd zich verregaand met (de pijn van) hun ouders te identificeren door te fantaseren over wat die hebben meegemaakt. Zij leven zich zo sterk in dat zij als het ware twee levens leven: dat van henzelf in het heden en dat van hun ouders in het verleden. Zo vertelde een respondente aan Burchardt dat voor haar, toen zij vijf of zes jaar oud was, 'Hitler was behind the bathroom door at night'. Een andere respondente beschreef hoe zij en andere kinderen van overlevenden 'can discuss

among ourselves what it was like in the crematoria. I really do think I've got a memory of what I've no right to remember'. Waarbij de respondente een belangrijk aspect van het collectieve joodse geheugen op indringende wijze verwoordde.

Burchardt hield echter aan de interviews met de tweede generatie al met al een positieve indruk over. De 'volwassen kinderen' die zij sprak bleken vaak in staat tot belangrijke maatschappelijke prestaties en waren daarnaast vastbesloten de gedepriveerden te steunen en stelling te nemen tegen onrechtvaardigheid en racisme. Een dergelijke gedreven houding treft men ook in Nederland aan bij tal van individuele joden op beroepsgebied, in politieke partijen en organisaties of antiracistische en antifascistische initiatieven en een enkele keer in collectieve vorm, zoals bij het Auschwitz-comité en bij Blanes (platform voor joodse culturele en politieke activiteiten), onder het al dan niet expliciet gemaakte motto *dat wat gebeurd is, nooit meer mag gebeuren*. Burchardt constateert tot slot een zowel in individueel als collectief opzicht sterk ontwikkeld verantwoordelijkheidsgevoel ten aanzien van het levend houden van de herinnering aan de shoah. 'The second generation attempts to honour the memory of the dead and to restore the lost continuity, for themselves, for their children and for future generations.'¹⁵⁰ Mede op grond van Burchardts onderzoek kan men wijzen op twee schijnbaar tegenovergestelde componenten. Stoornissen, overreacties, gevoelens van angst en onheil bestaan naast maatschappelijk succes, gedrevenheid, intensiteit. Kwetsbaarheid en kracht vormen een paradox die niet zelden zowel de jood zelf als de niet-jood in verwarring brengt.

ZELFHAAT EN GETTO-DENKEN

Het ligt echter voor de hand dat, zoals Lea Dasberg doorslaat in haar benadrukken van de vitaliteit van het joodse volk, anderen doorslaan in hun preoccupatie met de voornoemde 'memory of the dead'. Deze laatste tendens werd door de journalist Max Pam op hardhandige wijze bekritiseerd. Op grond van ondermeer de reacties op de vernieling van het Auschwitz-monument stelde Pam dat de joodse gemeenschap het prettig vindt als er oude won-

den worden opengereten: antisemitisme biedt een vertrouwd en overzichtelijk wereldbeeld en daar is 'men' in de loop der tijd aan gehecht geraakt.¹⁵¹ In feite attaqueert Pam hier hetzelfde verschijnsel als dat wat Dasberg met haar 'genieten van verdriet' aan de kaak wilde stellen.

De beschuldiging van Pam was echter nogal eenzijdig: hij negeerde het feit dat ook vanuit joodse hoek verschillende keren gewaarschuwd werd om niet onder ieder bed een antisemiet te ontwaren. In *De Groene Amsterdammer* betoogde Louis Velleman dat het huidige Nederlandse antisemitisme te verwaarlozen is in vergelijking met dat van voor de oorlog.¹⁵² Ook in het NIW werd verschillende malen stelling genomen tegen een als paranoïde omschreven opstelling van de kant van prominente joodse woordvoerders ten opzichte van al dan niet vermeend antisemitisme. Uitspraken als die van rabbijn Van der Kamp ('Ik heb mijn vluchtkoffertje al klaarstaan') zouden op onverantwoorde en misleidende wijze angst oproepen of op bestaande angsten inspelen. In een al eerder aangehaald interview van Tamarah Benima, hoofdredacteur van het NIW, met een aantal deskundigen inzake joodse aangelegenheden werd ondermeer gesteld dat sommigen in de joodse gemeenschap ten onrechte de discussie over de taboes die de verhouding tussen joden en niet-joden omhullen, om zeep helpen. Hetzij door juridisch handelen, hetzij door de beschuldiging 'antisemiet' te lichtvaardig te hanteren. In hetzelfde interview werd naar voren gebracht dat enerzijds het niveau van antisemitisme vrij constant is, maar dat de joodse gemeenschap 'gevoeliger' geworden is. En dat er anderzijds sprake is van een nieuwe maatschappelijke trend om mensen te kwetsen, met Theo van Gogh als exponent.¹⁵³

Ondanks deze genuanceerde benadering in het NIW hebben uitspraken als die van Dasberg en Pam wel degelijk hun bestaansgrond. Joden voor wie het leed het centrum van hun identiteit vormt, worden er afhankelijk van dit leed iedere keer op nieuw toegediend te krijgen; zonder verliezen zij zichzelf. Mensen zijn nu eenmaal geneigd aan oude patronen vast te houden. Niet zozeer omdat deze aangenaam zouden zijn: ze zijn vertrouwd. De Israelische schrijver A.B. Yehoshua deed in een televisie-interview eens de uitspraak dat joden een voortdurende,

soms onbewuste behoefte hebben de conflictsituatie met de wereld te laten voortduren om zo hun identiteit in stand te houden.

Het meest pregnante en gênante voorbeeld van een jood die het leed naar zijn hand wenste te zetten, werd geleverd door de acteur Jules Croiset. In de naweeën van de Fassbinder-affaire schreef en verstuurde Croiset nepbrieven met antisemitische dreigementen en ensceneerde tot slot zijn eigen ontvoering. Op korte termijn kreeg hij zijn zin: in de Mozes en Aäronkerk in Amsterdam werd een grootscheepse protestmanifestatie georganiseerd tegen het herlevend antisemitisme in Nederland. Dick Dolman, toenmalig voorzitter van de Tweede Kamer, sprak er over ratten die uit de riolen kropen. De enige die echter – in Charleroi – uit een riool opdook, was Jules Croiset, met een *selfmade* hakenkruis op de borst. Op langere termijn oogstte de acteur dan ook geen applaus, maar minachting – en medelijden. Ook in die turbulente tijd liet Max Pam al van zich horen. Niet zonder reden waarschuwde hij in de *Haagse Post* tegen het gevaar Croiset – en met hem de joodse gemeenschap – buiten de wet te plaatsen door hem tot ‘psychiatrisch geval’ te verklaren. Pam achtte het raadzamer Croiset als een normale wetsovertreder te behandelen en veroordelen (dan kon hij daarna weer gewoon aan het werk). Aan Croisets daad, hoe surrealistisch ook, had immers wel degelijk een rationele gedachte ten grondslag gelegen: zij was bedoeld als bewijs voor een herlevend antisemitisme.¹⁵⁴

Opvallend genoeg stelde Pam echter in één moeite door zelf een twijfelachtige diagnose: de joodse actievoerders – inclusief Croiset – zouden lijden aan de ‘ziekte’ van de (joodse) zelfhaat. Deze zelfhaat zou volgens Pam spreken uit de ongehoorde gretigheid waarmee joodse actievoerders de pamfletten van het echtpaar Goeree onder het fotokopieerapparaat gelegd en triomfantelijk verspreid hadden. Zelfhaat zou ook spreken uit Croisets geënceneerde ontvoering: ‘Het vreemdste, ja, het meest tragische is wel dat er joodse zelfhaat voor nodig is geweest om zichtbaar te maken dat er in Nederland in de verste verte geen sprake is van een werkelijk actief antisemitisme.’ Van zelfhaat spreekt men echter wanneer een individu uit een minderheidsgroep – in dit geval een jood – de (sporen van de) eigen identiteit

ontkent of verwerpt. De agressie, opgeroepen door de vijandigheid van de meerderheidsgroep, richt hij niet tegen hen die discrimineren, maar tegen 'de jood in zichzelf'. De jood die aan zelfhaat lijdt, zal niet protesteren of actievoeren tegen antisemitisme, maar zeggen dat de antisemieten gelijk hebben, of dat de joden ook 'aanleiding geven', zich aanstellen of zich gedeisd moeten houden.

Ook al kan men in het geval van Croiset nauwelijks van een positief ervaren joodse identiteit spreken, toch lijkt zijn hele onderneming er eerder op gericht te zijn geweest krampachtig aan te tonen dat hij wel degelijk serieus genomen diende te worden als jood – dat hij 'erbij hoorde', al was het maar als slachtoffer van antisemitisme – dan dat hij zijn joodse afkomst verloochende. Zijn problematische achtergrond (een joodse vader en een niet-joodse moeder die hertrouwde met een NSB-er) was zeker niet vreemd aan Croisets onverkwikkelijke melodrama. En de joodse jongeren van de actiegroep *Alle Cohens Aan Dek?* Het is ronduit bespottelijk hen te betichten van joodse zelfhaat. Zij waren er – net als Croiset – voor alles op uit om aan te tonen dat het antisemitisme in Nederland in opmars was: de antisemitische pamfletten van het echtpaar Goeree waren in die zin inderdaad koren op hun molen. Zij hadden zich echter geenszins de anti-joodse stereotypen van de echtelieden Goeree eigen gemaakt. Veeleer verloren zij, in hun streven naar een zelfbewuste joodse opstelling, de naoorlogse verhoudingen uit het oog ('Voor de oorlog dachten mensen ook dat zij beter hun mond konden houden. Je ziet wat daarvan gekomen is. Als je alles tolereert, gaat het verder en verder') of schoten zij door naar een joods chauvinisme grenzende paranoia ('Natuurlijk kun je ook naar de rechter stappen, (...) maar dan laat je wel een niet-jood over je oordelen').¹⁵⁵ Met het begrip zelfhaat – het werd al eerder vastgesteld – wordt wel vaker gemanipuleerd. Meestal met het doel de joodse dissident die zich kritisch uitlaat over bepaalde aspecten van het jodendom of over Israël, in diskrediet te brengen of de mond te snoeren. Paradoxalerwijs verviel Pam, in zijn verlangen stelling te nemen tegen hen die manipuleren met het joodse leed, op zijn beurt ook tot manipulatie.

Het zou niet de laatste keer zijn dat Pam lichtzinnig met zwa-

re begrippen goochelde. In een polemisch artikel in de NRC sprak hij zijn afkeuring uit over het feit dat de Anne Frank Stichting, onder invloed van het jaarlijks massale bezoekersaantal, heeft gekozen voor de optie 'uitbreiding' in plaats van 'inkrimping'. In de ogen van Pam zijn de grote sommen geld die hiermee zijn gemoeid onverantwoord: waarom werd de 365 000 gulden, vereist voor het 'opkalefateren' van de oude kastanje achter het huis, niet uitgespaard voor vluchtelingenopvang? Bovendien is volgens Pam het Achterhuis tot een toeristische trekpleister geworden: 'er (zit) iets onzegbaar treurigs (...) in dat gehang van al die duizenden bezoekers'.¹⁵⁶ *So far, so good*. Een van de meer filosofische gronden waarmee Pam zijn weerstand tegen 'de hele cultus rond Anne Frank' motiveerde, getuigt echter van een wel zeer vernauwd blikveld. Pam stelde – in een kritiekloze navolging van de pedagoog Bruno Bettelheim¹⁵⁷ – dat de onderduik van de familie Frank kenmerkend was voor het zogenaamde getto-denken: een mentaliteit die de joden er onder andere toe gebracht zou hebben zich passief te onderwerpen aan de vernederingen en deportaties.¹⁵⁸ 'De familie Frank,' aldus Pam, 'barricadeerde de deuren en sloot zich op in een vertrek zonder echte nooduitgang. Het ging erom niet ontdekt te worden. Aan ontsnappen werd eigenlijk niet gedacht. Daarmee creëerde de familie Frank haar eigen kleine getto.' Een dergelijke analyse raakt kant noch wal; het door Pam – en Bettelheim – gebruikte begrip 'getto-denken' impliceert een verregaande vertekening van de historische en emotionele werkelijkheid.

