

De joden van de Lage Landen Zeven dubbelzinnigheden en paradoxen

Ludo Abicht

Hoewel een aantal van de ‘dubbelzinnigheden’ die de geschiedenis van de joden in de Lage Landen kenmerken karakteristiek zijn voor de meeste joodse gemeenschappen in West-Europa, zijn sommige ervan typisch voor de bijzondere omstandigheden waarmee de verschillende golven van joodse immigratie naar onze regio door de eeuwen heen geconfronteerd werden.

De eerste immigratiegolf begon met de joodse nederzettingen in het Rijnland tijdens de Romeinse tijd en met de stichting van kleine joodse gemeenschappen langs de handelsroute van Keulen naar Brugge en in de Middeleeuwen tussen het Duitse Rijk en de latere provincies Gelderland en Overijssel. De meeste van deze gemeenschappen gingen echter ten onder als gevolg van de troebelen tijdens de Kruistochten en de uitbarstingen van massahysterie in de periode van de Zwarte Dood. Het resultaat daarvan was dat joods leven bijna helemaal uit de Nederlanden verdween tussen het einde van de veertiende eeuw en het begin van de zestiende eeuw.

De verdrijving van de hooggeschoolde en sociaal succesrijke joodse gemeenschappen uit Spanje en Portugal aan het einde van de vijftiende eeuw gaf aanleiding tot de tweede immigratiegolf naar de Nederlanden, zowel naar de internationale havenstad Antwerpen in het Zuiden als naar de opkomende handelsstad Amsterdam in het Noorden. Tijdens de tweede helft van de zestiende eeuw woedde de opstand van de Nederlandse protestanten, vooral wederdopers en calvinisten, tegen de rooms-katholieke Spaanse overheid. Toen de Spaanse troepen in 1585 de stad Antwerpen belegerden en veroverden, verlieten de meeste joden samen met de calvinistische intellectuele en sociale elites het Zuiden en vervoegden de reeds bloeiende sefardische of ‘Portugese’ gemeenschappen in de nieuw opgerichte calvinistische Nederlandse Republiek. Slechts een handvol bekeerde sefardische joden, zogenaamde ‘*marranos*’ of ‘*nuevos cristianos*’, bleven in het Zuiden achter. Het verhaal van de sefardische immigranten in de Republiek zou, samen met dat van de iets later geïmmigreerde asjkenazische joden uit Duitsland, Polen en Litouwen, een

van de meest geslaagde voorbeelden vormen van joods overleven, politieke en sociale emancipatie en integratie in de joodse geschiedenis sinds de verdrijving uit Palestina.

De zogenaamde derde immigratiegolf bereikte zowel het Noorden als het Zuiden, staten die na een korte herenigingsperiode van 1815 tot 1830, hun eigen weg gegaan zijn als het koninkrijk Nederland en het koninkrijk België. Deze derde golf kwam overwegend uit Oost-Europa en zorgde voor de opbouw van de bloeiende diamantindustrie en -handel in Amsterdam en Antwerpen. Men kan terecht zeggen dat de doorbraak van de vakbonden en de socialistische beweging in Nederland ondenkbaar geweest zou zijn zonder de dynamische impuls van de joodse diamantbewerkers en hun leiders.

Tijdens de Duitse bezetting van Nederland en België werden deze bijna volledig geïntegreerde en algemeen gerespecteerde joodse gemeenschappen totaal vernietigd in de shoah. Ongeveer de helft van de 50.000 joden in België werd gedeporteerd en vermoord. Van de 140.000 joden die in 1940 in Nederland verbleven, werden er 104.000 gedeporteerd en in de uitroeiingskampen omgebracht. Na de Tweede Wereldoorlog begon de langzame wederopbouw van het joodse leven. In Nederland was dat meestal het werk van overlevenden van de shoah en hun kinderen. In Antwerpen werd het karakter van de joodse gemeenschap drastisch veranderd door de massale immigratie van orthodoxe en chassidische gemeenschappen uit Oost-Europa, zodat we hier inderdaad van een vierde immigratiegolf kunnen spreken.

Laten we nu enkele dubbelzinnigheden uit deze lange geschiedenis één voor één bekijken.

