

TEN GELEIDE

Het is een bijzondere gewaarwording om als een van de eerste lezers een tekst onder ogen te krijgen. Als die tekst dan ook zo'n tien jaar onvindbaar is geweest kun je je een archeoloog wanen die een flesje reukwerk van duizenden jaren oud onder het zand vindt en als eerst sinds die vervlogen tijd de essence weer opsnuift alsof er niets van de kracht is verloren gegaan.

In dit geval gaat het om de inleiding op een monografie die niet is voltooid. De contouren worden aan het einde gegeven: alsof Mozes op de berg het land van verre ziet liggen dat hij niet zal betreden.

Leo Bakker had zich met zijn formidabele kennis en krachtig analytische geest al op verschillende wegen begeven. Het marxisme en de religiekritiek in het algemeen boeiden hem. Natuurlijk, Marx was een jood en iets van de profetsiche geest om valse goden te ontmaskeren zal de schrijver van Het Communistisch manifest wel eigen zijn geweest. Maar Leo Bakker is daar niet bij blijven staan. Kennelijk heeft hij op een gegeven moment gevoeld dat het wat betreft het jodendom minstens zo zinnig is om de religie en de cultuur en het volk grondig te leren kennen. En dan nog gaat het niet om een wat gemakkelijk perspectief van 'religiestudies', waarmee men tegenwoordig zoveel succes heeft, zolang het maar niet over het christendom gaat!

De oude theologie over het jodendom kan niet meer!

Leo wilde de vraag op zichzelf toelaten wat de ontmoeting met het jodendom – in allerlei gestalten – voor het christendom te betekenen heeft. Zoveel is zeker: de substitutiethologie – de kerk die in de plaats van het jodendom zou zijn gekomen – kán eenvoudigweg niet meer.

Wat dan wel?

Daarover gaat Vijandige broeders. Het is frappant dat Leo begint met een flink stuk geschiedenis van het jodendom in Nederland. Dat is van waarde, niet om de inhoud zelf, maar om de bekentenis die erachter zit, dat een theoloog het jodendom van Nederland in historische gestalte dient te kennen. De Emancipatie, de gedeeltelijk gezamenlijke strijd van katholieken en joden voor gelijkberechtiging in de 19e eeuw, maar ook de Tweede Wereldoorlog met de jodenvervolgung die in het zo tolerante Nederland verwoestender was dan in menig ander land in Europa.

Een grondige analyse volgt van het kerkelijk protest van aartsbisschop de Jong in Nederland, maar ook van Pius XII, de paus die gezwegen heeft. En dan de vraag: heeft de christelijke traditie zelf mogelijk het hare bijgedragen aan het klimaat van antisemitisme of onverschilligheid jegens de jodenvervolgung? Die had toch niet op een verre planeet plaats maar in het Europa, waarvan men ook vandaag de dag toch nog weer graag de christelijke wortels opdelft? Het mag bedacht worden dat het katholieke protest moedig was en dat de Gereformeerden, 8 % van de bevolking, een kwart van de joodse onderduikers herbergde, maar toch...De beperking van joodse burgerrechten werd verdedigd door magister Van der Ploeg in 1940, met een (misschien wel totaal onhistorisch) beroep op Thomas van Aquino. Leo Bakker wijst ook op de ironie dat dominee en historicus Snoek een pleitbezorger is van het katholieke protest in de Tweede wereldoorlog tegenover de eens katholieke Hans Jansen die de kerk der eeuwen aanklaagt.

Leo Bakker beziet de zaak in oecumenisch perspectief, behandelt de protestantse kerken, spreekt over Miskotte en Barth en vraagt naar de werkelijke bekommernis met de joden bij de laatste.

De drie verklaringsmodellen voor de Sjoah die Leo Bakker bespreekt: kerkelijk anti-judaïsme, de totalitaire staat ofwel de specifieke Duitse cultuur, roepen elk vragen op. Gezamenlijk lijken ze echter wel voldoende verklaringgrond te bieden, waarbij de theoloog met name door de eerste factor gealarmeerd zal zijn.

Auschwitz als vraag aan de theologie

Het volgende hoofdstuk handelt dan ook over Auschwitz als vraag aan de theologie, die niet door naar andere verklaringmodellen te wijzen kan worden ontlopen, al gebeurt dat vaak. Terecht schenkt Leo Bakker aandacht aan de wijze waarop de kerken zich na de Tweede Wereldoorlog rekenschap hebben gegeven van hun positie, hun falen, hun schuld. Deze ontwikkeling is wat de katholieke kerk betreft verder gegaan onder het pontificaat van Johannes Paulus II, tot dat indrukwekkende moment van het mea culpa aan de Klaagmuur dat voor veel katholieke hoogwaardigheidsbekleders en theologen (maar niet voor de paus) té ver ging.

Bakker zou geen systematicus zijn als hij niet tevens drie kernmomenten van de theologie zou aanwijzen waarvoor de heroriëntatie gevolgen dient te hebben:

- het christelijk zelfverstaan (ecclesiologie);
- het christelijk verstaan van Christus als joodse gestalte (christologie);
- het christelijk verstaan van de bijbel (hermeneutiek).

Daarmee is tevens de opbouw van het boek gegeven. Het manuscript breekt daar af.

Toch zal de geïnteresseerde lezer op de website van RJC veel van de inhoud kunnen terugvinden in de verzamelbundel van Leo Bakker: Donkere Bruid.

Tot zover over de nieuwe ontdekking. De vondst, jaren verborgen, maar nu zijn de woorden weer in hun frisheid te beluisteren, als een parfum dat goed bewaard is gebleven in het flesje. Van de kracht is niets verloren gegaan

Marcel Poorthuis
Coordinator Relatie Jodendom Christendom
Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht

INHOUDSOPGAVE

Ten Geleide.....	1
Inhoudsopgave.....	3
I) Joden en christenen in nederland.....	5
1. Kleine historische schets.....	5
2. Algemene en bijzondere factoren voor de speciale positie van de joden in ons land.....	7
2.1 Humanisme en handelsgeest.....	7
2.2 De godsdienst.....	8
2.3 Sociaal-maatschappelijke functionaliteit.....	11
II) De oorlogsjaren.....	13
1. Het lot van de joden.....	13
2. Het verzet van de kerken: gebeurtenissen.....	14
3. Twee geestelijk-zedelijke beslissingen.....	16
3.1 Kerk gericht op eigen behoud.....	16
3.2 Bevanging tegenover macht en kwaad.....	17
4. Verdere feiten rond het verzet van de kerken.....	19
5. Invloed van christelijke anti-joodse traditie.....	20
5.1 Bij katholieken.....	20
5.1.1 Een discussie over de conclusie van Snoek.....	20
5.1.2 Thomas van Aquino en een lange katholieke traditie.....	21
5.1.3 Evaluatie van de discussie.....	23
5.2 Bij protestanten.....	24
5.2.1 De synode.....	25
5.2.2 De Lunterse Kring en Koopmans.....	26
5.2.3 Contacten met Karl Barth.....	28
5.3 Derde geestelijk-zedelijke beslissing.....	30
5.4 Waren het wel beslissingen?.....	31
III) Drie verklaringsmodellen voor de Sjoah.....	33
1. Kerkelijke anti-joodse traditie.....	33
1.1 Geen ongebroken lijn naar seculier antisemitisme.....	34
1.2 Radikaliteit van de Sjoah vanuit andere gronden?.....	36
1.3 De visie van Adorno en Horkheimer.....	37
2. Totalitarisme en westerse cultuur.....	40
2.1 De totalitaire staat en zijn vijanden.....	40
2.2 Een politiek van vergeten.....	40
2.3 Kennis en beheersing.....	41
2.4 Hitler en Rusland.....	42
3. Duitsland en Hitler.....	43
3.1 Eigen Duitse ontwikkeling.....	43
3.2 Duitsland en westerse cultuur.....	43
3.3 Onduits?.....	44
3.4 Een heidense wrok?.....	45
4. Conclusie: drie modellen als een kakeidoscoop.....	47

IV) 'Auschwitz' als vraag voor de theologie.....	49
1. 'Auschwitz' en lijden als vraag over God (Theodicee).....	49
1.1 Auschwitz als grens.....	50
1.2 Nogmaals de brieven van de kerken onder de oorlog.....	50
2. Hoe ver gaan de officiële kerkelijke uitspraken?.....	54
2.1 Van 1945 tot het Tweede Vatikaans Concilie.....	54
2.2 De Raad van Kerken in Nederland.....	56
2.3 De Rijnlandse Synode van 1980.....	56
2.4 Een wetmatigheid doorbroken?.....	57
3. Drie fundamentele theologische kwesties in de relatie met het joodse volk.....	59
3.1 Kerkelijk zelfverstaan.....	59
3.2 Christologie en soteriologie.....	60
3.3 Hermeneutiek.....	61
4. Opbouw van het boek.....	63

I) JODEN EN CHRISTENEN IN NEDERLAND

In het nawoord van haar indrukwekkende boek over de geschiedenis van de joden in Duitsland schrijft Wanda Kampmann: "De geschiedenis van het Duitse jodendom, dat opgehouden heeft te bestaan, is een afgesloten thema, dat helemaal aan het verleden toebehoort". Zij voegt er echter aan toe: "maar het einde van deze periode en de manier waarop dit einde tot stand kwam, eist van ons een confrontatie met zijn oorzaken, die steeds geestelijk-zedelijke beslissingen waren. Aan deze overtuiging dankt dit boek zijn ontstaan".¹

Geldt wat Kampmann schrijft over het einde van een joodse geschiedenis in haar eigen land, ook voor Nederland? Zeker is de joodse gemeenschap in ons land bedreigd in haar voortbestaan. Het joodse volksdeel is uitermate zwaar getroffen door de oorlogsjaren, en de aanwas door geboorten of door immigratie is in de meeste jaren negatief. Toch behoort het Nederlandse jodendom niet slechts tot het verleden. Ook na de oorlog is er een joodse presentie in Nederland, die zich ondanks het geringe aantal van de overlevenden krachtig manifesteert op tal van gebieden van maatschappij, cultuur en godsdienst. Wèl geldt voor Nederland, evenals voor Duitsland, dat de na-oorlogse situatie slechts te begrijpen is tegen de dubbele achtergrond van enerzijds een traditie van eeuwen, en van anderzijds de rampzalige gebeurtenissen gedurende de tweede wereldoorlog. In dit eerste hoofdstuk tekenen we daarom een beeld van de samenleving tussen joden en niet-joden in het Nederland van voor 1940. In het volgende hoofdstuk komen de belangrijke oorlogsjaren aan de orde.

We beginnen met een historische schets (1). Deze schets wordt met opzet klein gehouden. Veel mag hier immers min of meer bekend worden verondersteld. Vervolgens zullen we nader ingaan op de factoren, die de samenlevingsvorm tussen joden en andere burgers in ons land hebben gemaakt tot hoe ze was (2). Daarbij wordt speciale aandacht geschonken aan de vraag, welke rol de godsdienst in het geheel heeft gespeeld en in hoeverre de godsdienst deze rol op zichzelf of slechts in samenwerking met (de) andere factoren heeft kunnen spelen.

1. Kleine historische schets

Met een mengeling van vertedering en superioriteitsgevoel noemden de joden in Amsterdam de joodse nederzettingen in de rest van Nederland de "Mediene", wat kan worden vertaald als "provincie" of "platteland" of zelfs "negorij".² Niet zonder zelfoverschatting misschien, maar toch zeker ook met enig recht drukten de Amsterdamse joden hiermee een tweedeling uit tussen henzelf en de overige joden in Nederland. De positie van de joden in Amsterdam was inderdaad een bijzondere, niet alleen in vergelijking met de rest van Nederland maar ook en vooral in vergelijking met die in andere landen. Amsterdam is van alle grote steden in het Westen wel de meest joodse stad genoemd. Terecht. Dit blijkt reeds uit enkele cijfers: in 1920 bestond ruim 10% van de Amsterdamse bevolking uit joden, slechts op een afstand gevolgd door Antwerpen met 6,5% en door Berlijn met 4,3%. Kwantitatief werd het alleen overtroffen door New York, waar 20% joods was.³ Maar in New York waren het nieuw aangekomen joden, terwijl in Amsterdam de joodse bevolkingsgroep al vanaf de grote

1 W. Kampmann, *Deutsche und Juden; die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*. Frankfurt a/M 1979, 449-450: "Doch das Ende dieses Zeitabschnitts und die Art, wie dieses Ende herbeigeführt wurde, zwingt uns die Auseinandersetzung mit seinen Ursachen auf, die zu jeder Zeit geistig-sittliche Entscheidungen waren. Dieser Überzeugung verdankt die vorliegende Arbeit ihre Entstehung".

2 Zie bv. J. Cahen (red.), *De Mediene; de geschiedenis van het joodse leven in de Nederlandse provincie*, Amsterdam 1984.

3 Cijfers ontleend aan M.H. Gans, *Het Nederlandse Jodendom; de sfeer waarin wij leefden*. Baarn (Ten Have) 1985, 30.

opbloei rond ongeveer 1600 een sterk stempel had gedrukt op het hele leven van de stad.

Amsterdam was voor de joden Makoom of Mokum. Dit betekent letterlijk "plaats". Maar Mokum is niet zomaar een neutrale plaats, zoals er zoveel op de wereld zijn. De oorsprong van de aanduiding Mokum voor Amsterdam schijnt te liggen in een geheime code, die de joden in hun brieven gebruikten. Zo schreven ze elkaar, dat ze naar Mokum *Alef* (Amsterdam) gingen, maar het kon bv. ook Mokum *Beth* (Berlijn) zijn. Geleidelijk aan, vooral toen geheimhouding niet meer zo nodig leek, werd Amsterdam Mokum zonder meer. Amsterdam had voor de joden iets van Jeruzalem, dat voor hen "de plaats" was en is. Het "Jeruzalem van het noorden", zoals ze Amsterdam ook wel noemden, werd voor hen een vrijplaats, zelfs de vrijplaats bij uitstek, waar ze in zekere mate zo konden wonen als ze zich droomden over hun eigen stad. Het woord Mokum heeft dan ook altijd iets van zijn bijbelse oorsprong bewaard: Mokum was een plaats, waar het goed wonen is, omdat God er toeft bij zijn volk en er gerechtigheid en vrede heersen.⁴ Zoals bekend werd dit woord in ons algemene taaleigen opgenomen en gebruikt door wie sympathiek en haast koesterend over Amsterdam wilde spreken. Niet geheel ten onrechte schijnt het nu weer uit ons idioom te verdwijnen, zoals ook de legendarische "Amsterdamse humor", die de stad voor een groot gedeelte aan haar joodse bevolkingsgroep te danken had, sterk op retour is.

De ongekeerde bloei van Amsterdam als metropool van handel en geldwezen in de 17e eeuw heeft een voorbereiding gehad in Amsterdam zelf, maar is met name te danken geweest aan de immigratie van rijke kooplui van elders, die zich in Amsterdam vestigden. De onderwerping van Antwerpen door Spanje in 1585 betekende een scheuring van de Noordelijke en Zuidelijke Nederlanden. Maar wat voor Antwerpen de dood betekende gaf aan het concurrerende Amsterdam een enorme impuls, omdat veel protestants geworden Zuid-Nederlandse kooplui met hun internationale contacten zich in die stad gingen vestigen. De tweede grote impuls, nu vanuit het buitenland, was de komst van rijke joden uit Portugal. Deze groep had zich na de verdrijving van de joden een eeuw tevoren in Portugal kunnen handhaven door (zonder innerlijke overtuiging) de katholieke doop te ondergaan, maar ook ook deze "marrano's" moesten nu hun land ontvluchten. In zijn *Atlas van de joodse geschiedenis* drukt Gilbert als kaart voor de joden in Amsterdam eenvoudigweg de wereldkaart van de Hollandse koloniale bezittingen uit die tijd af. Hij plaatst er de laconieke opmerking bij: "joodse handelaren zijn in de meeste van deze plaatsen waargenomen".⁵ Hij voegt er alleen nog een paar steden aan toe, waar ook joodse handelaren uit Amsterdam actief waren. Het commentaar, dat erbij staat, wordt door geen Nederlandse historicus in twijfel getrokken: "hun succes droeg in belangrijke mate bij tot de Gouden Eeuw van de Nederlandse Handelonderneming". Deze zgn. Sefardische joden kregen in Amsterdam alle kans.⁶ Een eerste reden hiervoor is al wel duidelijk: de joden werden niet, zoals elders vaak het geval was, als concurrenten ervaren. Zij waren waardevolle partners voor een opbloei, die zonder hen begonnen was en nu door hun komst een extra stimulans ontving. Was het mede door de goede ervaringen, die de stad Amsterdam en de Republiek in het algemeen hadden opgedaan met deze Sefardische joden, dat de Amsterdammers enkele decennia later hun poorten openden voor de vele joden, die toen uit Oost-Europa vluchtten? Deze Asjkenasische joden waren in doorsnee veel armer dan hun volksgenoten uit Portugal. De

4 Zie bv. Jes. 28,8. De Willibrordvertaling heeft hier: "Alle tafels zijn met walgelijk braaksel bedekt, geen plekje is er vrij van". In de Misjna (Avoth 3:3) wordt hetzelfde vers echter door rabbi Sjimon ben Jochai aldus aangehaald: "alle tafels zijn vol braaksel en vuil, zonder de Plaats", waarbij hij het Hebreeuwse woord Makoom uitlegt als een eerbiedige aanduiding van Gods aanwezigheid. Zie P.J. Tomson, *Paul and the Law: The Evidence of First Corinthians*. Amsterdam (KTUA) 1988 [dissertatie], 253.

5 M. Gilbert, *Atlas van de Joodse geschiedenis*, Weesp (Heureka) 1981, 51. [= *Jewish History Atlas*, Oxford 1969, 1976].

6 Sefardisch betekent afkomstig uit Spanje en Portugal, bij uitbreiding: uit heel het mediterrane gebied. Hier tegenover staat de aanduiding Asjkenasisch, die verwijst naar afkomst uit Duitse en Oost-Europese gebieden (zie onder).

meesten van hen gingen wonen in de buurt van de Nieuwmarkt en de Lastage, die toen nieuw gebouwd werd. Zo ontstond er een eigen jodenbuurt, die echter nooit een gedwongen verblijfplaats voor hen is geworden. Op de kaart van de joodse getto's in de reeds genoemde atlas komt Amsterdam dan ook terecht niet voor (evenmin trouwens als Berlijn of Hamburg, wel Frankfurt, Mainz, Wenen, Oxford enz).⁷

Het is natuurlijk onmogelijk hier een ook maar enigszins volledige schets te geven van de verdere geschiedenis van het jodendom in het vooroorlogse Nederland. Dan zou bv. ook iets moeten worden gezegd over Amsterdam en Leiden als wereldcentra van de joodse boekdrukkunst rond 1700. Er zou gesproken moeten worden over de belangrijke rol van de joden rond 1900 voor de opkomst van de arbeidersbeweging: met name de diamantwerkersbond en de typografenbond, die veel joden onder hun leden telden, hebben toen een pioniersrol vervuld. De invloed van de joodse humor op het karakter van Amsterdam zou moeten worden geschetst alsook de overname van Jiddische zegswijzen in het Nederlandse volkstaalgebruik. Ook de schaduwzijden zouden belicht moeten worden. Zoals overal elders bleven in de Republiek de oude gilden van ambachten voor de joden gesloten, wat doorgewerkt heeft in de beroepskeuze van joden tot aan de tweede wereldoorlog. Pas in 1796, onder invloed van de Franse revolutie, kregen de joden gelijke burgerrechten. Overigens rees hier juist van joods-orthodoxe zijde fel protest tegen: niet geheel zonder reden werd gevreesd, dat het verkrijgen van burgerrechten assimilatie zou betekenen. Ook waren er wrijvingen, voordien en later. Zo is er in de 18e eeuw een poging ondernomen alle joden te weren uit de diamanthandel, die ze nota bene zelf vanuit Portugal en Brazilië hadden meegebracht. Ook over de barre armoede in de jodenbuurt van Amsterdam zou moeten worden verteld.⁸

Op dit alles gaan wij hier echter niet verder in. Wij volstaan met een enkele slotopmerking om de situatie van voor de oorlog te typeren: de joden in Nederland, en dan speciaal in het westen van het land, vooral Amsterdam, vormden een door de anderen geaccepteerd deel van de samenleving, ook waar zij zich niet assimileerden.

2. Algemene en bijzondere factoren voor de speciale positie van de joden in ons land

Welke waren de factoren waardoor deze samenleving, die ondanks alle minpunten toch uniek mag worden genoemd in West-Europa, mogelijk is geworden? Er zijn twee algemene factoren te noemen, d.w.z. factoren die ook golden voor andere vluchtelingen in de Republiek, en twee bijzondere factoren, specifiek voor de joden.

2.1 Humanisme en handelsgeest

Allereerst de twee algemene factoren. Amsterdam, en de Republiek van de zeven Provinciën als geheel waren in die woelige wereld van de zeventiende eeuw, die verscheurd werd door godsdienstoorlogen en intolerantie, een eiland van verdraagzaamheid. Hierbij speelde een bepaalde vorm van humanisme een rol, die tot in onze dagen doorwerkt. Aanvankelijk was dit humanisme nog uitdrukkelijk christelijk, zij het antidogmatisch. Die tolerantie kwam echter niet alleen uit idealistische motieven voort, zij bracht ook geld in het laadje! De historicus Rogier sprak in dit verband van een "huwelijk van Erasmiaanse cultuur en burgerlijke commercie".⁹ Daarmee bracht hij de twee algemene factoren en hun onderlinge samenhang

7 Gilbert, 1981, 43.

8 Voor een recent overzicht zie J. Michman, H. Beem & D. Michman, *Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*. Ede / Antwerpen (Kluwer) 1992, 1-268.

9 L.J. Rogier; geciteerd door Gans 1985, 127.

onder woorden. Ook in het opschrift boven de schitterende Portugees-joodse synagoge van Amsterdam, gebouwd in 1675, is dit samengaan nog steeds te lezen: "De vrijheid van geweten is de groei der Republiek".¹⁰ Want al was er ook een aanzienlijke bloei van de Republiek op kunstzinnig gebied zoals bv. de schilderkunst, of op militair terrein met nieuw ontwikkelde technieken, toch vormde de basis van alle vooruitgang de groei op materieel en economisch gebied en in onmiddellijke samenhang daarmee de tolerantie en de vrijheid in een door oorlogen en godsdiensttwisten verscheurd Europa. Dat lijkt toch wel zo te zijn geweest, ook als we de ironie van Descartes over Amsterdam en zijn ongestoorde verblijf daar¹¹ met een korreltje zout mogen nemen.¹²

Hoewel deze redenen ook voor andere vluchtelingen golden en in die zin hier niet specifiek maar algemeen werden genoemd, vormen zij wel een belangrijke verklaring voor het verschil tussen de situatie van de joden in ons land en die in andere landen. De joden namen in Amsterdam deel aan het gewone leven met andere burgers, als economisch (zij het niet staatkundig) gelijkberechtigten. Ze kregen hier niet de rol van "middelaars in de geldcirculatie" toebedeeld tussen koning of adel en het gewone volk, zoals in zoveel andere landen. Vanwege die middelaarsfunctie mochten ze daar wel rekenen op bescherming van hogerhand (als hofjoden of *Schutzjuden*), zo lang die middelaarsfunctie tenminste nuttig leek, maar zij haalden zich er tegelijkertijd als instrumenten van de adellijke of vorstelijke uitbuiting wel de haat van het gewone volk mee op de hals. Dit wordt algemeen gezien als een belangrijke reden, waarom de bevolking in hele gebieden van bv. Duitsland en Polen antisemitisch werd.¹³ Dit was hier niet het geval.¹⁴ De Portugese joden waren kooplui met andere kooplui (ook niet hun concurrenten), terwijl de Askenasische joden vanaf het begin eerder hoorden tot het gewone volk. Dat riep geen haat op.

2.2 De godsdienst

Maar er kwamen in ons land nog twee bijzondere factoren bij, die een open houding juist ten

10 "Libertas conscientiae incrementum rei publicae".

11 Het was inderdaad weinig vleiend, wat deze beroemde Franse filosoof in een brief aan Balzac over Amsterdam te melden had. Hij kon aan zijn vriend, die verwend was door het leven aan het hof maar toch ook naar stilte en vrijheid verlangde, uit eigen ervaring een verblijf in Amsterdam aanbevelen. Want, zo schreef Descartes, Amsterdam bood de ideale combinatie van beiden: comfort van de stad en rust van het platteland. Niemand viel hem lastig, heel anders dan in Parijs, want "in deze grote stad, waar ik ben, is iedereen behalve ik zelf bezig met kopen en verkopen en is iedereen zo bedacht op zijn winst, dat ik er mijn hele leven zou kunnen blijven zonder ooit door iemand te worden gezien". "Iedere dag", schreef hij verder, "ga ik wandelen in de drukte van een grote menigte, met evenveel vrijheid en rust als u kunt hebben in uw lanen, en ik beschouw er de mensen die ik er zie niet anders dan ik zou doen met de bomen in uw bossen, of de dieren die er grazen". Brief van 5 mei 1631, in: Adam, Ch. & P. Tannery (ed.), Oeuvres de Descartes. Correspondance. Parijs 1974-76; hier 1974, 202-204.