Niet alleen – het werd door Presser al vermeld¹⁵⁹ – gingen relatief veel joden over tot actief verzet, ook de familie Frank had op alle mogelijke manieren geprobeerd de nazi's en het noodlot te tarten: van emigratie tot verzet tegen de 'arisering' van haar bedrijf en het zich niet melden bij de oproep voor de zogenaamde tewerkstelling. Dat laatste gold overigens voor de meeste joden: zij werden uit hun huizen weggehaald. Bovendien gaat Pam geheel en al voorbij aan het feit dat onderduiken zondermeer een vorm van – passief – verzet was, zeker in het legalistisch ingestelde Nederland. Onderduiken betekende dat men zich aan zowel het gezag der nazi's als dat van de Joodse Raad onttrok. En dat in een situatie waarin men onder invloed van de anti-joodse

maatregelen steeds verregaander van de rest van de Nederlandse bevolking geïsoleerd was geraakt – en de onderduikadressen meestal niet bepaald voor het oprapen lagen. Daarnaast was het een grote stap zich voor onbepaalde tijd ‘vrijwillig’ op te sluiten, geen enkele greep meer te hebben op het eigen leven, afhankelijk van de welwillendheid en verzorging van anderen – meestal vreemden – en in de wetenschap dat als men verraden werd, er korte metten gemaakt zouden worden met alle betrokkenen, ook met de onderduikgevers. Hoe onvoorstelbaar – zeker achteraf – ook: onderduiken leek soms minstens zo’n grote stap in het ongewisse als met (groot)ouders, zus of broer naar een onbekende bestemming in Polen vertrekken, temeer daar lange tijd onduidelijk was dat men daar een bijna zekere dood tegemoet ging. Zo vertelde mij een joodse vrouw (die op verschillende onderduikadressen de oorlog overleefd had), dat zij niet de enige geweest was die er, toen zij de beslissing nam onder te duiken, van overtuigd was dat de oorlog niet lang meer *kon* duren. ‘Als ik geweten had dat het nog drieëneenhalf jaar zou duren, was ik nooit ondergedoken, had ik het niet gedurfd... Het is maar goed dat je niet alles weet...’¹⁶⁰

Het doet wrang aan dat in een van de ingezonden brieven die als weerwoord op Pam in de NRC verschenen, een lange lijst van voorbeelden werd aangedragen die illustreren hoe gevarieerd de pogingen tot actief en passief verzet van joden waren en hoe vaak ze het deksel op de neus kregen: de man die doodgeslagen werd omdat hij weigerde de schuilplaats van zijn dochtertje prijs te geven, de moeite die het kostte een (betaalbare) onderduikplaats te vinden, het verraad.¹⁶¹

In het verhaal van Pam zijn de termen ‘passief’, ‘gelaten’, ‘naïef’ en ‘lijdzaam’ niet van de lucht. Hoe is het mogelijk, vraagt Pam zich met Bettelheim af, dat er, op een enkele uitzondering na, in de concentratiekampen geen opstanden zijn uitgebroken? Men had toch niets meer te verliezen? Ook Art Spiegelman stelt, in het tweede deel van zijn beroemd geworden stripverhaal *Maus* (handelend over zijn moeizame verhouding met zijn vader en over diens ervaringen in Auschwitz), deze vraag. ‘Ik snap ‘t niet... waarom probeerden de joden tenminste niet om zich te *verzetten*?’ vraagt hij aan de keukentafel, het hoofd in de han-

den, na het zoveelste gruwelijke verhaal. Onder het afdrogen antwoordt zijn vader (in een – door Jessica Durlacher vertaalde – mengeling van Amerikaans en Jiddisch): ‘Het was niet zo makkelijk zoals je denkt. Iedereen had zo’n honger en angst en uitgeput ze konden niet eens *geloven* wat voor hun ogen was... en de joden leefden altijd met *hoop*. Ze hoopten dat de Russen kunnen komen voor de Duitse kogel kwam uit het geweer in hun hoofd (...) op sommige plekken vochten mensen inderdaad... maar je kan misschien één Duitser vermoorden voor ze honderd van jou afmaken. Dan het is iedereen dood... en zo was *ook* iedereen dood, nou?’¹⁶²

Het grote verschil tussen Spiegelman enerzijds en Bettelheim/Pam anderzijds is dat de eerste reflecteert, de confrontatie met het onbegrijpelijke aangaat, en de twee anderen dit niet willen of waarschijnlijk niet durven doen. Zij lijken niet te willen accepteren dat er dilemma’s hebben bestaan waarop fatale keuzes zijn gevolgd, dat er soms niets of weinig te kiezen viel en dat, in een vroeger of later stadium, het net zich definitief sloot. Dus wordt, teneinde de confrontatie met de pijn en machteloosheid (het leed), inherent aan een dergelijk inzicht, uit de weg te gaan, de gedachte geconstrueerd dat het allemaal anders – heroïscher – had kunnen lopen. Bijvoorbeeld als er nu maar meer joden waren geweest die gevlucht waren en zich niet, met ‘getto-denken’ en al, achter een kast hadden opgesloten. Uit veel van wat Pam schrijft valt af te leiden dat hij *coûte que coûte* wil voorkomen dat de jood als het Eeuwige Slachtoffer voortbestaat. Door gestalte te geven aan het stereotype beeld van joden die zich als de bekende lammeren gedragen zouden hebben, bereikt hij echter precies het tegenovergestelde. Het is dan ook enigmatische ironisch om degene die een aantal jaren tevoren anderen van het etiket (joodse) zelfhaat voorzag, nu met een soortgelijke nonchalance ‘de gelatenheid waarmee grote groepen joden zich hebben laten wegvoeren’ als gegeven te zien poneren.¹⁶³

DE HIËRARCHIE VAN HET LEED

Maar hoe zich tot het leed te verhouden? Probeert Pam het te bezweren door het tot een beheersbaar, controleerbaar punt te ma-

ken, waar hij voortdurend om heen blijft cirkelen zonder het aan te durven raken, anderen zitten binnen de cirkel van het leed gevangen. En brengt Pam een hiërarchie aan in het overleven (actief verzet, vlucht, onderduik en 'lijdzame' deportatie), anderen doen dat met het leed. Zoals het stereotype van de jood als verrader zijn tegenhanger kent in dat van 'de joodse verrader', vindt de 'gojse nijd op het joodse slachtoffer' zijn pendant, binnen joodse kring, in de *hiërarchie van het leed*. Een hiërarchie die loopt van Auschwitz via Bergen-Belsen naar Theresiënstadt, waarna op respectabele afstand de onderduik en de gemengd gehuwde joden ten tonele verschijnen. Enerzijds gaat het hier om reëel verschillende situaties – al valt leed niet of moeilijk te meten. Anderzijds verschaft een hogere plaats op de 'ladder van het leed' dienovereenkomstig meer status aan de overlevenden zelf en hun kinderen: een (gebrekkige) pleister op een ongeneeslijke diepe wond. Kenmerkend is dat tot op heden relatief weinig aandacht en onderzoek gewijd werd aan de gevolgen van onderduik voor overlevenden. De historica Ziporah Valkhoff verrichtte op dit gebied baanbrekend werk: op grond van haar interviews met joodse vrouwen die als meisjes ondergedoken hadden gezeten, concludeerde zij ondermeer dat het zwijgen van haar respondenten mede bepaald werd door het feit dat zij hun eigen 'leed' niet vonden opwegen tegen dat van hen die de kampen al dan niet hadden overleefd.¹⁶⁴ Ischa Meijer heeft het mechanisme van de hiërarchie van het leed cynisch en schrijnend in zijn toneelstuk *Ons Dorp, de Schoonheid en het Leven* (een bijtend commentaar op de Fassbinder-affaire) uitvergroot – binnen de context van één en hetzelfde gezin:

Moeder: Hoeveel ss-ers ben jij in de onderduik tegengekomen? Nou?

Oma: Omdat jij toevallig in zo'n rotkamp hebt gezeten. Vader!

Vader: – verklaarde te zijn mishandeld. Hij toonde de sporen van een hakenkruis op zijn borst.

Moeder: – tegen Oma – Rotkamp? Wil jij je mond wel eens gaan spoelen, rotwijf. Jij blijft met je rotpoten van mijn rotkamp af – hoor je?

Oma: Bergen-Belsen – laat me niet lachen. Mijn dochter heeft in Bergen-Belsen gezeten. Ik schaam me kaputt voor mijn vriendinnen. Lea hat in Auschwitz gezeten und ihre mann in Treblinka. Mein ünkel Paul ist in Neuengamme gebleven, und mein broer Fritz hat Sobibor niet overleefd. Und dann komt meine bluteigenes dochter nog er eens aankakken mit Bergen-Belsen!

Dochter: Nou, ik ga maar eens.¹⁶⁵

Onder de kop *Leedvergelijking* herinnerde Walter van der Kooy zich zijn eigen reactie op de Watersnoodramp in 1953 – in februari 1993 voor het eerst in veertig jaar als nationale catastrofe grootscheeps herdacht. Als dertienjarige had het gebeuren vooral zijn sensatiezucht en in zekere zin zijn behoefte aan collectief gevoel bevredigd. Later was de nationale ramp overspoeld door mondiale rampen – maar door de herdenking werden de verschrikkingen opnieuw, en anders, voelbaar. Zijn eigen gebrek aan belangstelling van destijds vergelijkt hij met dat in het gezin van Ischa Meijer. Daar had men geschamperd over de watersnoodramp: wat stelde die helemaal voor vergeleken bij de joodse vernietiging? ‘Leedvergelijking is dubieus maar begrijpelijk,’ stelt Van der Kooy, ‘zelfs kiespijn kan empathie volledig in lucht doen opgaan en bij de Meijers thuis lag een heel wat ernstiger pijn ten grondslag aan de desinteresse.’¹⁶⁶ Zelf kwam ik in diezelfde tijd in gesprek met een man die als jongetje getroffen was door de Watersnoodramp. Bij de man in kwestie waren alle pijnlijke herinneringen naar boven gekomen en ook door hem werd er geschamperd – de catastrofe in de Bijlmer was een paar weken oud. Waarom kregen die paar honderd mensen in de Bijlmer zoveel aandacht en steun, terwijl er toch geen tweede keer een vliegtuig tegen die flats zou aanvliegen? Destijds waren tienduizenden dakloos geworden en slecht opgevangen. Men had honger geleden en de ramp was nog steeds niet verwerkt. Er waren er genoeg die aan de drank waren geraakt of de ramp als straf van God opvatten. En dan was er de man die nog steeds iedere dag langs de plek kwam waar zijn vrouw verdronken was. Het betoog van de man eindigde in een boutade tegen buitenlanders: waarom zij nu wel, en wij toen niet?

Nijd is inherent aan het verschijnsel van leedvergelijking: in het huidige tijdsgewricht brengt slachtoffer-zijn niet alleen pijn, maar ook zekere privileges met zich mee. In harde bewoordingen hekelt de kunstcriticus en schrijver Robert Hughes de leegheid van de Amerikaanse samenleving, waar men vlucht in een 'klaagcultuur': de enig overgebleven held is hier het slachtoffer.¹⁶⁷ Klagen geeft macht – al is het maar in het tot stand brengen van verschillende gradaties van (sociaal) schuldgevoel. Een nieuwe cultus van 'huilerig narcisme' leert dat persoonlijke grieven belangrijker zijn dan politieke uitingen, en zelfs de blanke heteroseksuele Amerikaanse man kan aan zijn verantwoordelijkheid ontsnappen door zijn ouders aan te klagen. In dit klimaat gedijt het dogma van de *political correctness* dat gebiedt zwarte Amerikanen voortaan aan te duiden als *African-Americans*, Indianen als *native Americans*, lichamelijk en geestelijk gehandicapten als *the physically and mentally challenged*. Een eufemistisch taalgebruik dat moet verhullen dat het nog steeds geen lolletje is door het leven te moeten in een rolstoel, en dat er geenszins verandering is gekomen in de realiteit van het racisme. Amerika reageert doorgaans op ongelijkheid door er een andere naam aan te geven, maar geschuif met woorden zal de onverdraagzaamheid niet doen afnemen, zo schrijft Hughes.

Volgens de auteur van *De Klaagcultuur* is er in de Nieuwe Wereld altijd een wrijving blijven bestaan tussen enerzijds de overblijfselen van de Puriteinse ideologie van een hiërarchie van de deugdzamen onder het onveranderlijk oog van God, en anderzijds het latere, revolutionaire, achttiende-eeuwse Amerikaanse concept van voortdurende ontwikkeling naar gelijkheid van rechten. In dit kader citeert Hughes Alexis de Tocqueville, die in 1835 voorzag dat de mens nooit een gelijkheid zou bewerkstelligen waarmee hij tevreden zou zijn: 'Wanneer maatschappelijke ongelijkheid de regel in de gemeenschap is, springen zelfs de opvallendste ongelijkheden niet in het oog; wanneer alles vrijwel op hetzelfde niveau ligt, doen de kleinste verschillen al pijn.' Het hoeft geen verbazing te wekken dat Hughes zelf een pleidooi houdt voor een Amerikaanse gemeenschappelijkheid die zal gedijsen bij de gratie van de erkenning van onderlinge verschillen, zonder dat deze tot culturele barricades worden opgetrokken.

Die door Hughes verwenste barricades worden ook opgeworpen binnen de hiërarchie van het leed. Dat ondervond de Amerikaans-Britse schrijfster Joan Brady, toen zij een roman schreef, *Theory of War* (1993), geënt op het leven van haar (blanke) grootvader die in zijn jeugd voor vijftien dollar door zijn vader was verkocht. Haar boek gaf aanleiding tot een debat of het *politically correct* was blanke slaven te vergelijken met zwarte. Brady kreeg het verwijt het begrip slavernij op te rekken. 'Er werden belachelijke vergelijkingen gemaakt die erop neerkwamen dat de ene groep slaven meer zou hebben geleden dan de andere. (...) Ze beschuldigden me ervan dat ik de slavernij van de zwarten afnam. Ze vonden dat ik hun territorium binnenging,' aldus Brady in een interview in de NRC.¹⁶⁸ Inderdaad bestaat de hiërarchie van het leed bij de gratie van het hardnekkig verdedigen van nauwgezet getrokken grenzen: ook het al dan niet vermeende slachtoffer is allesbehalve vrij van territoriumdrift.