Wanneer we de virulent anti-joodse teksten van de voornaamste middeleeuwse auteurs uit de Nederlanden lezen, maar ook de officiële documenten van de katholieke kerk over de joden – bijvoorbeeld de lange brief *De regimine Iudaeorum* (tussen 1261 en 1267) van Thomas van

Aquino, waarin hij antwoordt op de vraag van de onlangs weduwe geworden Aleidis, hertogin van Brabant, die wou weten hoe ze de joden in haar hertogdom moest behandelen – krijgen we de indruk dat de joden niet alleen zondige geldhandelaars waren maar, dankzij hun illegale en bedrieglijke praktijken, bovendien schatrijk. Het is dan ook niet verwonderlijk dat het gewone volk zich in crisistijden op de joden zou storten om, onder het voorwendsel van religieus geïnspireerde rellen, ‘het geld te gaan halen waar het was’. Wanneer we deze traditionele beschuldigingen bekijken in het licht van recent historisch onderzoek over het joodse leven in de middeleeuwse steden en dorpen van de Nederlanden, van Luxemburg en Brabant tot Gelderland en Overijssel, krijgen we een heel ander, veel meer genuanceerd beeld. Uiteraard waren diegenen die geld aan hun medemensen uitleenden en misbruik maakten van de heersende ellende om grote winsten te boeken, in de ogen van de christelijke theologen zondaars, mensen die zich schuldig maakten aan *usura* of woeker, een misdaad die in die tijd als een doodzonde beschouwd werd. De christenen die met een dergelijke doodzonde op hun geweten stierven, gingen rechtstreeks naar de hel en de eeuwige verdoemenis, en we moeten ons geen illusies maken over de ernst van die straf in de ogen van middeleeuwse christenen. Er was bovendien iets seksueel onzuivers met ‘geld dat geld kweekte’, zoals de kerkelijke theologen het uitdrukten. Maar de economie van de hoge Middeleeuwen, die zich in de steden aan het uitbreiden was, had uiteraard dringend behoefte aan krediet, en dat was ook het geval met de adel, de kruisvaarders en zelfs heel wat gewone mensen. Waarom zou men dus de joden, een volk dat zichzelf toch tot de eeuwige verdoemenis veroordeeld had, niet tegen hoge betaling de toestemming geven, deze vervloekte, zondige maar onmisbare taak te vervullen? Dus maakten de christelijke prinsen en kerkleiders een uitzondering en verleenden ze de joden een verblijfs- en handelsvergunning in die streken waar de geldhandel niet het monopolie geworden was van de zogenaamde Lombarden. ‘Lombarden’ was zowat de collectieve naam voor geldhandelaars die oorspronkelijk uit Noord-Italië kwamen en die, hoewel ze christenen waren, zich blijkbaar niet stoorden aan de strenge en herhaalde veroordelingen van hun handelspraktijken door de kerk. De winsten die deze niet-joodse

geldhandelaars maakten waren doorgaans veel groter dan die van de gewone joden. In de Lage Landen zorgden de meesten van de joodse geldschieters voor kleine en zelfs minieme sommen, die ze aan meestal arme schuldenaars uitleenden; ze deden dat overigens in geografisch beperkte kringen, wat betekende dat ze veelal hun schuldenaars en hun families persoonlijk kenden. Er waren natuurlijk uitzonderingen, bijvoorbeeld wanneer de prinsen met hun chronisch gebrek aan geld de joodse geldhandelaars ertoe dwongen grote sommen uit te lenen, die ze dan zelf weer tegen hoge interest bij anderen moesten gaan lenen. Als gevolg daarvan kon de prijs van het geld onvoorstelbaar hoog oplopen, en in bepaalde gevallen steeg de interest zelfs tot 540%. Volgens Jacques Attali en Henri Pirenne waren dergelijke uitzinnige cijfers het resultaat van het geheime karakter van deze gedoogde illegale transacties en vooral van de kwetsbare, altijd bedreigde positie van de joodse geldschieter die op elk moment voor de rechter kon gesleept worden en streng gestraft voor een activiteit die hem in feite was opgedrongen. Attali vat dit samen in zijn boek *De Joden, de Wereld en het Geld* (2003): ‘Ze werden gedwongen geldschieters te worden. Geldschieters die, daar ze het eigendom van de heren waren, in feite zelf te koop waren’.

2

Uiteraard was de belangrijkste publieke reden voor dit wijd verspreide anti-judaïsme de veroordeling van een volk dat op meerdere wijzen de ideologische consensus van de christelijke gemeenschap bedreigde: de joden hadden geweigerd de waarheid te aanvaarden dat, met de komst van Jezus de Messias (*Iesus ho Christos*), het joodse Oude Testament vervangen was door het Nieuwe Verbond; bovendien hadden sommige van deze joden religieuze pamfletten geschreven waarin Jezus ofwel werd geridiculiseerd of als een bedrieger ontmaskerd werd; zij waren trouwens de afstammelingen van die joden die, volgens de evangelies, even verantwoordelijk waren geweest voor de moord op Jezus als de Romeinse uitvoerders van de terechtstelling, en ze hadden nog nooit deze vreselijke misdaad van hun voorvaders veroordeeld. In een wezenlijk christelijke samenleving rechtvaardigde dit de discriminatie van de joodse