12 De Franse historicus en filosoof Henry Méchoulain geeft in zijn recente studie Amsterdam ten tijde van Spinoza - Geld en vrijheid, Amsterdam 1992, waarvan de titel al voor zich spreekt, aan het Amsterdam van toen een waardering, die men in de spot van zijn beroemde vak- en landgenoot enkele eeuwen geleden nog niet aantreft. Precies vanwege deze wat hij ook niet zo vleiend noemt "tolerantie uit verlichte hebzucht" was het Amsterdam waarin Spinoza leefde voor Méchoulain een "laboratorium van de moderniteit". Méchoulain of -lan?

13 Zo zien bv. ook Adorno en Horkheimer bij hun gelijknamige analyse van de 'Elementen van het antisemitisme' in deze economische middelaarspositie één van de belangrijke factoren voor het ontstaan van de jodenhaat. Toen deze middelaarspositie overbodig werd en zelfs in de weg stond, omdat de staat in nazi-Duitsland de circulatie-sfeer voor zichzelf monopoliseerde, werd de jood voor de Duitse overheid en voor het volk het symbolisch mikpunt van een orde die moest verdwijnen. Zie in: M. Horkheimer & Th. Adorno, Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten. Nijmegen 1987, 185vv. Verwijst Leo hiernaar of naar: M. Horkheimer, Gesammelte Schriften, Bd. 5. Frankfurt a/M (Fischer T.V.) 1987, 197-238. ???

14 De joden hebben in ons land wel altijd een bijzondere band met de Oranjes gehad, al vanaf Willem de Zwijger, maar zij "bemiddelden" hier niet zoals elders.

aanzien van de joden bevorderden. De godsdienst is hiervan de eerste en ook wel de belangrijkste. De Republiek was in een oorlog verwickeld tegen het Spanje van Philips II, dat gehaat werd vanwege zijn godsdienstige onverdraagzaamheid. Het is dan ook niet verwonderlijk, dat verzet tegen het katholieke Spanje gepaard ging met een protestantisering van de rebellerende provincies, zo niet overal van meet af aan dan toch minstens geleidelijk. De Portugese joden, die gedwongen waren gedoopt en voor de Inquisitie moesten vluchten, waren slachtoffers van eenzelfde katholieke intolerantie. Dit kan verklaren, waarom het gedrag van de overheid in ons land voor de joden vriendelijker was dan in katholieke landen, waar een dergelijke lotsgelijkenis (althans bij de machthebbende kringen) ontbrak.

Toch rijst hier dan een vraag. Waarom gold die reden niet in andere voor de hervorming gewonnen landen, die toch ook te lijden hadden gehad van katholieke intolerantie? Te denken valt hier natuurlijk allereerst aan Duitsland, de bakermat van de reformatie, waar het verzet tegen katholieke dwingelandij al veel eerder vaste voet aan de grond had gekregen. Maar in het lutherse Duitsland ontstond (na een aanvankelijke aarzeling) geen andere houding ten aanzien van de joden, maar werd de laat-middeleeuwse traditie zelfs in verscherpte vorm voortgezet.¹⁵

Door wat gezegd werd over lotsgelijkenis is dus nog niet de hele kern geraakt. Er moet nog iets aan worden toegevoegd, waardoor die uiterlijke lotsgelijkenis ook als innerlijke lotsverbondenheid werd beleefd. Ligt dat "iets" in het feit, dat de reformatie hier in tegenstelling tot Duitsland niet plaatsvond onder invloed van Luther, maar van Calvijn? Zeker is dit een belangrijke factor geweest. Voor de calvinisten, met hun grote nadruk op Gods soevereine wil, was en bleef het joodse volk het uitverkoren volk van God, ook al verwierpen ze Jezus als Messias. Dit laatste motiveerde bepaalde christenen soms ongetwijfeld tot een zendingsdrang, die door de joden niet gewaardeerd werd. Maar in tegenstelling tot de lutherse traditie bleef hier, onder invloed van Calvijn, de nadruk liggen op hun uitverkiezing. Toch is hiermee nog niet alles gezegd. Want in die traditie kan men nog altijd verschrikkelijke dingen zeggen over de joden, zoals helaas blijkt in mijn opstel over Karl Barth.¹⁶ En ook Calvijn zelf heeft zich niet onbetuigd gelaten.

De positievere houding tegenover het joodse volk is dus niet zozeer aan Calvijn te danken is, al heeft deze er belangrijke elementen voor aangedragen. Aan wie of aan wat dan wel? Het antwoord, dat Oberman geeft op deze vraag, lijkt overtuigend. Na de reformatie door Luther en na de stedelijke hervormingen in o.a. Genève onderscheidt hij nog een "derde reformatie", waarvan de dragers "*refugeés* (waren), vluchtelingen uit de Zuidduitse, Franse en spoedig ook uit de Nederlandse steden". In duur en bereik acht hij deze beweging veel belangrijker dan de daaraan voorafgaande fasen van de reformatie. Zij verbreidde zich via Frankrijk en via de Nederlanden naar Engeland, Schotland en tenslotte naar Noord-Amerika (*Pilgrim Fathers* in Nieuw Engeland!). "De veranderde instelling tegenover de 'ellendige' joden behoort tot de meest in het oog springende kenmerken van de derde reformatie: ballingschap, niet meer straf voor joden, wordt tot de levensvorm van het godsvolk van alle tijden".¹⁷ Zo kon in ons land in tegenstelling tot bv. Duitsland de objectieve lotsgelijkenis uitgroeien tot een gevoel van lotsverbondenheid, natuurlijk ook omdat die lotsgelijkenis veel sterker was geworden: velen waren werkelijk net als de joden uit eigen stad of zelfs land verdreven en waren omwille van hun geloof ballingen geworden in een vreemde omgeving.

15 Deze stelling vormt een van de hoofdthesen in het boek van Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus*, Berlin 1981. Zie ook Heinz Kremers (red.), *Die Juden und Martin Luther, Martin Luther und die Juden; Geschichte, Wirkungsgeschichte, Herausforderung*. Neukirchen-Vluyn 1987 (1985).

16 Zie L. Bakker, *De schone zwarte bruid? Theologie en joodse volk sinds twee eeuwen*. Kampen (Kok) 1995, ???-??? (te verschijnen).

17 Oberman, 1981, 186vv.

Naast de reeds genoemde algemene factoren van christelijk humanisme en burgerlijke koopmansgeest, lag daarom in de eigen godsdienstige variant van de Republiek der zeven Provinciën een heel bijzondere factor, die tegenover het joodse volk een positievere houding bevorderde, een van openheid en gastvrijheid.¹⁸

Aan de klassieke vertaling van de bijbel uit 1637, die door de Staten Generaal werd gefinancierd, valt deze veranderde houding ten aanzien van het joodse volk duidelijk af te lezen. Men zou kunnen zeggen: wat de lutherse vertaling betekende voor Duitsland, dat betekende de Statenbijbel voor de Republiek. Toch was er bij het tot stand komen een duidelijk verschil, juist in de verhouding tot de joden. De vertalers van de Statenbijbel hadden dezelfde eerbied voor de Hebreeuwse grondtekst als Luther, maar in tegenstelling tot hem, consulteerden zij juist daarom voortdurend rabbijnse geleerden om tot een zo getrouw mogelijke vertaling te komen. Dit is ook tot uiting gekomen in de tekst. In allerlei passages is de Statenbijbel veel vriendelijker tegenover het joodse volk dan de vertaling van Luther.

Een positievere houding ten aanzien van de joden -ook hier weer in verband met de (eigen variant van de) calvinistische godsdienst- is eveneens te zien in de schilderijen van Rembrandt van Rijn. Zoals ieder weet, die ooit in zijn woonhuis is geweest dat nu als museum is ingericht, woonde Rembrandt in de straat, die nu nog de Jodenbreestraat heet. Hij had er dan ook nogal wat joodse burens, van wie er verschillende model hebben gestaan voor het tekenen of schilderen van zijn bijbelse figuren. Daardoor kwamen typisch joodse gelaatstrekken in een heel andere betekeniscontext te staan dan veelal het geval was. Ze herinnerden niet aan een Venetiaanse woekeraar als Shylock bij Shakespeare, maar aan bijbelse figuren als David, Maria en Jozef en aan de jood Jezus zelf.

Een voorval uit het hedendaagse Amsterdam liet mij enige tijd geleden iets van die sfeer beleven. Een joodse vriend uit Israël wilde het Rijksmuseum bezoeken op sabbat. Bij het loket zei hij dat hij jood was en op zaterdag geen geld bij zich kon hebben. Daarom vroeg hij of hij de volgende dag mocht terugkomen om te betalen. De lokettist antwoordde hem hierop: nee, dat hoeft niet, want hier geldt van oudsher de regel dat orthodoxe joden op zaterdag gratis toegang hebben. Mijn vriend vertelde mij, dat hij verbluft was en dat hij zoiets elders nog nooit had meegemaakt.

De invloed van het calvinisme in zijn streng orthodoxe vorm is echter vooral buiten Amsterdam groot geweest op de verhouding tot de joden. De bejaarde Nederlandse jood Gans, die in zijn jeugd het vooroorlogse Nederland nog goed heeft gekend en meegemaakt, schreef daarover het volgende: "protestant Nederland vooral leefde in strenge eenvoud, las veel, in het bijzonder in het Oude Testament en vond dat het uitverkoren volk aan zijn wetten gebonden was. Een goed protestant ging daarom dan ook naar zijn joodse buurman om die te waarschuwen, als hij had gezien dat diens zoontje op zaterdag iets stiekems had gedaan wat Israëlieten niet mogen. Omgekeerd verwachtte hij van zijn joodse buurman, dat deze bij iets dergelijks hetzelfde zou doen tegenover hem".¹⁹ Zoals gezegd gaat het hier niet over Amsterdam, maar over wat voor Amsterdamse joden de "Mediene" was (hier misschien eerder te vertalen als "de negorij").

In diezelfde vooroorlogse jaren werd de leerstoel Oude Testament aan de protestantse theologische faculteit van Amsterdam bekleed door een jood, Jan Jehuda Palache. Dit mag waarschijnlijk wel een unicum heten. Bij deze benoeming speelde behalve wellicht de verhouding tussen stad en kerk (er was een niet erg kerkelijk gezinde socialistische

18 Dat evenwel deze visie op het leed en de ellende van het joodse volk tot op de dag van vandaag nog geen gemeengoed is, ook niet in de theologie, zal uitvoerig aan de orde komen in de volgende hoofdstukken.

19 Gans, 1985, 39.

gemeenteraad) ook nog een andere factor een rol, nl. de reeds genoemde Nederlandse koopmansgeest. Palache was al hoogleraar in de Semitische talen en de stad wilde in die crisistijd geen geld beschikbaar stellen voor een aparte hoogleraar Oude Testament. Maar alleen door de Nederlands-calvinistische traditie is verklaarbaar, dat deze vrome orthodoxe jood door de christelijke theologische faculteit geaccepteerd werd als een volwaardig collega.

2.3 Sociaal-maatschappelijke functionaliteit

De tweede bijzondere factor voor het toch wel unieke samenleven van joden en andere Nederlanders is meer van sociologische aard. In de latere middeleeuwen waren in heel de christelijke wereld anti-joodse gedachten wijd verspreid, ook in ons land natuurlijk. Desondanks is niet heel de toenmalige christelijke wereld vatbaar gebleken voor het gif van het antisemitisme van na de Verlichting. Italië bv. maar nauwelijks, hele gebieden van Frankrijk en Duitsland wel. In een verhelderende studie heeft van Arkel zich afgevraagd hoe dat verschil te verklaren is. Blijkbaar is een voor de joden negatieve christelijke traditie, een zelfs eeuwen voortdurende "katechese der verguizing" op zich niet voldoende om de vatbaarheid voor het racistische antisemitisme van de negentiende en twintigste eeuw te verklaren. Dit relativeert dus enigszins de invloed van de godsdienst als factor in het geheel. Blijkbaar moet er nog iets bijkomen. In dit verband heeft hij erop gewezen, dat in bepaalde streken de godsdienstige afwijzing maatschappelijk functioneel was geworden. Juist in die streken valt ook een verhoogde vatbaarheid voor antisemitisme te constateren en in de andere niet.²⁰ Zo'n functionalisering is in 1349 opgetreden in bepaalde streken van ons land. Zoals zoveel andere gebieden van Europa werden ook grote delen van ons land door de pest geteisterd. Rondtrekkende flagellanten, de "kruisbroeders" die uit Noord-Frankrijk, de Zuidelijke Nederlanden en het Rijnland kwamen, wezen de joden als de schuldigen aan: zij zouden de waterbronnen hebben vergiftigd. Vreselijke pogroms waren het gevolg, vooral in het stroomgebied van de IJssel: Deventer, Zutphen enz. Maar ook in de stad Utrecht werd bijna de hele joodse gemeenschap uitgemoord.²¹ Een dergelijk zondebok-mechanisme heeft echter noch voordien noch later ooit weer - voor zover mij bekend - de joden tot slachtoffer gemaakt. In Amsterdam en directe omgeving was dat voordien niet eens mogelijk, omdat daar in de middeleeuwen geen joden woonden. Het toen nog zeer jonge Amsterdam was daarvoor te onbelangrijk. De eerste joden, die zich in Amsterdam vestigden, waren gevlucht uit Spanje en Portugal in 1492 en 1497. De Marranen, die ongeveer een eeuw later kwamen, konden zich bij hen aansluiten. En, zoals gezegd, de beeldvorming over de joden werd toen in heel de Republiek positief omgevormd, mede onder invloed van het eigen Hollandse calvinisme. Misschien ligt in dit laatste gegeven tevens een verklaring voor het feit, dat zich ook in Brabant en Limburg, de "generaliteitslanden" die katholiek zouden blijven,²² geen echte antisemitische traditie heeft ontwikkeld.

De negatieve godsdienstige denkbeelden hebben dus in Nederland, in tegenstelling tot zoveel andere landen, nauwelijks (uitzondering: 1349) of - vanaf het ontstaan van de

20 D. van Arkel zoekt naar de redenen voor het ontstaan van antisemitisme en bespreekt daartoe de sociaal-psychologische, de theologische en de sociaal-economische theorieën hierover; hij wijst erop hoe zij alle een waardevol element aandragen maar geen van alle op zich genomen voldoende verklaring bieden. Zie: D. van Arkel, "Een voorzichtige prognose" in: D. van Arkel (red.), Veertig jaar na '45; visies op het hedendaagse antisemitisme. Amsterdam (Meulenhof) 1985, 9-29.

21 De verschrikkelijke pogroms uit 1349 met hun voor- en nageschiedenis zijn goed gedocumenteerd beschreven door J. Swarts, Hoofdstukken uit de Geschiedenis der Joden in Nederland. Zutphen (Thieme) 1929, 1-38.

22 Generaliteitslanden waren tijdens de Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (tot 1795) die gebieden in de Lage Landen, die op Spanje waren veroverd en voordien niet tot de Unie van Utrecht (1579) hadden behoord. Als wingewesten stonden ze onder het gezag van de Staten-Generaal, waarin ze niet vertegenwoordigd waren. Behalve Staats-Brabant en Staats-Limburg waren ook Staats-Vlaanderen en Westerwolde zulke generaliteitslanden.

Republiek - niet sociaal-maatschappelijk gefunctioneerd. Ze zijn niet, zoals elders wel, materiaal geworden voor ideologisch misbruik, dat machtig genoeg was om een negatief stempel te zetten op de onderlinge verhoudingen. Eerder kan men zeggen, dat het omgekeerde heeft plaatsgevonden. Vooral in Amsterdam, maar ook in de rest van ons land, zijn juist de positievere ideeën die vanuit de godsdienst over de joden werden verkondigd, maatschappelijk functioneel geworden. Hierbij doelen we op de verbinding, die tot stand kwam tussen de eigen ervaring van zoveel vluchtelingen die in die stad en elders een nieuw onderkomen vonden, de godsdienstige heroriëntatie die daarvan het gevolg was, en wat we hebben genoemd de "algemene factoren": de humanistische traditie en de handelsgeest. Het gaat dus om een geheel van verschillende factoren, die tesamen de relatief gunstige situatie hebben geschapen, die in Nederland tot aan de laatste wereldoorlog heerste.

II) DE OORLOGSJAREN

Aan het begin van het vorige hoofdstuk werd gezegd, dat wat volgens Wanda Kampmann voor Duitsland geldt, ook opgaat voor Nederland: de huidige situatie kan, waar het de verhouding tot het joodse volk betreft, slechts vanuit een dubbele achtergrond begrepen worden. Na bespreking van de vooroorlogse situatie richten we in dit hoofdstuk onze aandacht op de andere, veel donkerder achtergrond van de huidige situatie. Hier komen dus de oorlogsjaren aan de orde, en wel vooral de jaren 1940 tot 1942. Deze periode is beslissend en catastrofaal geweest voor het lot van de joden in ons land. De tragedie, die het joodse volk toen doorleefde, was geen natuurramp en kan ook niet *louter* op het debet van de nazi's geschreven worden. Daarom is een bezinning noodzakelijk over de oorzaken van deze rampen. Hebben hier ook "geestelijk-zedelijke beslissingen" een rol gespeeld, en zo ja: welke? Meer speciaal zullen we ons afvragen, welke rol de kerken - die men toch mag beschouwen als instituties waar geestelijk-zedelijke beslissingen (moeten) worden bevorderd, gericht en behoed - hierin hebben gespeeld. Na een kort algemeen overzicht van de kritieke gebeurtenissen (1) geven we daarom eerst een samenvatting van de rol van de kerken daarin (2). Daarna stellen we de vraag over de "geestelijk-zedelijke beslissingen", die het gedrag van de christelijke kerken toen hebben bepaald (3). Na nog iets te hebben gezegd over de houding van de kerken in de latere oorlogsjaren, toen de ramp voor het joodse volk zich dus reeds voltrokken had (4), gaan we tenslotte in op de vraag, of en in hoeverre in de Nederlandse situatie enige invloed aanwijsbaar is van de christelijke anti-joodse traditie (5).

1. Het lot van de joden

Vermelden we eerst nog eens de getallen. In 1940 woonden in Nederland 140.000 joden, waarvan 80.000 in Amsterdam. Na de oorlog waren er in totaal nog geen 30.000 overgebleven. 25.000 joden waren gedurende de oorlog ondergedoken geweest in Nederland, waarvan er ruim 17.000 zijn gered. Ruim 7.000 ondergedoken joden zijn door verraad, zoals bv. Anne Frank, of door andere oorzaken in handen van de bezetter gevallen. In totaal zijn minstens 104.000 Nederlandse joden vermoord. Getallen, die een gruwelijke werkelijkheid uitdrukken. In geen enkel bezet land in Noord- en West-Europa is de joodse gemeenschap zo hard getroffen als in Nederland. Niet alleen procentueel, maar zelfs in absolute getallen is het lot van de joden in Nederland slechter geweest dan dat van de joden in Italië en Frankrijk samen. Een schrikbarend feit. Na het beeld, dat in het eerste hoofdstuk werd getekend, ook bijna niet te geloven. Hoe is dit dan toch mogelijk geworden?

Ook hier zijn verschillende factoren aan te wijzen. Een uiterst belangrijke en zeer ongunstige factor is algemeen bekend, maar het is goed deze hier toch te vermelden. In tegenstelling tot België, Frankrijk, en alle andere landen, die door de triomferende Duitse legers onder de voet waren gelopen, werd Nederland niet slechts militair bezet. Ons land kreeg in de plannen van de *Führer* de twijfelachtige eer toebedeeld, dat het in de nabije toekomst deel zou gaan uitmaken van het Duitse Rijk. Daarom kwam er een burgerregering van nazi's, onder leiding van de Oostenrijker Seyss-Inquart. Deze regering zette de jodenvervolging vroeger in en voerde haar veel consequenter en radicaler door dan elders het geval was onder militair bewind. Dit is ongetwijfeld een factor van moeilijk te overschatten belang.

Daarnaast speelden andere factoren een rol, die we hier slechts - en dan in willekeurige volgorde - aantippen. Te noemen zijn de goed geöliede bureaucratie en de aanwezige registratie, de sterke demografische concentratie van de joodse populatie in Amsterdam, het

ontbreken van uitgestrekte bosgebieden voor verzet en onderduikers,²³ mogelijk ook het functioneren van de Joodse Raad vooral in de laatste oorlogsjaren, en natuurlijk collaboratie. Wij zullen hier niet trachten de afzonderlijke zwaarte van elk der genoemde factoren te wegen. Behalve dat dit een uiterst hachelijke onderneming zou zijn, zou het ook te ver wegvoeren van het onderwerp dat we hier willen bespreken: de houding van de christelijke kerken in deze donkere tijd.

2. Het verzet van de kerken: gebeurtenissen

Nog maar kort geleden heeft Johan Snoek een goed gedocumenteerd boek geschreven over *De Nederlandse kerken en de joden 1940 - 1945*.²⁴ Veel van wat in deze paragraaf aan de orde komt, zal men bij hem uitvoeriger en meer gedocumenteerd terug kunnen vinden. Kunnen we dus volstaan met naar hem te verwijzen? Nee, dan zou het moeilijk worden de 'geestelijk-zedelijke beslissingen' concreet op het spoor te komen, die juist in de cruciale gebeurtenissen zichtbaar worden. Bovendien zal de weging en waardering van die gebeurtenissen hier een iets andere zijn dan bij Snoek. We ontkomen er daarom niet aan om toch een eigen samenvatting te geven.

Het verzet in Nederland is zeker niet begonnen bij de kerken.²⁵ Het begon bij arbeiders en ambtenaren. Na allerlei provocaties en rellen in de jodenbuurt pleegde een Duitse politiepatrouille op 19 februari 1941 een overval op de ijssalon van een Amsterdamse jood. Deze verdedigde zich effectief met ammoniakgas. Als represaille werden 425 joden van hun bed gelicht, als gijzelaars opgepakt en meegevoerd. Daarop brak in Amsterdam wat nu in onze geschiedenis heet de Februaristaking uit, die zich verbreidde naar de Zaanstreek en Haarlem. Het initiatief tot dit protest werd genomen door communistische arbeiders. Mede door de hulp van vrouwen, die koerierdiensten vervulden, werd de staking binnen een paar uur algemeen. Door standrechtelijke executie van een groep niet-joodse Amsterdammers werd de opstand na enkele dagen gewelddadig de kop ingedrukt.

De arbeidersbevolking had haar - helaas machteloze - solidariteit betuigd. Waar bleven de kerken? Ze waren niet helemaal afwezig. Al in de zomer van 1940 was er een 'Interkerkelijk Overleg' tot stand gekomen tussen acht protestantse kerkgenootschappen. Einde 1941 sloot ook de katholieke kerk zich hierbij aan. Ondanks de toen nog zeer sterke onderlinge tegenstellingen namen alle belangrijke christelijke groeperingen in Nederland deel aan dit gezamenlijk overleg. De kerkelijke ongerustheid over het optreden van de bezetter had daarmee een oecumenisch feit teweeggebracht, dat totaal nieuw was in onze geschiedenis. Op 19 april 1942, dus ruim een jaar na de Februaristaking, werd door dit overleg een gemeenschappelijke verklaring opgesteld om te protesteren tegen de jodenvervolging. Dit protest, waaraan de katholieke bisschoppen een brief toevoegden tegen de gedwongen arbeid van Nederlanders in Duitsland, werd in alle christelijke kerken voorgelezen. Een indrukwekkende daad, die in de toenmalige situatie getuigde van grote moed.

²³ Vgl. de dubbelbetekenis van het Franse woord *maquis*: struikgewas en illegaliteit.

²⁴ Johan M. Snoek, *De Nederlandse kerken en de Joden 1940-1945. De protesten bij Seyss-Inquart, hulp aan Joodse onderduikers, de motieven voor hulpverlening*. Kampen 1990.

²⁵ Voor de gebeurtenissen en de documenten, die in dit tweede hoofdstuk besproken worden, zie verder: Abel J. Herzberg, *Kroniek der jodenvervolging*. Arnhem / Amsterdam 1950. [z = HERZBERG, 1965 ?]; L. de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog. Deel 6: juli '42 - mei '43*. 's Gravenhage (Nijhoff) 1965. [z = DE JONG, 1975 ?]. Speciaal voor de houding van de kerken (behalve het boek van Snoek) zie: S. Stokman, *Het Verzet van de Nederlandse Bisschoppen tegen nationaal-socialisme en Duitse Tyrannie. Herderlijke brieven, instructies en andere documenten*. Utrecht (Spectrum) 1945. H.C. Touw, *Het verzet der Hervormde Kerk* (2 dln). 's Gravenhage (Boekencentrum) 1946. Th. Delleman (red.), *Opdat wij niet vergeten. De bijdrage van de Gereformeerde Kerken, van haar voorgangers en leden, in het verzet tegen het Nationaal-Socialisme en de Duitse tyrannie*. Kampen 1949. H.W.F. Aukes, *Kardinaal De Jong*. Utrecht (Spectrum) 1956.