Normalisering – tot welke prijs?

'Rorty's oplossing zou "de vaardigheid tot solidariteit" genoemd kunnen worden; hoe het vermogen te ontwikkelen om andermans vernedering op te merken als die zich voor-doet, hoe te leren zichzelf te ver-vreemden om op die ma-nier toegankelijk te zijn voor al die andere vreemden, in on-ze directe omgeving en in verre landen, kortom: hoe ons aanspreekbaar op te stellen zonder het werk aan onze eigen persoonlijkheid te hoeven onderbreken.'

(Anil Ramdas, 'Het Westerse Dilemma 1', in:
De papegaai, de stier en de klimmende bougainvillea,
Amsterdam 1992, p. 187)

* * *

Wie is het zwartst, wie was of is het armst, wie heeft de meeste familieleden verloren en wie wordt er het meest onderdrukt? Be-halve begrijpelijk is leedvergelijking universeel, maar ze maakt de communicatie er niet makkelijker op en sluit een verregaan-de empathie met anderen uit. Maar kent empathie niet per definitie haar grenzen en is men eigenlijk wel uit op communi-catie? Naar aanleiding van de recente controverses, affaires en polemieken met als inzet de verhouding tussen joden en niet-jo-den in Nederland, is herhaaldelijk nadrukkelijk gesteld dat men zou moeten streven naar *normalisering* van de verstoorde relatie tussen joden en niet-joden. Maar hoe dan wel, en wordt deze nor-malisering door joden ook werkelijk gewenst?

Duidelijk is dat er aan joodse kant veelal nog steeds behoefte bestaat aan een expliciete erkenning dat hetgeen hun – en op andere wijze hun kinderen – is aangedaan, in verregaande mate onherstelbaar en zeer zeker nog niet ‘verjaard’ is. Het joodse collectieve geheugen dient serieus te worden genomen, en mag niet als pathetisch worden afgedaan. Laat staan dat het onbewust of bewust toebrengen van kwetsures als nieuwe maatschappelijke trend geslikt zou moeten worden. Verder zou er, zoals al eerder werd geconstateerd, meer aandacht besteed moeten worden aan de actieve dan wel passieve rol van de Nederlandse samenleving in de isolering en deportatie van de Nederlandse joden. Wellicht niet in de vorm van een polemiek in de pers die eens in de zoveel tijd oplaait om dan weer, zonder bevredigende conclusies, uit te doven. Ook een op zichzelf staande ‘officiële’ schuldbekentenis van ‘een’ Nederlandse autoriteit zoals Sylvain Ephimenco suggereerde, is waarschijnlijk weinig zinvol. Meer is te verwachten van een ‘officieel’ nationaal debat, waaraan niet alleen de overheid, historici en ‘deskundigen’ van allerlei pluimage deelnemen, maar de Nederlandse bevolking in al haar geledingen.

De historicus J. C. H. Blom hield in mei 1994, in een toespraak op een internationale conferentie over *De zin van herdenken* een pleidooi voor het handhaven van de jaarlijkse nationale herdenking van (de slachtoffers van) de Tweede Wereldoorlog.¹⁶⁹ Hierbij ging hij ook in op de bestaande tegenargumenten als dat deze herdenking het gevaar loopt tot een loos ritueel te worden en bovendien niet meer te rijmen valt met het groeiende spanningsveld tussen enerzijds het traditionele goed/fout-beeld en anderzijds de resultaten van historisch onderzoek die dit beeld corrigeren. Blom brengt hier tegenin dat de wens om te herdenken onder grote delen van de bevolking nog sterk aanwezig is, en dat het herdenkingsritueel, als bezinning op gezamenlijke waarden in een tijd van toegenomen individualisme en gebrek aan burgerzin, een belangrijke functie kan hebben. Daarnaast betoont hij er zich een voorstander van om de correcties die historisch onderzoek op het bestaande goed/fout-beeld aangebracht hebben, als uitdaging op te vatten en langs die weg tot

een herdenking te komen die zingeving en relativering in zich verenigt. Dit culmineert in een tweeledig voorstel. In de eerste plaats een voortzetting van de traditionele herdenking. In de tweede plaats een jaarlijks terugkerend Nationaal Herdenkingsdebat rond zorgvuldig uitgekozen actuele maatschappelijke thema's: zo kunnen de aan de bezettings- en oorlogsgeschiedenis ontleende abstracte noties betrokken worden op de werkelijkheid van de huidige samenleving. Als voor de hand liggende thema's noemt Blom ondermeer de vluchtelingenproblematiek – al dan niet in verband met de toenemende culturele diversiteit in onze samenleving, de al dan niet vermeende kloof tussen bestuur en politiek enerzijds en de bevolking anderzijds, en de moeilijkheden rond de instandhouding van het stelsel van sociale zekerheid.

Maar welke abstracte noties kunnen er aan de bezettings- en oorlogsgeschiedenis ontleend worden? Niets ligt meer voor de hand dan om aan een Nationaal Herdenkingsdebat, gewijd aan relevante actuele vragen, een debat over vragen die het collectief verleden betreffen vast te knopen, of er zelfs aan vooraf te laten gaan. En wel ondermeer rond de vragen die Blom – ter illustratie van het gecorrigeerde geschiedbeeld – opwerpt: 'Heeft de Nederlandse bevolking (autoriteiten en bovenlagen voorop) niet heel wat gecollaboreerd? Heeft men niet de joodse medeburgers zonder veel verzet laten afvoeren? Heeft men in de oorlog niet gretig van alles en nog wat geproduceerd?' De kwestie van het toegenomen antisemitisme, rond de bevrijding, hangt waarschijnlijk ten nauwste met de tweede vraag samen. Daarnaast is het belang van een debat met betrekking tot het koloniale verleden van Nederland evident. Waarom heeft de Nederlandse overheid zich nooit uitgesproken over de legitimiteit van de oorlog tegen voormalig Nederlands-Indië en hoe is het met deze legitimiteit gesteld? In hoeverre heeft Nederland zich in haar voormalige kolonie aan oorlogsmisdaden schuldig gemaakt? Intussen heeft de affaire Gonsalves opnieuw olie op Neerlands koloniale vuur gegooit. De onthullingen van de vPRO – de invloedrijke Bossche procureur-generaal, R.A. Gonsalves, heeft zich indertijd als bestuursambtenaar op Nieuw-Guinea schuldig gemaakt aan gewelddadig, zo niet moorddadig optreden tegen de inheemse be-

volking – worden door de overheid niet ontkend, maar als achterhaald terzijde geschoven.¹⁷⁰ Destijds hebben de autoriteiten na eerst de smadelijke aftocht uit Indonesië, onder het oog en onder druk van de wereld, en daarna die uit Nieuw-Guinea, hun koloniale ‘avonturen’ met de mantel der discretie bedekt. En die mantel past nog steeds. Maar ook dit keer werden de woorden die Boomsma in zijn verdedigingsrede had aangevoerd, bewaarheid: ‘Het verleden blijft actief, het woekert door, barst plotseling naar buiten en blijkt niet meer beheersbaar.’¹⁷¹

De debatten over de schaduwzijden van het collectieve verleden zouden zich – net als Blom stelde ten aanzien van de debatten over relevante actuele thema’s – moeten verheffen boven het dagelijkse politieke en publicistische gekrakeel, en zich moeten afspelen op een niveau van een werkelijk intensieve gedachtenwisseling, niet alleen op dat van ‘plechtstatige redevoeringen met een hoog moreel gehalte’. Zo krijgt Nederland het wellicht nog druk, want – zoals A. de Swaan welgemoed concludeerde: ‘Of men dat nu wil of niet, het duister verleden van Nederland gaat nog een grote toekomst tegemoet.’¹⁷²

EEN DUBBELE BOEKHOUDING

In afwachting van de vele debatten die Nederland in hun greep zullen houden, kan het geen kwaad een aantal kanttekeningen te plaatsen met betrekking tot een positiebepaling aan joodse kant. Overigens niet alleen met het oog op zoiets zwaarwichtigs als een publiek debat: ook wanneer het gaat om ‘huis-, tuin- en keukengesprekken’ over de verhouding tussen joden en niet-joden in Nederland, zijn er valkuilen te over.

In de eerste plaats moet er uiterst voorzichtig worden omgesprongen met de zogenaamde schuldvraag. Niet alleen de angsten van joden, ook die van de niet-joodse Nederlanders tijdens de bezetting dienen serieus genomen te worden. In een ander verband werd opgemerkt dat onderduiken een grote stap in het ongewisse betekende. Omgekeerd was het – zoals in *De Balie* door een van de aanwezigen geconstateerd werd – bepaald geen kleine stap een of meer onbekenden voor onbepaalde tijd in huis te nemen. Inmiddels is, met name door de al eerder genoemde

historica Ziporah Valkhoff, de beeldvorming ten aanzien van de onderduik ter discussie gesteld. Omdat deze tot op heden vooral uit het perspectief van verzet is beschreven – en dus vanuit een schema van onbaatzuchtige redders en dankbare geredden – bleef het verschijnsel van weliswaar opofferingsgezinde, maar niettemin onaangename, harteloze en zelfs antisemitische ‘redders’ onderbelicht. Op die manier kon de tekortgeschoten niet-joodse maatschappij na 1945 terugvallen op de houding van de onderduikgevers. ‘Hoewel achter iedere “geredde” een veelvoud van “niet-geredden” stond, hoefde men niet geconfronteerd te worden met de eigen tekortkomingen. De opgedokenen waren het levende bewijs van “de goede kant” van Nederland. Gevangen tussen dankbaarheid en verdriet, aanklacht en verdediging, deden zij er het zwijgen toe.’¹⁷³

Het onderzoek van Valkhoff betekent zonder meer een belangrijke correctie van het bestaande traditionele goed/fout-beeld. Dat neemt niet weg dat, afgezien van tal van complicaties in het (dagelijkse) leven van de onderduikgevers, zij een groot risico namen: in het geval van ontdekking of verraad stond hen een extreem zware straf te wachten. En hoe graag eenieder ook ‘held’ zou willen zijn, wie weet van zichzelf hoe hij of zij gehandeld zou hebben? Op haar beurt aarzelt Bloeme Evers-Emden niet om onderduikouders wel degelijk tot ‘echte helden’ te bestempelen. In een interview in *de Volkskrant* naar aanleiding van haar boek over de ervaringen van onderduikouders en hun joodse beschermelingen, motiveert zij deze uitspraak door te stellen dat de onderduikouders, uit zowel religieuze, politieke als persoonlijke motieven, ‘vaak impulsief en ondanks alle gevaren, toch besloten een onderduikertje op te nemen’.

Evers-Emden – zelf zeventien jaar toen ze onderdook – deinst er evenmin voor terug zichzelf in de positie van potentiële onderduikouder te verplaatsen. ‘Ik vraag me vaak af of ik het gedaan zou hebben? Het is niet relevant gelukkig, maar zou ik bijvoorbeeld een negerkindje verstoppen? Ik heb een sterk rechtvaardigheidsgevoel, dus ik denk van wel. Maar toch, je staat er niet voor.’¹⁷⁴ In *Trouw* liet de schrijver Gerhard Durlacher, zelf een overlevende van Auschwitz, zich eveneens voorzichtig uit: ‘Ik weet niet hoe ik zelf in zo’n situatie zou reageren. Ik durf

niemand te veroordelen, behalve verraders.¹⁷⁵

In de tweede plaats zijn erkenning en empathie niet hetzelfde als identificatie of symbiose. Een jood kan van een niet-jood niet verlangen een identiek gevoel te hebben bij de foto van de orthodoxe Poolse jood wiens 'peijes' (haarlokken) door een lachende nazi worden afgeknipt, of die van de executie van een groepje joden aan de rand van een massagraf. De pijnscheut die uitdrukt dat men de eigen grootmoeder, oom, zichzelf ziet staan, valt met een niet-jood niet te delen. Noch roept voor iedereen een foto van een uitgehongerde Somalische vrouw een directe associatie met de concentratiekampen op. Nog afgezien van het feit dat letterlijk niemand weet wat er in die Poolse jood omging toen hij zo diep vernederd werd, of in het groepje joden, op hun laatste moment, of in de uitgemergelde Somalische vrouw. Anet Bleich bracht deze existentiële kloof haarscherp onder woorden in haar recensie van een boek, gewijd aan de Armeense genocide en vooral gebaseerd op interviews met overlevenden. Bleich constateert dat de Armeense trauma's grote overeenkomsten vertonen met die van de overlevenden van de shoah. Nadat zij haar artikel begonnen is met één van de getuigenissen van de massamoord, schrijft Bleich: 'Het menselijk voorstellingsvermogen is, zoals bekend, niet groot genoeg om een kil cijfer (een miljoen) te kunnen vertalen in een doorvoeld beeld van de helse belevenissen van elk van de getroffen mensen. Of om te kunnen meeleven met de overlevenden die zelf niet meer bij machte zijn om wat ze hebben gezien, gehoord en meegemaakt ooit nog van zich af te zetten.'¹⁷⁶

In de derde plaats is er een prijs voor de zogenaamde normalisering, en joden moeten bereid zijn zich af te vragen of zij die willen betalen. In *De Groene Amsterdammer* wijdde Stephan Sanders een artikel aan de ontwikkeling van de homobeweging van een onderdrukte, zwijgende minderheid via het zelfbewuste 'coming-out'-tijdperk tot dat van de aids. Aanvankelijk, zo schrijft Sanders, konden homoseksuelen zich beroepen op hun uitzonderlijk ongeluk, maar zoals bekend 'is de stap van de verdoemde naar de uitverkoren status klein'. Anders dan anderen te zijn leek een waarborg tegen middelmatigheid, en het eigen leed fungeerde als bewijs van uniciteit. Sanders wijst erop dat homosek-

suelen in die tijd twee tegengestelde zelfbeelden naast elkaar lieten bestaan. 'Eén was bestemd voor de export, voor de buitenwereld, en daarin vochten onderdrukking en onrecht om voorrang. Voor intern gebruik was er het zelfvoldane idee tot een geheim elitekorps te behoren en wegbereider te zijn.' Maar in de jaren zeventig zette een normaliseringsproces, een zekere nivellering in en waren het de homohaters die tot een steeds kleinere minderheid gingen behoren. Het homoleven werd gewoner, volgens sommigen saai, minder flamboyant. En binnen de homobeweging verwaterde het gevoel van verwantschap en raakten de uitzonderingspositie, de aanspraak op exclusiviteit aangetast. 'De dubbele boekhouding raakte in onbruik, die verwarrende combinatie van doem en briljantie.'¹⁷⁷ Wij volgen de analyse van Sanders tot hier, waar zij een aantal opvallende overeenkomsten vertoont met patronen en dilemma's die leven bij de joodse minderheid, en trouwens bij iedere minderheid die onderdrukking kent en een eigen, zelfbewuste cultuur.