minderheden die, zoals geweten, altijd hun leven en hun eigendom konden redden door zich tot het Ware Geloof te bekeren. Ten minste in deze zin was het religieus geïnspireerde anti-judaïsme, hoe onfair en intolerant ook, minder absoluut dan het moderne antisemitisme dat, met de woorden van de filosoof Guenther Anders, een ‘ontologische haat’ ontwikkeld had tegen de joden die schuldig waren louter omdat ze bestonden, omdat ze ‘er waren’. Dit verschil was uiteraard een magere troost voor de joden in de Middeleeuwen, die het slachtoffer waren van fanatieke kruisvaarders, onverzettelijke inquisiteurs en, op geregelde tijdstippen, van bloeddorstige bendes die gemobiliseerd waren door ijverige en fundamentalistische predikanten of door berekenende edellieden, die deze schijnbaar spontane uitbarstingen van religieuze volkswoede gebruikten om zich van hun lastige schuldeisers en zo van hun hoge schulden te kunnen ontdoen. Toch is dit traditionele beeld van de middeleeuwse jodenhaat onvolledig. De Brusselse historicus Jean Stengers, een van de belangrijkste kenners van die periode en in geen geval zelf een christen, kwam tot een enigszins verrassende vaststelling:

‘Hedendaagse joodse historici hebben de Kerk in pathetische bewoordingen vervloekt. Volgens deze auteurs zou de Kerk verantwoordelijk zijn voor al de vernederingen en al de ellende die het joodse volk tijdens die duistere eeuwen heeft moeten ondergaan. Ze hebben niet begrepen dat Israël zonder de Kerk hoogstwaarschijnlijk van de aardbol verdwenen zou zijn.’ (Stengers: 1950)

Stengers schreef dit in 1950, vijf jaar na het einde van de Holocaust. In 2001 herhaalde David Kertzer de bekende beschuldigingen in zijn boek *In Gods Naam. De Katholieke Kerk en de Vervolging van de Joden*. Daarin trok hij de traditionele lijn door van het middeleeuwse anti-judaïsme naar het antisemitisme van de twintigste eeuw en vandaar naar de racistische ideologie en praktijk van de nazi's. Omdat zijn opvattingen de algemeen geldende consensus weergeven, wil ik hier de nadruk leggen op de veeleer ongewone argumentatie van Stengers. Uiteraard is Stengers het eens met het historische feit dat de Kerk de dwalingen veroordeelde van de joden die Jezus niet als hun Redder erkend hadden. Hij kent de stellingen van het

Vierde Concilie van Lateranen (1215-1216), dat een fysieke scheiding (segregatie) tussen joden en christenen decreeteerde en de joden ertoe dwong, een onderscheidend teken op hun kleding te dragen, in de meeste gevallen in de vorm van een gele of witte cirkel. Hij is zich ook bewust van de perverse redenering, volgens dewelke het ellendige en beklagenswaardige lot van de joden als een voorbeeld moest dienen voor de christenen, om te tonen hoe God diegenen straft die de Ware Leer verwerpen. Hij vindt weinig of geen tekenen van christelijke naastenliefde ten opzichte van ‘het volk van de bijbel’ en begrijpt heel goed welke materialistische belangen de relatieve verdraagzaamheid tegenover de joodse geldhandelaars motiveerden. Maar hij zegt dat de katholieke Kerk in het algemeen haar absolute macht over leven en dood van de joodse minderheden met een zekere gematigdheid heeft uitgeoefend. Hij toont aan dat verschillende pausen officieel de verklaring veroordeeld hebben die de joden verantwoordelijk stelde voor de Zwarte Dood in de veertiende eeuw en zegt dat er geen enkel bewijs voor kan gevonden worden dat de kerkelijke leiders de rituele moorden van joodse kinderen tijdens de Goede Week ooit hebben goedgekeurd. Stengers en andere historici maken een duidelijk onderscheid tussen de officiële stellingnamen van de Kerk en de beschuldigingen en acties door leden van de lagere clerus die deze gevaarlijke en vaak ook dodelijke horrorverhalen verspreidden.

3

Hoewel er moeilijk aan getwijfeld kan worden dat de sefardische joden die tijdens de zestiende en zeventiende eeuw naar Amsterdam kwamen, een religieuze vrijheid genoten die in die tijd nergens anders in West- of Oost-Europa te vinden was, was de reactie van de calvinistische kringen tegenover deze nieuwe immigranten uit Spanje en Portugal verre van eenstemmig. In zijn *Historie der Joden* van 1618 herhaalde de calvinistische auteur Abraham de Coster de typisch middeleeuwse beschuldigingen aan het adres van de joden die, volgens hem en zijn religieuze medestanders, zichzelf slechts konden verlossen door zich te bekeren tot de ware godsdienst, die nu vertegenwoordigd werd door de Gereformeerde Kerk. Dat was trouwens de enige reden waarom de Heer, in

Zijn oneindige Goedheid, hen toeliet te leven en zelfs welvarend te worden. Zij die dit grootmoedige aanbod afwezen, zouden daarmee zichzelf veroordelen en mochten door de ware christenen niet eens als menselijk beschouwd worden.