Toch mag de vraag worden gesteld: waarom zo laat? De aartsbisschop van Utrecht Jan de Jong, had in het najaar van 1940 reeds officieel willen protesteren tegen de discriminerende maatregelen ten aanzien van de joden, dus lang voordat de dodelijke ernst duidelijk werd die achter het aanvankelijk getreiter schuilging. Maar hij kreeg zijn medebisschoppen niet mee. De biografie van de aartsbisschop geeft er de volgende reden voor: men was het er nog niet over eens, waar de taak van de hiërarchie in deze vreemde tijd precies lag en of men juist hier moest beginnen. Had men zich, nu er ontzaglijke gevaren dreigden, niet strikt te beperken tot de herderlijke opdracht: "de kudde behouden door de storm te voeren?".²⁶

In het korte maar duidelijke protest van april 1942 tegen de jodenvervolging werden slechts algemeen-christelijk-humanitaire gronden genoemd. Dit neemt niet weg, dat professor Scholten, voorman van de grootste protestantse gemeenschap, de Nederlandse Hervormde Kerk, op wiens aandringen het protest tegen de jodenvervolging tot stand kwam, tot zijn initiatief was gekomen vanuit een speciale verbondenheid met het joodse volk. Dat was de katholieke aartsbisschop opgevallen in de gesprekken die voorafgingen aan de verklaring. De Jong schreef later nl. in een brief, hoe Scholten in die gesprekken over de jood Jezus sprak en het joodse volk diens volk noemde. De nuchtere De Jong noteerde daarbij met enige verbazing: Scholten kon daar heel ontroerd over spreken.²⁷

Maar vervolgen wij ons verhaal over de gebeurtenissen in de oorlog. In de maanden na het eerste protest werden de bedoelingen van de bezetter steeds duidelijker. Op 29 juni 1942 stond in de avondbladen de uitspraak te lezen van *General-Kommissar* Schmidt, rechterhand van Seyss-Inquart, dat de 'Voll-Juden' uit Nederland naar het Oosten zouden worden getransporteerd: "Zij zullen even arm daarnaar terugkeren vanwaar zij gekomen zijn".²⁸ Van veel kanten werd in die dagen geprotesteerd, maar helaas moet ook gezegd worden, van veel kanten werd gecollaboreerd, ongetwijfeld mede of zelfs vooral uit angst voor de gevolgen van verzet. Wat deden de kerken? Op 10 juli kwam het Interkerkelijk Overleg in Den Haag bijeen. Er werd een telegram opgesteld dat de volgende dag naar *Reichskommissar* Seyss-Inquart werd verzonden. De tekst liet aan duidelijkheid niets te wensen over en verwoordde ook ondubbelzinnig, dat de kerken met 'ontzetting' kennis hadden genomen van de voorgenomen maatregelen. Het telegram sprak over de joden in het algemeen. Alleen in de laatste zin werd nog iets toegevoegd over de christen-joden: "voor de christenen onder de joden wordt onze dringende bede tot u bovendien nog ingegeven door de overweging, dat hun door deze maatregelen het deelnemen aan het kerkelijk leven wordt afgesneden".²⁹ Die zin heeft de bezetter aangegrepen. Seyss-Inquart en Schmidt lieten aan de kerken weten, dat de christen-joden van deportatie zouden worden vrijgesteld. Dat was op de avond van de 14e juli, de dag waarop een grote razzia was gehouden en vele joden in Amsterdam waren opgepakt. Diezelfde nacht nog ging de eerste trein naar het doorgangskamp Westerbork, vanwaar de joden naar het Oosten zouden worden getransporteerd. Verdeel-en-heers-politiek, vermengd met intimidatie: bijna alle voormannen van de Nederlandse Hervormde Kerk waren gearresteerd of, zoals bv. professor Scholten, naar het Oosten van het land verbannen. De algemene synode van de Hervormde Kerk, die volgens tevoren gemaakte afspraken op 15 juli geopend werd, zwichtte en besloot het telegram niet openbaar te maken. De joden, die lidmaat waren van de Hervormde Kerk en met de eerste deportatietransporten waren weggevoerd, mochten van de *Reichskommissar* terug naar Amsterdam. Op zondag 26 juli werd in de brief, die in de

²⁶ Aukes, 1956, 384.

²⁷ In een brief aan Nolet, waarin De Jong ook verzocht een polemische brochure van een katholiek auteur tegen Scholten niet te laten verschijnen; Aukes, 1956, 380-381.

²⁸ De Jong, 1975 (deel 6, eerste helft), 1.

²⁹ De Jong 1975, 13.

andere kerkgenootschappen vanaf de kansel werd voorgelezen, wèl het telegram vermeld en zelfs volledig geciteerd. De wraak van de *Reichskommissar* beperkte zich echter tot de katholieke kerk. De volgende zondag, 2 augustus, werden in alle delen van het land honderden katholieke joden opgepakt en van hen werden er nog in diezelfde maand 92 direct naar Auschwitz getransporteerd, onder wie met name de kloosterlingen. De bekende filosofe Edith Stein was een van hen.

De Duitse bezetter wist heel goed wat hij deed, zo blijkt uit een brief van het hoofd van de *Sicherheitsdienst* Rauter aan Himmler op 24 september 1942.³⁰ Rauter schreef daarin nl. nogal triomferend, dat het hem gelukt was een wig te drijven tussen de katholieke kerk en de protestantse kerken en de katholieke kerk "uit dit eenheidsfront los te breken" (*aus dieser Einheitsfront zu sprengen*). De storm van de kerken, die een aanvang nam toen het wegvoeren van de joden begon, is daardoor, schrijft hij, gaan liggen (*abgeklungen*). Ondanks alle triomfalisme in deze brief tegenover zijn superieur, bij wie Rauter ongetwijfeld in het gevlei wilde komen, bevat de diagnose zeker een kern van waarheid.

3. Twee geestelijk-zedelijke beslissingen

3.1 Kerk gericht op eigen behoud

Herhaaldelijk zijn we in dit verhaal gestoten op de volgende vraag: moet de christelijke kerk allereerst en mogelijk zelfs alleen uit zijn op het behoud en welzijn van de eigen leden (christen-joden)? Of moet zij ook voor anderen opkomen (alle joden), ook voor hen die niet tot haar kudde behoren, wanneer deze in ernstige mate slachtoffer dreigen te worden van onrecht? Deze vraag en het ontbreken van een duidelijk antwoord daarop bracht de aarzeling teweeg, waardoor de andere bisschoppen hun Utrechtse collega De Jong afremden, toen deze al in een vroegtijdig stadium wilde protesteren tegen de discriminatie van joden. Maar vooral op het meest kritieke moment, juli 1942, is het ontkennende antwoord op deze vraag doorslaggevend geweest voor - om in de termen van de bezetter te spreken - de ineenstorting van het gezamenlijke front van de kerken. We hebben ook gezien hoe de bezetter dit haarfijn had voorvoeld en er meedogenloos gebruik van maakte in zijn verdeel- en heerspolitiek.

Veel heeft het de hervormde synode overigens niet gebaat, want later zijn de eerst ontziene christen-joden tegen alle vroegere beloftes in toch nog opgepakt. Maar het zou onjuist zijn hier met een beschuldigende vinger in één richting te wijzen. Deze gerichtheid van de kerk op het behoud van de eigen leden was geen protestants monopolie. Er werd al gesproken over het verschil van mening hierover tussen de bisschoppen. Maar vanuit Rome is kardinaal De Jong nu ook niet bepaald geprezen om zijn openbaarmaking van het telegram. Integendeel. De reactie van de bezetter met haar gevolgen voor de katholieke joden moet grote invloed hebben gehad op de houding van de paus, althans als we op het getuigenis van zuster Pascalina Lehnert mogen afgaan. Volgens deze befaamde (en voor sommigen beruchte!) Duitse religieuze, die 'huishoudster' was van Pius XII en hem meermalen per dag sprak, is voor de paus de gang van zaken in Nederland het doorslaggevend motief geweest om zijn stem niet openlijk te verheffen tegen de afschuwelijke misdrijven, die het joodse volk in die dagen troffen. Angst voor represailles juist tegen de katholieke joden zou hem weerhouden hebben. Wanneer Pius XII inderdaad om deze reden heeft gezwegen, heeft de aanpak van de nazileiding in Nederland ook elders grote gevolgen gehad. Of het publiekelijk zwijgen van de paus - in de toenmalige omstandigheden de enige persoon met een groot

³⁰ Geciteerd door Aukes 1956, 390; hetzelfde blijkt uit een brief van Seyss-Inquart aan Bormann in febr. 1944, geciteerd door De Jong 1975, 22.

internationaal moreel gezag waar ook de nazi's bang voor waren - wijs en moedig was, is zoals bekend betwijfeld, al heeft Pius XII (mede dankzij dit zwijgen?) veel joden in Rome het leven gered.³¹ Hoe dit ook zij, zeker kunnen we vaststellen, dat de kritische vraag, die Dietrich Bonhoeffer aan zijn eigen Bekennende Kirche in Duitsland stelde,³² veel algemener geldt t.a.v. christelijke kerken in de nazitijd: hebben zij zich niet teveel laten leiden alleen door hun drang tot zelfbehoud? Ik meen dat het antwoord ondubbelzinnig 'ja' moet luiden. Dit neemt niet weg - en dit is niet als verontschuldiging gezegd, wel voor een beter begrijpen van de situatie - dat het inderdaad afschuwelijke dilemma's waren, waarvoor men kwam te staan.

3.2 Bevanging tegenover macht en kwaad

Was de onmacht van de christelijke kerken alleen toe te schrijven aan een te zeer naar binnen gerichte houding, waardoor zij - zoals een criticus het met een bijbelwoord scherp formuleerde - hebben getracht een stukje van het oor te redden, in plaats van het hele schaap voor de muil van de leeuw te behoeden?³³ In deze naar binnengerichtheid, dit ecclesiocentrisme, ligt ongetwijfeld een belangrijke reden van de onmacht, maar niet de enige. Er was niet alleen sprake van kerkelijke zelfzucht, maar ook van theologische bevangingheid. De brieven van de Nederlandse Hervormde Kerk en van de Katholieke Kerk, die op 26 juli 1942 werden voorgelezen, verschilden zoals we reeds zagen wel hierin, dat in de ene brief het protesttelegram aan Seyss-Inquart was opgenomen en in de andere niet. Maar beide brieven ademden merkwaardig genoeg toch dezelfde geest. Die geest komt nu erg verouderd over en het zal de gemiddelde hedendaagse lezer weinig moeite kosten om er ook het verkeerde in te ontdekken.

Toch herinner ik mij, hoe ik als jongen van 15 jaar met stokkende adem naar de voorlezing ervan heb geluisterd. Mijn hart ging sneller kloppen van trots op onze bisschoppen, die zo openlijk durfden spreken over wat verder alleen binnenskamers of tussen vertrouwde vrienden en kennissen werd gefluisterd. Het kerkgebouw leek in die dagen de enige ruimte

³¹ Daarom willen juist sommige joden, ook na het geruchtmakende toneelstuk *Der Stellvertreter* van Rolf Hochhuth over het optreden van Pius XII gedurende de oorlog en over zijn zwijgen ten aanzien van de jodenvervolgung, geen kwaad woord over deze paus horen. Zo bv. Pinchas Lapide, die onder de oorlog in Italië ondergedoken was.

Van de andere kant lijkt mij het andersluidende oordeel van Von der Dunk aannemelijker. Hij baseert zijn negatievere waardering op het opmerkelijke feit, dat in (het Duitsland weliswaar vriendelijk gezinde!) Slowakije, nadat daar ruim de helft van de joden was weggevoerd, de deportaties werden stopgezet na protesten van de bisschoppen: "Dit voorbeeld laat de gedachte niet rusten, dat een geharnaste opstelling van de katholieke kerk en vooral van het Vaticaan tegen de Shoah - men beschikte over onweerlegbare informatie over de massamoorden - niet zonder uitwerking zou zijn gebleven". H.W. von der Dunk, *Vorbij de verboden drempel. De Shoah in ons geschiedbeeld*. Amsterdam 1990, 220.

Ook de goed gedocumenteerde studie van John F. Morley over de vatikaanse diplomatie en de joden gedurende de Sjoah, 1939-1943, waarin behalve de vatikaanse contacten met Duitsland ook die met Roemenië, Frankrijk, Polen, Kroatië en Italië uitvoerig aan de orde komen (maar waarin Nederland ontbreekt; er was hier geen pauselijk gezant meer onder de oorlog) maakt de lezer niet opgewekter over de inzet van deze paus voor de joden. Voor het lafhartige gedrag van zijn nuntius in Berlijn, de met duidelijke nazi-sympathieën behepte aartsbisschop Cesare Orsenigo, die geen enkel protest liet horen over wat de nazi's met de joden deden, wordt daar zelfs enig begrip gevraagd door de opmerking: "He had been posted to a prestigious capital, but his influence was limited by Pius XII's own personal involvement in German affairs". Daarbij telde volgens Morley vooral "the nuncio's awareness of how much the German concordat meant to the Pope. He had originally negotiated and signed it in 1933 and was heavily inclined to maintain both the concordat and diplomatic relations at practically any cost". John F. Morley, *Vatican Diplomacy and the Jews during the Holocaust 1939 - 1943*. New York 1980, 127.

³² Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München (Siebenstern) ³ 1966, 162 (in de brief van 8 Juni 1944 aan E. Bethge) en vooral 191 (in de *Entwurf einer Arbeit*: "Entscheidend: Kirche in der Selbstverteidigung, Kein Wagnis für andere").

³³ Vgl. Amos 3,12; Touw 1946 deel I, 407; ook geciteerd door De Jong 1975, 22.

waar vrij gezegd werd wat bijna iedereen dacht. Maar als ik nu deze brief herlees, maakt ze een heel andere indruk op mij. Dan blijft er weinig over van mijn trots van toen en komt eerder een gevoel van schaamte op, ja zelfs ergernis. In geen van beide brieven staat iets, dat ook maar leek op een verbod om mee te werken aan de afschuwelijke misdrijven tegen onze joodse burgers. Noch iets dat klonk als een aansporing om hen te helpen vluchten, hun onderdak of een schuilplaats te verlenen.³⁴ Alles ademt een sfeer van ontzetting, maar daarmee ook van passiviteit en berusting. Nergens wordt een beschuldigende vinger uitgestoken in de richting van de misdadige nazi's, integendeel zelfs. De katholieke bisschoppen spreken over een "wraakgericht *Gods*" en de enige oproep die er in staat luidt aldus: "Dierbare gelovigen, keren wij op de eerste plaats in onszelf met een diep gevoel van berouw en verootmoediging, want zijn wij zelf niet medeschuldig aan de rampen, die ons treffen?".³⁵

In de brief van de Nederlandse Hervormde Kerk is de verwijzing naar eigen schuld nog sterker. Daar staat bv. de volgende passage: "Wij bidden U, of Gij ons wilt bewaren, opdat wij niet alleen anderen aanklagen, maar allereerst onszelven. Beweeg ons door Uwen Heiligen Geest zóó, dat wij vóór alles en in alles klagen over onze zonden. Het zijn onze zonden, die van ons land en volk, onze Kerk en Gemeente, onze gezinnen en personen, die *Uwe oordelen* naar recht over ons hebben gebracht".³⁶ Het gruwelijk en meedogenloos toebrengen van leed door de nazi's werd als het ware losgemaakt van de misdadigers en verbonden met God zelf. Het ging niet meer om het kwaad van de beul, die lijden aan anderen toebrengt, maar om het kwaad van het slachtoffer, dat lijden verdiende vanwege zijn niet nader omschreven schuld. Gelukkig werd die schuld niet verbonden met het joodse volk (dat hier toch het eigenlijke slachtoffer was), maar met de eigen gemeente (die maar betrekkelijk getroffen werd), maar dat maakt het verhaal des te meer wazig. Zeker vanuit ons huidige beleven zou men geneigd zijn om te zeggen: hier werd het afschuwelijke lijden gebruikt, misbruikt, om een erkenning van eigen zondigheid op te roepen. Daarbij moeten we dan wederom aan Bonhoeffer denken, die in die zelfde tijd al, in zijn brieven uit de gevangenis,³⁷ juist tegen zo'n houding heeft geprotesteerd.

De conclusie lijkt onontkoombaar: door het verwijzen naar een algemene abstracte zondigheid werd het aanwijzen van het concrete kwaad en de effectieve moedige bestrijding ervan eerder afgeremd dan bevorderd. Er werd gesproken over "ontzetting" over het lijden, nergens over terechte verontwaardiging over het kwaad of over handelende solidariteit met de slachtoffers, nergens over verzet tegen de misdaden. God stond merkwaardig genoeg

³⁴ Toch was een idee in die richting, en zelfs een zeer moedig idee, wel opgekomen binnen het Interkerkelijk Overleg. De Jong, 1975, vermeldt dat ds. F. Kleijn namens de Remonstrantse Broederschap, op de bijeenkomst van het Interkerkelijk Overleg in augustus 1942, dus toen de eerste grote razzia's in de Amsterdamse jodenbuurt al hadden plaatsgevonden, een voorstel deed om de joodse bevolking asiel te verlenen in de dichtbij gelegen Nieuwe Kerk op de Dam. Na de oorlog schreef ds. J.J. Buskes hierover: "De voorgangers van de verschillende kerken zouden in ambtsgewaad de toegangen tot de kerk moeten bezetten en met de Joden in de kerk moeten staan of vallen. Als demonstratie zou dit gebeuren van de allergrootste betekenis zijn geweest, een getuigenis met de daad in het hart van ons volksleven". In een brief aan De Jong schreef Buskes hier nog over in 1973: "Nadat Kleijn gesproken had, waren allen met stomheid geslagen. Ze waren onder de indruk. Toch maar heel even. In feite waren ze allen bang voor een *publieke demonstratie*". Alleen Buskes steunde het voorstel van de Remonstrantse Broederschap, door de anderen werd het echter als te romantisch van de hand gewezen (De Jong, 1975, 22). Zich terugdenkend in de situatie van toen moet wel gezegd worden, dat dit idee inderdaad uiterst moeilijk te realiseren zou zijn geweest: de Duitsers hadden slechts enige dagen buiten de deuren hoeven te wachten en de problemen van voeding, hygiëne enz. zouden onoverkomelijk zijn geworden.

³⁵ Tekst van de brief in Stokman, 1945, 249-251; citaat op 250.

³⁶ Tekst van de brief in Touw, 1946, deel II, 102-104; citaat op 103.

³⁷ Bonhoeffer, 1966, *passim*. Zie bv. de brieven van 8 juni en 8 juli 1944 aan zijn vriend Eberhard Bethge. Vernietigend tegenover zo'n christelijke houding is ook Sartre's in diezelfde jaren geschreven toneelstuk *Les mouches* (De Vliegen).

aan de kant van de machthebbers, ook waar deze onmenselijke beulen bleken te zijn. God stond niet aan de kant van de lijdenden, maar tegenover hen. Het ging om "Gods Wraakgericht", om "Uwe oordelen". Daarom eindigen beide brieven met een smeekbede tot God, zoals in het telegram slechts sprake was van een smeekbede aan de bezetter. De brieven getuigen van een theologische bevangenheid op het gebied van macht en van zonde. De machthebbers en de (zelfs illegitieme!) overheid werden op een nu nauwelijks meer te begrijpen manier verschoond, doordat hun macht met God werd verbonden; en in samenhang daarmee werd het lijden geduid als straf voor zonde. Bron van actief verzet waren deze twee brieven beslist niet, eerder het tegendeel. Voor de moderne lezer ervan kunnen ze haast als volmaakt voorbeeld gelden voor wat Marx in een heel andere context moet hebben bedoeld, toen hij godsgeloof een onmachtig en vervreemd protest tegen maatschappelijke misstanden noemde en het daarom kwalificeerde als opium, waarmee het volk zich bedwelmde om het lijden dragelijk te maken. Het "opium-achtige" van deze brieven, waardoor ze eerder verdoofden en bedwelmde dan dat ze mensen activeerden tot waardig en effectief verzet, lag in hun omgang met macht en kwaad. Daarom spraken wij van theologische bevangenheid.

4. Verdere feiten rond het verzet van de kerken

Betekent dit, dat de christelijke kerken in Nederland helemaal niet tot verzet hebben aangespoord? Zeker niet! Op 11 september 1941, dus nog enkele maanden voordat de katholieke kerk tot het Interkerkelijk Overleg toetrad, had aartsbisschop De Jong bij Seyss-Inquart geprotesteerd tegen diens bevel om joodse kinderen uit de katholieke scholen te verwijderen. Twee dagen later informeerde hij in een aparte circulaire de geestelijkheid en de schoolbesturen hierover en verbood hen, met een beroep op een tekst van Paulus (Gal. 3,28), dit bevel van de Duitse overheid op te volgen: "Onze moeder de H. Kerk kent op godsdienstig terrein geen onderscheid van ras of bloed".³⁸ Ook verbood hij dat op kerkelijke gebouwen bordjes werden geplaatst 'voor joden verboden'. In beide gevallen met succes. Belangrijke beslissingen, maar het betrof hier wel de eigen kudde, de plaats van de christen-joden binnen de kerk.

Op 17 februari 1943 richtten de kerken wederom een gezamenlijk schrijven aan Seyss-Inquart, waarin een reeks misdaden van de nazi's werd opgesomd, waaronder "het ten dode vervolgen van joodse medeburgers". Dan volgt de zin: "De kerken prediken tegen haat en wraakzucht in het hart van ons volk... Maar evenzeer hebben zij de roeping ook dit woord van God te prediken: 'Gij zult Gode meer gehoorzaam zijn dan de mensen'".³⁹ Eindelijk werd hier dus de rampzalige vereenzelving tussen de oordelen van God en de bevelen van de nazi-machthebbers, die de brief van 26 juli 1942 nog beheerste, opgegeven. Gods oordeel en de bevelen van Seyss-Inquart werden nu duidelijk tegenover elkaar geplaatst. Ook hiervan werd aan de gelovigen mededeling gedaan. In hun herderlijk schrijven citeerden de bisschoppen eerst de tekst van het telegram volledig, noemden vervolgens de jacht op de joden nogmaals in het bijzonder en spraken over de medewerking, "die wordt geeist van onze eigen landgenoten zoals van autoriteiten, ambtenaren en van bestuurders van inrichtingen". Dan volgt een passage, die glashelder is: "Bemide gelovigen, het is ons bekend in welke gewetensnood daardoor de betrokken personen geraakt zijn. Welnu, om allen twijfel en onzekerheid omtrent dit punt bij u weg te nemen, verklaren wij met allen nadruk, dat medewerking in dezen in geweten ongeoorloofd is".⁴⁰

³⁸ Stokman, 1945, 208.

³⁹ Stokman, 1945, 265-268 de brief van de Nederlandse bisschoppen aan hun gelovigen, met daarin het gezamenlijke telegram van de kerken.

⁴⁰ Stokman, 1945, 267.

Eindelijk dus een ondubbelzinnige oproep tot burgerlijke ongehoorzaamheid en tot verzet ten aanzien van de jodenvervolging in ons land. Maar er zijn dan wel exact twee jaren voorbijgegaan sinds de Februaristaking van 1941, twee noodlottige jaren. In februari 1943 waren de Nederlanders al gewend geraakt aan het onrecht en de meeste joden waren reeds weggevoerd. De eerste schok was voorbij. De oproep van de kerken kwam veel te laat en had nog maar weinig effect. En dan nog: zelfs in deze brief ging het slechts om lijdelijk verzet, nl. om het weigeren van medewerking. Dat geldt zelfs voor de aanscherping, die de bisschoppen aan de gemeenschappelijke verklaring toevoegden. Iedere aansporing tot hulp aan de slachtoffers ontbrak nog steeds, bv. om onderduikadressen aan te bieden aan gevluchte joden. Het ontbreken van zo'n openlijke aansporing in deze brief is des te opmerkelijker, omdat in de praktijk er al wel degelijk, ook door de kerken, initiatieven werden ontplooid om joden bij het onderduiken te helpen.⁴¹ Mogelijk werd het openlijk oproepen tot zo'n daadwerkelijke hulp toch te gevaarlijk geacht, zoals de Gereformeerde Kerken in Nederland deze brief in het algemeen zelfs te gevaarlijk of niet-opportuun vonden en haar niet lieten voorlezen op de kansel noch haar mede ondertekenden.

De slotsom over de houding van de christelijke kerken kan daarom toch slechts een trieste zijn. Ook al is er veel positiefs over te zeggen, desondanks is het gedrag van de kerken een factor - en wel uiteindelijk een belangrijke negatieve factor - geweest, die het mogelijk heeft gemaakt dat zoveel Nederlandse joden de oorlog niet hebben overleefd.

Bij onze analyse zijn we gestoten op twee houdingen of denk- en handelingspatronen, die het gedrag van de kerken in negatieve zin hebben bepaald. Ten eerste: het op zichzelf en het eigen behoud gericht zijn van de kerken (ecclesiocentrisme), dat tot uiting kwam in de te beperkte zorg voor de eigen kudde van gelovigen, de zorg voor het oor van het schaap. Ten tweede de theologische bevangenheid omtrent lijden en kwaad in de wereld en de volgzame houding tegenover gezag, dat lange tijd met het gezag van God werd vereenzelvigd. Daarmee hebben we een inhoudelijk antwoord gevonden op de vraag, die in de inleiding werd gesteld naar de "geestelijk-zedelijke beslissingen", die het verloop van de gebeurtenissen rond de oorlog (mede) hebben mogelijk gemaakt.

5. Invloed van christelijke anti-joodse traditie

Toch zijn we hiermee nog niet volledig geweest. Wat er aan moet worden toegevoegd, blijkt uit reacties op het boek van Snoek.