De combinatie van doem en briljantie, van leed en trots: zijn joden in staat en bereid dit tweepolige zelfbeeld tot 'normale' proporties terug te brengen? André Agsteribbe stelde dat er geen gedragscode is hoe joden te behandelen in een niet-joodse samenleving na de oorlog. 'Men poogt gewoon te doen, maar hoe kun je gewoon doen in een abnormale situatie. Van Gogh en de anderen worstelen met dat probleem.' En daar waar het hun normalisering betreft blijken joden niet zelden een dubbel signaal uit te zenden. 'Het is de situatie van twee boezemvriendjes waarvan de een joods is en de ander niet. Het niet-joodse vriendje zegt: "Ik mag jou zo, want je bent jood en daarom ben je zo muzikaal en zo geestig." Het joodse vriendje wordt het spuugzat en zegt: "Je mag mijn beste vriend blijven op twee voorwaarden: Ten eerste, vergeet dat ik joods ben en ten tweede, je mag nooit vergeten dat ik joods ben."¹⁷⁸ Joden lijken, kortom, zowel te lijden onder het stempel van hun 'anders-zijn' als er wel bij te varen.

HET NARCISME VAN HET KLEINE VERSCHIL

Het advies van Lea Dasberg om terug te keren naar een vergeten of nooit beleefde joodse cultuur in plaats van 'slaaf van de herin-

nering' te blijven, was al grotendeels achterhaald. Veel joden hebben zich de laatste jaren weten te behoeden voor een eenzame verdrinkingsdood in het joodse leed door van de nood een deugd te maken. Zij vormden nieuwe netwerken gebaseerd niet alleen op de wederzijdse herkenning en gemeenschappelijke verwerking van verdriet, woede en schaamte, maar ook op een collectieve intrigerende geschiedenis en cultuur, en een heden en toekomst die borg staan voor een discussie en profilering zonder eind. Het bleef niet bij gespreksgroepen die, onder de koepel van Joods Maatschappelijk Werk, als paddestoelen uit de grond schoten. Hetzelfde gold voor joodse cafés en culturele studiegroepen, filmavonden, lezingen over markante Nederlandse joden of de joodse keuken, boeken, toneelstukken en festivals, cursussen gewijd aan Israelisch volksdansen, de positie van joden in de wereld van de islam of de politieke situatie in Israel. Er zijn joden die hun eigen clubs of organisaties oprichten, zich verdiepen in de joodse tradities, joodse feestdagen vieren – al dan niet in alternatieve vorm – of zich aansluiten bij bestaande kerkgenootschappen, orthodox, liberaal, of anderzins.

In deze netwerken wordt er hard gewerkt aan de ontwikkeling van een nieuwe, naoorlogse joodse identiteit. En ook al is deze joodse identiteit nog zo broos, diffuus en controversieel, voorwerp van (zelf)spot en opperste verwarring, zij is bovenal in beweging – en voor joden niet alleen bron van onzekerheid maar net of minstens zozeer van zelfbewustzijn. In een tijd dat nogal wat Nederlanders zoekende zijn naar nieuwe waarden, een nieuwe identiteit, wekt alleen al de deels openlijke, deels besloten worsteling met de joodse identiteit (inclusief het onderling gekrakeel) niet alleen de lachlust op, maar ook verschillende gradaties van nijd. Cultuur lijkt immers, in de woorden van essayist Anil Ramdas, tegenwoordig bijna automatisch bij minderheden te horen.¹⁷⁹

De Brits-Jamaicaanse literatuurwetenschapper en socioloog Stuart Hall had al eerder op dit patroon gewezen. In zijn essaybundel *Het Minimale Zelf* (1991) filosofeert hij over het zelfbewustzijn dat veel jonge zwarte mensen in Londen tentoonspreiden, ondanks hun gemarginaliseerde en rechteloze positie. 'Hoe komt het nu precies dat de langdurige ontdekking/herontdek-

king van identiteit onder zwarten in deze situatie van migratie hen in staat stelt een soort claim te leggen op een stuk van de aardbol dat niet van hen is – notabene met zo'n zelfverzekerdheid? Ik voel dat hen een soort jaloezie omringt, als ik het zo noemen mag. Het is erg grappig dat de Engelsen in deze tijd jaloezie voelen omdat ze zwart zouden willen zijn! Toch zie ik sommigen van jullie heimelijk die marginale identiteit naderen. En ik heet jullie ook daarbij welkom.¹⁸⁰

En hoewel Ramdas in zijn essaybundel *De papegaai, de stier en de klimmende bougainvillea* (1992) zijn aandacht richt op de Surinaamse migranten in Nederland, zijn een aantal parallellen met de Nederlandse joden niet denkbeeldig. Blanke Nederlanders gelden als normaal, schrijft Ramdas, en 'de bestrijding van vreemdelingenangst zal zinloos zijn, zolang zoiets belangrijks als "culturele identiteit" eigendom blijft van buitenlanders'.¹⁸¹ Het lijkt dan ook de hoogste tijd dat niet alleen minderheidsgroepen, maar ook de 'normale' Nederlanders aan wie Ramdas refereert een speurtocht op touw zetten naar hun culturele en anderszins te definiëren identiteiten. Al bergt het zich verdiepen in 'het eigene' natuurlijk een gevaarlijke dimensie in zich, namelijk wanneer 'het andere' tot inferieur wordt verklaard.

Met een verwijzing naar een identieke uitspraak van de Schotse publicist Tom Nairn eindigde de historicus Van Sas zijn artikel over het Nederlandse nationaliteitsbesef met de stelling dat het nationalisme, naar zijn aard, altijd verbonden blijft met de spanning tussen 'goed' en 'fout'.¹⁸² (Niet overal is het hantieren van morele categorieën uit de mode geraakt.) Hetzelfde geldt natuurlijk voor een actief beleden etniciteit of 'groepsgevoel'. Tegen de achtergrond van de ineenstorting van het communisme, de ontwikkelingen en verschrikkingen in voormalig Joegoslavië, de oorlogen in Afrika en niet te vergeten de economische crisis in het 'multiculturele' West-Europa, staan nationalisme, etniciteit en groepsgevoel volop ter discussie. 'Met etniciteit als een vorm van groepsbinding en zelfrespect is op zichzelf niets mis, maar hoe om te gaan met de gevolgen daarvan in de wereldwanorde is eigenlijk onontgonnen terrein,' zo stelt Daniël Patrick Moynihan in zijn boek *Pandaemonium – Ethnicity in International Politics*.¹⁸³

Ook A. de Swaan wijdde in de zomer van 1992 een artikel aan het fenomeen. 'Etniciteit is in de mode. Zelfs een Limburger gaat zijn vlaai en zachte g aanzien voor een etnisch erfgoed dat verdedigd moet worden tegen een dominante meerderheid,' zo leidde *de Volkskrant* zijn artikel in. De Swaan schetst hoe tegen de achtergrond van de neergang der arbeidersbeweging en socialistische stelsels zowel religie als etniciteit wervende organisatieprincipes blijken te zijn en een nieuw houvast bieden: de speurtocht naar de eigen *roots* heeft ongekennde vormen aangenomen. Ook De Swaan onderscheidt twee langzamerhand vertrouwde polen in de agitatie van etnische woordvoerders en spreekt over een 'mengsel van klacht en trots'. Etniciteit fungeert zijns inziens als 'het narcisme van het kleine verschil, maar dan in groepsverband'. Volgens De Swaan begint de etnische beweging daar waar twee lijnen elkaar kruisen; de ene lijn verwijst vooral naar maatschappelijke achterstelling en emancipatie, de andere naar gemeenschappelijke herkomst en cultuur. De Swaan stelt echter dat al dat eigene en overerfde te mager is om op den duur blijvend te kunnen boeien; het kan zich bovendien alleen doorzetten met uitsluiting van alles wat af lijkt te wijken. Het is niet verwonderlijk dat hij zijn betoog afsluit met een pleidooi voor culturele vermenging: alleen de identificatie met de hele menselijke soort sluit niemand uit.¹⁸⁴

Hier maakt De Swaan zich kenbaar als een exponent van het zogenaamde vooruitgangdenken: de gestage ontwikkeling naar een internationale gemeenschap die op den duur de emotionele band met een eigen grondgebied, taal en historie zal doen verdwijnen. Een gedachte waarvan steeds vaker geopperd wordt dat zij het voorlopig zal afleggen tegen het nationalisme en de natiestaat. Er lijkt immers geen kruid gewassen tegen wat de historicus Ronald Havenaar, in zijn recensie van *The Wrath of Nations* van William Pfaff, omschreef als 'de eigentijdse en zeer vitale expressie van een diepgewortelde drang naar identificatie met een collectiviteit, een behoefte die door het verdwijnen van de politieke ideologieën is versterkt'.¹⁸⁵ Tegen die ontwikkeling was De Swaans pleidooi voor een identificatie met de hele menselijke soort nu juist gericht, al had hij zelf al een relativering ingebouwd door zich af te vragen of een dergelijke identificatie tus-

sen mensen gevoelsmatig mogelijk is. Ironisch genoeg zou De Swaan zo'n anderhalf jaar later, in zijn hier eerder aangehaalde column naar aanleiding van het bloedbad in Hebron, getuigen van een eigen 'innerlijk spanningsveld' tussen wereldburgerdom en identificatie met de 'eigen' groep. Zij het niet in de zin van een positieve, doch eerder van een negatieve identificatie: de woede en schaamte vanwege de misstanden in de bezette gebieden in Israël. Zijn lidmaatschap van het jodendom, zo schreef De Swaan, kon hij, of hij dat nu wilde of niet, toch niet opzeggen, 'want lid blijf je voor het leven. Daar wordt door anderen over beslist, door *de* anderen'.¹⁸⁶

Zo te zien lijkt er een evenwichtskoord over de wereld gespannen, waar volkeren, groepen en individuen zich voetje voor voetje, dan weer met halsbrekende toeren, bewegen tussen censuur en openheid, tussen narcisme en zelfrespect, tussen chauvinisme en emancipatie. Maar voor hen die vallen is maar al te vaak niet in een vangnet voorzien.

NOSTALGIE EN BURGERMOED

Non-conformistische publicisten als Ramdas en Sanders, die beiden zelf tot minderheidsgroepen behoren, wijzen op zowel positieve als negatieve aspecten in de houding van minderheden en hun woordvoerders en organisaties. In zijn hierboven genoemde bundel behandelt Ramdas uitvoerig het fenomeen en de functie van de *nostalgie* en de persoonlijke herinnering met betrekking tot migranten. Hierbij steunt hij ondermeer op de Britse geograaf David Lowenthal (*The past is a foreign country*, 1985), die een onderscheid aanbracht tussen geschiedenis en nostalgie: 'History reveals, nostalgia celebrates.' Ramdas constateert dat de overgang van een traditionele naar een moderne maatschappij voor de migrant onherroepelijk gepaard gaat met nostalgie. De kloof, de breuk in de herinnering, de leegte in het geheugen die door de overgang ontstaan, vragen om overbrugging, dichting, vulling. Ramdas wijst zowel op de bevrijdende als gevaarlijke wending die deze behoefte kan nemen. Nostalgie kan ontaarden in een 'teveel aan geheugen', een verheerlijking en romantisering van het eigen collectieve verleden, die paradij-

selijke tijd waaraan door buitenstaanders, in casu de Europeanen, de kolonisatoren van destijds, de Nederlanders van toen en nu op brute wijze een eind is gemaakt. Nostalgie wordt dan tot excuus voor eigen falen, een ontslag van de eigen verantwoordelijkheid.