Een andere calvinist, Johannes Hoorneek, die in naam van de ‘Nadere Reformatie’ sprak, was veel kritischer. Het is in die geest dat het beroemde sonnet van Jacob Revius, ‘T’ en zijn de joden niet...’ moet begrepen worden. In dat gedicht worden niet zozeer de joden vrijgepleit van de godsmoord op Christus, maar wordt vooral de comfortabele arrogantie veroordeeld van de christenen, die door hun zonden verantwoordelijk zijn voor het lot van de Heiland en beter berouw zouden tonen dan de joden met de vinger te wijzen.

Een derde calvinistische houding tegenover de joden vinden we bij de internationale rechtsgeleerde Hugo de Groot, die voorstander was van een ononderbroken dialoog tussen calvinisten en joden. Een dergelijke dialoog was echter alleen mogelijk wanneer de joden ermee ophielden, het christendom en de christelijke symbolen te beschimpen, indien ze niet probeerden christenen tot het joodse geloof te bekeren en ze de talmoed afzwoeren. Deze derde voorwaarde klinkt vreemd vandaag, maar is wel een goed voorbeeld van de sympathie die de calvinisten konden opbrengen voor ‘de joden van de bijbel’, die zij terecht beschouwden als hun religieuze voorouders, en van het wantrouwen ten opzichte van ‘de joden van de talmoed’, die weigerden de superioriteit van het Nieuwe Testament te erkennen. De Groot waarschuwde trouwens ook voor een te grote demografische expansie van de joden, die op die manier wel eens een economische bedreiging zouden kunnen vormen voor de rechtmatige belangen van de christelijke bevolking.

Liberale protestanten als Cornelis Pieterszoon Hooft, vader van de beroemde dichter en burgemeester van Amsterdam, waren langzamerhand de waarde van nieuwe ideeën als vrijheid van godsdienst en gewetensvrijheid beginnen te waarderen, omdat zij hadden ingezien dat de enige manier om een leefbare samenleving tot stand te brengen was, de strijd aan te binden tegen alle vormen van religieus en politiek

dogmatisme. Het was dus niet zozeer de identificatie met de joden uit het Oude Testament – die, net als de burgers van de nieuwe Nederlandse republiek, door het water waren getrokken om het Beloofde Land te kunnen bereiken en die met succes alle vormen van afgoderij vernietigd hadden, net zoals de calvinisten de rooms-katholieke cultus van de heiligen bestreden hadden en op basis daarvan een welvarende maatschappij hadden gebouwd – die deze verdraagzaamheid uitlokte, maar veeleer de langzame opkomst van een meer moderne politieke filosofie en praktijk. De cultuurhistoricus Simon Schama heeft natuurlijk gelijk, wanneer hij aantoont hoe de leiders van de Nederlandse republiek deze bijbelse analogie gebruikten om hun legitimiteit te versterken, maar het is waarschijnlijker dat deze veelgeprezen religieuze verdraagzaamheid een vroeg voorteken is van secularisering eerder dan een voorbeeld van ware christelijke naastenliefde. Maar zelfs deze authentieke verdraagzaamheid tegenover de sefardische joodse gemeenschap had haar grenzen. Ze strekte zich bijvoorbeeld niet uit, zoals toch logisch zou zijn geweest, tot de principiële bescherming van de minder begoede, vaak behoeftige Duitse, Poolse en Litouwse joodse immigranten en ook niet van religieuze of filosofische dissidenten binnen de sefardische gemeenschap als Uriël da Costa of Baruch Spinoza. Wanneer we bovendien kijken naar de positie van de joden, en dat geldt zowel voor sefarden als asjkenazen, die in de kleinere steden en dorpen woonden, wordt het duidelijk dat deze verdraagzaamheid tegenover de joden veel minder verspreid en door de bredere bevolking aanvaard was dan in een wereldstad als Amsterdam. In Amsterdam vervulde de joodse gemeenschap namelijk een prominente economische rol en konden vele van haar studiecentra, scholen, bibliotheken en uitgeverijen zonder moeite de vergelijking met die van hun burgerlijke niet-joodse medeburgers aan.