5.1 Bij katholieken

Aan het slot van zijn eerste deel, waarin hij de protesten van de kerken heeft beschreven, komt hij tot wat hij zelf noemt "een verbluffende conclusie". Die conclusie verblufte hemzelf als gereformeerde dominee, maar kennelijk ook bijna iedereen aan wie hij haar meedeelde, zoals blijkt uit het volgende citaat: "Als ik in de een of andere kerkelijke of niet-kerkelijke kring vertel met dit onderzoek bezig te zijn en dan de vraag stel, welke kerk zich het beste gehouden heeft wat betreft het publieke getuigen tegen de Jodenvervolging, dan is er tot nu toe nog niemand geweest die zei: 'de Rooms-Katholieke Kerk'. Toch kan men, het geheel overziende, moeilijk tot een andere conclusie komen".⁴²

5.1.1 EEN DISCUSSIE OVER DE CONCLUSIE VAN SNOEK

Nu relativeert Snoek de betekenis van deze conclusie zelf al. Stelt men bv. de vraag naar

⁴¹ Zie Snoek, 1990, 143vv.

⁴² Snoek, 1990, 138.

hulp aan onderduikers, dan neemt hij het oordeel van onze nationale oorlogsgeschiedschrijver L. de Jong over: "Wat de Gereformeerden aangaat, verdient het de aandacht dat zij die toch niet meer dan 8 % van de bevolking vormden, uiteindelijk ongeveer een kwart van de Joodse onderduikers geherbergd hebben".⁴³ Zo meent hij ook, dat nu juist weer de Nederlandse Hervormde Kerk theologisch gezien het verst was in haar herwaardering van het joodse volk. Elk van de drie grote Nederlandse kerkgenootschappen had dus zijn eigen sterkere kant. De lof, die hij aan de katholieke kerk toezwaait, betreft alleen de publieke protesten, die in de kerken van de kansel zijn voorgelezen. Daarin was naar de mening van Snoek het katholieke episcopaat het duidelijkste en het moedigste geweest van alle gezagsdragers in de drie grote Nederlandse kerkgemeenschappen. Maar ondanks alle relativeringen en beperkingen, waarmee Snoek zijn uitspraak omgeeft, was dit dus toch een conclusie, die hij totaal niet verwacht had. Wie echter door deze conclusie - althans achteraf - niet verbluft werden, waren twee recensenten, die het boek van Snoek in *Hervormd Nederland* kritisch besproken hebben: Hans Jansen en Dick Houwaert. Hans Jansen, auteur van een lijvig, goed gedocumenteerd en geruchtmakend boek over de theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme,⁴⁴ vindt de conclusie van Snoek's onderzoek helemaal niet verrassend, maar integendeel geheel in lijn met de traditie van de katholieke kerk sinds eeuwen. Wie dit als een compliment zou opvatten voor deze kerk, vergist zich echter deerlijk.

5.1.2 THOMAS VAN AQUINO EN EEN LANGE KATHOLIEKE TRADITIE

Jansen wijst op de opvattingen van de middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino (1225-1274), die nog steeds groot gezag geniet in de katholieke kerk en in de katholieke theologie. Thomas was weliswaar een verklaard tegenstander van gedwongen dopen van joden en vond ook dat men aan de joden ruimte moest laten om hun eigen godsdienst vrij te beleven. Inzoverre was hij veel opener en toleranter dan heel wat christenen van vroeger of later eeuwen. De Koningen in het katholieke Spanje en Portugal, die in later tijd door middel van de inquisitie de joden onder pressie zetten om het katholieke geloof te omhelzen, konden zich beslist niet op hem beroepen, evenmin als alle aanstichters van pogroms. Van de andere kant vond Thomas het wel gerechtvaardigd en wenselijk, dat men in een christelijke samenleving maatregelen nam om aan het optreden van joden grenzen te stellen en om hun invloed te beperken. Zo vond hij het met name legitiem, dat aan joden werd verboden om openbare ambten te bekleden, want het zou niet juist zijn, als joden in een christelijke staat over christenen zouden regeren. Ook vond hij het begrijpelijk en billijk, dat slechts een beperkt aantal van hen aan universiteiten mocht studeren of vrije beroepen uitoefenen, want een te grote invloed van hen kon schadelijk zijn.⁴⁵

Hans Jansen wijst erop, dat deze zelfde gedachten - maar nu natuurlijk wel in een heel ander tijdsgewricht en een heel andere context! - nog in 1940 door een ordebroeder van Thomas, de Nijmeegse hoogleraar J. van der Ploeg O.P., werden verdedigd in diens boek "Het Joodse Vraagstuk", en dat dit boek *cum permissu superiorum* verscheen, kerkelijk goedgekeurd door juist diezelfde mgr. Van der Loo, die door kardinaal De Jong werd afgevaardigd naar het Interkerkelijk Overleg. Nog in 1924, zo gaat Hans Jansen verder, hadden de toenmalige Nederlandse bisschoppen hun katholieken opgeroepen om iedere vertrouwelijke omgang met joden te vermijden. Omdat het gevaar, aldus de bisschoppen toen, niet denkbeeldig is dat joden geloof en zeden van katholieken perverteren, moeten

⁴³ Snoek, 1990, 136; De Jong 1975, 333.

⁴⁴ Jansen, 1981

⁴⁵ Zie ook de paragraaf over 'De interpretatie van de (joodse) wet bij Thomas van Aquino' van mijn opstel 'Het het joodse volk en het Oude Testament in de theologie. Deel I: Een hoofdstuk theologie na Auschwitz', in: L. Bakker, *De schone zwarte bruid? Theologie en joodse volk sinds twee eeuwen*. Kampen (Kok) 1995 (te verschijnen).

priesters er zorg voor dragen, dat katholieken niet voor joden werken en in situaties terechtkomen, waarin zij van steun en hulp van joden afhankelijk worden. De bisschoppen beriepen zich voor die aanbeveling tot 'apartheid' op het kerkelijk wetboek, en vooral op de encycliek *A quo primum* uit 1751 van paus Benedictus XIV, die tijdens zijn pontificaat een hele verzameling had laten maken van alle anti- en pro-joodse bepalingen van de kerk door de eeuwen heen. Pas in 1970, zo voegt Hans Jansen aan zijn betoog toe, werden deze bepalingen van het Nederlandse episcopaat uit 1924 opgeheven.

Wie dit alles leest, kan zich nog beter indenken, waarom Snoek zijn eigen conclusie zo verbluffend vond. Snoek meende in het optreden van de Nederlandse bisschoppen onder de oorlog dan ook een keerpunt te mogen zien in de anti-joodse traditie van deze kerk. "Onzes inziens mag kennis van wat er in de loop der eeuwen door de Rooms-Katholieke vaders - dat waren de vaders, ook van de Protestanten - jegens het Joodse volk miszegt en misdaan is, er niet toe leiden dat men zijn ogen sluit voor het goede, geschied tijdens de tweede wereldoorlog. Veeleer vormt het verleden de donkere achtergrond, waartegen het opkomen voor de Joden door de Katholieke Kerk in Nederland tijdens de tweede wereldoorlog des te scherper contouren krijgt".⁴⁶

De conclusie van Hans Jansen luidt precies omgekeerd. Voor Jansen is er in het optreden van de bisschoppen tijdens de tweede wereldoorlog sprake van volmaakte continuïteit met de traditie waarin zij stonden. Voor de leiding van de katholieke kerk was het leven van de joden sinds eeuwen heilig geweest; er zijn veel getuigenissen aan te halen, waar de hogere kerkelijke overheid het leven van de joodse burgers in bescherming nam tegen woede-uitbarstingen bij het volk, aldus Jansen. Maar dit neemt niet weg, dat er tegelijk een hele traditie was om het joodse bevolkingsdeel, voorzover het van de kerk afhing, apart te zetten. Deze twee tendenzen waren niet met elkaar in strijd, maar ondersteunden elkaar. Zelfs paus Innocentius, die op het vierde concilie van Lateranen in 1215 tegenover de joden uiterst discriminerende maatregelen (o.a. verplichte kleding voor joden) liet aannemen en zo de grondslag legde voor hun apartstelling en voor de latere gettoïsering,⁴⁷ verwierp elke gedachte aan moord op hen krachtig, met de argumentatie, dat de joden vanwege hun ongelooft sinds de kruisdood van Jezus weliswaar getekend waren met het teken van Kaïn om rond te dwalen en voortvluchtig te zijn, maar ook opdat ze niet gedood zouden worden. In de nazi-taktiek echter lag dit totaal anders. Presser had al opgemerkt in zijn boek *Ondergang; de vervolging en verdelging van het Nederlandse Jodendom, 1940-1945*, dat de taktiek van de nazi's erin had bestaan om het joodse deel van de Nederlandse bevolking eerst te isoleren van de rest van de samenleving, om het daarna te kunnen vernietigen: "zo gingen de Joden eruit, voordat ze eraan gingen". De conclusie van Hans Jansen luidt, dat deze nazi-taktiek heeft kunnen slagen, mede doordat de kerken in de eerste fase nauwelijks een protest hebben laten horen. Hij denkt dan met name aan de katholieke kerk, die hij op dit punt zelfs van meer dan passieve medeplichtigheid door verzuim beschuldigt: de apartstelling van het joodse volksdeel was deze kerk minstens tot op zekere hoogte niet onwelkom. De joden mochten er voor deze kerk wel uit, daar viel althans over te praten, maar toen zij er aan dreigden te gaan, was het de dure plicht van paus en bisschoppen om voor de joden in de bres te springen. Zowel het zwijgen van de Nederlandse bisschoppen over het apartheidbeleid met betrekking tot de joden alsook hun publiekelijk en krachtig protest tegen de feitelijke uitroeiing van de joden noemt hij dan ook "in volmaakte overeenstemming met het traditionele beleid van de rooms-katholieke kerk in de afgelopen eeuwen". De titel van zijn bijdrage vat alles kort samen: "Gehoorzamer dan de paus", want tegenover de Nederlandse bisschoppen stelt Jansen andere kerkelijke leiders in de katholieke kerk van die tijd: "Daarentegen is het zwijgen van paus Pius XII, de Duitse en

⁴⁶ Snoek, 139.

⁴⁷ Zie K.-H. Rengstorff & S. von Kortzfleisch, 1988, deel I, 222vv.

Poolse bisschoppen - toen zes miljoen joden werden vermoord - in strijd met leer en praxis van hun eigen kerk".⁴⁸

Snoek bleek door het betoog van Jansen niet overtuigd. Integendeel, in zijn reactie doet hij er nog een schepje bovenop. De titel van zijn bijdrage (al of niet door hemzelf bedacht) bewijst dit al: "Bisschoppen waagden hun leven om joden te helpen".⁴⁹ Hij verwijst daarvoor o.a. naar een geldinzamelingsactie van de bisschoppen om aan joodse kinderen onderdak te verschaffen en schrijft daarover: "ik ken geen enkel ander voorbeeld waarbij de leiding van een kerk zozeer de eigen veiligheid in de waagschaal stelde om levens te redden". Met name dit 'schepje er bovenop' is bij Dick Houwaert in het verkeerde keelgat geschoten. Onder de ook weer wat demagogische kop "Heldenrol bisschoppen klinkklare onzin" meent hij, dat de bisschoppen onder de oorlog hun leven helemaal niet in de waagschaal hebben gesteld: "Nee, de bisschoppen waagden helemaal niets en zeker niet voor de joden. Die kwamen pas aan de orde toen zij ten dode toe werden bedreigd en dat past precies in de traditie van de rooms-katholieke kerk" waarvoor hij naar het reeds geciteerde werk van Jansen verwijst.⁵⁰

5.1.3 EVALUATIE VAN DE DISCUSSIE

Het lijkt niet zo belangrijk om hier de 'heldenrol' van de bisschoppen te wegen. Veel belangrijker is de vraag in hoeverre de stelling van Jansen, die ook door Houwaert onderschreven wordt, hout snijdt. Kwamen de bisschoppen pas in actie (al of niet met groot persoonlijk risico), toen het leven van de joden bedreigd werd en gedoogden ze hun apartstelling, omdat er in deze fase van het nazi-beleid nog grote overeenkomst was met de aloude katholieke traditie?

Er is zeker wel wat af te dingen op het betoog van Hans Jansen. Ik vraag me bv. af, of hij aan kardinaal De Jong in zijn beschouwing recht doet. De Jong had, zoals we zagen, al veel eerder willen protesteren, toen het nog helemaal niet zo duidelijk was dat de joden echt en massaal in levensgevaar zouden komen, maar hij kreeg zijn medebisschoppen niet mee. We zagen ook, en dat is een punt waar Snoek in zijn weerwoord ook op wijst, hoe De Jong fel geprotesteerd heeft tegen het aanbrengen van bordjes 'verboden voor joden' op gebouwen waar de kerk zeggingschap had, "omdat die bordjes een uiting zijn van principiële antisemitisme en daar mogen zeker onze r.k. instellingen niet aan mee doen" en hoe hij in zijn verbod aan de katholieke schoolbesturen om zulke bordjes op te hangen of zelfs maar te laten hangen als ze door anderen waren aangebracht, het woord van Paulus aanhaalde: "Thans is er geen jood meer of heiden, geen slaaf en geen vrije, geen man en geen vrouw". Toch is dit alles nog geen weerlegging van de stelling van Hans Jansen. Wel een duidelijke nuancering. Men kan immers tegenwerpen, en terecht: dat gold voor De Jong alleen 'thans' en 'in Christus'; anders gezegd: het ging De Jong en zijn medebisschoppen slechts om 'het oor van het schaap', zoals heel de context duidelijk maakt. De op het citaat van Paulus volgende zin van zijn circulaire aan de katholieke schoolbesturen luidt dan ook: "Alle katholiek gedoopten ... zijn leden van de Katholieke Kerk en hebben daarmee alle rechten en alle plichten van den geloovigen katholiek".⁵¹

⁴⁸ H. Jansen, in: *Hervormd Nederland*, 15 september 1990, 14-17.

⁴⁹ J.M. Snoek, in: *Hervormd Nederland*, 25 augustus 1990, 12-15.

⁵⁰ *Hervormd Nederland*, 15 september 1990, 16-17.

⁵¹ In de Circulaire van de aartsbisschop aan de RK scholen, 13 september 1941; zo ook in zijn antwoord aan secretaris-generaal Van Dam op 11 september 1941: "... dat Wij aan Onze schoolbesturen niet en nooit kunnen toestaan, katholiek-gedoopte kinderen om hun Joodsche afstamming van onze scholen te verwijderen of daarop niet toe te laten"; zie Stokman, 1945, 207-209.

In de kerkelijke discriminatie van de joden was het altijd gegaan om het geloof, niet om het 'ras' zoals bij de nazi's. Daar zat duidelijk van meet af aan voor De Jong ook het punt van conflict met de nazi's waar het de discriminatie van joden betrof. Dat katholieke joden mede gediscrimineerd werden, was in strijd met de kerkelijke traditie, waarover Jansen spreekt. Tegen de discriminatie van joden als volksdeel heeft ook De Jong zich in de bewuste periode nooit verweerd, wel tegen het feit dat deze op titel van 'ras' gebeurde. Waar hij tegen protesteerde was, dat de jodendiscriminatie ook betrekking had op de katholieken onder het joodse volksdeel. In de traditie van de katholieke kerk werden deze joden dan ook niet meer als 'jood' beschouwd (zoals ze overigens ook vaak voor hun mede-joden geen jood meer waren). Jansen heeft dus wel voor een deel gelijk, al wordt zijn gelijk hiermee wel genuanceerd.

Natuurlijk kan men ook van dit gelijk nog wel verder iets afknabbelen. Zo zou er wel een vraag gesteld kunnen worden over de representativiteit van het standpunt van Van der Ploeg: gaf hij in 1940 een gangbare mening weer binnen de katholieke kerk of nam hij ook toen al, zoals hij later vanaf de jaren zestig heeft gedaan in zijn felle bestrijding van iedere vernieuwing binnen diezelfde kerk, eerder een uitzonderingspositie in? Het *cum permissu superiorum* geeft op dit punt geen uitsluitel, het zegt alleen dat die opvattingen niet in strijd werden geacht met de katholieke leer. Maar dat is natuurlijk al erg genoeg, en indirect toch weer een argument voor de these van Jansen. Wat betreft de stellingname van de bisschoppen in 1924 zou men tenslotte kunnen wijzen op het Mandement uit 1954, waar het Nederlandse episcopaat nog waarschuwde tegen het lidmaatschap van de PvdA en tegen het luisteren naar de socialistische VARA. Juist zo'n waarschuwing doet vermoeden, dat de praktijk onder de katholieken anders was dan de bisschoppen wensten. Het mandement was de laatste verwoede poging om de kudde nog bijeen te houden en af te zonderen, om zich teweer te stellen tegen de 'doorbraak' die aan de gang was.⁵² Maar ook als men deze vergelijking zou mogen doortrekken naar wat er gebeurde in 1924, dan zou dit er hoogstens op wijzen, dat binnen het katholieke volksdeel een vertrouwelijke omgang met joden tamelijk gewoon was geworden; staan blijft dan toch, dat het episcopaat onder uitdrukkelijk beroep op een eeuwenoude katholieke traditie hier tegen inging.

Al kan men dus hier of daar wat afknabbelen van het gelijk van Jansen, hij heeft naar mijn mening teveel feiten aangedragen om zijn oordeel niet serieus te nemen. Dit betekent, dat we met name het ecclesiocentrisme, dat we constateerden (het opkomen voor het oor) - minstens bij de katholieke hiërarchie - moeten zien tegen een achtergrond van jodendiscriminatie, zij het niet op grond van ras maar wel op grond van godsdienst. De conclusie van deze paragraaf moge dan niet plezierig zijn, ze is helaas wel duidelijk. Over de mate waarin kan men strijden, maar de houding van het Nederlandse episcopaat en van het katholieke volksdeel als geheel tegenover het lot van de joden onder de oorlog is negatief beïnvloed mede door de anti-joodse traditie van deze kerk. Verbluffend is deze conclusie misschien niet, maar opmerkelijk is ze wel, omdat in vergelijking met andere episcopaten van andere landen in het Europa van diezelfde tijd het Nederlandse episcopaat in zijn houding tegenover het joodse volk stellig tot het 'groene hout' heeft behoord binnen de katholieke kerk. Hoe was het dan gesteld met het 'dorre hout'?

5.2 Bij protestanten

Bij de beschrijving van de gebeurtenissen onder de oorlog zagen we al, hoe de nuchtere kardinaal De Jong wat verbaasd was geweest over de warmte, waarmee professor Paul

⁵² Zo nemen historici aan, dat bv. de felheid van de redevoeringen van Chrysostomus tegen de joden alleen maar te verklaren valt als men aanneemt, dat er in zijn tijd en zijn gebied een grote verbondenheid bestond tussen joden en christenen, die zich zelfs uitstrekten tot cultische vieringen; zie Smelik, 1985.

Scholten over het joodse volk sprak. We hebben al opgemerkt, dat zich hier een verschil tussen katholiek en protestant openbaarde, ook al had Scholten mogelijk zijn eigen persoonlijke redenen voor een bijzondere relatie met het joodse volk.⁵³ Onder het protestantse volksdeel leefde, zoals we in het eerste hoofdstuk zagen, veel sterker dan onder de katholieken het besef, "dat Jezus een geboren jood was". Zo luidt ook de titel van een werkje van de jonge Luther. Maar Luther ten spijt leefde dit besef van het jood-zijn van Jezus en zijn apostelen bij de Nederlandse calvinisten veel sterker dan bv. bij de Duitse lutheranen. In dit verband werd reeds gewezen op de schilderkunst van bv. Rembrandt. En we hoorden getuigenissen van Gans en anderen over de vooroorlogse situatie. Ongetwijfeld is het mede vanuit deze achtergrond heel goed begrijpelijk, dat Snoek zijn conclusie zo verbluffend vond.

5.2.1 DE SYNODE

Was de verhouding van de Nederlandse protestanten tot het joodse volk dus zonder schaduwzijden en helemaal 'koosjer'? Wie dat zou beweren, doet geweld aan de feiten. In het gebed, dat na de ongelukkige synode-vergadering van 15 juli 1942 naar alle hervormde plaatselijke gemeenten werd rondgestuurd, zijn duidelijk sporen te vinden van een anti-joodse theologie. Ondanks het kardinale verschil van het wel of niet voorlezen van het telegram aan Seyss-Inquart kwam de toon en teneur van de katholieke en Nederlands-hervormde herderlijke schrijvens opmerkelijk overeen. Die uitspraak, eerder gedaan, moet bij nader toezien toch wel worden genuanceerd. In beide brieven worden de gruweldaden van de Duitse machthebbers inderdaad met God verbonden, daarin komen ze overeen, maar het gebed van de synode van de Nederlandse Hervormde Kerk gaat een zeer dubieuze stap verder. We denken dan aan de passage over het joodse volk, waarover men achteraf, zeker gezien de situatie waarin dit 'gebed' toen moest worden uitgesproken, niet anders kan dan gruwen: "Wij dragen bepaaldelijk aan U op het volk Israël, dat in deze dagen zo bitter wordt beproefd. *Gij zult hen niet voor altijd verstoten*, want bij U zijn levende beloften voor hun toekomst. Houdt hen staande. *Breng hen tot bekering*, opdat zij de waarachtige verlossing mogen verkrijgen die Gij geschonken hebt in Christus, Uw Zoon".⁵⁴ De cursiveringen zijn niet te vinden in de oorspronkelijke tekst, maar de zinnen staan er toch maar. Ongetwijfeld, er is en blijft hoop voor het joodse volk. Maar voor de opstellers van deze 'bede' was het joodse volk toch blijkbaar een volk dat door God verstoten werd, omdat en zolang als het niet geloofde in Jezus als zijn messias; en deze verstoting door God werd zichtbaar in het gruwelijke lot, dat het van de kant van de nazi's onderging. Is dat een te negatieve uitleg van de bede? Het zou mooi zijn, als men haar anders zou kunnen interpreteren. Maar gezien de hele context lijkt iedere 'vriendelijker' duiding tekort te schieten in waarachtigheid. In kern bevatten deze paar zinnen een kleine samenvatting van een zeer anti-joodse theologie. Merkwaardig is, dat hier de gedachte aan een lotsverbondenheid tussen joden en christenen in het ondergaan van onrecht en ontheemding - de typische variant van de 'derde golf van de reformatie' - geheel verdwenen is en weer heeft plaats gemaakt voor de oude patristische en middeleeuwse opvattingen, die we in de brief van de bisschoppen niet eens meer aantreffen: het leed van de joden is een teken van Gods toorn over hen.

Snoek tekent bij deze tekst terecht bij aan: "Tegen dit soort gebeden behoefde de bezetter geen enkel bezwaar te hebben; ze speelden hem veeleer in de kaart". Hij vermeldt verder, dat het gebed door de meeste andere kerken werd overgenomen. Daaruit mogen we

⁵³ Scholten had een joodse min gehad.

⁵⁴ Geciteerd uit Snoek, 1990, 94. De bede vervolgt: "In het bijzonder bidden wij U voor die kinderen Israëls, die met ons verbonden zijn door eenzelfde geloof. Schenk hun de kracht om hun kruis te dragen, achter Hem aan, in wie zij hun Verlossing hebben gevonden". Alleen een oproep dus tot berusting. Over dit 'opium' en deze tweede 'geestelijk-zedelijke beslissing' die wij op andere wijze ook in de brief van de bisschoppen tegenkwamen, werd reeds uitvoerig gesproken.

concluderen, dat de anti-joodse tendens ervan ook daar dus niet op overwegend bezwaar stuitte, al kan men het met Snoek weer eens zijn, waar hij toevoegt: "Wel werd hier de kleur van wat er gebeden werd, mede bepaald door de inhoud van het scherpe protest-telegram, dat voorafgaand aan het gebed werd voorgelezen".⁵⁵

5.2.2 DE LUNTERSE KRING EN KOOPMANS

We hoeven niet aan de juistheid van Snoek's eerder geciteerde opmerking te twijfelen, dat van de drie grote kerkgenootschappen de Nederlandse Hervormde Kerk theologisch gezien het verste was in haar herwaardering van het joodse volk. Snoek zal dan vooral gedacht hebben aan de kring van theologen als Kroom, Buskes, Koopmans, Eykman, Miskotte, Berkhof e.a. die in augustus 1940 in Lunteren een clandestien driedaags beraad hadden gehouden en daarna de geschiedenis zijn ingegaan als 'de Lunterse Kring'. Onder hun invloed protesteerde het Convent van Kerken (de voorganger van het Interkerkelijk Overleg, toen de katholieke kerk nog niet mee deed) al op 24 oktober 1940 tegen het verbod om joden nog aan te stellen of te handhaven als ambtenaar.