Ramdas betoogt dat de genoemde leegte, die witte plek van het verleden echter ook als bron van creativiteit kan dienen. Indien de persoonlijke herinnering in belangrijke mate de persoonlijke identiteit bepaalt, ontstaat er een identiteitsprobleem wanneer deze herinnering vervaagt en de continuïteit in ruimte en tijd door ontheemding verstoord wordt. Die verstoring vraagt om de integratie van de ervaringen uit het verleden met die in het heden. Door hardnekkig en eigenzinnig het verleden naar het heden te blijven halen, verrijken we onze identiteit, aldus Ramdas. In zijn ogen is het bij uitstek de taak van schrijvers, filmers, kunstenaars en journalisten – van vertellers in het algemeen – om steeds weer heen en weer te reizen tussen heden en verleden ‘en ons te vertellen wat men verloren of gevonden heeft’. Het delen van de persoonlijke herinnering bestempelt hij dan ook tot een sociale, en in ruimere zin politieke daad.¹⁸⁷

Ook voor joden geldt dat er van een ernstige verstoring van de continuïteit sprake is: de shoah vormt een scherpe breuk tussen verleden en heden. En al is herstel per definitie bijna onmogelijk, men doet zijn best. Voor een streven naar integratie van verleden en heden hoeft men overigens beslist geen pen of camera ter hand te nemen. Kenmerkend in joodse kring is bijvoorbeeld het sinds de shoah in intensiteit toegenomen verschijnsel van de *misjologie* (‘misjopogē’ betekent ‘familie’). Met name gedurende pauzes van diverse bijeenkomsten raapt deze of gene zijn moed bijeen, schraapt de keel en vraagt, een tikkeltje schuchter, aan zijn uitverkorene of deze misschien... toevallig niet... in de verte dan natuurlijk... familie is van hemzelf of anders toch wel van... zijn achternicht? Hier wordt zondermeer een poging ondernomen om geslagen gaten te dichten en uit oude, vernietigde (familie)netwerken, nieuwe op te bouwen. Of men de betreffende achternicht een warm hart toedraagt, doet in dit kader niet terzake. En ook in het joodse geschiedbeeld vervult de nostalgie, de ‘sen-

timentalisering' van het verleden, een zowel letterlijk als figuurlijk gesproken helende functie. Zo heeft Leydesdorff erop gewezen dat de boeken van Meyer Sluysers over de oude Amsterdamse Jodenhoek weliswaar vanwege Sluysers nostalgisch terugverlangen geen betrouwbaar beeld schetsen, maar dat een dergelijke nostalgie wel krachtig is en bovendien een methode om gevoelens uit te drukken die op een andere manier niet te verwoorden zijn.¹⁸⁸ Door middel van de nostalgie 'viert' men het verleden – maar honger, armoede en betutteling in de jaren dertig worden weggewist, want overvleugeld door de daaropvolgende catastrofe. En zo dekt men het eigen verleden ook toe en kan het uitgroeien tot een romantisch cliché.

Tenslotte geldt ook voor joden dat wanneer zij hun identiteit alleen laten bepalen door datgene wat hen is aangedaan, dit hen ontslaat van enigerlei vorm van eigen verantwoordelijkheid – een houding die bijvoorbeeld professor Yeshayahu Leibowitz zijn Israelische landgenoten meermalen voor de voeten gooide.¹⁸⁹

Joden hebben bepaald geen ongelijk wanneer zij stellen dat de shoah uniek is vanwege het fabrieksmatige karakter van de volkerenmoord die voltrokken werd – maar de shoah bleek niet de laatste, systematisch uitgevoerde genocide te zijn. Noch hoeven joden zich te schamen voor hun bitterheid over hoe de wereld hen destijds in de steek liet. Hetzelfde gold echter, ten tijde van de Eerste Wereldoorlog, ten aanzien van de genocide op de Armeniërs – en de Tweede Wereldoorlog zou ook wat dit betreft geen breekpunt blijken te zijn. Er lijkt *au fond* helaas niet zoveel veranderd. De wrede werkelijkheid is dat 'de wereld', als het erop aankomt, nog steeds niet of moeizaam tot handelen overgaat, ook wanneer of misschien juist omdat de begane wreedheden de menselijke verbeelding tarten – al worden deze iedere dag op het televisiescherm vertoond. Misschien is het verwonderlijk dat de stilte niet steeds vaker doorbroken wordt door uit het raam geworpen televisietoestellen. Herhaaldelijk wordt immers gewezen op wat de socioloog Thoenes kenschetste als de 'tragiek van de moderne mens': deze is zich door de moderne media steeds beter bewust van de ellende op de hele wereld, maar kan daar tegelijkertijd weinig aan doen.¹⁹⁰ Ook A. de Swaan verwoordde, naar aanleiding van de massamoorden in Ruanda, hoorbaar tan-

denknarsend de onmacht en ambivalenties van de Westerse mens, die zich niet meer kan wentelen in onwetendheid en zich aansprakelijk en aangesproken voelt. 'Maar echt geld mag het niet kosten, echt pijn mag het niet doen en liever hebben we die verre lijdens hier niet over de vloer. Zo zijn de mensen al sinds heugenis, nieuw is dat ze huns ondanks bij die verre naasten betrokken raken. Daar weten ze nu niet goed raad mee.'¹⁹¹

In 1985 wijdde de schrijver Gerhard Durlacher het titelverhaal van zijn boek *Strepen aan de hemel* aan de vraag waarom de geallieerden de spoorlijnen naar de concentratiekampen niet gebombardeerd hadden.¹⁹² De antwoorden waarop Durlacher bij zijn onderzoek stuitte – van een 'echte verklaring' kan men zijns inziens niet spreken – laten zich raden: een mengeling van politiek cynisme, opportunisme, laksheid, onverschilligheid, haat, naïviteit. Bijna tien jaar later legde het dagblad *Trouw* hem in een – hier al eerder geciteerd – interview een soortgelijke *cri de coeur* voor. Waarom greep de wereld niet in bij het zien van de wreedheden in Bosnië? Had de Tweede Wereldoorlog de mensen dan niets geleerd? Durlacher dacht van niet – of het moest zijn dat de Nederlandse overheid in het geval van Bosnië geneigd is zich een fractie minder passief op te stellen. Overheersend is in zijn ogen echter nog steeds de door Elie Wiesel zo benoemde *doodzonde van de onverschilligheid*. En gebrek aan *Zivilcourage*, toen – en nu. 'Maar misschien hoort dat gebrek aan burgerlijke moed wel bij de "condition humaine".'¹⁹³ Tussen de regels door daagt Durlacher de lezer echter uit in eigen land zijn stelling te ontkrachten: kan men als (Nederlands) burger inderdaad weinig doen om een oorlog te beëindigen, dat geldt niet ten aanzien van het 'ingekankerd egoïsme' dat opgang doet in de houding ten opzichte van asielzoekers en vreemdelingen.

'DE IMAGINAIRE JOOD'

Nostalgie, trots, zelfcensuur en leed: zonder tegenwicht vormen deze vier ingrediënten een drankje dat geneest door doof en blind te maken. Alain Finkelkraut heeft – lang voordat De Swaan, Dasberg en Pam dit met zoveel woorden deden – gewaarschuwd voor het *narcisme* van de na de oorlog geboren *imaginaire jood*.

Zijn generatie, hijzelf niet uitgezonderd, maakte in zijn ogen dankbaar gebruik van het 'personage van de vervolgte' zonder zelf onderdrukking te ondervinden; haar 'adeldom' berustte op een eindeloze lijst van doden die zij nooit gekend had. Zo was zij in staat een rol te spelen die haar toehoorders respect inboezemde en hypnotiseerde. Het bejubelde 'anders-zijn' fungeerde als verlossing van het alledaagse, maar was gebaseerd op een jodendom dat niet meer levend was, doch slechts gekenmerkt werd door lijden. In plaats van een preoccupatie met de 'dodencultus' pleitte Finkelkraut ervoor zich het joodse leven van weleer te 'herinneren'. Dit zich herinneren was wellicht een nutteloze passie voor een verdwenen cultuur, maar bitter gewenst omdat alles samenspannt 'om ons te doen geloven dat het nooit bestaan heeft, dat joodse leven waarvan ik de afwezigheid betreur'.¹⁹⁴

Finkelkrauts analyse, beeldend taalgebruik en cynisme zijn verfrissend, maar duidelijk is dat het alternatief dat hij in 1980 aandroeg, in het licht van de ontwikkelingen in naoorlogse joodse kring inmiddels allang niet meer vernieuwend is. Finkelkraut lijkt zich bovendien niet af te vragen hoe dit-zich-herinneren-van-datgene-wat-(ook volgens hem)-niet-meer-bestaat eruit moet zien, noch waarom deze houding op haar beurt niet tot een nieuwe cultus, een alternatief narcisme, een in een andere vorm hardnekkig vasthouden aan de koestering van het 'anders-zijn' zou worden. En wanneer Finkelkraut schrijft over de schrijnende afwezigheid van een cultuur die niet meer bestaat, moet ook hij ervoor waken niet in de valkuil der nostalgie te vallen. Want hoe schrijnend deze leemte ook is, tegelijkertijd moet niet vergeten worden dat het joodse leven voor de oorlog in beweging was, een metamorfose doormaakte – hoe langzaam ook – waarin dat leven steeds 'minder joods' werd.

Soms heeft het er alle schijn van dat joden die zich terugtrekken in hun leed en trots, een groep geïnterneerden vormen in een gevangenis met een wel erg geprivilegeerd karakter. Dat andere gevangenen in het huidige tijdsgewricht aan een heel wat zwaarder regime zijn onderworpen, vermag niet door de dikke muren heen te dringen. In zijn artikel *Is Anti-Semitism Dying Out?* werpt Arthur Hertzberg de polemische vraag op waarom Amerikaanse joden eigenlijk zo allergisch reageren op uitspraken van

niet-joden dat zij te veel macht hebben en meer aan elkaar hangen dan andere Amerikanen. Hertzberg wijst erop dat het joodse establishment een generatie lang heeft verklaard dat het streefde naar een disproportionele politieke macht, en dat dit streven ook verwezenlijkt is. 'Why is it anti-Semitism if non-Jews are aware of this desire?' Leden van joodse organisaties stellen niet zelden met enige trots dat joden grotere waarde toekennen aan continuïteit dan andere etnische groepen; bovendien zijn de meeste joden er trots op zich meer verbonden te voelen met andere joden dan met enig ander. 'Why is it an index of anti-Semitism if other Americans are aware that many Jews feel this way?', zo vraagt Hertzberg zich af.¹⁹⁵

In zijn controversiële analyse keert Hertzberg zich tegen de zijns inziens eenzijdige visie als zou het antisemitisme nog steeds bovenal te kenschetsen zijn als een oude ziekte van de Westerse cultuur, geworteld in het demoniseren van de joden door het christendom. Hertzberg stelt dat vele recente studies hebben aangetoond dat antisemitisme toeneemt naargelang economische en sociale omstandigheden verslechteren, en vooral zijn voedingsbodem vindt in de ressentimenten van mensen die zich, economisch of anderszins, achtergesteld of buitengesloten voelen. Naar zijn idee is er in de strijd tegen het antisemitisme dan ook meer te verwachten van sociale hervormingen dan van de campagnes van zogenaamde professionele anti-antisemieten, die ieder verband tussen antisemitisme en economische misère ontkennen en hun strijd beschouwen als een opzichzelfstaande zaak. Hertzbergs betoog is zondermeer een polemieek tegen hen die uit angst, gemakzucht of gewoonte, niet de joden zelf maar de jodenhaat demoniseren. In zijn benadering toont Hertzberg zich echter bijna te pragmatisch en lijkt hij de kracht van oude en nieuwe antisemitische stereotypen te onderschatten.¹⁹⁶

Maar wat hij wil aantonen is helder en belangrijk genoeg: in de huidige tijd blijkt de vijand bij uitstek de vreemdeling te zijn – vooral die met een andere nationaliteit. Daarbij zijn de joden als doelwit niet verdwenen, maar wel ingehaald door de Turken in Duitsland, de Arabieren in Frankrijk, de moslims in voormalig Joegoslavië of de Hongaren in Slowakije. Lange tijd waren het de joden die gehaat werden als buitenstaanders, zo besluit Hertz-

berg. 'Today for the most part, they are no longer weak or alien, but their destiny remains linked to the destiny of the displaced and of those who are seen as strangers.'

Conclusie: Dans der identiteiten

Minderheidsgroepen lijken in de huidige maatschappelijke verhoudingen niet alleen te lijden onder collectieve onderdrukking. Zij zijn, daar waar die onderdrukking niet (alles)overheersend is, soms ook beter in staat hun belangen collectief te verwoorden en hun cultuur zelfbewust uit te dragen. Bovendien blijkt hun identiteit – hoezeer ook mede bepaald door een uiterst pijnlijke erfenis en door een heden dat bezaaid is met voetangels en klemmen – ook bron van gedrevenheid en creativiteit. Het is dan ook maar de vraag of we Leon de Winter, in zijn antwoord op de journalist die hem ‘die verdomde Holocaust’ benijdde, geheel en al serieus moeten nemen. ‘Ik zei: neem hem over, ik hoef hem niet.’¹⁹⁷ Maar wie was Leon de Winter zonder zijn erfenis van de shoah en zou hij daar werkelijk afstand van willen doen? Het lijkt niet onaardig ons een denkbeeldige ruilmarkt van identiteiten voor te stellen en ons af te vragen hoeveel joden er daadwerkelijk tot ruil zouden overgaan.