Daarmee komen we bij een vierde voorbeeld van dubbelzinnigheid, met name dat van de solidariteit, of het gebrek eraan, tussen de sefardische, zogenaamd Portugese gemeenschap en haar Duitse en Oost-Europese geloofsgenoten. Dat is uiteraard niet verrassend, want er waren te grote

verschillen tussen beide gemeenschappen. Terwijl vele Portugees-Spaanse joden of hun voorouders, die Spanje en Portugal als rijke en tot dan toe gerespecteerde zakenlui hadden verlaten, erin geslaagd waren in Amsterdam hun internationale commerciële netwerken opnieuw op te bouwen of nieuwe projecten te lanceren – bijvoorbeeld als aandeelhouders van de Oost-Indische of West-Indische Compagnie – moesten de meeste zogenaamd Hoogduitse joden, die als economische en religieuze vluchtelingen uit Centraal- en Oost-Europa aangekomen waren, aan de voet van de sociale ladder beginnen en werden ze vaak afhankelijk van de joodse liefdadigheid. Het Nederlandse woord voor deze steuntrekkenden is erg duidelijk: ‘armlastig’. Het betekende in feite ‘behoefstig’ of ‘arm’, maar met de vreemde bijklank van ‘ten laste’, dat wil zeggen ‘een lastpost’, iets wat irriteert. Toen de eerste golven van Oost-Europese joodse immigranten naar de Hollandse Republiek kwamen, waren de meesten van hen ontsnapt aan de ellende en de gruwelen van de vreselijke Dertigjarige Oorlog (1618-1648) of aan de bloedige vervolgingen door de Kozakken onder leiding van Bogdan Chmielnicki. De leiders van de sefardische gemeente voelden zich vanzelfsprekend verplicht hun arme geloofsgenoten te helpen, maar ze wilden liever niet dat ze in de stad of het land bleven wonen. Daarom organiseerden ze, in samenspraak met de Amsterdamse regenten, allerlei projecten die erop neerkwamen dat ze de vluchtelingen het nodige geld bezorgden om de reis naar Nederland te bekostigen en hun beloofden grotere sommen te zullen geven van zodra ze zich in een ander land hadden gevestigd. Zoals dat echter gewoonlijk het geval is, slaagde een groot gedeelte van deze vluchtelingen erin, toch te blijven en een nieuw bestaan in Amsterdam of elders in het land op te bouwen.

Maar de kloof tussen beide gemeenschappen was nog dieper op religieus gebied: de joden uit Duitsland en Oost-Europa waren zelfbewust orthodox, terwijl veel Portugese joden ofwel zelf *marranos* of *nuevos cristianos* waren of kinderen van joden die zich onlangs opnieuw bekeerd hadden en die in feite generaties lang vervreemd waren geweest van het jodendom en de joodse religieuze tradities opnieuw hadden moeten leren kennen. De Duitse joden konden hun sociale en economische inferioriteit alleen maar constateren, maar ze wisten dat ze op religieus gebied zonder

meer superieur waren. En terwijl jonge Duits-joodse meisjes en vrouwen gedwongen waren als meid te werken in de huizen van de rijke Portugese joden – ‘*tudesca*’, een Duitse vrouw, was de officieuze naam geworden voor een meid – waren hun vaders en broers zonder enige twijfel de vromere, ‘*fromme*’ en dus de betere joden. Cultureel gezien waren de Portugese joden moderne Europeanen, mensen die ofwel aan de beste Spaanse en Portugese scholen gestudeerd hadden of in elk geval doordrongen waren van de cultuur van de Renaissance en de Barok. Zij spraken verschillende talen, hielden van wereldse muziek en opera en waren over het algemeen hoog opgeleid. Die cultuur was uiteraard voor het grootste gedeelte niet-joods en werd daarom door de meer orthodoxe en minder gecultiveerde Oost-Europese joden met wantrouwen bekeken. Toen, tegen het einde van de achttiende eeuw, het demografische overwicht voorgoed naar de Duitse joden was verschoven en zij er stilaan in geslaagd waren hun sociale en economische status te verbeteren, verdwenen de verschillen langzamerhand en werden gemengde huwelijken, die vóór die tijd ondenkbaar geweest waren, aanvaardbaar. Het is echter belangrijk niet uit het oog te verliezen dat we, wanneer we het hebben over de comfortabele positie van de ‘joden’ tijdens de Gouden Eeuw van Nederlandse welvaart, cultuur en internationale handelsmacht, in feite bijna uitsluitend over de Portugese gemeente spreken.