Dit protest tegen de invoering van die zogenaamde Ariërparagraaf werd beargumenteerd en vooral ook aangescherpt door een lid van deze Kring, Dr. Jan Koopmans, in de anonieme brochure *Bijna te laat*, die enorme indruk maakte en clandestien in een oplage van 50.000 verspreid werd. "Bijna te laat" was het, omdat de kerken, aldus Koopmans, in hun protest "zo ontzettend correct" waren gebleven en omdat de gelovigen van die zijde geen duidelijke vingerwijzing hadden gekregen: tekenen of niet tekenen. Nu hadden velen de formulieren van niet-jood-zijn al ondertekend. Koopmans peilde in zijn brochure de ware bedoelingen van de bezetter volmaakt, waar hij schreef: "Zij gaan eruit - daaromtrent moeten wij ons niet de flauwste illusies maken. *Zij gaan eruit en zij gaan eraan*". De cursivering is overigens van Presser, die in zijn standaardwerk over de jodenvervolging in Nederland deze woorden van Koopmans letterlijk meende te moeten citeren "om hun profetisch karakter".⁵⁶ Presser is trouwens niet karig met zijn lof voor de gehele brochure: "Een buitengewone geladenheid spreekt uit dit stuk, een bewogenheid, wortelend in het besef, dat hier een ontzettende catastrofe was aangevangen. Het is alsof dr. Koopmans één ogenblik de martelgang naar de crematoria als in een flits heeft aanschouwd, de apocalyptische neerstorting in ondergang en dood heeft gezien" (Presser, I 38). Juist vanwege die Ariërparagraaf had Koopmans trouwens zelf ontslag genomen als studiesecretaris van de Nederlandse Christen Studentenvereniging, omdat hij in die functie verplicht zou worden te vragen of iemand jood was of niet.

Samen met anderen stelde Koopmans ook de zg. 'Amersfoortse Thesen' op, die veel overeenkomst vertoonden met de 'Barmer Thesen'. De 'Barmer Thesen' waren, zoals bekend, in 1934 onder invloed van Karl Barth tot stand gekomen en hadden het begin gevormd van de Duitse *Bekennende Kirche*, waartoe ook Bonhoeffer behoorde. Kennelijk heeft Koopmans gehoopt, dat zijn 'Amersfoortse Thesen' een vergelijkbare uitwerking in Nederland zouden krijgen voor een organisatie van geestelijk verzet tegen de nazi-ideologie, al kwam hij daarin toch enigszins bedrogen uit: de Thesen kregen nooit het karakter van een publiek getuigenis van de Hervormde Kerk, zoals hij gehoopt had. Overigens zetten de 'Amersfoortse Thesen' een stap verder dan de 'Barmer Thesen', doordat er heel uitdrukkelijk over het lot van de joden werd gesproken en werd gewaarschuwd tegen het gevaar van het antisemitisme, wat in de Barmer Thesen tot teleurstelling en ergernis van Bonhoeffer niet gebeurd was. Maar al kon hij zijn kerk niet helemaal mee krijgen, Koopmans kreeg wel van haar de leiding over het 'Adviesbureau ten bate van niet-Arische christenen', dat in de

⁵⁵ Snoek, 1990, 94-95.

⁵⁶ Presser, 1985 deel I, 37.

Nieuwe Kerk in Amsterdam werd gevestigd.

Kortom, Koopmans, in 1945 gedood door een Duitse kogel toen hij ondergedoken zat, hoorde niet alleen tot de groep van theologen, die Snoek op het oog moet hebben gehad met zijn compliment, maar muntte binnen deze groep ook nog uit door zijn actieve initiatieven. Het beste blijk daarvan is wederom de bijzondere aandacht, die onze nationale geschiedschrijver van de jodenvervolging in zijn standaardwerk heeft besteed aan deze jong gestorven theoloog, "wiens onverzwakte en zelfverloochenende bemoeienis ten bate van de vervolgte Joden hem een ereplaats verzekert in dit boek" (Presser I 37). Koopmans mag dus wat de relatie met het joodse volk betreft ongetwijfeld gerekend worden tot het 'groene hout' binnen de Nederlandse Hervormde Kerk, zoals we datzelfde ook mochten vaststellen van de Nederlandse bisschoppen binnen hun wereldkerk.

Maar wie nu een blik slaat in de geschriften van Koopmans, schrikt van het theologisch anti-judaïsme daarin. Zeker, als één volk volgens hem niet gediscrimineerd mocht worden, dan was dit wel het joodse volk, "omdat het Gods wonderbare en ondoorgroendelijke wijsheid behaagd heeft uit het volk der Joden de verlossing aan alle volkeren en rassen te schenken door Jezus Christus, naar het vlees een zoon van dit volk". Het theologische motief van zijn felle bestrijding van de Ariërparagraaf was dus vooral christologisch, want - zo vervolgt hij: "Iedere verwerping van dit volk is daarmee een verwerping van Hem".⁵⁷ In deze christologische benadering lag echter tegelijk de oorsprong van heel anti-joodse uitlatingen in zijn geschriften. Er lijkt een theologische terugval te hebben plaats gevonden sinds 'de derde golf van de hervorming'. De kerk was voor Koopmans het 'nieuwe', het 'geestelijke', het 'ware Israël', in anti-these tot het joodse volk. Ergens schreef hij zelfs: "Het heeft lang geduurd, voordat men voorgoed ophield, de christelijke Kerk te persen in de Joodse vormen. Zo kwam de Kerk, de Christelijke, in de plaats van het volk Gods, het Joodse. Het keerpunt daarvoor is de uitstorting van de Heilige Geest". Zijn biograaf Marchal merkt daarbij op, dat door Koopmans hier met opzet de uitdrukking 'het joodse volk' werd gebruikt en niet 'Israël': "Jood wil zeggen, aldus Koopmans, Israël in de verharding, de verbondenheid met Jezus Christus niet beamend".⁵⁸ In een uitleg van Romeinen 11 sprak Koopmans ook over het oordeel van God over Israël: "Daaronder gaat voortaan dit volk zijn moeizame weg door de wereld. Het moet lijden onder dat Jood-zijn, waarvan het niet loskomen kan, zolang als het niet tot het geloof en de liefde terugkeert, zolang als het Jezus Christus niet aanneemt als zijn enige Heer. Het gaat als een getekende en tot een teken over de aarde". Wel voegde hij er onmiddellijk aan toe, dat daarmee jodenvervolgingen niet gerechtvaardigd zijn. Niet wij hebben een zaak met de joden, maar God; God geeft zijn eigen zaak niet uit handen, schreef hij met verwijzing naar wat Paulus in vers 20 van dit elfde hoofdstuk zegt. Bovendien moest het laatste woord over het joodse volk door God nog gesproken worden, en dat zal een woord van genade worden, omdat de genadegaven en de roeping van God onberouwelijk zijn, overeenkomstig Paulus' woorden in vers 28-29. Maar dit alles was voor Koopmans louter Gods trouw en erbarmen. Zo noemde hij aan het slot van diezelfde beschouwing het feit, dat het joodse volk nog tot op heden bestaat, een teken van Gods ontferming ook over Zijn bitterste vijanden. Hier werd dus door Koopmans wat Paulus schreef over de joodse vijandschap tegen het evangelie (vs. 28) aangescherpt tot: de joden zijn de *bitterste* vijanden van *God*.

Maar niet minder verbaast men zich, wanneer men bij deze fervente bestrijder van de Ariërparagraaf aan het slot van de uitleg zijn toepassing leest op de situatie van zijn dagen.

⁵⁷ Geciteerd uit: G.W. Marchal, *Koopmans en de Joden*. Kampen 1986, 7. [= Verkenning en Bezinning 20, nr. 1] Dit boekje, waarheen ook in het vervolg verwezen wordt, geeft in verkorte vorm enige resultaten weer van de grotere studie van G.W. Marchal, *Jan Koopmans, dienaar tot de oogst*. 's Gravenhage 1985.

⁵⁸ G.W. Marchal 1986, 16.

Deze actualiserende zinspeling is door zijn biograaf met een understatement niet ten onrechte "opmerkelijk" genoemd. Koopmans schreef: "Met het oog op de praktijk van het christelijk handelen wil dit niet zeggen, dat een overheid nooit het recht zou hebben een ongewenste, al te grote Joodse invloed in de samenleving wat te beperken. Daarover spreekt de Bijbel zich niet uit". Ongetwijfeld, om alle misverstand te vermijden voegde hij hier onmiddellijk aan toe "maar de Bijbel spreekt er zich wèl over uit, dat de overheid ook in het gestelde geval goed en kwaad, recht en onrecht, waarheid en leugen uiteen zal houden".⁵⁹

Zijn felle verzet tegen de Ariërparagraaf maakte deze "aankomend preekijger" natuurlijk tot een "gevaarlijk saboteur", zoals hij in een hoofdartikel van het SS-blad *Storm* van 14 november 1941 werd genoemd, maar van zijn theologische overwegingen over het joodse volk, verschenen in datzelfde jaar 1941, zal de bezetter niet wakker hebben gelegen. We treffen er dezelfde theologie aan als in het 'gebed' van de synode een jaar later en we lijken niet eens ver verwijderd te zijn van wat de middeleeuwse paus Innocentius III zei over het Kaïnsteken van het joodse volk. Evenmin verschillen de gedachten van Koopmans principieel van die van Thomas van Aquino, waar hij schreef over de mogelijkheid, dat de staat een te grote invloed van joden mocht terugdringen, maar dit dan wel op een rechtvaardige wijze moest doen. Merkwaardig, dat we bij Koopmans noch bij de synode iets kunnen terugvinden van de typisch eigen theologie over de verhouding tot het joodse volk, die in de zeventiende eeuw onder de om hun geloof vervolgte refugé's was ontstaan.

5.2.3 CONTACTEN MET KARL BARTH

De Lunterse kring onderhield nauwe contacten met de *Bekennende Kirche* in Duitsland. De kring gaf zelfs een blad uit met als titel "Berichten uit de Duitse Kerkstrijd". We zagen ook, dat de naam van de 'Amersfoortse Thesen' onmiskenbare associaties opriep en ook bedoelde op te roepen met de 'Barmer Thesen', die het begin vormden van de *Bekennende Kirche*. Ook uit *Eine Schweizer Stimme*, waarin de uitspraken van Karl Barth tijdens en over de oorlog zijn gebundeld, blijkt dat er met een zekere regelmaat tussen hem en Nederlandse theologen contact is geweest, en dat dit contact nog gedurende de oorlog voortging. Om het maar meteen te zeggen: opvallend en zelfs onthutsend is, dat in deze bewaard gebleven correspondentie nergens de jodenvervolgning ter sprake komt. In een brief aan dominee (*Pfarrer*) Kooyman, uit het begin van 1940 en dus geschreven nog voordat Nederland in de oorlog betrokken werd, verdedigde Barth de stelling, dat staten als Zwitserland en Nederland neutraal mochten en moesten blijven, zolang ze zelf niet werden aangevallen, ook al was het nationaal-socialisme verwerpelijk en diende men het met alle kracht te bestrijden.⁶⁰ Neutralist wilde Barth dus wel zijn, maar als rechtgeaard Zwitser was hij zeker geen pacifist. Al in 1938 schreef hij aan een vrouwelijke Nederlandse dominee, die bestuurslid was van de vereniging 'Kerk en Vrede', dat ze die naam van haar vereniging maar beter kon veranderen, want vrede was niet het hoogste goed voor de kerk.⁶¹ En in datzelfde jaar, op 26 oktober 1938, kreeg een andere Nederlandse dominee van hem te horen, dat het accordé te München niet alleen een grote blunder was van politici als Chamberlain, maar dat ook de kerk enorm tekort was geschoten, omdat ze alleen maar over vrede praatte en zich niet "zoals het zou horen, met de vraag naar de juiste vrede (*nach dem rechten Frieden*) heeft bezig gehouden". Van een helderziende blik in de toekomst getuigde zijn conclusie: "wij zullen er allen voor moeten betalen, dat die kracht om weerstand te bieden niet groter geweest is, dat de regeringen, de volkeren en de kerken zich zo hebben laten overbluffen als

⁵⁹ J. Koopmans, in: *Wat zegt de Bijbel?* (brochure uit 1941); Marchal, 1986, 26.

⁶⁰ Karl Barth, *Eine Schweizer Stimme, 1938-1945*. Zollikon-Zürich (Evangelischer Verlag) 1945, 118-122. Het 'Hitlerisme' noemt hij in deze brief "de boze droom van de eerst in de lutherse vorm gekerstende Duitse heiden".

⁶¹ T.a.p. 63-65.

voor en na 30 september gebeurd is".⁶²

Het belangrijkste document voor ons onderwerp is echter wel de brief, die Barth in juli 1942 richtte "aan mijn vrienden in Nederland".⁶³ Zijn biograaf vertelt, dat Hebelotte Kohlbrügge hem op microfilm in haar mond verborgen naar Nederland heeft gesmokkeld.⁶⁴ Deze brief is dus geschreven en ontvangen precies op het ogenblik, dat de jodenvervolging tot zijn ergste uitbarsting kwam, de kerken met het al of niet bekend maken van het protesttelegram aan Seyss-Inquart worstelden en de massadeportatie naar Westerbork een aanvang nam. Barth moet, als we hem mogen geloven, goed geïnformeerd zijn geweest over de hele situatie, want in de aanhef schreef hij: "de belangrijkste uiterlijke gegevens en dokumenten van de ontwikkelingen, die u in de laatste jaren bezig hebben gehouden, zijn bij ons algemeen bekend". Dat wordt ook wel aannemelijk uit de brief zelf. Zijn Nederlandse vrienden hadden hem nl. heel gedetailleerde vragen voorgelegd hoe zij in hun situatie moesten handelen en bijna heel de brief van Barth bestaat uit een uitvoerig antwoord op hun vijf vragen, die hij stuk voor stuk besprak. Het is de moeite waard om er hier een korte samenvatting van te geven. De eerste vraag betrof het kerkelijk gebed voor de koningin, dat de bezetter natuurlijk als een subversieve daad kon opvatten; mocht men dit gebed laten vallen? Barth's antwoord loog er niet om: "unbedingt NEIN!". Dit werd door hem zelfs een punt genoemd, waarmee de kerk staat of valt (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Zijn argumentatie hiervoor speelde ook bij het antwoord op de volgende vragen een belangrijke rol: het nationaal-socialisme was geen door God ingestelde staat die gehoorzaamheid mocht eisen, maar "anarchie in het gewaad van de ordening van een rovershol". De christen echter is "aan de juiste staat" zijn gehoorzaamheid verschuldigd. Daarom ook was de kerkelijke diakonie niet alleen gerechtigd maar zelfs verplicht om arbeiders, die weigerden zich in Duitsland te werk te laten stellen en daardoor in moeilijkheden kwamen, finantieel en anderszins te helpen, ongeacht of deze christen waren of niet en ongeacht of zo'n besteding van gelden indruiste tegen statuten (2e vraag). Christenen mochten niet alleen "illegale" organisaties steunen en zich erbij aansluiten maar moesten dat doen, want wat "illegaal" was, was in werkelijkheid legaal, en wat "legaal" was illegaal (3e vraag). Zo mocht men ook, voorzichtig en bedachtzaam maar toch zonder aarzelen, een loopje nemen met de waarheid indien dit in de gegeven omstandigheden nodig mocht blijken, want de gehoorzaamheid aan de erkende wil van God heiligt ieder middel (4e vraag). Tenslotte mochten bepaalde groeperingen in de kerk in uitspraken en handelingen gerust verder gaan dan de officiële kerkelijke leiding, zonder vrees voor schisma, want de kerkelijke leiding zal doorgaans rekening houden ook met andere argumenten en belangen dan alleen met het evangelie (5e vraag).

Voorwaar een krachtige en heldere stellingname. Hier werd in alle toonaarden opgeroepen tot daadwerkelijk verzet. Merkwaardig alleen, dat er bij de vragen van zijn vrienden uit Nederland (althans zoals Barth deze zelf in zijn eigen brief kort samenvatte) geen enkele rechtstreeks betrekking had op de Ariërparagraaf, op de deportatie van het joodse volk, of op de kwestie of onderscheid mocht worden gemaakt tussen het joodse volk en "het oor van het schaap", de christenjoden. Het is mogelijk, dat de laatste vraag daar wel betrekking op had, omdat de Lunterse Kring en vooral Jan Koopmans juist in hun stellingname tegen de Duitse jodenvervolging veel verder wilden gaan dan de officiële organen van hun eigen kerk. In dat geval heeft Barth de vraag algemeen gemaakt en haar beantwoord los van de concrete kontekst. Zelf had Barth trouwens ook met dit probleem te maken gehad, omdat hij zich er enorm aan ergerde, dat hij telkens als 'privé-persoon' dergelijke brieven moest schrijven en het Bureau van de Ecumene in Genève "op de beslissendste ogenblikken in de geschiedenis van deze jaren nooit te horen was" (Busch 331). Maar ook als we aannemen, dat de vragen

⁶² T.a.p. 66-68.

⁶³ 'An meine Freunde in den Niederlanden', Barth, 1945, 244-250.

⁶⁴ Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf, nach seinen Briefen und autobiografischen Texten*. München (Kaiser) 1975, 330.

nergens een concrete verwijzing bevatten naar de houding van de kerk tegenover de jodenvervolging, dan bevreemdt het toch, dat Barth niet zelf en uit eigen beweging de gelegenheid te baat nam daarover iets te schrijven. Uit de gebeurtenissen, waarvan hij naar zijn zeggen (en we mogen aannemen: ook werkelijk) zo goed op de hoogte was, blijkt toch overduidelijk, dat hier voor de kerken in Nederland toen enorme vragen lagen, ook al werden ze dan mogelijk niet door zijn vrienden gesteld. Of was hij nu juist niet van wat er met het joodse volksdeel in Nederland gebeurde op de hoogte? Het is moeilijk om dit aan te nemen. Hoe dan ook, die onkunde kan, voor iemand die zo goed geïnformeerd was als Karl Barth, onmogelijk tot het einde van dat jaar hebben voortgeduurd, toen de massadeportaties van joden al weer tot de geschiedenis behoorden. Maar ook in de brief, die hij voor de adventstijd 1942 naar Nederland stuurde, gaf hij wel aan, dat hij wist hoe erg de situatie hier toen was ("wij sidderen en lijden met u mee ... wij verstaan het waarachtig, dat u naar troost verlangt"), maar ook daar geen woord over het lot van het joodse volk en over de houding die de kerken daarbij hadden ingenomen.⁶⁵

5.3 Derde geestelijk-zedelijke beslissing

Dit alles doet op zijn minst de vraag rijzen of Karl Barth wel betrokken was bij wat het joodse volk in de tweede wereldoorlog overkwam. In ieder geval heeft hij hier in Nederland een belangrijke kans laten liggen. Als die vraag eenmaal gesteld is, volgt vanzelf bij iemand als Karl Barth, voor wie theologie zijn leven was en zijn leven theologie, een tweede vraag: kan zijn eigen theologisch denken hier van invloed zijn geweest? Het lijkt in ieder geval een reden om Barth's theologie op dit punt met een zekere argwaan te bezien.⁶⁶ Maar ook de theologie van zijn Nederlandse vrienden komt door wat hierboven over met name Koopmans beschreven is, onder een zekere verdenking te staan. Of was bv. de theologie van Barth's goede vriend Miskotte, die toen al zijn proefschrift had geschreven over de joodse godsdienst en een indringende vergelijking had gemaakt tussen de heidense Edda en de joodse Thora, toch heel anders dan die van Koopmans en van de synode? Die vraag moet voorsnog hier onbeantwoord blijven.⁶⁷ Zoveel is in ieder geval tot nog toe wel duidelijk: aan de twee genoemde "geestelijk-zedelijke beslissingen" moeten wij nog een derde toevoegen. Het gedrag van de kerken werd ook, en wel in negatieve zin, beïnvloed door een anti-joodse traditie van theologisch denken. Ongetwijfeld kan men niet een directe lijn trekken van theologisch anti-judaïsme naar seculiere antisemitisme, zoals in het eerste hoofdstuk reeds gezien werd. En zelfs mag men geen directe lijn trekken tussen bepaalde vormen van theologisch anti-judaïsme en gebrek aan verzet tegen de nazi's, zoals wel uit het gedrag van Jan Koopmans blijkt. Daarvoor ligt de verhouding tussen theologie en politieke stellingname kennelijk veel te complex. Om echter te beweren, dat verzet van christenen tegen de jodenvervolging niet gehinderd en afgeremd zijn door de gedachten, die wij hierboven aantreffen - dat het leed van niet-christelijke joden een teken is van Gods toorn over hen of dat zij "Gods bitterste vijanden" zijn, e.d. - lijkt toch ook vermetel. Het theologisch anti-judaïsme heeft duidelijk de twee andere geestelijk-zedelijke beslissingen door zijn eigen inbreng versterkt: zowel de te beperkte betrokkenheid op de eigen kudde kreeg er een extra motief bij alsook de vreemde omgang met zonde, lijden en macht. Deze conclusie geldt

⁶⁵ 'Brief nach Holland; zur Adventszeit 1942', a.w. 303-306. - Ook elders in *Eine Schweizer Stimme* vindt men hier weinig over. In een kerstpreek uit 1941 voor de Engelse radio, gericht aan de christenen in Duitsland, sprak Barth wel over "het verschrikkelijke, wat uw en onze broeders en zusters uit Israël in Duitsland te doorstaan hebben", maar dit zinnenstuk staat binnen een opsomming van wat de Duitse *christenen* allemaal te verduren hadden en waarom het voor hen niet gemakkelijk zou zijn om het kerstfeest met vreugde te vieren. Het is allesbehalve een oproep om er iets tegen te doen en betreft alleen het oor van het schaap, "uw en onze broeders en zusters uit Israël". T.a.p. 240-241.

⁶⁶ Zie mijn opstel 'Jezus' verhouding tot Israël in het dragen van onze zonden. Een kritische bespreking van de theologie van Karl Barth', in: L. Bakker, *De schone zwarte bruid?*

⁶⁷ Zie mijn opstel 'Een doorbraak die om voortzetting vraagt: Kornelis Heiko Miskotte', in: L. Bakker, *De schone zwarte bruid?*

allereerst voor de katholieke kerk met haar traditie van apartstelling van het joodse volk. Maar zoals we zagen heeft theologisch anti-judaïsme in een waarschijnlijk niet mindere mate ook het verzet van protestanten verzwakt en beperkt.

5.4 Waren het wel beslissingen?

Maar met welk recht nemen we hier het woord van Wanda Kampmann over en spreken we over "geestelijk zedelijke *beslissingen*"? Waren dit van de toenmalige leiders van de kerken in Nederland dan bewuste keuzes, waar zij ook anders hadden kunnen kiezen? Zo niet, is het dan niet beter om niet over 'beslissingen' te spreken? Deze tegenwerping heeft zeker enig recht. Wie een onbelemmerde keuzevrijheid bij hen veronderstelt, en op grond daarvan de toenmalige leiders zou veroordelen, heeft de situatie van toen niet echt gepeild. Aan verschillende van deze kerkelijke leiders kan een grote en zelfs bewonderenswaardige dosis persoonlijke moed niet worden ontzegd.⁶⁸ Het gaat niet zozeer om morele tekortkomingen van individuele personen, maar om - zoals we het formuleerden - een theologische *bevangenschap*, die de keuzes tevoren al min of meer in een bepaalde richting vastlegde, omdat de richting van de keuze in een lange traditie van eeuwen was bepaald en vorm had gekregen. Het gaat voor een groot gedeelte dus juist om een belemmering van hun keuzevrijheid. Deze personen kozen binnen een aloude koers en werden van het verkeerde in deze koers in zekere zin toevallige exponenten.⁶⁹ Misschien kan men hier dus met Shakespeare zeggen 'what is in a name' en beter het woord 'beslissingen' laten vallen. Toch biedt handhaving ervan een zeker voordeel, mits de betekenis niet individualistisch wordt toegespitst, maar er ook een collectief element wordt meebedacht, nl. de opbouw van die beslissingen in eeuwen van traditie (diachroon) en de macht van heersende opvattingen binnen een gemeenschap (synchroon) op de keuze van individuen. Door gebruik van het woord 'beslissingen' wordt een vrijheidselement benadrukt binnen een toch ook gedetermineerd-worden en precies in dat vrijheidselement is de mogelijkheid gelegen om te leren van gebeurtenissen en *anders te gaan kiezen*. Gezien het collectieve karakter van deze beslissingen hoeft men zich er overigens geen illusie over te maken, dat zo'n verandering in de 'beslissingen' waar het hier om gaat in een handomdraai of door de keuze en het inzicht van een of een paar individuen kan plaats vinden. Heel de gemeenschap is daar immers bij betrokken en het gaat om het ombuigen van een hele traditie, die zoals een zwaar voorwerp dat zich in de ruimte voortbeweegt, slechts heel moeizaam van koers verandert.

Theologisch uitgedrukt zou men kunnen zeggen: wat ons hier interesseert is niet persoonlijke schuld, maar wat in de traditie bedoeld moet zijn met het begrip 'erfzonde'. Meestal is het zondebesef van christenen erg geïndividualiseerd en louter betrokken op persoonlijke zonden. Voor de institutionalisering en vermaatschappelijking van het kwaad, dat a.h.w. individuen overstijgen en omgrijpen kan, is dan weinig oog. In het traditionele begrip 'erfzonde' ligt eigenlijk al een correctie op die individualistische verenging van het

⁶⁸ Zeker geldt dit van mensen als Scholten, Kraemer of Koopmans van de Nederlands Hervormde Kerk, van een Donner van de Gereformeerde Kerken, van de katholieke aartsbisschop van Utrecht De Jong, van Kleijn van de Remonstrantse Broederschap, en van nog vele anderen.