En hoeveel niet-joden zouden er in verleiding komen? In zijn hoofdstuk over het naoorlogse antisemitisme in Nederland verwijst Philo Bregstein naar de hypothese van Léon Poliakov, volgens welke een van de bepalende factoren bij het ontstaan van antisemitisme de fascinatie is die joden op niet-joden uitoefenen; soms neemt die fascinatie een positieve, dan weer een negatieve wending. Deze hypothese lijkt ook meer in het algemeen toepasbaar op de houding van niet-joden ten opzichte van joden. Willen niet-joden meer inzicht krijgen in hun ambivalente gevoelens ten opzichte van joden, dan zullen zij die fascinatie aan een nader onderzoek moeten onderwerpen. Want waar komt zij uit voort – uit schuldgevoel, waardering of nijd? Uit bewondering, uit gemis? Is zij gebaseerd op kennis en analyse, of op mythen en stereotypen? Behalve een zich verdiepen in de joodse ge-

schiedenis en actualiteit impliceert een dergelijk onderzoek ook een reflectie op het eigen zelfbeeld, de eigen identiteit. Bregstein wees op de paradox die Nederland in zijn greep houdt: enerzijds zijn de Nederlanders trots op een traditie van tolerantie die Amsterdam tot 'het Jeruzalem van het Westen' maakte, anderzijds moeten zij het trauma verwerken van de moord op de joden die bovendien uitgerekend hier – in vergelijking met de andere bezette landen van West-Europa – op ongekend massale schaal plaatsvond.¹⁹⁸ In hoeverre klopt het (zelf)beeld van de tolerante Nederlander – is de trots niet hard aan een herziening toe? Hoe lang zal het debat over de schaduwzijden van het nationaal verleden nog op zich laten wachten?

Maar het zijn niet alleen de niet-joden die hun zelfbeeld op de snijtafel moeten leggen – ook de joden zelf zijn toe aan een 'anatomische les'. Is de fascinatie van de niet-jood voor de jood te ondoorzichtig en mede daarom soms gevaarlijk, joden zou wat meer fascinatie voor 'de ander' juist geen kwaad doen. Zij dreigen immers – zoals iedere minderheidsgroep – verstrikt te raken in een narcistisch zelfbeeld van leed en trots. Het proces waarin zij hun eigen geschiedenis en cultuur onderzoeken en beleven is volop in beweging; hier kunnen we, niet alleen in Nederland, misschien wel van een 'renaissance' spreken. Joden zouden er niet bang voor hoeven zijn dat hun 'anders-zijn' in de verdrukking komt. Alleen al – hoe wrang dit misschien ook moge klinken – de erfenis van de shoah, het taaie bestaan van antisemitische stereotypen en incidenten, de opvallende en controversiële plaats van Israël in de wereld en de manifestatie van de joodse orthodoxie staan er borg voor dat er altijd groepen joden zullen zijn die hun eigen Derde Weg zoeken, in alle mogelijke variaties. Intussen heeft de uitspraak van Bernard van Tijn (1900-1990), joods socialist van de oude stempel, nog niets aan overtuigingskracht verloren: 'Men is toch eigenlijk altijd *trait-d'union-jood*, nooit *jood-sec*. Want dan schrap je dus de rest.'¹⁹⁹ Voor joden lijkt de belangrijkste uitdaging eruit te bestaan een evenwicht te vinden tussen behoud van eigenheid en verbondenheid met anderen (het experiment waar de shoah op meedogenloze wijze een eind aan maakte).

Een jood bestaat immers niet alleen uit zijn of haar joodse iden-

titeit, net zomin als een Nederlander alleen Nederlander is, een Marokkaanse vrouw slechts Marokkaans en een vrouw alleen vrouw. 'Al onze identiteiten hebben er behoefte aan zich afzonderlijk te profileren,' schreef György Konrad. 'En allemaal doen ze zich gelden, elk ten koste van de ander. En iedere formatie van de rivaliserende en samen dansende identiteiten is van geheel persoonlijke aard.'¹⁰⁰ Waar het om gaat is deze dans te dansen en daarin, met anderen, tot nieuwe passen, een nieuw ritme te komen.

Noten

1. Zie: Evelien Gans, 'De rijke Jood – De Geschiedenis van een Stereotype', in: *De Groene Amsterdammer*, 16-12-1987
2. Leon de Winter, 'Antisemitisme, taboes en thematische jaloezie', in: NRC, 19-12-1992
3. Een eerste, korte versie kreeg gestalte in een lezing, 'Gojse nijd en joods narcisme. De strijd om het leed en de identiteit', integraal weergegeven in: *Nieuw Israëlietisch Weekblad* (NIW), 17-9-1993 en *Blanes, Joods Kritisch Kwartaalblad*, december 1993
4. NRC, 19-12-1992
5. D. van Arkel, 'Genealogisch verband van antisemitische vooroordelen', in: *Wat is antisemitisme?*, Kampen 1991, p. 59-60
6. Robert S. Wistrich, *Antisemitism – The Longest Hatred*, London 1992 (paperback), p. 32
7. Zie ondermeer: Theo Parleviet, 'De teloorgang van een bondgenootschap – Joden en zwarten in de Verenigde Staten', in: *Skript, historisch tijdschrift*, themanummer Buitenstaanders, Winter 1993, p. 257-267
8. 'En allemaal hadden ze het op ons voorzien! Hoe kun je leven onder zoveel druk? Het was onverdraaglijk. Maar het joodse volk was van oudsher vertrouwd met het enige middel om verbanningen en vervolgingen te overleven: smeergeld!' Aldus Simcha Guterman, een Poolse jood die in een bewaard gebleven manuscript – zelf kwam hij om tijdens de opstand van Warschau – de ondergang van de joden in zijn woonplaats Plock heeft opgetekend. Bovengenoemd citaat maakt deel uit van Gutermans beschrijving van de nietsontziende Duitse terreur en de (tijdelijke) omkoopbaarheid van de nazi-functionarissen – van hoog tot laag. Het zowel wat betreft zijn analyse-

- rend als literair karakter hoogst indrukwekkende verslag van Guterman vormt de kern van *Het opgedoken boek*, Amsterdam, 1993
9. Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Londen 1981, p. 6
 10. Selma Leydesdorff, 'In Search of the Picture: Jewish Proletarians in Amsterdam between the Two World Wars', in: *Dutch Jewish History*, Jerusalem, 1984, p. 319
 11. Isaac Deutscher, 'The non-Jewish Jew', In: *The Non-Jewish Jew and other Essays*, Londen, 1968, p. 27
 12. Zie ondermeer John Bunzl, *Der lange Arm der Erinnerung. Jüdisches Bewusstsein heute*, Wenen, 1987, p. 32 e.v.
 13. Robert Wistrich, *Between Redemption and Perdition – Modern antisemitism and Jewish identity*, 'The Jewishness of Sigmund Freud', Londen, 1990, p. 71-85
 14. K. Hofmeester, "'In Den Kerk Israëlieten"... En Daarbuiten? – De identiteit van de joodse minderheid in Nederland 1796-1940', in: *Ex Tempore* 11, 1992, p. 235-243
 15. Ineke Brasz, 'Bevrijdingsjaren – Jaren van Bevrijding?', in: *Lezrath Ha-am – Het Volk ter Hulpe*. Het eerste Joodse Blad in 1945, Assen/Maastricht, 1985, xviii
 16. J. Melkman, *Geliefde Vijand – Het Beeld van de Jood in de Naoorlogse Literatuur*, Amsterdam, 1964, p. 20
 17. *Visioen en Werkelijkheid – De illegale pers over de toekomstige samenleving*, red. B. Bakker, D.H. Couvée en Jan Kassies, Den Haag, 1963, p. 255
 18. Idem, p. 255-256
 19. Diennek Hondius, *Terugkeer – Antisemitisme in Nederland rond de bevrijding*, Leiden, 1990, p. 100
 20. Idem, p. 90
 21. NRC, 18-7-1992
 22. Zie Elma Verhey, *Om het joodse kind*, Amsterdam, 1991
Het zeer fundamentele en emotionele verschil van mening vormde destijds breekpunt binnen de door de overheid in het leven geroepen Commissie Oorlogspleegkinderen (OPK), waarin een niet-joodse meerderheid en een joodse minderheid zitting hadden. Een deel der joodse leden, zogenaamde assimilanten, waren met de niet-joden van mening dat de kinderen

beter bij hun niet-joodse pleegouders konden blijven. De zionisten en andere 'bewust-joodse' joden waren er fel voorstander van dat de kinderen weer deel gingen uitmaken van de – sterk gehavende – joodse gemeenschap. De controverse vormde een traumatische ervaring binnen de naoorlogse joodse gemeenschap en is opnieuw opgelaaid nadat historica Maria van Haperen in juni 1994 de Hartog Beemprijs kreeg toegekend voor haar doctoraalscriptie over de joodse oorlogspiegelkinderen. Hierin verwoordt Van Haperen op polemische zo niet provocerende wijze het standpunt van de 'assimilanten'.

Zie: NIW, 24-6-1994, 1-7-1994, 8-7-1994, 15-7-1994

23. *De Vlam*, 17-8-1946
24. *De Vrije Katheder*, 13-7-1945
25. Archief van de werkgroep 'Anti-semitische stemming in Nederland?', Bibliotheca Rosenthaliana, Universiteitsbibliotheek Amsterdam.
26. Abel J. Herzberg, *Kroniek der Jodenvervolging 1940-1945*, Amsterdam, 1978, p. 252 (een herdruk van *Onderdrukking en Verzet*, 1950)
27. Presser, Dr. J., *Ondergang – De vervolging en verdelging van het Nederlandse jodendom 1940-1945*, deel II, 's Gravenhage, 1965, p. 518
28. Henryk M. Broder, *Der Ewige Antisemit – Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls*, Frankfurt am Main, 1986, p. 125 e.v.
29. Cursivering door Evelien Gans
30. Dienke Hondius, *Terugkeer*, p. 96
31. Philo Bregstein, 'Le paradoxe néerlandais', in: Léon Poliakov (red.), *Histoire de l'Antisemitisme 1945-1993*, Parijs, 1994, p. 97-120
32. *Vrij Nederland*, 28-11-1987
33. NIW, 6-11-1987
34. Idem en *de Volkskrant*, 32-11-1987
35. *De Fassbinderkrant*, Theaterschool, 29-2-1988
36. *de Volkskrant*, 23-11-1987
37. *De Fassbinderkrant*, 29-2-1988
38. Sigfried Zielinski, 'Antisemitische Kulturware versus philosemitisches Kunstwerk. Aspekte einer Gegenüberstellung der

- Filme *Jud Süß* von Veit Harlan (1940) en *Jew Süss* von Lothar Mendes (1934)', in: *Lion Feuchtwanger " ... für die Vernunft, gegen Dummheit und Gewalt"*, Berlin, 1985, p. 134-147
39. Barbara von der Lühe, 'Der Roman *Jud Süß* als ein Spiegel der jüdischen Identität in der Weimarer Republik', in: *Lion Feuchtwanger*, Berlin, 1985, p. 96
40. Idem, p. 97
41. HP / *De Tijd*, 13-9-1991
42. Zie voor een interessante bijdrage aan de discussie ook het artikel van Joost Zwagerman, 'Het dogma van Leon de Winter', in: *Vrij Nederland*, 9-1-1993
43. Cursivering door Evelien Gans
44. Temeer daar, zoals de historicus Frank van Vree betoogde, de gebeurtenissen uit de oorlogsjaren in de hedendaagse (Westerse) samenleving niet alleen een rituele, maar ook een mythische betekenis hebben: 'zij geven zin aan ons bestaan', NRC, 13-5-1989
45. *Het Parool*, 5-10-1991
46. *Algemeen Handelsblad*, 23-4-1963, cursivering door Evelien Gans
47. Henryk M. Broder, *Der Ewige Antisemit*, p. 24
48. Machteld Allan, Mireille Berman, 'Joodse historie heeft altijd een Januskop. Interview met Renate Fuks-Mansfeld', in: *Skript*, Winter 1993, p. 339
49. Günther Anders, 'Mein Judentum', in: *Das Günther Anders Lesebuch*, Zürich, 1984, p. 251
50. 'Onbeantwoorde vragen – Stephen Jay Gould', in: *Een Schitterend Ongeluk – Wim Kayzer ontmoet Oliver Sacks, Stephen Jay Gould, Stephen Toulmin, Daniel C. Dennet, Rupert Sheldrake and Freeman Dyson*, Amsterdam / Antwerpen, 1993, p. 109-154
51. De door mij vertaalde fragmenten zijn afkomstig uit: *The Autobiography of Salomon Maimon*, Londen, 1954
52. Jacob Katz, 'Was the Holocaust Predictable?', in: *Commentary*, 1975, p. 41-48
53. Walter Laqueur, *A History Of Zionism*, New York, 1989, p. 11
54. Michael R. Marrus, 'European Jewry and the Politics of Assi-