5

Na de officiële verklaring van de emancipatie in 1796 – in feite een wet die door het parlement van de zogenaamde Bataafse Republiek gestemd werd onder het toezicht van de Franse revolutionairen en waarin de principiële gelijkheid van de Nederlandse joden geproclameerd werd – ging de sociale, culturele en politieke emancipatie van de joden onder de opeenvolgende regimes van de negentiende eeuw snel vooruit. Deze gelijkwaardigheid of ‘*Gelyckstaat*’ was uiteraard het resultaat van de Franse overheersing en het opleggen van haar ideologie van ‘Vrijheid, Gelijkheid en Broederschap’ in alle landen die het Franse leger bevrijdde of bezette. Zonder twijfel stond de meerderheid van de Nederlandse joden, die bekend was om haar onvoorwaardelijke trouw aan het voorafgaande

regime, in het begin eerder wantrouwig tegenover dit geschenk van de vijand. Slechts een kleine groep van joodse volgelingen van de Verlichting, die de revolutionaire Patriottenpartij steunden, verdedigde deze ontwikkeling naar emancipatie met enthousiasme en zonder voorbehoud. We moeten echter wel constateren dat, na de nederlaag van Napoleon en het ineensstorten van de bonapartistische koninkrijken die hij in Europa had opgezet, de nieuwe koning van de herenigde Nederlanden, Willem I, deze belangrijke wettelijke verworvenheden niet terugschroefde, maar in feite uitbreidde door grootse educatieve en andere institutionele hervormingen. Met onder meer als resultaat dat de gelijkwaardigheid die de joden in de Bataafse Republiek verkregen hadden, nu ook werd toegekend aan de joden van de Zuidelijke Nederlanden. Na de Belgische opstand in 1830, die gevolgd werd door een nieuwe splitsing van de Lage Landen, werd deze politiek van democratische emancipatie voortgezet in de twee nieuw gestichte koninkrijken, Nederland en België.

Gedurende de negentiende eeuw zien we dat, enerzijds, de joodse orthodoxie versterkt wordt en dat, anderzijds, de toenemende trend tot secularisering verdergaat, vooral bij de pas geëmancipeerde joodse bourgeoisie. Tegen het einde van de negentiende eeuw bereikte deze secularisering ook de meerderheid van de joodse arbeidersklasse, vooral de diamantbewerkers met hun machtige vakbond en hun banden met de sociaal-democratische, communistische en anarchistische partijen.

De hele negentiende eeuw lang zijn we getuige van een soort van onuitgesproken *'gentlemen's agreement'* tussen de toen zogenoemde 'vrome en vrije' (of liberale) joden. Dit betekende dat de leiders van de goed georganiseerde joodse gemeenten meestal liberale, in elk geval geseclariseerde joden waren die het niet zo nauw namen met al de *mitsvot* (geboden) en regels van de orthodoxe joodse godsdienst, maar die, en dat is paradoxaal, erop aandrongen dat de leden van hun gemeente deze regels zo strikt mogelijk volgden. Het was de taak van die leiders te zorgen voor een vlotte communicatie met de regering en de gemeenteraad en, op een heel realistische wijze, de joodse gemeenschap te beschermen tegen mogelijke gevaren en bedreigingen van de buitenwereld. Deze

seculiere leiders werden niet verondersteld zich in te laten met zuiver religieuze en liturgische zaken en ze drongen er ook niet op aan. Dat was een totale omkeer van de gewoonten van de *parnassim* (het besturend orgaan van de joodse gemeente) uit de zeventiende en achttiende eeuw, die zich voortdurend in religieuze en ethische conflicten hadden gemengd. De hardvochtige maatregelen tegen ‘kettters’ als Uriël da Costa en Baruch Spinoza zijn wellicht bekend. Een treffend voorbeeld van de nieuwe mentaliteit is de loopbaan van de invloedrijke bankier Abraham Carel Wertheim, een overtuigd deïst en vrijmetselaar, die een aantal sleutelposities in streng orthodoxe religieuze instellingen bekleedde. Op een gegeven ogenblik werd hij zelfs aangesteld tot voorzitter van de Joodse Kerkraad – men had voor de term ‘kerk’ geopteerd om de gelijkwaardigheid van het jodendom met de andere godsdiensten te benadrukken – en van het Joodse Theologische Seminarie. Deze schijnbare ideologische tegenstelling bleek in de praktijk heel goed te werken en kan waarschijnlijk verklaren waarom het Nederlandse jodendom niet de behoefte gevoeld heeft, een gereformeerde of echt liberale vorm van jodendom uit te werken, zoals dat het geval geweest is in Duitsland en Noord-Amerika. Terwijl hun leiders volledig geïntegreerd waren in de heersende kringen van de Nederlandse samenleving, konden de rabbijnen en religieuze leraars hun orthodoxe normen blijven hanteren. Waarom dit zo was, is wellicht te verklaren vanuit de politiek van verzuiling van het religieuze en politieke leven in de Nederlandse maatschappij van de negentiende eeuw. Die politiek gaf de verschillende godsdiensten weliswaar voldoende vrijheid om vast te houden aan de orthodoxie (en hun religieuze scholen), maar daagde hen onvoldoende uit om zich binnen hun ‘zuil’ te hervormen.