⁶⁹ De Ikon-uitzending *Jodenzending '40-45 en de gevolgen* van 4 mei 1988 eindigde met de conclusie: "De kerken waren - zij het ongewild - een instrument in handen van de Nazi's". J.M. Snoek *a.w.*, 189, wijst dit oordeel als te 'kwetsend' af. Terecht? M.i. valt de juistheid van dit oordeel nauwelijks te ontkennen. Door de toevoeging 'zij het ongewild' komt van de ene kant goed naar voren, dat de kerken onder de oorlog niet 'fout' zijn geweest, dat ze niet hebben gecollaboreerd, dat er over het gedrag van de kerken dus geen zwartboek te schrijven valt evenmin als een witboek (Snoek's eigen conclusie); wel wordt er van de andere kant eveneens mee aangeduid, dat de kerken door de bezetter gemanipuleerd zijn, *zonder dat ze zich daar blijkbaar rekenschap van gaven en zelfs tegen hun uitdrukkelijke bedoeling in*. Ook dit laatste lijkt onloochenbaar.

begrip zonde. 'Erfzonde' moet dan natuurlijk niet worden opgevat als een smetje op de ziel, dat men erft van zijn ouders en dat door de doop wordt weggenomen, want ook in zo'n opvatting is de concrete menselijke ervaring van een verbondenheid in het kwade niet alleen met een mysterieuze waas bedekt en daardoor ongevaarlijk geworden, maar bovendien sterk geïndividualiseerd. Met erfzonde wordt hier bedoeld een duiding van wat tot de algemeen menselijke ervaring behoort. Een oudere generatie kan een jongere generatie al in een verkeerde richting sturen zelfs nog voordat deze zelf in staat is om bewust en kritisch een andere weg te kiezen. Van geslacht op geslacht kunnen verkeerde disposities voor het maken van keuzen worden overgeleverd. Zeker als die keuzen worden geïnstitutionaliseerd krijgen ze een hardnekkig voortbestaan. In het verhaal over de zondeval in het paradijs heeft Israël kennelijk zo'n intuïtie verwoord. Het heeft zijn eigen ervaringen met de eigen geschiedenis (bijna van koning tot koning: "en hij deed was slecht was in de ogen van JHWH") uitgebreid tot heel de mensheid. Blijkbaar verstrikken wij elkaar in het kwade, zo is de gedachte, waar je je als enkeling niet helemaal van kunt vrijwaren. En als je je afvraagt wanneer dat is begonnen, dan moet je steeds verder terug gaan, zelfs tot aan het begin van de mensengeschiedenis ('Adam', gevolgd door Kaïn en Abel, enz.). Waar het ons om gaat is die 'erfzonde', die door telkens weer nieuwe generaties wordt overgeleverd, op het spoor te komen ook en juist binnen de kerkelijke traditie. Men zou ook kunnen zeggen: zoals de traditie een kracht ten goede is, waardoor leven wordt meegedeeld, zo bevat zij ook gif, waarvan ze moet worden gezuiverd.

III) DRIE VERKLARINGSMODELLEN VOOR DE SJOAH

In het vorige hoofdstuk werd besproken, wat de kerken in Nederland hebben ondernomen om de nazi's te dwarsbomen bij hun poging het joodse volk uit te moorden. De conclusie was, dat de kerken daarin duidelijk tekort zijn geschoten, al mag men met Snoek spreken over een kleine kaars, die hier en daar in het duister licht heeft verspreid.⁷⁰ Er werden drie gronden aangegeven waarom de kaars van de kerken zo klein is gebleven en te weinig licht heeft verspreid. In dit hoofdstuk gaan we op de laatste grond dieper in: het theologisch anti-judaïsme. Daarmee verruimen we dus de vraagstelling. Onze aandacht blijft weliswaar allereerst gericht op de inbreng van de kerken, maar ze betreft niet meer alleen de Nederlandse kontekst, en evenmin beperkt ze zich tot de oorlogsjaren. De christelijke traditie in haar geheel komt binnen het blikveld, omdat die als geheel is aangeklaagd.

Om daarbij het juiste relief te krijgen, zal ook aandacht besteed worden aan de andere 'verdachten', die naast de kerkelijke traditie in de beklagdenbank zijn gezet: de moderne seculiere cultuur van na de Verlichting en de speciale ontwikkelingen van Duitsland al voor het Hitler-tijdperk.

We spreken daarin over de drie verschillende manieren van benadering (modellen), die aan te treffen zijn bij hedendaagse geschiedschrijvers, wijsgeren en theologen, wanneer zij de Sjoah in verband brengen met tradities, die daaraan voorafgingen. Interpretaties van de Sjoah van joodse of christelijke kant, die in hun benaderingswijze zelf al een expliciet geloof veronderstellen - bv. een duiding van de Sjoah als straf van God voor de assimilatie van het West-Europese jodendom (rabbijn Menachem Hartom)⁷¹ of als straf van God voor de joodse weigering om het evangelie van Jezus Christus te aanvaarden e.d. - blijven hier vooralsnog buiten beschouwing. Het gaat om wat men zou kunnen noemen: *seculiere* benaderingswijzen, om die benaderingswijzen dus, die door iedereen in onze cultuur als zinvol en begrijpelijk kunnen worden ervaren, of hij of zij nu christen is of jood of geen van beide.

1. Kerkelijke anti-joodse traditie

De eerste vraag, waar het bij de relatie tussen kerkelijke traditie en Sjoah om gaat, luidt: bestond het tekortschieten van de kerken gedurende de jodenvervolging door Hitler-Duitsland alleen in wat ze *niet* deden? Was er slechts sprake van onvoldoende verzet, van verzuim - hoe erg dat op zich ook al genoemd moet worden - waardoor christenen en kerken medeverantwoordelijk waren voor wat er gebeurd is? Of bestaat er - zoals door een aantal auteurs (christelijke en niet-christelijke) met klem naar voren gebracht is - bij alle in het oog springend onderscheid toch ook een innerlijk verband tussen het christelijke anti-judaïsme en de jodenmoord door de nazi's? Loopt er een lijn van de eeuwenlange christelijke indoctrinatie en kerkelijke discriminatie naar de kampen van Auschwitz en Treblinka? Ongetwijfeld is het geen rechte verbindingslijn; maar is er, ondanks bochten en breuken, toch niet een continue lijn?

Een eerste groep auteurs beantwoordt deze vraag bevestigend en ziet de Sjoah als de uiterste consequentie van de anti-joodse gedachten en gevoelens, die eeuwenlang in het christelijke Europa hebben geleefd en door de kerkelijke houding tegenover de joden zijn

⁷⁰ Snoek, *a.w.* 200-201.

⁷¹ Menachem Immanuel Hartom, 'Unserer Sünden wegen', in: M. Brocke & H. Jochum (red.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocausts*. München 1982, 20-26.

opgeroepen. Hierbij wordt dus niet alleen gedacht aan de theologie, maar eveneens aan de kerkelijke praxis. Als men de vraag stelt naar een innerlijk verband tussen de anti-joodse theologische traditie en de Sjoah, ligt het inderdaad voor de hand ook te denken aan de in de praktijk doorgevoerde kerkelijke discriminatie van de joden, die zich met die anti-joodse theologie legitimeerde. Als er een verband is, dan zal immers juist die kerkelijke praxis ook een belangrijke bemiddelende rol hebben gespeeld. Men kan hier bv. denken aan de door het vierde concilie van Lateranen in 1215 aan de joden opgelegde verplichting om zich in kleding te onderscheiden (gele cirkel), aan het herhaaldelijk en in het openbaar openbaar verbranden van de Talmud en andere joodse boeken, aan de telkens weer terugkerende verplichting voor de joden om aan geloofsgesprekken mee te doen, aan de in de latere middeleeuwen door de inquisitie afgedwongen doop en de steeds verder toenemende gettoïsering - allemaal ontwikkelingen, die van het kerkelijk gezag uitgingen of minstens door dat kerkelijk gezag werden gedekt. De nazi's hebben bovendien zelf herhaaldelijk op deze voorgeschiedenis gewezen en beweerd, dat zij met hun praktijken slechts een oude kerkelijke traditie voortzetten.

1.1 Geen ongebroken lijn naar seculier antisemitisme

Voor deze auteurs is de afstand tussen het kerkelijke anti-judaïsme en het moderne antisemitisme maar klein, vaak wordt het onderscheid niet eens door een verschillend woord tot uiting gebracht en wordt er slechts gesproken van 'antisemitisme'. Zelfs van de uitwas van dat moderne antisemitisme onder Hitler wordt vooral de continuïteit met de kerkelijke voorgeschiedenis benadrukt, terwijl er weinig of geen aandacht wordt besteed aan de verschillpunten en de breuklijnen in de ontwikkeling. Op zich kan dit natuurlijk een legitieme keuze zijn van een auteur, die zijn onderwerp wil afbakenen, zoals Hans Jansen heeft gedaan in zijn grote studie over de theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme.⁷² Toch is daarbij het gevaar van perspectiefvervalsing niet denkbeeldig, zelfs als de lezer bij herhaling gewaarschuwd wordt dat de gekozen benaderingswijze eenzijdig is. Dan wordt de afstand te klein tussen de kerkelijke traditie en het nazi-optreden, en dreigt er een rechte lijn van het een naar het ander te ontstaan, terwijl de werkelijke verhouding veel ingewikkelder is. Niet om het kerkelijk verleden te vergoelijken of om de invloed daarvan op de praktijken van de nazi's te minimaliseren, maar om deze perspectiefvervalsing te vermijden, lijkt het belangrijk om ook de betrekkelijkheid van dit benaderingsmodel te onderstrepen. Dit neemt dus geenszins weg, dat het waarheidsgehalte van dit eerste model een belangrijk en zelfs onontbeerlijk uitgangspunt blijft voor de theologische herbezinning, die in het vervolg van deze studie ondernomen zal worden. Eerst geven we hier echter aandacht aan de verschillende factoren, waarom hier niet zomaar van een rechte lijn gesproken kan worden.

Ondanks alle ook door de nazi's herhaaldelijk beklemtoonde en inderdaad aanwijsbare overeenkomst en continuïteit, kan het aloude theologisch anti-judaïsme met de kerkelijke praxis die daarop stoelde niet gelijk worden gesteld met het pas in de laatste eeuwen opgekomen seculiere antisemitisme. Het verschil in motivering - godsdienst of ras - zou alleen dan te verwaarlozen zijn, als dit verschil te herleiden was tot een ideologische legitimatie *achteraf* van een gedrag, dat (eigenlijk op andere gronden) al gekozen werd. Maar zo liggen de zaken niet. Al in het eerste hoofdstuk werd verwezen naar een studie van Van Arkel, waarin wordt aangetoond, dat daar waar het moderne antisemitisme verbreid is, ook andere factoren een rol hebben gespeeld en niet alleen de anti-joodse traditie van de kerk. Waar in de laatste twee eeuwen antisemitisme virulent werd, zoals bv. in hele streken van Frankrijk en Duitsland, waren de anti-joodse gedachten uit de theologie in de daaraan voorafgaande eeuwen al maatschappelijk gaan functioneren. In andere streken (bv. in Italië

⁷² Jansen 1981.

en Griekenland) was dat niet het geval geweest. In die andere landen ontstond dan ook geen modern antisemitisme, hoewel overal dezelfde theologische ideeën waren verspreid. Waar de joden een object van maatschappelijke haat zijn geworden, is verder ook sprake geweest van een crisis in de maatschappij. Zo'n crisis was er bv. ten tijde van de eerste kruistocht in 1095, of toen de pest uitbrak in het midden van de veertiende eeuw. Het crisis-element maakt begrijpelijk, waarom men zo fanatiek op zoek ging naar een zondebok aan wie alle rampspoed kon worden toegeschreven.⁷³ Dat daarvoor de joden werden uitgekozen, komt dan natuurlijk wel voor een groot gedeelte op rekening van de theologische en kerkelijke traditie, die voor een negatieve beeldvorming hadden gezorgd. Het crisiselement is ook aanwijsbaar in het zeventiende eeuwse Polen en in delen van Duitsland, waar joden de rol van 'middelaar' speelden en zo de haat van de eigenlijke uitbuiters, de koning en de adel, afwendden en naar zich toe trokken. De rol van de overheid - kerkelijk zowel als maatschappelijk - speelde dus ook een grote rol voor het wel of niet ontstaan van antisemitisme. Verder is een gescheidenheid in leefplaats en arbeid mede beslissend geweest. Waar joden en christenen zoals in het zeventiende eeuwse Amsterdam gewoon als burens naast elkaar woonden en elkaar troffen in het werk, kon een wildgroei aan stereotypen niet gemakkelijk ontstaan. Omgekeerd heeft de onmogelijkheid voor joden in het middeleeuwse West-Europa om land te bezitten en zich als boer te vestigen of om lid te worden van een gilde en een ambacht uit te oefenen, het ontstaan van stereotypen vergemakkelijkt. Door hun geleidelijk toenemende gettoïsering was er te weinig dagelijks en gewoon contact om beelden bij te stellen. En voorzover er wel contact was, was dit een contact met 'de ander' en 'de vreemdeling', die vooral handel dreef of geld inde en uitleende.

Ook voor het maatschappelijk functioneel worden waren dus weer voorwaarden noodzakelijk, die niet zomaar tot de godsdienstige traditie kunnen worden herleid. Dat verklaart de opmerkelijke verschillen tussen bv. de landen boven en de landen beneden de Alpen of waarom in een land als Italië de benoorden de Alpen gangbaar geworden stereotyperingen van de joden geen vat kregen, terwijl zich daar toch in al die eeuwen het centrum bevond van de katholieke kerk. Het is hier niet de bedoeling om gedetailleerd op al deze factoren in te gaan. Het enige, waar het ons hier op aan komt, is de conclusie: zelfs als men bij de theologische ideeën de kerkelijke praxis van jodendiscriminatie betreft, dan nog moeten christelijk anti-judaïsme en seculier antisemitisme niet met elkaar worden verward. Zo zou het ook absurd zijn een man als Jan Koopmans, die onder de oorlog zijn leven heeft gewaagd voor zijn joodse medeburgers, een antisemiet te noemen, hoewel hij, zoals we zagen, allermintst vrij was van theologisch anti-judaïsme. Voor het ontstaan van het moderne antisemitisme is veel meer nodig geweest dan alleen de aanwezigheid van een anti-joodse kerkelijke traditie. Blijkbaar moest het kerkelijk anti-judaïsme eerst gekoppeld worden met maatschappelijke motieven en heeft die koppeling een brug gevormd naar het moderne antisemitisme, dat de godsdienstige motivering achter zich heeft gelaten en zich ging beroepen op overwegingen van ras. Men kan zich afvragen of bij die koppeling met maatschappelijke motieven al niet iets met de godsdienstige motivering zelf is gebeurd. De overgang naar beschouwingen op grond van ras, de overgang dus naar het moderne antisemitisme dus, wordt immers veel begrijpelijker als men aanneemt, dat in dit proces van vermaatschappelijking het oorspronkelijke godsdienstige motief is veranderd tot een ideologie, d.w.z. tot een legitimatie *achteraf*. Ook hier kan de kerkelijke praxis van discriminatie natuurlijk een belangrijke brugfunctie hebben vervuld, omdat daarbij niet alleen theologische overwegingen een rol speelden, maar ook kwesties van orde en macht. Al deze overwegingen doen echter niets af aan de vaststelling, dat het theologisch anti-judaïsme op zijn minst een bij uitstek geschikte voedingsbodem is geweest voor het ontstaan van het moderne antisemitisme.

⁷³ Op dit crisis-element als voorwaarde voor het zondebok-mechanisme is veel nadruk gelegd door René Girard, *De zondebok*. Kampen (Kok Agora) 1986, vooral 20-32. Controleer: citeert Leo de Ned vert. of de Franse editie?

1.2 Radikaliteit van de Sjoah vanuit andere gronden?

Is er al een verschil met het moderne antisemitisme, dan is het verschil met wat onder Hitler gebeurde nog groter. Er is terecht op gewezen, dat de leidinggevende nazi's geen van allen (meer) christen waren, maar integendeel het christendom haatten. Hoewel de nazi's zich bij hun jodenvervolging hebben beroepen op de traditie van de kerk, is het toch duidelijk, dat de massamoord op de joden in die traditie geen legitimatie kon vinden, ook niet als men terugging naar de kerk van de middeleeuwen of naar Luther. De kerkelijke discriminatie was geen oproep tot moorden. Noch de afschuwelijke explosies van geweld gedurende de eerste kruistocht op het einde van de elfde eeuw, noch die tijdens de pest in het midden van de veertiende, noch andere pogroms werden door de hogere kerkelijke leiding bevolen, aangemoedigd of zelfs maar goedgekeurd, hoogstens in enkele gevallen oogluikend toegelaten. Het vermoorden van joden ging zelfs lijnrecht in ook tegen de meest anti-joodse theologie. Voor die theologie moesten de joden immers in leven blijven, al was het maar, zoals bv. paus Innocentius III en vóór hem Augustinus al meende, om door hun zwerfend bestaan een zichtbaar teken te zijn van Gods vloek over hen. Hitler ging dus duidelijk beslissende stappen verder dan de kerkelijke leiding ooit was gegaan. Voor de radikaliteit van de *Endlösung* moet dus een andere achtergrond worden gezocht dan de christelijke traditie.

Maar, zo kan men insisteren: ook diegenen, die in vroeger tijden tot moorden overgingen, zetten toch beslissende stappen verder dan de kerk wilde? En toch zal niemand een verband ontkennen tussen bv. de moordpartijen langs de Rijn en de prediking van de kerk in de elfde eeuw. Inderdaad. Maar we zagen al, dat daarbij ook andere factoren een rol speelden en dat het dus een kortsluiting is, als men hier alleen aan de kerkelijke invloed denkt. Bovendien is er natuurlijk ook nog een geweldig verschil tussen een losgeslagen meute die zich moordend en plunderend aan de joden vergrijpt en de efficiënte en gedisciplineerde, in koelen bloede door de nazi's beraamde 'moord van achter het bureau' (*Schreibtischmord*), die vervolgens met gebruikmaking van de modernste technische middelen methodisch en systematisch werd uitgevoerd. Maar ook al deze overwegingen nemen niet weg, dat van een zekere, langs gebroken en kromme lijnen lopende invloed van de kerkelijke traditie ook op de Sjoah sprake blijft, minstens in die zin, dat zij zonder die kerkelijke anti-joodse traditie één van haar voorwaarden zou hebben gemist en dus niet zou hebben plaatsgevonden.

Toch wordt ook die laatste uitspraak soms bestreden of althans nog meer gerelativeerd dan hierboven al gebeurd is. Er wordt dan op gewezen, dat de leidinggevende nazi's geen van allen (meer) christen waren, maar integendeel het christendom haatten. Die observatie over de initiatiefnemers en bevelvoerders van de Sjoah geeft de mogelijkheid om het christelijke anti-judaïsme en het antisemitisme van de nazi's zelfs heel sterk van elkaar te scheiden, zoals door sommige christenen, onder wie ook enkele katholieke kerkelijke gezagdragers in Nederland, om begrijpelijke apologetische redenen naar voren is gebracht. Is dit argument meer dan een al te doorzichtige poging tot zelfrechtvaardiging van christenen? Blijkbaar wel. Het argument wordt nl. ook door niet-christenen naar voren gebracht, al verschilt dan natuurlijk wel de motivering en de verdere uitwerking. We hebben hier dus te maken met een andere manier om de feiten te interpreteren, met een ander verklaringsmodel. Om het eerste model in al zijn betrekkelijkheid maar ook in al zijn waarheid in het vizier te krijgen is het van belang ook de andere twee manieren te bespreken, waarop gepoogd is de Sjoah niet als een geïsoleerd *Fremdkörper* te beschouwen maar haar te verbinden met een geschiedenis, die aan haar voorafging. Elk van de drie verklaringsmodellen - mits niet geïsoleerd van de andere twee - helpt op zijn manier om een beter zicht te krijgen op de diepere achtergronden van het afschuwelijke, dat toen gebeurd is. Alleen wanneer de Sjoah zó in herinnering wordt gebracht, kunnen de echte en ingrijpende vragen worden gesteld, die vanuit dit helse verleden nog steeds gesteld moeten worden.

1.3 De visie van Adorno en Horkheimer

Hoewel Theodor Adorno en Max Horkheimer alle nadruk op de cultuur en op de dialektische omslag van de Verlichting in haar tegendeel leggen en dus, zoals we nog zullen zien, uitgesproken vertegenwoordigers van het tweede model zijn, is in hun visie toch de kerkelijke traditie wel degelijk één van de 'elementen' van het antisemitisme.

Zeker, de paragraaf die ze aan religieuze jodenhaat wijden, opent met een sterke relativering. Het verwijt, dat joden verstokte ongelovigen zijn, brengt geen massa meer in beweging, schrijven zij, en de nazi's hebben ook doorzien, dat de zorg om het eeuwig heil al lang een kwijnend bestaan lijdt. Met een zinspeling op Dostojewski's cynische grootinquisiteur menen ze zelfs: "de doorsnee gelovige is tegenwoordig net zo slim als vroeger alleen een kardinaal".⁷⁴ Aan het einde van dat verhaal zijn de twee gebroeders Karamazow, Iwan die het verhaal vertelde en Aljosja die ernaar geluisterd heeft, het op één punt roerend eens: de groot-inquisiteur enscèneert een dwingend spel, waar iedereen aan mee moet doen, maar hij gelooft zelf niet in God. Met andere woorden: anno 1943 leeft het christendom in zijn nadagen. In de eerste uitgave hadden ze nog toegevoegd: "sinds de kerken volledig gereduceerd zijn tot de functie van sociale controle". In de latere uitgaven is deze zin geschrapt. Mogelijk vonden ze hem bij nader inzien toch te cru. Hoe dit ook zij, strijd tegen het religieuze antisemitisme is voor hen duidelijk nog slechts een achterhoedegevecht. Maar daarmee is voor hen niet alles gezegd.

De religieuze vijandschap, die tweeduizend jaar tot jodenvervolging aandreef, is niet helemaal geblust. Het vuur, waarmee het antisemitisme van de nazi's zijn religieuze traditie loochent, getuigt er veeleer van, aldus Adorno en Horkheimer, dat deze religieuze traditie er heimelijk nog zeer diep in huist. Zoals bij de omslag van de Verlichting in haar geschiedkundig tegendeel, is ook tussen het religieuze verleden en de Verlichting volgens hen sprake van een grote, zij het verborgen continuïteit. De godsdienst werd wel leeggezogen, haar eigenlijke kern werd onbereikbaar, maar ze werd niet opgeheven. Zoals volgens de oude legende alles wat koning Midas aanraakte veranderde in goud, zo wordt in de visie van deze *Frankfurters* alles tengevolge van de Verlichting veranderd in maakbaarheid en in manipuleerbaar ding. Dat geldt voor hen ook ten opzichte van godsdienst: "het verbond van Verlichting met beheersing (Herrschaft) heeft de toegang tot het bewustzijn voor haar waarheidsgehalte afgesneden en haar verdingelijkte vormen bewaard". Zo kunnen ze iets verderop ook schrijven, dat het fanatieke geloof, waarop de *Führer* en zijn volgelingen zich beroemen, geen ander geloof is dan het oude, maar dan beroofd van zijn vroegere inhoud. Van die geloofsinhoud "leeft enkel nog de haat tegen hen, die het geloof niet delen. Bij de 'deutsche Christen' bleef van de godsdienst van de liefde niets over dan het antisemitisme".⁷⁵

In deze beschouwing van de *Frankfurters* wordt een verband gelegd tussen christelijke jodenhaat en het seculiere antisemitisme van na de Verlichting, dus tussen het eerste en het tweede model. Zo wereldlijk of seculier is naar hun mening de huidige seculiere maatschappij niet. Allerlei religieuze motieven gaan, weliswaar verminkt en gereduceerd tot hun verdingelijkte vorm, beroofd van hun waarheidsmoment, bijna onherkenbaar getransformeerd, maar desalniettemin in een echte diepe continuïteit verder onder seculiere vlag. Deze gedachte van continuïteit in transformatie en transformatie in continuïteit tussen

⁷⁴ M. Horkheimer & Th. Adorno, 'Elementen van het antisemitisme. Grenzen van de Verlichting', in: idem, *Dialektiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten*. Nijmegen 1987, 197-238. Zie hierover ook H.P.M. Goddijn, 'De "Frankfurter Schule" en het joodse vraagstuk', in: *Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen* 32 (1987) 2, 99-122. Voor een Ned. vertaling zie: F.N. Dostojewski, *De gebroeders Karamazow*.

⁷⁵ Horkheimer 205-206.

religieus en (zogenaamd) seculier lijkt zeer vruchtbaar en willen we vasthouden.

In dezelfde paragraaf geven zij ook een diepzinnige verklaring van de oorsprong van de jodenhaat bij christenen, die ons nog veel te denken zal geven. Freud had het christendom al getypeerd als "religie van de zoon", omdat Christus (en daarmee de gelovige zelf) in Freuds visie bij de christenen de plaats is gaan innemen van God. Voor Freud was het klassieke jodendom, met zijn krachtig heersende God, daarentegen de religie van de vader. Deze typering nemen de *Frankfurters* over, maar daarbij draaien ze een aloud verwijt van christenen tegen joden om. Niet joden zijn ziende blind, maar "de aanhangers van de vaderreligie worden door die van de zoon gehaat als degenen, die het beter weten". Joden, zeggen zij, betekenen een vraagteken achter het gelijk van christenen, en daardoor voelen dezen zich door joden bedreigd.