- milation: Assessment and Reassessment', in: *Journal of Modern History* 49, 1977, p. 97
55. Lou de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, deel 5, Den Haag, 1974, p. 494
Er bestond in Amsterdam een Portugees-joodse (sefardische) en een Hoogduits-joodse (asjkenasische) gemeenschap
56. H. Daalder, 'Dutch Jews in a segmented Society', in: *Acta Historiae Neerlandicae* (AHN). *Studies on the History of the Netherlands X*, 's Gravenhage, 1978, p. 186
57. Dr. Jaap Meijer, *Hoge Hoeden / Lage Standaarden – De Nederlandse Joden tussen 1933 en 1940*, Baarn, 1969, p. 21
58. Ivo Schöffer, 'Nederland en de joden in de jaren dertig in historisch perspectief', in: Kathinka Ditttrich en Hans Würzner (red.), *Nederland en het Duitse Exil 1933-1940*, Amsterdam, 1982, p. 86
59. Zie bijvoorbeeld Edmund Silberner, 'Was Marx an anti-semitte?', in: *Historia Judaica*, 11 (1), 1949, p. 3-52 (later verschenen in: *Sozialisten zur Judenfrage*, Berlin 1962); en Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Londen, 1978
60. David Person, *De Bijbel En De Woeker – Een woord tot zeke-re Modernen* (?), Amsterdam Tammoez 5666, juli 1906
61. De artikelen van Henri Polak werden gebundeld in de brochure *Het 'wetenschappelijk' antisemitisme – weerlegging en betoog*, Amsterdam, 1933
62. Ivo Schöffer, o.c., p. 91
De Stichting tot Verdediging van de Culturele en Maatschappelijke Rechten der Joden (SJRK), in 1938 opgericht, die zich met name ten doel stelde de weerbaarheid onder armere joden te vergroten, maakte melding van het bestaan van meer dan vijftig uitgesproken antisemitische bladen en publicaties. Zie: Riod, Archief Coll. 247, Doc. 11. Als reactie op het klimaat van toegenomen spanningen verscheen een bundel merendeels wetenschappelijke artikelen *Antisemitisme en jodendom* (1939), op initiatief van de hoogleraar H. J. Pos. Tweeledig doel van de bundel was het inzichtelijk maken van het antisemitisme en de confrontatie van het antisemitisme en het jodendom; Jacques Presser leverde een bijdrage

- gewijd aan de geschiedenis van het antisemitisme.
63. Hannah Arendt, 'Zionismus aus heutiger Sicht' (oorspr. 'Zionism Reconsidered', in: *Menorah Journal*, August 1945) in: Eike Geisel und Klaus Bitterman, *Die Krise des Zionismus – Essays & Kommentare 2*, Berlijn, 1989, p. 44
 64. *Koemie Orie* (Orgaan van het Joodsch-Socialistisch Verbond 'Poale Zion'), augustus-september 1935. Voor een heldere analyse van het Israelisch-Palestijns conflict, zie: Peter Demant, 'De honderdjarige oorlog om Eretz-Yisrael', in: *Veertig jaar Israëli*, Amsterdam, 1988, p. 71-103
 65. Joop Sanders, 'Traumatisch Herstel', in: Jozeph Michman, Hartog Beem, Dan Michman, *Pinkas – Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*, Ede / Antwerpen, 1992, p. 229
 66. *Koemie Orie*, oktober 1934
 67. *Vrij Nederland*, 26-2-1949
 68. NIW, 27-3-1992
 69. *A Philosopher for all seasons*, een film van Benny Brunner over de filosoof Yeshayahu Leibowitz, op 26 mei 1991 uitgezonden door de Humanistische Omroep Stichting, die ook een brochure maakte van de integrale tekst. Leibowitz overleed in augustus 1994 op eenennegentigjarige leeftijd.
 70. *Het Vrije Volk*, 22-10-1963
 71. NRC, 16-4-1994
 72. NRC, 26-4-1994. Het gevaar van de 'collectieve aansprakelijkheid' was en is niet denkbeeldig. In *Israel: een blanco cheque?* (Amsterdam, 1983) beschreven twintig auteurs van joodse en/of linkse huize naar aanleiding van de Libanon-oorlog hun standpunten, emoties en dilemma's inzake Israel en de linkse beweging in Nederland. Een van de terugkerende thema's was 'het gevoel dat men persoonlijk aansprakelijk werd gesteld voor wat "de joden" in Libanon aanrichtten'.
 73. NRC, 16-4-1994
 74. NIW, 3-6-1994
 75. Idem, 5-8-1994
 76. Documentaire *Testimonies* van Ido Sela, op 17 maart 1994 uitgezonden door de IKON; zie de rubriek 'Etalage' in de *VPRO-gids*, 17-3-1994

77. André Agsteribbe, in: Tamarah Benima, 'Joden en niet-joden gevangen in taboe', NIW, 26-2-1993
78. Het woord *sjikse* (niet-joodse vrouw) betekent bijvoorbeeld oorspronkelijk *vlek*, *smet* en in overdrachtelijke zin *afschuw*, *gruwel*; kortom, een joodse jongen kon maar beter niet met een *sjikse* thuiskomen.
79. Mr. R. A. Levisson, 'De invloed van het jodendom op de westerse cultuur', verschenen in *De invloed van het jodendom op de westerse cultuur – Bijdragen aan een studiedag ter gelegenheid van vijf jaar Vrij Leerhuis in de Zwolse synagoge*, Zwolle, 1992, p. 16-17
80. *De Groene Amsterdammer*, 6-1-1993
81. NIW, 10-2-1992
82. Interview met Theun de Vries, december 1993 (niet gepubliceerd)
83. Theo van Gogh, 'Een Messias Zonder Kruis (Enige kanttekeningen bij Leon de Winter)', in: *Moviola – een tijdschrift tot Rust en Vreugde in film en cultuur*, nr. 1, 1984
84. NRC, 11-12-1992
85. *de Volkskrant*, 31-12-1993
86. NRC, 19-12-1992
87. *De Groene Amsterdammer*, 6-1-1993
88. NRC, 1-2-1993
89. *De Groene Amsterdammer*, 6-1-1993
90. Idem, 3-2-1993
91. Idem, 6-1-1993
92. Idem, 7-4-1993
93. *Propria Cures*, 28-11-1992
94. Archief van de werkgroep 'Anti-semitische stemming in Nederland?', Bibliotheca Rosenthaliana, Universiteitsbibliotheek Amsterdam.
95. *Nait Soez'n*, januari 1993
96. UK (Universiteitskrant Groningen), 11-12-1993
97. Zie bijvoorbeeld Tom Segev, *The Seventh Million – The Israelis and the Holocaust*, New York, 1993. De Israelische uitgave – in het Hebreeuws – verscheen in 1991.
98. *De Groene Amsterdammer*, 6-1-1993
99. NRC, 27-1-1993

100. *De Groene Amsterdammer*, 9-12-1992
101. NRC, 11-12-1992
102. NIW, 1-10-1993
103. NRC, 1-2-1993. Toch kan Van Gogh zich in zijn *Een prettig gesprek* ook niet altijd bedwingen. In een interview met Johan Doesburg, waarin de Fassbinder-affaire uitvoerig aan de orde kwam, probeerde Van Gogh – overigens tevergeefs – Doesburg een aantal keren voor zijn eigen karretje te spannen. De bezetting van het podium door de joodse actievoerders bestempelde hij tot een ‘fascistoïde manier van handelen’, het uitblijven van reacties vanuit de toneelwereld tot een ‘NSB-achtig stilzwijgen’, Doesburg merkte fijntjes op dat hij zelf zuinig was met dit soort termen en deze voor Van Goghs rekening kwamen. (*Een prettig gesprek*, 4-2-1994)
104. Zie o.a. *Folia*, 20-8-1993, 27-8-1993, 10-9-1993, 17-9-1993
105. Idem, 27-8-1993
106. HP /*De Tijd*, 29-10-1993
107. Arend Joustra (samenstelling/inleiding), *Vreemde ogen – Buitenlanders over de Nederlandse identiteit*, Amsterdam, 1993
108. Arthur Mitzman, ‘Inleiding’, in: *Skript*, Winter 1993, p. 204-205
109. NRC, 3-2-1993
110. *de Volkskrant*, 8-2-1993
111. *De Groene Amsterdammer*, 10-2-1993
112. NRC, 16-1-1993
113. Idem, 24-12-1993
114. Dr. G. J. Schutte, *Het Calvinistisch Nederland*, inaugurele rede, Utrecht, 1988
115. NRC, 30-1-1993
116. J.C.H. Blom, *In de ban van goed en fout – Wetenschappelijke geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland*, Bergen, 1983
117. J.C.H. Blom, ‘De vervolging van de joden in Nederland in internationaal vergelijkend perspectief’, in: *De Gids*, jrg. 150, nr. 6/7, 1987, p. 494
118. Voor een uitvoerig verslag van de avond, zie *Blanes – Joods Kritisch Kwartaalblad*, 2-6-1993

119. *de Volkskrant*, 27-8-1993
120. NIW, 26-2-1993
121. NRC, 12-10-1993
122. *Der Spiegel*, 28-2-1994
123. *Trouw*, 19-3-1994
124. Ian Buruma, *Het loon van de schuld*, Amsterdam/Antwerpen 1994, p. 91
125. *Idem*, p. 311
126. *Idem*, p. 98
127. NRC, 8-3-1994
128. *de Volkskrant*, 8-3-1994
129. *Trouw*, 19-3-1994
130. *Idem*, 26-3-1994
131. NRC, 10-5-1994
132. *Idem*, 26-5-1994
133. *Idem*, 25-5-1994
134. *Idem*, 24-5-1994
135. *De Groene Amsterdammer*, 25-5-1994
136. *de Volkskrant*, 4-6-1994
137. NRC, 27-5-1994
138. Ian Buruma, *Het loon van de schuld*, p. 169, p. 179
139. Op 9 juni werd de officier van justitie door de rechtbank in het ongelijk gesteld: volgens de rechtbank had Boomsma met zijn uitlatingen geen concrete mensen beledigd. Schaafsma werd eveneens vrijgesproken, omdat de rechtbank van mening was dat zijn interview (wel degelijk) een zaak 'van openbaar belang' betrof. De oud-Indië-strijders reageerden op de uitspraak door nieuwe gerechtelijke stappen aan te kondigen; zie NRC, 10-6-1994. Het Openbaar Ministerie in Groningen is inmiddels in hoger beroep gegaan tegen de uitspraak van de rechtbank; zie NRC, 23-6-1994
140. NRC, 29-4-1994; zie ook van Rudy Kousbroek, *Het Oostindisch kampsyndroom*, Anathema's 6, Amsterdam, 1992
141. NRC, 30-5-1994
142. Selma Leydesdorff, 'A Shattered Silence: The Life Stories of Survivors of the Jewish Proletariat of Amsterdam', in: *Memory and Totalitarianism*, International Yearbook of Oral History and Life Stories, Vol 1, Oxford, 1992, p. 145-163

143. Selma Leydesdorff, 'Alledaags Antisemitisme', in: *De Gids*, 151e jrg., nr. 12, december 1988, p. 933-937
144. Selma Leydesdorff, *Memory and Totalitarianism*, p. 162
145. Selma Leydesdorff, 'Alledaags Antisemitisme', in: *De Gids*, december 1988, p. 933
146. *de Volkskrant*, 4-7-1993
147. Idem
148. Helene Weijel, *In twee werelden – Gesprekken met kinderen van joodse overlevenden*, Amsterdam, 1985
149. Natasha Burchardt, 'The "Second Generation" in England: Transmission from Jewish Holocaust Survivors to their Children', in: VII *International Oral History Conference 'Memory and Multiculturalism'*, Sienna/Lucca 1993, p. 412-421. (Inmiddels, in meer uitgewerkte vorm ook als artikel verschenen, 'Transgenerational Transmission in the Families of Holocaust Survivors in England', in: *Between Generations – Family Models, Myths and Memories*, International Yearbook of Oral History and Life Stories, Vol II, Oxford, 1993, p. 121-137)
150. Idem, p. 420
151. *De Groene Amsterdammer*, 24-2-1993
152. Idem, 7-4-1993
153. NIW, 26-2-1993
154. *Haagse Post*, 16-1-1988
155. *Vrij Nederland*, 28-11-1987
156. NRC, 24-7-1993
157. Bruno Bettelheim, *Surviving and other essays*, New York, 1979
158. Zowel marxisten als zionisten bedienden zich in vroegere tijden ook al van het, in negatieve zin opgevatte begrip 'getto-mentaliteit'. Hiermee werd ondermeer een regressieve en fatalistische levenshouding aangeduid.
159. Jacques Presser, *Ondergang*, deel II, 's Gravenhage 1965, p. 5; Presser kwam met twee stellingen ten aanzien van de omvang van het joodse verzet. 'De eerste is, dat het verzet door Joden van Duitse zijde evenzeer is overschat als van niet-Joodse Nederlandse zijde onderschat. De tweede, dat dit verzet van Joden kwantitatief – natuurlijk relatief – het niet-Joodse heeft overtroffen.'