De meest schokkende paradox in de geschiedenis van het Nederlandse jodendom wordt geformuleerd in de vraag, waarom een joodse bevolking die zowat de grootste democratische vrijheid genoot van alle Europese joden en, als gevolg daarvan, wellicht een van de meest geïntegreerde joodse gemeenschappen vormde, het hardst te lijden had onder de

systematische uitroeiing van het Europese jodendom gedurende de Tweede Wereldoorlog. Indien ik Daniël Goldhagen zou zijn – en dat ben ik duidelijk niet –, zou ik daaruit besluiten dat er een of andere latente anti-joodse of antisemitische stroming doorheen de geschiedenis van de Lage Landen werkzaam geweest is, die helemaal reikte van de middeleeuwse rellen en vervolgingen tot aan de medewerking van zo vele Nederlandse ambtenaren met de nazistische maatregelen tegen en de deportatie van de joodse bevolking naar de uitroeiingskampen. Hoewel het klopt dat een groot aantal Nederlanders in de jaren dertig lid was van de Nationaal-Socialistische Beweging (NSB) en dat het percentage vrijwilligers voor de divisies van de Waffen-SS aan het Oostfront hoger lag dan het Europese gemiddelde, is het evengoed waar dat niet al deze mensen uitgesproken antisemieten waren. Toch spreken de naakte en harde cijfers voor zich: van de 140.000 joden die in 1940 door de Duitse bezettingsmacht geregistreerd werden, waarvan er 30.000 vluchtelingen waren uit Duitsland en Oostenrijk, werden er 104.000 in de dodenkampen vermoord. En zo min als ik de essentialistische interpretatie aanvaard van een aangeboren, als het ware genetisch en historisch gedetermineerd karakter van een bepaald volk, ben ik overtuigd van de tegengestelde verklaring die voornamelijk uit zionistische hoek komt, als zouden de Nederlandse joden te goed geïntegreerd geweest zijn voor hun welzijn, zodat ze het nodige wantrouwen en de waakzaamheid verloren hadden die de leden van een minderheidsgroep nooit zouden mogen opgeven, omdat hun toestand op elk moment slechter kan worden. Ik zou, als alternatief, de discussie willen toespitsen op het begrip ‘registreren’, en dat om verscheidene redenen. Om te beginnen behoorde het tot de calvinistische traditie, na de officiële capitulatie de militaire overwinnaar tijdens een eerste fase als het legitieme gezag te erkennen. Dit betekende dat de Nederlandse ambtenaren die met de nieuwe heersers samenwerkten zichzelf daarom niet automatisch als landverraders beschouwden, en dat was ook niet het geval bij de bredere bevolking. Ten tweede, omdat Nederland nu eenmaal een goed georganiseerde maatschappij was, komt het niet als een verrassing wanneer we vernemen dat de koningin nog vóór de oorlog officieel een man gehuldigd had als ‘Ambtenaar van het Jaar’ die zijn trotse lijfspreuk ‘Registreren is dienen’ alle eer aandeed. Deze man heette Jacobus Lambert

Lentz. Deze mijnheer Lentz was geen antisemiet of nationaal-socialist, maar hij geloofde voluit in een ordelijke en wettelijke samenleving. Zo was hij onder meer de ontwerper of veeleer 'uitvinder' van een persoonsbewijs dat volgens hem onmogelijk vervalst kon worden. En toen de Amerikaanse firma IBM de Duitse Hollerith-techniek kocht om de kwaliteit van zijn ponskaartleesmachines gevoelig te verbeteren, werd deze nieuwe spitstechnologie enthousiast door Lentz gebruikt voor een bijna foutloze registratie van de Nederlandse bevolking en dus ook van de joden. Tijdens de nationale volkstelling van 27 augustus 1941 werden 140.522 joden geregistreerd, 15.549 halfjoden en 5.719 kwartjoden. Hoewel we weten dat er in de joodse en bijbelse wetgeving geen 'halfjoden' of 'kwartjoden' voorkomen, heeft deze vergissing van de nazi's in veel gevallen het verschil tussen leven en dood betekend. En ten derde mogen we niet vergeten dat de leiders van de joodse gemeenten bewuste Nederlandse burgers waren die grotendeels dezelfde waarden koesterden over 'recht en orde' als hun medeburgers. Daarom was het niet zo bevreemdend dat een aantal van de meest prominente joodse burgers de opdracht aanvaardden, als 'Joodsche Raad' (*Judenrat*) de verantwoordelijkheid voor hun bedreigde en vervolgte joodse geloofsgenoten op zich te nemen. Ze dachten op die manier, dat wil zeggen door met mondjesmaat en veel tegenstribbelen te collaboreren, het ergste te kunnen verhinderen of in elk geval het aftakelingsproces gevoelig te kunnen vertragen. Dat was een bewuste strategie van de nazi's, en vandaag weten we dat die onherroepelijk geleid heeft tot de geleidelijke verwijdering van alle Nederlandse joden uit de openbare instellingen, daarna uit de steden en het land, en ten slotte uit het leven zelf. Het is natuurlijk veel moeilijker, achteraf op een faire en objectieve manier de keuzes te beoordelen en eventueel te veroordelen die deze gerespecteerde joodse leiders onder de omstandigheden meenden te moeten maken, maar het is in elk geval niet afdoende bewezen dat 'integratie' automatisch tot catastrofes als de shoah moet leiden.