Dat de *Frankfurters* hier een mening vertolken, die ook door andere joden gedeeld wordt, mag blijken uit een grap, die ik eens van joden hoorde. Bij een joods gezin in een katholiek dorp had een kat jongen gekregen. De pastoor kwam op bezoek en vroeg aan het jongetje: welke godsdienst hebben die katjes? Waarop het jongetje antwoordde: die katjes zijn katholiek. De pastoor, die zeer gecharmeerd was door dit onverwachte antwoord, kreeg een week later een confrater op bezoek, aan wie hij het verhaal vertelde. Zij beiden gingen naar het joodse gezin en weer stelde de pastoor de vraag: welke godsdienst hebben die katjes? Waarop het jongetje antwoordde: die katjes zijn joods. De pastoor, verrast en wat teleurgesteld: maar vorige week zei je, dat die katjes katholiek waren? Waarop het jongetje: jawel, dat was ook zo, maar intussen zijn hun oogjes opengegaan!

Toch beweren de *Frankfurters* natuurlijk meer dan in deze grap tot uiting komt. Zij menen nl., dat niet alleen joden maar ook christenen 'ergens' van het joodse gelijk overtuigd zijn, maar dat dezen dit gelijk niet waar willen hebben en zich daarom door joden bedreigd voelen. Het is dus precies een omkering van het klassieke christelijke verwijt aan joden, gebaseerd op een tekst uit het Johannesevangelie in het verhaal over de blindgeborene (Joh. 9,41): ook al willen ze het niet erkennen, toch ontkomen christenen er niet aan diep in hun hart het gelijk van de joden te kennen, maar ze benemen zichzelf het licht, omdat hun dat onwelkom is en zij het haten.

Waar ligt dan het ongelijk van christenen, wat is de waarheid, die zij tegen beter weten in schuwen? Christenen, menen Adorno en Horkheimer, willen zich zonder uitstel verzekerd weten van het heil. Maar de heilsbelofte houdt altijd een onzeker element in zich. "De vrijblijvendheid (Unverbindlichkeit) van de geestelijke heilsbelofte, *dit joodse en negatieve moment in de christelijke leer*, waardoor de magie en tenslotte nog de kerk gerelativeerd is, wordt door de naïeve gelovige in stilte afgewezen". De gewone christen wenst een onmiddellijke vervulling, en daarom neemt hij genoegen met een vervulling, die bestaat in een bedrieglijk positieve zingeving van wat in feite negatief is: het vergeten van zichzelf en van de wereld. Adorno en Horkheimer brengen dit in verband met de gedachte van de zoendood van Jezus en met het christologisch dogma. Geheel in overeenstemming met de klassieke joodse traditie, noemen zij de overtuiging, dat Jezus God is, zelfs de grondleugen van het christendom, *das proton pseudos*. Waar zij echter vooral de nadruk op leggen, en wat zij blijkbaar ook als affectieve behoefte beschouwen, waaraan die grondleugen beantwoordt, is het ongeduld van het christelijke heilsverlangen, dat onmiddellijke bevrediging wenst. Daarom neemt de gemiddelde christen genoegen met wat in feite slechts een bedriegelijke vervulling is. Het toegeven aan dit ongeduldige heilsverlangen noemen zij de onwaarheid van het christendom, en tegelijk zijn terugval in heidendom.

Adorno en Horkheimer wijzen hier dus op een gemeenschappelijkheid van christelijke jodenhaat en heidendom. Christelijke haat tegen joden vindt immers zijn oorsprong in "de

vijandschap van de zich als heil verhardende geest tegen de geest". Deze zich als heil verhardende geest ergert zich aan de vrijblijvendheid of voorwaardelijkheid van de geestelijke heilsbelofte, het "joodse en negatieve moment in de christelijke leer". Maar het heil komt niet op de mens af als een natuurgegeven - dat is integendeel de opvatting van magie - maar is (mede) afhankelijk van menselijke inzet. Zeker, ook die binding van het heil aan de mens en zijn vrijheid kent haar gevaren. Men zou haast zeggen, dat Adorno en Horkheimer het verwijt, dat vooral Luther tot de joden (en tot de katholieke kerk) richtte over 'werkgerichtigheid' beamen. Want ze schrijven, dat door de grote benadrukking van dit conditionele moment van het heil, de God van het jodendom "zijn schepsel verstrikt in het web van schuld en verdienste". Daartegenover heeft het christendom het moment van de genade benadrukt. Overigens zien ze hier - terecht - geen krasse tegenstelling tussen jodendom en christendom, omdat het moment van genade al "in het jodendom zelf in het verbond van God met de mensen en in de messiaanse belofte vervat is". Die nadruk op genade werkte bevrijdend, en daarom kan men het christendom niet slechts beschouwen als terugval achter het jodendom. Maar precies waar het christendom bevrijdt uit het web van schuld en verdienste, keert de oude heidense idolatrie, nu in vergeestelijkte vorm, weer terug. Want hoe dichter het absolute het eindige nadert in genade, des te meer wordt het eindige in het christendom verabsoluteerd. Christus is de "vergoddelijkte magiër", schrijven zij, en "de vooruitgang ten opzichte van het jodendom is gekocht met de bewering, dat de mens Jezus God is geweest".

Opmerkelijk is, dat zij hierbij niet alle christenen en het hele christendom over één kam scheren. We hoorden al, dat het vrijblijvende of voorwaardelijke karakter van de heilsbelofte in hun ogen niet alleen aan het jodendom eigen is, maar ook aan het christendom, nl. als *joods en negatief moment*. Dit moment noemen zij ook "geest", want geheel in overeenstemming met hun algemene opvatting over waarheid omschrijven zij hier geest allereerst als kritiek, en wel als kritiek tegen iets eindigs, dat zich van zijn grenzen niet bewust wil zijn: "precies in de ontvouwing van de tegenspraak tegen zulke pretentie van iets eindigs bestaat de geest". Maar de meeste christenen weten geen raad met deze joodse wortel van hun eigen godsdienst. En blijkbaar wist de christelijke traditie als geheel daar ook geen raad mee, gezien hun kritiek op heel de latere dogma-ontwikkeling, op de goddelijkheid van Jezus en op de gedachte van diens offerdood. Naar hun mening wringt hier dus iets in het christendom en is het eigenlijk in zijn verdere uitwerking in tegenspraak met zichzelf, nl. met zijn eigen joods en negatief moment. Het vermoeden, dat hier - dus in het verwerpen van dit joodse en negatieve moment - met de godsdienst van het christendom iets fout ging, zo schrijven zij, heeft het christendom vanaf zijn eerste dagen vergezeld, "maar alleen de paradoxe christenen, de anti-officiële, van Pascal over Lessing en Kierkegaard tot aan Barth, maakten dit vermoeden tot het kernpunt van hun theologie". Kennelijk doelen zij daarmee op de religie-kritiek, die bij de door hen genoemde theologen, maar vooral bij Karl Barth zo'n centraal thema zou worden. Voor deze stroming maken zij dus een uitzondering: "de anderen echter, die dit vermoeden verdrongen en met slecht geweten zichzelf het christendom als veilig bezit aanpraatten, moesten hun eeuwig heil bevestigen aan het wereldlijk onheil van hen, die het troebele offer van het verstand niet brachten. Dat is de religieuze oorsprong van het antisemitisme".⁷⁶

De christelijke anti-joodse traditie wordt hier niet gezien als iets bijkomstigs aan het christendom, dat christenen dus zonder veel pijn van zich af kunnen schudden. Die traditie wordt integendeel in verband gebracht met centrale kwesties in de geloofsopvatting: met de offerdood van Jezus, met het dogma over diens goddelijkheid en vooral met de opvattingen over het heil, waarin geloofd wordt. We hebben het al gezegd: deze kritiek zal ons nog veel te denken geven. Hier echter volstaan wij er vooralsnog mee om te wijzen op het verband,

⁷⁶ Horkheimer 207-209.

dat door Adorno en Horkheimer is gelegd tussen christelijke jodenhaat, innerlijke maar weggedrongen twijfel aan het eigen gelijk, en terugval in heidendom. Zij zien hier dus ook een verband tussen het eerste en het derde model, om de Sjoah met wat eraan voorafging te verbinden. Wij denken dan vooral aan die variant van het derde model, die - zoals we nog zullen zien - onder een christelijke oppervlakte een doorgaande heidense stroom meende te kunnen waarnemen.

2. Totalitarisme en westerse cultuur

Zoals we al even aanstipten, wordt in het tweede model de Sjoah in verband gebracht met de eigentijdse westerse seculiere cultuur.

2.1 De totalitaire staat en zijn vijanden

Hannah Arendt heeft gewezen op het moderne totalitarisme, dat geen afwijkende of 'onnutte' minderheid kan tolereren. In Hitler-Duitsland werden niet alleen de joden maar ook de zigeuners en de geestelijk gehandicapten als vijanden van de staat geliquideerd. Door de gemeenschappelijke noemer van het totalitarisme kan ook goed verklaard worden, waarom er zulke opmerkelijke parallellen zijn aan te wijzen tussen het gedrag van Hitler en dat van zijn grootste tegenvoeter: Stalin met zijn Goelag-archipel.⁷⁷ Blijkbaar heeft een totalitaire staat vijanden nodig, zowel buiten zichzelf als binnen de eigen gelederen, om zijn agressie en repressie te legitimeren en de innerlijke cohesie te laten groeien. De vervolgte vijanden hebben een functie, zij zijn nodig voor de uitoefening en vooral voor de acceptatie van de macht en worden daarom onder bepaalde omstandigheden inwisselbaar. Hitler schold niet alleen op de joden, maar ook op de socialisten, de communisten, de kapitalisten, de homoseksuelen enz., en vóór zijn machtsovername in 1933 ging hij zelfs meer tegen al die anderen te keer dan specifiek tegen de Duitse joden. In dit model wordt het tamelijk toevallig, dat nu precies de joden werden vermoord en er wordt benadrukt, dat voor deze keuze veel andere factoren een belangrijke rol hebben gespeeld naast en meer dan het godsdienstig verleden. Hoe meer de vijanden inwisselbaar zijn, des te lossier wordt natuurlijk ook het verband tussen de Sjoah en de anti-joodse theologie.

2.2 Een politiek van vergeten

Ook de Franse wijsgeer Jean-Francois Lyotard legt een verband tussen de Sjoah en onze cultuur. Het joodse volk is volgens Lyotard eeuwenlang ervaren als een groep met een afwijkende traditie en een eigen cultuur, die zich verzet tegen de westerse geest. Het is bij uitstek het andere volk, "dat nooit thuis is, niet te integreren is, niet te bekeren en niet uit te bannen is".⁷⁸ Het anders-zijn van het joodse volk heeft ook te maken met wat Lyotard noemt "de politiek van het vergeten". Alles, wat de legitimiteit van de eigen cultuur in twijfel kan trekken, wordt vergeten. Monumenten worden slechts opgericht om het glorieuze in herinnering te houden, het overige verdwijnt uit de gedachtenis. Het joodse volk echter is ook hier 'anders', omdat het deze politiek van het vergeten niet kent. Daarin is het joodse volk ook anders dan andere minderheidsgroepen en dus niet zomaar inwisselbaar als zondebok of uitgekozen vijand. Het joodse volk leeft van herinnering en deze karakteristiek is zo oud als zijn godsdienst. Er mocht al in het antieke Israël geen gesneden beeld van God worden gemaakt; de enige beelden, waarin het zich zijn God voorstelde waren die van zijn verwachting voor de toekomst en van zijn terugdenken aan wat vroeger gebeurd was. En daarbij herinnerde het volk zich niet alleen wat glorieus was geweest, maar ook waar het tekort was geschoten, waar het ontrouw was geworden aan het verbond met zijn God. De

⁷⁷ Von der Dunk 149vv.

⁷⁸ J.F. Lyotard, *Heidegger en de 'joden'*: Kampen (Kok Agora) 1988, XX.??.

herinneringen van de joden kwetsen en bedreigen de westerse cultuur van het vergeten. Dat is de reden, aldus Lyotard, waarom het westen antisemitisch is. De *Endlösung* van de nazi's is in zijn ogen de poging geweest om eens en voorgoed met de joodse herinnering af te rekenen en ze te kunnen vergeten.

Lyotard komt tot deze overwegingen naar aanleiding van de vooral in Frankrijk als een bom ingeslagen onthullingen over de nazi-sympathieën van de Duitse filosoof Heidegger. Niet diens tijdelijke openlijke steun aan het Hitler-regime, toen Heidegger in 1933 rector magnificus was van de Freiburgse universiteit, is zijn grootste verwijt tegen hem. Wat Lyotard in Heideggers gedrag het meest kwalijk vindt, is diens hardnekkige weigering na de oorlog om zich uit te spreken over de gaskamers. In Heideggers volgehouden zwijgen over het lot van de joden ziet hij op een makabere wijze de politiek van het moedwillig vergeten werkzaam, die voor hem de diepste bron is van het antisemitisme. Nadenkend over de Sjoah wordt door Lyotard dus gewezen op een totalitaire trek van verdringen-vergeten-ontkennen-vernietigen, niet alleen in nazi-Duitsland of Stalin-Rusland, maar in onze hele westerse cultuur, alle mooie leuzen over gelijkheid en tolerantie ten spijt.

2.3 Kennis en beheersing

Eenzelfde accent op oorzaken in onze hele westerse cultuur is al tientallen jaren geleden gelegd door Theodor Adorno en Max Horkheimer, twee vooraanstaande joodse leden van de sociologisch-wijsgerige groepering, die bekend is geworden onder de naam *Frankfurter Schule*. Al weet hebbend van de gruweldaden van Hitler tegen hun volk, maar ook geschokt door de jodenhaat die zij in het veilige Amerika waarheen zij gevlucht waren aantroffen, schreven zij nog onder de oorlog een studie over het antisemitisme. Dit opstel, 'Elementen van het antisemitisme; grenzen van de Verlichting' hebben zij tezamen met andere studies in 1947 in Amsterdam gepubliceerd in een bundel, die van hen de algemene titel *Dialektiek van de Verlichting* meekreeg.⁷⁹ Zowel ondertitel als hoofdtitel geeft trefzeker de rode draad aan, die hun beschouwingen over het antisemitisme met de andere studies verbindt. De grondgedachte, die overal terugkeert, vormt nl. hun overtuiging, dat de Verlichting door de soort kennis die ze nastreefde, na verloop van tijd wel in haar tegendeel moe(s)t omslaan: in verdomming en onvrijheid. In het voorwoord op de heruitgave in 1969 schreven zij, dat veel van wat zij enkele decennia geleden aan het papier hadden toevertrouwd, in de formulering wel wat gedateerd was, maar dat zij aan hun hoofdgedachte onverminderd vasthielden. De koude oorlog tussen oost en west, de conflicten in de derde wereld en de hernieuwde dreiging van totalitaire systemen waren evenmin slechts historische toevalligheden als het fascisme dit toentertijd was. Integendeel, de prognose van de omslag van de Verlichting in positivisme en het verbond van intelligentie met vijandschap tegen de geest "is overweldigend bevestigd".⁸⁰ Terwijl Lyotard het euvel ziet in een politiek van het vergeten, die onze cultuur reeds eeuwen kenmerkt, wordt dus in deze visie de Sjoah geplaatst heel specifiek binnen de ontwikkeling sinds de Verlichting. Maar ook hier wordt de Sjoah geduid als een symptoom van diepere kwalen, die aan de westerse cultuur eigen zijn. De diepste kwaal in hun ogen is de eenzijdige verbinding van kennis met macht en beheersing. Daardoor wordt alles geplaatst binnen een beheersend denken. Elk denken, dat niet tot technische vooruitgang leidt en zich niet beperkt tot wat direct meetbaar is, is niet meer in tel. Daarom leven wij in een cultuur, die rijk is aan middelen en arm aan doeleinden. Want beheersend denken is per definitie een denken over middelen, terwijl de bezinning over doeleinden en over de zin van handelen en leven verkommt. Zo slaat Verlichting om in verdomming en tyrannie. Een symptoom daarvan, ongetwijfeld een afschuwelijk symptoom, is de Sjoah geweest. In de Sjoah wordt het fiasco of zelfs het failliet van de moderne cultuur

⁷⁹ Horkheimer 1987, 197-238.

⁸⁰ Horkheimer 13-14.

van na de Verlichting zichtbaar. Door haar afschuwelijkheid kan zij onze ogen openen voor de dieper liggende ziekte. Maar zij blijft daarbij toch symptoom van een ziekte, die zich ook op talloze andere manieren uit, en is niet de ziekte zelf.

Gezien vanuit de joodse ervaringen is deze reactie van de *Frankfurters* om de diepere kwaal te zoeken in de tevoren ook door de Duitse geassimileerde joden zozeer bezongen en verheerlijkte westerse cultuur zelf, zeker begrijpelijk. Er was geen land, waar de joden na de Verlichting zo ver waren gegaan in hun assimilatie als juist in Duitstalig gebied. Zij waren actief op talloze gebieden van het openbare leven, in oude vakgebieden als medicijnen en recht, maar juist ook in de nieuwe beroepen van handel en bankwezen, en in de nieuwere takken van wetenschap als bv. psycho-analyse en sociologie, alsook in de muziek. Door de Verlichting waren 'de joodse middeleeuwen' eindelijk voorbij. Zo was rond 1910 12 % van alle universitaire docenten in Duitsland jood, en van de 32 Nobelprijzen die tussen 1905 en 1931 aan Duitsers werden uitgereikt, gingen er 10 naar joden, bijna een derde van het totaal. Terwijl het joodse bevolkingsaandeel nog geen procent vormde van het geheel. Von der Dunk spreekt in dit verband, als keerzijde van de befaamde 'wet van de remmende voorsprong' over de 'wet van de voordelige achterstand'.⁸¹ Maar precies die overrepresentatie in de nieuwe beroepen van de moderne maatschappij heeft in Duitsland en andere landen weer felle reacties opgeroepen. Het antisemitisme was in Duitsland en Frankrijk ook een antimodernisme en leefde vooral onder die groeperingen, die moeite hadden met de verstedelijking, de rationalisatie en snelle industrialisatie alsook met de parlementaire democratie, kortom met alles wat door de Verlichting op gang was gekomen. Met name was het virulent aanwezig bij de kleine burgerij, die zich beknelde tussen de kapitaalkrachtige welvarende hogere burgerij en de massa van het proletariaat. Daar lag ook sociologisch de recruteringsplaats van de vroege nazi-beweging: bij de gedeclasseerde burgerlijke frontstrijders, voor wie het grootkapitaal, de hogere erudiete burgerij en het socialistische proletariaat de gehate groepen waren.⁸² Toch bleek die tweede-rangs groepering het kristallisatiepunt, waaromheen Duitsland zich hergroepeerde tot nationaal-socialistische staat. Hoe zat het dan met de kracht van de Verlichting, waarin ze geloofd hadden? Aan joden was voorgehouden, dat hun achterstelling alleen te wijten was aan de christelijke kerken en dat nu, in het nieuwe tijdperk van *Kultur* en *Bildung* dit alles tot het verleden zou gaan behoren. Maar het werd erger dan ooit. Vandaar de grote ontgoocheling juist bij veel geassimileerde en hoog ontwikkelde joden (onder wie dus de *Frankfurters* en wellicht ook Hannah Arendt??), dat uitgerekend in Duitsland het antisemitisme een dergelijke barbaarse vlucht kon nemen, alle hoge cultuur en rijke vorming ten spijt. Daardoor werd het eerste verklaringmodel, waarin alle oorzakelijkheid en dus ook alle schuld naar de kerken wordt toegeschoven, voor hen te simpel.

2.4 Hitler en Rusland

Om de bespreking van dit model af te ronden, moet tenslotte iets gezegd worden over de omstreden visie van de Duitse wijsgeer-historicus Ernst Nolte. Hij is nader ingegaan op de parallel tussen Hitler en Stalin, die voor Hannah Arendt al het uitgangspunt was geweest voor haar totalitarisme-theorie. Volgens Nolte bestaat er niet alleen een opmerkelijke overeenkomst in het repressieve gedrag van beide dictators tegenover 'verraders' en 'profiteurs' in eigen kring, maar heeft Hitler het idee van de concentratie-kampen en van de liquidatie van zijn tegenstanders zelfs overgenomen van wat hij in Rusland onder Lenin en Stalin had zien gebeuren. De Goelag-archipel stond model voor Dachau en Auschwitz. Helemaal uitgesloten lijkt dat niet, als men bedenkt hoe bezeten Hitler overtuigd was van een samenzwering van het internationale jodendom. Voor hem konden daarom bijna al zijn

⁸¹ Von der Dunk, de hele paragraaf over 'Antisemitisme als nationalisme en antimodernisme', 98-112, citaat 106.

⁸² Von der Dunk 145-146.

vijanden onder die ene noemer 'jood' worden gebracht. Het jodendom was de 'oer-vijand'. Het bolsjewistische monster, dat zoveel gruwelen pleegde, was voor hem een joods monster, maar ook het kapitalisme was voor zijn beleving geheel in de greep van joden. Als Hitler de joden ging behandelen, zoals de bolsjewieken (= joden) zelf met anderen hadden gedaan, dan betaalde hij dus met gelijke munt terug. Zo'n beïnvloeding zou ook wel passen binnen Hitler's verwrongen psyche, omdat hij de gewoonte had om zijn vijanden eerst te beschuldigen van precies datgene, wat hij zelf van plan was met hen te doen. Wat Nolte's uitwerking echter terecht in discrediet gebracht heeft, getuige het felle debat dat onder de naam *Historikerstreit* bekend is geworden, is zijn stelling, dat de joden aan Hitler ook wel reden hadden gegeven om zo tegen hen op te treden, en dat Hitlers reactie, mede gezien de Russische voorgeschiedenis, dus heel verklaarbaar was.⁸³ Wanneer we afzien van de niet-serieus te nemen pogingen van enkele 'historici' om de massamoord op het joodse volk als *Auschwitzlüge* tot het rijk der fabelen te verwijzen en dus de evidente feiten te ontkennen, is de these van Nolte wel het meest geschikt om Hitler en het Duitse volk als geheel vèrgaand te ontlasten. Alle schuld wordt hier naar anderen toegeschoven, naar Stalin en naar de joden zelf.

3. Duitsland en Hitler

Van een dergelijk vrijpleiten van het Duitse volk als geheel of van Hitler als individu is in het derde verklaringmodel per definitie geen sprake. Hier wordt de Sjoah juist verbonden met de Duitse geschiedenis of met de persoonlijkheidsstructuur van Hitler of met beide.

3.1 Eigen Duitse ontwikkeling

Een aantal historici heeft gewezen op de heel eigen kenmerken van de Duitse geschiedenis binnen West-europa in de afgelopen eeuwen, op de Duitse *Sonderweg*. Soms wordt een lijn getrokken vanaf de felle filippica van Luther tegen de joden en Luthers pact met de vorsten naar het nationalisme van de negentiende eeuw en de verlate staatkundige Duitse eenwording onder Bismarck. Ook belangrijk wordt geacht de romantische reactie tegen het Verlichtingsideaal van gelijkheid, dat gebaseerd was op een voor heel het menselijk geslacht geldige universele natuurwet. Bij alle vertegenwoordigers van dit model gaat de lijn verder langs het debakel van de eerste wereldoorlog en het daarop volgende onbegrip over de eigen nederlaag (de 'dolkstootlegende'). Zo komt men aan bij de economische, maatschappelijke en geestelijke crisis met het evenredig daarmee toenemende ressentiment van na de eerste wereldoorlog, dat op zoek ging naar zondebokken. Dit was de bodem, waarop het nazisme en Hitlers uitzinnige jodenhaat konden gedijen. Von der Dunk vat de typisch Duitse eigenaardigheden en voorwaarden, die in het nationaal-socialisme naar voren traden, aldus samen: "het romantische anti-universalistische nationalisme, de expansiedrang, het plichts- en soldatenethos, de hunkering naar de grote held en dan zeer speciaal de directe invloed van de oorlogservaring en van de woede over Versailles".⁸⁴

3.2 Duitsland en westerse cultuur

Het valt niet te ontkennen, dat hiermee verhelderend licht wordt geworpen op invloeden, die tot in de Sjoah hebben doorgewerkt en deze mede mogelijk hebben gemaakt. Toch lijkt het ook onjuist om in deze Duitse *Sonderweg* de alles verklarende oorzaak te willen zien.

⁸³ Daarvoor verwijst Nolte o.a. naar het feit, dat Chaim Weizmann, de president van de zionistische wereldorganisatie, na het uitbreken van de oorlog in september 1939 verklaard had, dat de joden in deze oorlog aan de zijde van Engeland stonden en dat hij dus in feite, aldus Nolte, aan Hitler de oorlog had verklaard. Dit is door Von der Dunk terecht een "verbijsterende omkering van oorzaak en gevolg" genoemd, waarbij voor het gemak de reeds daaraan voorafgaande jodenvervolgving vergeten wordt en ook geen onderscheid wordt gemaakt tussen internering en moord. Von der Dunk 176.

⁸⁴ Von der Dunk 251.