160. Interview met Mevr. H. S., oktober 1993 (niet gepubliceerd)
161. NRC, 30-7-1993
162. Art Spiegelman, *Maus – Vertelling van een overlevende*, II 'En hier begon mijn ellende pas', Amsterdam, 1994, p. 73
163. NRC, 6-8-1993
164. Ziporah Valkhoff, *Leven in een niet-bestaan: beleving en betekenis van de joodse onderduik: een onderzoek naar de geschiedenis van acht joodse vrouwen die tussen 1942 en 1945 in Nederland ondergedoken waren. Met een inleiding van Jolande Withuis*. Utrecht, 1992
165. Ischa Meijer, *Ons Dorp, de Schoonheid en het Leven – parabel in drie bedrijven*, Toneelgroep Amsterdam, 1988, p. 49
166. *De Groene Amsterdammer*, 10-2-1993
167. Robert Hughes, *De klaagcultuur*, Amsterdam 1994; ik baseer me hier op een voorpublicatie in: *HP / De Tijd*, 18-3-1994
168. NRC, 15-4-1994
169. *de Volkskrant*, 28-5-1994; de volledige versie van de lezing verscheen als de brochure *Nijmegen bevrijd, 1944-1994 – De Zin van Herdenken*, Lustrumconferentie Numaga, Nijmegen, 27-5-1994
170. Zie ondermeer de brief van de toenmalige minister van justitie A. Kosto, in: NRC, 22-6-1994
171. NRC, 26-5-1994
172. Idem, 25-6-1994
173. Ziporah Valkhoff, o.c., p. 63; zie ook het voorwoord van Jolande Withuis, p. 29
174. *de Volkskrant*, 28-5-1994; Bloeme Evers-Emden, *Geleende kinderen – Ervaringen van onderduikouders en hun Joodse beschermelingen in de jaren 1942 tot 1945*, Kampen, 1994
175. *Trouw*, 26-3-1994
176. *de Volkskrant*, 19-6-1993; Donald E. Miller & Lorna Touryan Miller, *Survivors – An Oral History of the Armenian Genocide*, Berkeley, 1993
177. *De Groene Amsterdammer*, 23-6-1993
178. NIW, 26-2-1993
179. Anil Ramdas, 'De Tweede Generatie', in: *De papegaai, de stier en de klimmende bougainvillea*, Amsterdam 1993, p. 167

180. Stuart Hall, 'Het minimale zelf', in: *Het Minimale Zelf En Andere Opstellen*, Amsterdam, 1991, p. 195
181. Anil Ramdas, *De papegaai, de stier en de klimmende bougainvillea*, p. 167
182. NRC, 16-1-1993
183. Daniël Patrick Moynihan, *Pandaemonium – Ethnicity in International Politics*, Oxford, 1993; zie de *Volkskrant*, 10-4-1993
184. *de Volkskrant*, 29-9-1992
185. Idem, 28-5-1994; William Pfaff, *The Wrath of Nations: civilization and the furies of nationalism*, New York, 1993
186. NRC, 16-4-1994
187. Anil Ramdas, 'Heimwee', in: *De papegaai, de stier en de klimmende bougainvillea*, p. 7-29
188. Selma Leydesdorff, *Wij hebben als mens geleefd – Het Joodse proletariaat van Amsterdam 1900-1940*, Amsterdam, 1987, p. 29; van Meyer Sluysers verschenen vanaf de jaren vijftig o.a. *Voordat ik het vergeet, Als de dag van gisteren, Hun lach klinkt van zo ver*
189. Zie voor de opvattingen van Leibowitz o.a. Yeshayahu Leibowitz, *Het geweten van Israel*, Amsterdam, 1993
190. Ingezonden brief in: NRC, 28-5-1994
191. NRC, 28-5-1994
192. G. L. Durlacher, *Strepen aan de hemel – Oorlogsherinneringen*, Amsterdam, 1985
193. *Trouw*, 26-3-1994
194. Alain Finkelkraut, *De Imaginaire Jood*, Amsterdam / Antwerpen 1992, p. 53; de Franse uitgave verscheen al veel eerder: *Le Juif imaginaire*, Parijs, 1980
195. Arthur Hertzberg, 'Is Anti-Semitism Dying Out?', in: *New York Review of Books*, June 24, 1993; Arthur Hertzberg redigeerde de klassieker *The Zionist Idea*, New York, 1966, en schreef ondermeer *The Jews in America – Four Centuries of an Uneasy Encounter*, New York, 1989
196. De vraag naar waar antizionisme (respectievelijk antizionistische terreur) overgaat in antisemitisme (respectievelijk antisemitische terreur) viel buiten het bestek van Hertzbergs artikel. Voor een fundamentalistisch-islamitische organisatie

als Hezbollah vormen joden, waar ook ter wereld, een legitiem
doelwit

197. *Elsevier*, 12-12-1992

198. Philo Bregstein, 'Le paradoxe néerlandais', p. 97-98. (Voor
de Nederlandse vertaling zie: *De Groene Amsterdammer*, 20-
4-1994

199. Interview met Bernard van Tijn in *Koemie Orie*, april
1990/*Blanes*, juli 1994

200. NRC, 27-3-1993

Beknopte literatuuropgave

- Arendt, Hannah, *Die Krise des Zionismus*, Essays & Kommentare 2, Berlijn, 1989
- Arkel, D. van, J. C. M. Leyten, C. W. Mönnich, R. W. Munk (red.), P. L. H. Scheepers en A. J. M. Hagendoorn, *Wat is antisemitisme?*, Kampen, 1991
- Avineri, Shlomo, *The making of Modern Zionism*, Londen, 1981
- Bakker, B., D. H. Couvée en Jan Kassies (red), *Visioen en Werkelijkheid – De illegale pers over de toekomstige samenleving*, Den Haag, 1963
- Bloemgarten, Salvador en Bregstein, Philo, *Herinnering aan Joods Amsterdam*, Amsterdam, 1978
- Bloemgarten, Salvador, *Henri Polak, sociaal democraat 1868-1943*, Amsterdam, 1993
- Blom, J. C. H., *In de ban van goed en fout. Wetenschappelijke geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland*, Bergen, 1983
- Blom, J. C. H., 'De vervolging van de joden in Nederland in internationaal vergelijkend perspectief', in: *De Gids*, jrg. 150, nr. 6/7, 1987
- Blom, J. C. H., 'Relativering en normbesef', in: *Nijmegen bevrijd 1944-1994 – De Zin van Herdenken*, Nijmegen, 1994
- Brasz, Ineke (m.m.v. Jan Hagen), 'Bevrijdingsjaren Jaren van Bevrijding? – De strijd om de opbouw van joods leven', in: *Lezrath Ha-am – Het Volk Ter Hulpe*, Assen/Maastricht, 1985
- Bregstein, Philo, 'Le paradoxe néerlandais', in: *Léon Poliakov, Histoire de l'Antisemitisme 1945-1993*, Parijs, 1994
- Broder, Henryk M., *Der Ewige Antisemit – Über Sinn und Funktion eines beständigen Gefühls* Frankfurt am Main, 1986
- Bunzl, John, *Der Lange Arm der Erinnerung. Jüdisches Bewusstsein heute*, Wenen, 1987

- Burchardt, Natasha, 'Transgenerational Transmission in the Families of Holocaust Survivors in England', in: *Between Generations – Family Models, Myths and Memories*, International Yearbook of Oral History and Life Stories, Vol. 11, Oxford, 1993
- Buruma, Ian, *Het loon van de schuld*, Amsterdam, 1994
- Carlebach, Julius, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, Londen, 1978
- Daalder, H., 'Dutch Jews in a segmented Society', in: *Acta Historiae Neerlandicae* (AHN) 10, 1978
- Deutscher, Isaac, *The Non-Jewish Jew and other Essays*, Londen, 1968
- Evers-Emden, Bloeme, *Geleende kinderen – Ervaringen van onderduikouders en hun Joodse beschermelingen in de jaren 1942 tot 1945*, Kampen, 1994
- Finkelkraut, Alain, *De Imaginaire Jood*, Amsterdam/Antwerpen, 1992
- Gans, M. H., *Memorboek. Platenatlas van het leven der joden in Nederland van de middeleeuwen tot 1940*, Baarn, 1971
- Hall, Stuart, *Het Minimale Zelf En Andere Opstellen*, Amsterdam, 1991
- Herzberg, Abel J., *Kroniek der Jodenvervolging 1940-1945*, Amsterdam, 1978
- Hondius, Dienke, *Terugkeer. Antisemitisme in Nederland rond de bevrijding*, 's Gravenhage, 1990
- Hughes, Robert, *De Klaagcultuur*, Amsterdam, 1994
- Jong, Dr. L. de, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, Deel I-XII, 's Gravenhage, 1969-1988
- Kousbroek, Rudy, *Het Oostindisch kampsyndroom*, Anathema's 6, Amsterdam, 1992
- Laqueur, Walter, *A History of Zionism*, New York, 1972/1989
- Leibowitz, Yeshayahu, *Het Geweten van Israël*, Amsterdam, 1993
- Leydesdorff, Selma, Minny Mock en Max van Weezel (red.), *Israël: een blanco cheque?*, Amsterdam, 1983
- Leydesdorff, Selma, *Wij hebben als mens geleefd. Het joodse proletariaat van Amsterdam 1900-1940*, Amsterdam, 1987
- Leydesdorff, Selma, 'Alledaags Antisemitisme', in: *De Gids*, Jrg. 151, nr. 12, 1988

- Leydesdorff, Selma, 'A Shattered Silence: The Life Stories of Survivors of the Jewish Proletariat of Amsterdam', in: *Memory and Totalitarianism*, International Yearbook of Oral History and Life Stories, Vol 1, Oxford, 1992
- Marrus, Michael R., 'European Jewry and the Politics of Assimilation: Assessment and Reassessment', in: *Journal of Modern History* 49, 1977
- Melkman, J., *Geliefde Vijand – Het Beeld van de Jood in de Na oorlogse Literatuur*, Amsterdam, 1964
- Mitscherlich, Alexander und Margarete, *Die Unfähigkeit zu Trauern*, München, 1967 / 1977
- Polak, H., *Het 'Wetenschappelijk' Antisemitisme – Weerlegging en Betoog*, Amsterdam, 1933
- Pos, H. J. (red.), *Antisemitisme en Jodendom – Een Bundel Studies Over Een Actueel Vraagstuk*, Arnhem, 1939
- Presser, Jacques, *Ondergang. De vervolging en verdelging van het Nederlandse jodendom, 1940-1945*, deel I en II, 's Gravenhage, 1965
- Ramdas, Anil, *De papegaai, de stier en de klimmende bougainvillea*, Amsterdam, 1992
- Reijnders, C., *Van 'Joodsche Natiën' tot Joodse Nederlanders. Een onderzoek naar getto en assimilatieverschijnselen tussen 1600 en 1942*, Amsterdam, 1969
- Sanders, Joop, 'Traumatisch Herstel' en 'Opbouw en Continuïteit na 1945', in: Jozeph Michman, Hartog Beem, Dan Michman, *Pinkas – Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*, Ede / Antwerpen, 1992
- Schöffner, Ivo, 'Nederland en de joden in de jaren dertig in historisch perspectief', in: *Nederland en het Duitse Exil 1933-1940*, Kathinka Dittrich en Hans Würzner (red.), Amsterdam, 1982
- Segev, Tom, *The Seventh Million – The Israelis and the Holocaust*, New York, 1993
- Silberner, Edmund, *Sozialisten zur Judenfrage*, Berlijn, 1962
- Valkhoff, Ziporah, *Leven in een niet-bestaan. Beleving en betekenis van de joodse onderduik*, Utrecht, 1992
- Helene Weijel, *In twee werelden. Gesprekken met kinderen van joodse overlevenden*, Amsterdam, 1985

Wistrich, Robert, *Between Redemption and Perdition – Modern antisemitism and Jewish identity*, Londen, 1990
Wistrich, Robert, *Antisemitism – The Longest Hatred*, Londen, 1992

De Fassbinder-affaire,
de controverse tussen
Theo van Gogh en
Leon de Winter, de
opschudding rond de
vernieling van het



Auschwitz-monument, de fotocollage in *Propria Cures*; de laatste jaren zijn er diverse controverses en polemieën geweest met als inzet de verhouding tussen joden en niet-joden.

Zijn organisaties als STIBA en de Anne Frank Stichting overgevoelig en paranoïde? Is Theo van Gogh een egotripper uit Wassenaar die zijn rancune botvriert op een representant van een minderheid met lange tenen? En hoe zit het met beschuldigingen van zelfhaat en antisemitisme binnen de joodse gelederen? Evelien Gans schept in **Gojse nijd & joods narcisme** op scherpzinnige wijze

Evelien Gans (1951) is geboren in New York en studeerde in 1989 af als historica. Ze publiceert regelmatig over de joodse geschiedenis in wetenschappelijke en journalistieke bladen. Momenteel werkt zij aan een dissertatie over de houding van linkse joden in Nederland ten opzichte van zionisme en jodendom.

Evelien Gans Gojse nijd & joods narcisme De verhouding tussen joden en niet-joden in Nederland

201119 003

gans007gojs01

Gojse nijd & joods narcisme

steeds op overtuigende wijze in een historische context geplaatst.

NOG1 633/615

-2



9 || 789069 || 741178