Dit brengt ons bij de zevende en laatste dubbelzinnigheid die ik in dit verband wil bespreken, namelijk die van de existentiële keuzes waarmee de hedendaagse joodse gemeenschap in België, vooral dan de orthodoxe gemeenten van Antwerpen, geconfronteerd worden. Als gevolg van de immigratie van grote groepen orthodoxe en chassidische joden naar Antwerpen na de Tweede Wereldoorlog hebben heel wat joden in die stad geopteerd voor een vrijwillige vorm van separatie. Dat geeft hun de kans hun orthodoxe en chassidische tradities in een bijna zuivere en onvermengde vorm te beleven, alsof ze nog altijd in hun oude oorspronkelijke Jiddische ‘*shtetls*’ (joodse dorpen of woonwijken) van Oost-Europa, vooral Polen en Hongarije, wonen. Terwijl ze goede zakenrelaties hebben opgebouwd met hun niet-joodse partners in de diamantindustrie en -handel en de volle bescherming van alle overheden genieten – in dit geval de stad Antwerpen, de Vlaamse regering en de Belgische federale regering –, staan ze over het algemeen erg wantrouwig tegenover iedere vorm van integratie, die zij als een eerste stap op de weg naar de gevreesde assimilatie beschouwen. Volgens hen hebben al te veel joden het jodendom verlaten als gevolg van gemengde huwelijken en andere vormen van acculturatie die op verscheidene manieren de integriteit van de joodse orthodoxie bedreigen. En hoewel we geen officiële cijfers over de graad van assimilatie bezitten, zijn de meeste observatoren het erover eens dat een groot aantal joden en hun gezinnen niet alleen de joodse godsdienst verlaten hebben, maar in veel gevallen zelfs hun joodse cultuur.

De meerderheid van de joden in Antwerpen en (vooral) Brussel, maar ook in Nederland, hebben gekozen voor een vorm van integratie in de grotere samenleving, zonder daarom hun joodse identiteit op te geven. Voor dit onderzoek was het minder belangrijk, na te gaan of deze ‘joodsheid’ uitgedrukt wordt door een identificatie met de slachtoffers van de shoah of de verdediging van de staat Israël, of zelfs met de morele en profetische tradities van het bijbelse jodendom. De meerderheid van deze geïntegreerde joden zijn leden van een traditionele of liberale congregatie, ze vieren de grote feestdagen en tonen een grote mate van solidariteit met bedreigde of vervolgte joden overal ter wereld. Tegelijkertijd nemen ze

volop deel aan het leven van de bredere nationale en lokale gemeenschappen. Het zijn politici, kunstenaars, auteurs, zakenlui, beoefenaars van vrije beroepen, leraars en academici. Ze nemen deel aan de strijd tegen het opnieuw opkomende racisme en werken in dat verband actief samen met islamitische, christelijke en seculier humanistische organisaties en actiegroepen. Sommige joden zijn geëngageerd in de partijpolitiek, zowel van conservatieve als van progressieve strekking. Het is nog te vroeg om te weten of deze succesrijke integratie moet begrepen worden als het begin van de uiteindelijke ondergang van het jodendom in Europa, zoals de Britse historicus Bernard Wasserstein beweert, of van een nieuwe metamorfose van het jodendom als een drijvende kracht op de zoektocht naar een betere wereld, zoals de Nederlander Hajo Meyer, die Auschwitz overleefde, het ziet. We kunnen alleen maar vaststellen dat Hitler er niet in geslaagd is, de joden van Europa 'restlos' uit te roeien, en dat dit overleven en deze wedergeboorte de noodzaak een nieuwe definitie van het jodendom te formuleren, lijken te bevestigen. Maar is een dergelijke ononderbroken behoefte aan herinterpretatie niet een van de meest typische kenmerken van de lectuur van de talmoed en van de joodse cultuur in het algemeen?

Ludo Abicht, *Geschiedenis van de joden van de Lage Landen*, Meulenhoff/Manteau, Amsterdam/Antwerpen, 2006, 488 blz., ISBN 90-8542-0423.