Dezelfde von der Dunk, die wij boven citeerden voor de aparte kenmerken van de Duitse situatie, wijst terecht op de belangrijke inbreng van het biologisch en vulgair-darwinistisch denken, met het praten over fysieke liquidering van minderwaardigen als noodzakelijke maatregel van maatschappelijke hygiëne. Dit vulgair-darwinisme met de eugenetische ideeën die daaraan gepaard gingen, was kenmerkend voor het denken van Hitler, maar had ook in Frankrijk en Engeland zijn vertolkers. Het is niet typisch Duits te noemen. Dit vulgair-darwinisme met zijn racistische toespitsing is een belangrijke sleutel om toegang te krijgen tot de achterliggende opvattingen en motieven van de Sjoah. Bij de bespreking van het eerste model stootten we op de radikaliteit ervan als niet verklaarbaar vanuit de geschiedenis van het christelijk anti-judaïsme. De koel en straf georganiseerde *Endlösung* wordt echter als gedachte wel verklaarbaar vanuit deze achtergrond. *De Sjoah was onderdeel van de nazistische poging om het mensentype naar eigen goeddunken uit te kiezen en het zo voor de toekomst geheel in de greep te krijgen.* Voor de omzetting naar de daad is ongetwijfeld de Duitse achtergrond van frustratie en ressentiment, van gehoorzaamheidsethos en plichtsvulling belangrijk geweest, maar de eigenlijke idee achter de Sjoah was toch eerder iets dat noch christelijk noch typisch Duits genoemd kan worden. De Sjoah juist in haar radikaliteit moet eerder als uitwas worden beschouwd van een karakteristiek van onze cultuur sinds de Verlichting, waar Adorno en Horkheimer op hebben gewezen: van het eenzijdig samengaan van kennis met beheersing, waarbij alles, naar goeddunken van de groepering die daartoe de kennis en de macht heeft, maakbaar en manipuleerbaar wordt geacht, inclusief de mens en zijn nageslacht. Aldous Huxley typeerde en karikaturiseerde al in 1932 het eindpunt hiervan als *Brave new world*.⁸⁵ De Sjoah in al haar afschuwwekkendheid was een door hem nog niet vermoed onderdeel van de poging om datgene, wat hij in zijn karikatuur al op voorhand had gekritiseerd, als ideaal te realiseren.

Evenmin als de gedachte van de maakbaarheid van alles was ook jodenhaat een exclusief Duits fenomeen. De Dreyfus-affaire⁸⁶ getuigt van een minstens zo sterk levend antisemitisme in het Frankrijk van eind vorige eeuw als in het Duitse keizerrijk. Felle antisemieten in Engeland hadden al een massale uitroeiing van joden bepleit en daarbij gesproken over *final solution*. Hitlers *Endlösung* had dus als gedachte weinig origineels. Alleen zette Hitler het radikale denkbeeld om in de radikale daad.⁸⁷ Maar ook daar nog kan men erop wijzen, dat Hitler zelfs voor zijn eigen volk hierover steeds in versluijrende termen heeft gesproken. Wat er precies ging gebeuren met de joden bleef in een makaber waas gehuld. De radikaliteit van zijn daad werd door hem en door de andere nazi-leiders in algemene bewoordingen onthuld en verhuld tegelijk, nooit concreet met alle gruwelijke details in de openbaarheid gebracht. Kennelijk waren zij toch beducht voor verzet, als heel de gruwelijkheid in de openbaarheid zou worden gebracht. Dit alles wijst er wel op, dat het onjuist zou zijn om alleen met de vinger te wijzen naar Duitsland, al heeft Hitler natuurlijk niet zijn plan kunnen volvoeren zonder de medewerking van heel wat Duitsers en Oostenrijkers, die precies wisten wat er gaande was.

3.3 Onduits?

Dat wazige spreken van Hitler en Himmler en de zijnen over de Sjoah, onthullend en verhullend tegelijkertijd, is voor sommigen een reden geweest om de oorzaak van de Sjoah vooral te zoeken in de persoon van Hitler, diens merkwaardige verwrongen psyche en diens massa-hypnotische gaven. Dit accent is met name gelegd door nationaal-conservatieve

⁸⁵ A. Huxley, *Brave new world. A novel*. Harmondsworth (Penguin) 1955.

⁸⁶ Zie H.P.M. Goddijn, 'Emile Durkheim en de Dreyfus-affaire. Deel I: Maatschappelijke achtergronden', in: *Tijdschrift voor Sociale Wetenschappen* 34 (1989) 3, 193-214; en 'Deel II: Intellectuele reactie', in: *Tijds. Soc. Wetens.* 35 (1990) 1, 37-57.

⁸⁷ Von der Dunk 183.

Duitse historici kort na de oorlog, die Hitler, en met Hitler trouwens het hele nationaal-socialisme, slechts als een onduits fenomeen konden zien.⁸⁸ In zoverre zou men hier ook van een apart model kunnen spreken, omdat zo ook een contrast met de voorafgaande tradities van Duitsland wordt onderstreept. Hoe 'onduitser' het nationaal-socialisme en speciaal Hitler blijken te zijn, des te meer wordt de Duitse geschiedenis en het Duitse volk ontlast, en soms is dat ook de uitgesproken bedoeling. Ter staving van het onduitse karakter van alles wat onder Hitler gebeurd is, wordt dan met name ook gewezen op het krasse verschil tussen de *Bildung* en de *Kultur* van het 'verlichte' Duitsland en het barbarisme van de nazi's.

De verhouding van het nazisme tot de Verlichting is zeker complex te noemen. Zonder de Verlichting met haar idee van maakbaarheid was, zoals we zagen, een van de voorwaarden voor de Sjoah niet vervuld geweest. En toch had het nazisme in eerste instantie juist zijn aanhang niet in het Duitse *Bildungsbürgertum*, de uitgesproken dragers dus van de Verlichting, maar in de maatschappelijke tussenlagen en met name onder de kleine zelfstandigen. Al waren ook heel wat grote 'verlichters' allerminst vrij van anti-joodse vooroordelen, toch kan het moderne antisemitisme in West-Europa getypeerd worden als antimodernistisch en daarmee als afwijzing van de Verlichting. Zoals de hetze rond de joodse kapitein Alfred Dreyfus tijdens de Derde Republiek in Frankrijk, had ook het nationaal-socialisme van Hitler-Duitsland een duidelijk anti-intellectuele en antidemocratische component. Niet alleen niet op de echte democraten, maar ook niet op de wat meer aristocratische groeperingen, die in de traditie van Goethe zich de echte representanten voelden van cultuur en vorming, kon Hitler bouwen. Zij behielden hun (vaak naïef-politieke) minachting voor 'die korporaal'. Op 20 juli 1944 is het verzet tegen Hitler vanuit deze hogere burgerij en de adel nog tot uiting gekomen in de mislukte revolutie van de groep rond graaf Claus Philipp von Stauffenberg, waartoe ook Dietrich Bonhoeffer behoorde.

De vraag is alleen hoe men dit inderdaad in het oog springende verschil tussen nazidom en Verlichting moet duiden en of dit verschil dermate kras was als het lijkt. Het antwoord wordt bepaald door het interpretatiekader dat men hanteert. Vanuit hun cultuurmodel is er volgens Adorno en Horkheimer sprake geweest van een dialektische omslag van het een naar het ander omdat het ander al in het een vervat lag. De continuïteit zou dan met name liggen in de gedachte van de maakbaarheid en beheersbaarheid van alles, gegeven met de Verlichting en in het nationaal-socialisme tot haar extreem doorgevoerd. De nationaal-conservatieve historici daarentegen zien slechts de tegenspraak. Hun uitleg ontlast dus niet alleen in hoge mate het Duitse volk, maar ook de westerse cultuur en de christelijke traditie. De prijs, die men hiervoor moet betalen is wel, dat alles bij het oude kan blijven. Het hele gebeuren met al zijn verschrikkingen wordt dan beschouwd als 'slechts' een ellendig incident en men leert er weinig of niets van voor de toekomst. Gezien de wijde verspreiding van het antisemitisme en de invloed van het vulgair-darwinisme op de Sjoah, alsook de parallellen tussen de christelijke traditie en de jodenvervolging van de nazi's moet deze uitleg bepaald te eenvoudig worden genoemd.

3.4 Een heidense wrok?

Tenslotte moet nog een andere variant binnen dit derde verklaringsmodel vermeld worden, vanwege haar vermogen om weer andere feiten, die anders moeilijk te begrijpen zijn, een zinvolle plaats te geven binnen het grotere geheel. Waarschijnlijk stoten we hier op nog weer een andere factor, die de Sjoah heeft mogelijk gemaakt. Door sommige auteurs wordt gewezen op het feit, dat de Duitstalige gebieden vanuit de latijnse landen zijn gekerstend. In de eerste eeuwen van onze jaartelling gebeurde dit vanuit Rome en in later eeuwen vanuit

⁸⁸ Von der Dunk 30.

het Frankenrijk. Die kerstening ging met verovering, onderdrukking en veel geweld gepaard. Noch de romeinse legioenen, noch bv. Karel de Grote of diens zonen gingen altijd zachtzinnig te werk. Al deze dwang zou in de germaanse ziel een ressentiment tegen het vanuit de latijnse wereld opgedrongen christendom hebben achtergelaten. Op een nog binnenchristelijke manier kwam het verzet tegen deze dwang tot uiting in de reformatie, waarbij de Duitse gebieden zich losscheurden van het hen uitbuitende Rome. Door de oorlogen van Napoleon rond 1800 werd het ressentiment tegen Frankrijk, maar daarmee ook tegen het christendom, vernieuwd en verhevigd. De reactie was nationalistisch en soms openlijk heidens. Gewezen wordt op figuren als Nietzsche, met zijn verheerlijking van het germanendom of op Wagners ook bij de nazi's geliefde teruggrijpen naar oude vóór-christelijke heidense motieven. Vanuit het ressentiment na de verloren eerste wereldoorlog ging het arische *Herrenvolk* zich onder Hitler in een *Umwertung aller Werte* tenslotte radikaal bevrijden van alle opgelegde dwang. Zeker, dit moest in fasen gebeuren, want men dorst het christendom niet direct aan te vallen, omdat het nog te machtig was. Daarom werd eerst het veel zwakkere en tamelijk weerloze joodse volk geliquideerd. In feite zou echter de aanval op het joodse volk, dat eens de bakermat was geweest van het christendom, bedoeld zijn als eerste fase van de liquidatie van het christendom zelf.

Het is duidelijk, dat we in deze lezing weer met een heel ander soort interpretatie van de geschiedenis geconfronteerd worden. Met name het verschil met het eerste verklaringsmodel springt in het oog. Het antisemitisme van mensen als Wagner en Hitler wordt hier geduid als een heidens-germaanse wrok tegen het christendom, terwijl het in het eerste model juist wordt verbonden met de anti-joodse traditie van het christendom zelf. 'Eerst het jodendom, dan het christendom' moet inderdaad in de bedoeling hebben gelegen bij verschillende nazi-leiders, zoals bv. in een door de SA gezongen lied⁸⁹ tot uiting kwam. Maar ook hier lijkt het niet nodig tussen de ene uitleg en de andere te kiezen. De geschiedenis is zo complex, dat beide duidingen recht van bestaan hebben en dat antisemitisme zowel christelijk geïnspireerd als antichristelijk en heidens kan zijn. Het heidendom van het nazisme was aantoonbaar een post-christelijk fenomeen, hoezeer er ook werd teruggegrepen naar vóór-christelijke motieven als hakenkruis en runentekens en oude germaanse mythologie.

Wat verder bevreemding kan wekken in deze kijk op de Duitse *Sonderweg* is de opname van de hervorming in het rijtje, dat uiteindelijk voert naar het heidendom van Hitler-Duitsland en Sjoah. Zeker heeft de hervorming onder Luther geen bevrijding gebracht van de anti-joodse traditie van de late middeleeuwen. Eerder gebeurde het tegendeel. Voor Luther was de fout van de katholieke kerk in de kern dezelfde fout, die hij als in een vergrootglas bij het jodendom meende te constateren: rechtvaardiging door de werken en niet vanuit het geloof. Maar behalve 'joods' werd de katholieke kerk door hem ook aangeklaagd als in grote mate 'heidens'. Zijn verzet tegen de aflaten of ook tegen de heiligenverering was een protest tegen heidense magie. De reformatie is dus ook te beschouwen als een zuivering van de gelovige gemeenschap van heidense gebruiken, waaraan de leiding van deze kerk veel van haar economische en geestelijke macht ontleende. In die zin kon Luther er aanvankelijk ook op hopen, dat het joodse volk zich tot het christendom zou bekeren, als het evangelie eenmaal in zijn zuivere vorm, ontdaan van al dit gedoe, verkondigd zou worden. Als de reformatie zo wordt beschouwd, is het heidendom dus niet alleen in de Duitse *Sonderweg* te constateren, maar was onder een christelijk vernis ook heidendom in andere landen aanwezig.

⁸⁹ "Wir sind noch nicht zu Ende - Solange noch die Pfaffen - von Beichtstuhl und Altar - die deutschen Seelen rafften. ... Solange die Christenlehre - der Norden Art verrät - Solange wird deutsche Ehre - vom Judentum geschmäht". Geciteerd uit Uriel Tal, *Structures of German "Political Theology" in the Nazi Era*. Tel Aviv (Univ. Press) 1979, 7.

4. Conclusie: drie modellen als een kakeidoscoop

Op grond van bovenstaande analyse mogen we concluderen, dat de Sjoah het product is van een hele constellatie van factoren: van Duitsland en Oostenrijk, van de moderne cultuur en van de christelijke traditie. Wat daarbij de eigen inbreng van de afzonderlijke factoren is geweest, valt moeilijk chemisch zuiver te isoleren. Wat christelijk genoemd wordt, kan heidens zijn gebleven. Al voltrok zich in Duitsland een krachtige heidense *revival*, culminerend in het nationaal-socialisme, dan pleit dit toch het christendom niet vrij. Bovendien valt er, zoals we zagen, geen heldere scheidslijn te trekken tussen een heidens Duitsland en de rest van Europa, en daarmee komt de moderne cultuur als geheel weer meer in het vizier. Ook zagen we, dat het nazisme en meer specifiek het rabbiante antisemitisme ervan een reactie was tegen de moderne cultuur, een antimodernisme. Hitler vond zijn eerste aanhangers niet bij de typische dragers van de Verlichting, het *Bildungsbürgertum*, maar juist bij die groeperingen, die zich in de knel voelden komen en hun morele en financiële zekerheden verloren, de kleine burgerij en vooral de kleine zelfstandigen. We zagen al, hoe dit feit heel verschillend geïnterpreteerd kan worden: als een bewijs, dat het nationaal-socialisme eigenlijk een ongelukkig incident was en een *Fremdkörper* binnen de Duitse geschiedenis van na de Verlichting of juist als een door de Verlichting zelf opgeroepen omslag naar verdomming en barbarij. De factoren hebben elkaar beïnvloed en daardoor is het resultaat een kluwen, dat men misschien maar beter niet moet pogen te ontwarren. In onze bespreking van de verschillende factoren hebben we gemeend, dat in elk model van interpretatie een facet van waarheid wordt belicht. Het geheel van de modellen vormt met andere woorden een soort kakeidoscoop. Telkens wanneer men de kijker een slag draait, groeperen de onderdelen zich anders en verandert het zicht op het geheel. Toegegeven, de vergelijking gaat niet helemaal op. Het griekse *kalos* betekent 'mooi' en dat woord past hier niet. Daarom zou men hier eerder kunnen spreken van een *kakeidoscoop* (met *kakos*: 'lelijk' of 'slecht'). Maar verder kan de vergelijking wel iets verhelderen. Zoals bij de 'mooi-beeld-kijker' hebben we in de drie beschreven modellen een bont geheel te zien gekregen, dat in zijn voortdurende wisseling telkens weer een ander beeld oplevert, dat wel lelijk is maar niet zonder waarheidsgehalte.

Wil dit nu zeggen, dat in deze 'lelijk-beeld-kijker' alles relatief is, afhankelijk van het standpunt dat men inneemt? Dat is het andere uiterste, dat we zouden willen vermijden. Uiteraard zou het binnen onze vraagstelling belangrijk zijn om de plaats van de christelijke traditie in de hele constellatie nader te kunnen bepalen. De omweg die we daarvoor zouden moeten maken, past evenwel niet in het kader van deze monografie.⁹⁰ Voor het verdere

⁹⁰ Deze omweg vertrekt vanuit de idee van 'maakbaarheid', waarop we in onze analyse van de Sjoah gestoten zijn. Waar komt die idee vandaan? In zekere zin is ze natuurlijk zo oud als de mensheid, die gereedschappen ging gebruiken. De overgang van in het wild jagen en plukken naar landbouw en veeteelt was een volgende belangrijke stap, die een radicale wijziging in de cultuur teweeg bracht. Maar in de voorgaande beschouwingen werd de idee van maakbaarheid van de wereld toch op een bijzondere manier verbonden met de omslag van onze cultuur in de Verlichting. Het merkwaardige is echter, dat tegenwoordig veel mensen helemaal niet meer het gevoel hebben, dat de wereld zo maakbaar is. Vaak overheerst eerder de ervaring, dat de geschiedenis heel anders loopt dan wij zouden wensen en dat het uiterst moeilijk, zo niet onmogelijk is om daarop greep te krijgen. In het licht daarvan rijst opnieuw de vraag: wat is over dit product van de Verlichting te zeggen? Wat is er sinds de Verlichting veranderd, dat het vooruitgangsgeloof, zo verbonden met de idee van maakbaarheid van de wereld, nu gebroken lijkt? Gaat het inderdaad om een innerlijke dialectiek van de Verlichting zelf? Maar ook: hoe verhoudt zich deze idee van maakbaarheid tot de christelijke traditie? Betekent zij het einde van christendom en godsgeloof of slechts van een bepaald vorm daarvan - een vraag waarover reeds tijdens de Verlichting en meer nog in haar latere doorwerking in de Duitse wijsbegeerte van de vorige eeuw druk gespeculeerd is. En *last but not least*: komt hier ook een rol toe aan de traditie van het joodse volk, waartegen de idee van de algehele maakbaarheid in de Sjoah zo gruwelijk is aangewend? Voor een uitwerking van deze vragen verwijs ik naar de opstellen 'Wat is er in de nieuwe tijd gebeurd?' en 'Gevecht aan de Jabbok' in mijn bundel *De schone zwarte bruid? Theologie en joodse volk sinds twee eeuwen*. Kampen (Kok) 1995.

betoog in dit boek is het voorlopig voldoende vast te stellen, dat de christelijke traditie, en met name het theologisch anti-judaïsme ervan, binnen de hele constellatie één van de factoren voor de Sjoah is geweest.

IV) 'AUSCHWITZ' ALS VRAAG VOOR DE THEOLOGIE

In het vorige hoofdstuk concludeerden we dat de christelijke traditie *medeverantwoordelijk* genoemd moet worden voor de Sjoah. In het nu volgende zullen we nader bezien, welke vragen 'Auschwitz' aan de theologie stelt.

1. 'Auschwitz' en lijden als vraag over God (Theodicee)

Archibald MacLeish schreef in de vijftiger jaren een toneelstuk met de titel "J.B.", een moderne vertolking van het oude bijbelboek Job. Hij kreeg er de Pulitzerprijs voor, de P.C. Hooftprijs van de Verenigde Staten. Het toneelstuk is ook in Nederland opgevoerd. Twee aan lager wal geraakte toneelspelers, de een wat deftiger dan de ander, rommelen op een stelling in een circustent en vinden twee maskers. Een masker van God en een masker van Satan. Daarmee begint het spel. De toneelspelers heten Mr. Zuss en Nickles. Die namen zijn natuurlijk al symbolen, want Zuss lijkt op Zeus en Old Nick is een oude spotnaam voor de duivel. Het masker van God is "een geweldig wit, mooi, uitdrukingsloos masker met gesloten ogen, zoals de ogen van het masker van Michelangelo's Nacht"; "White, blank, beautiful, expressionless".⁹¹ Nickles heeft er meteen een afkeer van, maar Mr. Zuss vindt het mooi, en zet het op. Hij reikt dat van Satan over aan Nickles. Dat masker is even groot, maar donker tegenover het wit van het andere, en met de ogen open, waar het andere ze dicht heeft. De mond is vertrokken van afkeer. Mooi is anders. Maar Nickles reageert: "ik draag liever deze blik van walging, nacht na nacht, dan die van de Ander - die koude zelfgenoegzaamheid ..." en zet het masker van Satan op. Stilte, dan iets wat op een ingehouden kreet lijkt. Mr Zuss vat het op als een onderdrukte lach. Nickles zet het masker af en zegt doodbleek: "Zie ik er uit alsof ik gelachen heb? Als jij had gezien wat ik heb gezien zou je nooit meer lachen!" Hij staart vol afgrijzen naar het masker en zegt: "Die ogen *zien*. ... Ik weet nou wat de hel is - te *zien*".

Voor God is alles goed en mooi, hoeveel leed er ook geleden wordt, hoeveel onrecht er ook bestaat, alles is zinvol. Dat is ook de overtuiging van de brave welgestelde amerikaan J.B., die even later met vrouw en kinderen op het toneel verschijnt. Tenminste, zo denkt hij aanvankelijk, totdat rampen hem als een moderne Job treffen. In de loop van het toneelstuk gaan hem de ogen open en op het eind, als hij alles verloren heeft, gelooft hij niet meer in God noch in een zinvolle wereld. Ondanks de vrienden, die met modern klinkende filosofie à la Hegel of met psychiatrische *pep talk* of met ouderwetse priesterlijke praatjes hem komen troosten. Aan het slot komt zijn vrouw terug, die hem ook verlaten had, en zegt tegen hem, dat er alleen maar hun onderlinge liefde overblijft om opnieuw mee te beginnen: "Ik hield van je. Ik kon je niet meer helpen. Jij wilde gerechtigheid, maar die was er niet - er is alleen liefde" (151). Dat is het einde.

Een liedje van Nickles keert in het toneelstuk als een refrein verschillende keren terug:

"Als God God is, is Hij niet goed,
Als God goed is, is Hij niet God".⁹²

Korter kan het oude dilemma van de theodicee-vraag nauwelijks verwoord worden: hoe kan God dit toelaten? Kan God het niet voorkomen? Dan is Hij niet almachtig. Of wil Hij het niet voorkomen? Wat voor redenen Hij daarvoor dan ook heeft, dan is Hij niet goed.

⁹¹ A. MacLeish, *J.B.*, Boston / Cambridge (8e ed., z.j.), 16.

⁹² "If God is God, He is not good; / if God is good, He is not God"; p. 11; 14.

1.1 Auschwitz als grens

Deze vraag is zo oud als Job. Of nog ouder. Ze is zo oud als het geloof oud is in een God, die niet louter ver weg is in een hemelse rust, maar die zich bekommert om het lot van mensen in deze wereld en daarbij een morele standaard van goed en kwaad hanteert. Ze is zo oud als het godsgeloof van Israël bestaat. Maar door de moord op het joodse volk in Hitler-Duitsland heeft ze een scherpste gekregen zoals nooit tevoren.

De Duitse theoloog Johann Baptist Metz schrijft ergens, dat zijn studenten soms in de war raken van de grote hoeveelheid auteurs en richtingen, waar ze mee kennis maken in hun studie. Dan vragen ze hem: is er niet een gemakkelijk hanteerbaar en eenvoudig criterium om al die grootse theologische stromingen op hun waarheidsgehalte te toetsen? Daarop antwoordt hij: "jawel, zo'n criterium is er; vraag jezelf af, wanneer je een nieuwe theologie ontmoet: is dat een theologie die men voor en na Auschwitz op dezelfde manier zou kunnen bedrijven? Als dat zo is, laat ze dan liggen, met welke mooie naam ze ook verbonden mag zijn".⁹³ Auschwitz is volgens Metz dus een duidelijke scheidslijn voor de theologie. Maar, voegt hij eraan toe, zo eenvoudig als het lijkt is dat criterium helaas niet.

In die toevoeging zit het probleem. Dát Auschwitz een grens vormt voor de theologie - of althans: dat Auschwitz een grens zou moeten vormen voor de theologie - daar zullen veel theologen (hoewel nog niet allemaal) Metz wel gelijk in geven. Maar wat eist dat criterium nu precies? Wat moeten we voortaan in de theologie niet meer zeggen en wat misschien juist wel? Daarover bestaat nog veel onhelderheid. Als we op die vraag in dit hoofdstuk en eigenlijk in heel het boek een antwoord zoeken, lijkt het goed om te beginnen met onderscheid te maken tussen twee soorten dingen, die we na Auschwitz in de theologie moeten leren, of misschien beter gezegd: moeten *af*leren. Het is een onderscheid tussen algemeen en bijzonder. Het eerste, algemene, kunnen we ook van andere gebeurtenissen leren, niet alleen van wat het joodse volk overkomen is. Het tweede, het bijzondere, heeft wel speciaal met het leed van het joodse volk te maken, en met de Sjoah in Hitler-Duitsland ("Auschwitz"), die van de eeuwenlange jodenvervolging het lugubere hoogtepunt geworden is. Ik zal eerst op het algemene ingaan, daarna op het bijzondere.

In het toneelstuk van MacLeish krijgen we voor het algemene de sleutel aangereikt. God wordt vaak gebruikt om leed niet onder ogen te hoeven zien, om het te bagatelliseren, te verdoezelen, niet ernstig te nemen, of erger nog: om het toebrengen van leed te legitimeren. Dat is van Auschwitz te leren, maar eerlijk gezegd hebben we voor dat inzicht niet noodzakelijk de herinnering aan Auschwitz nodig. We hoeven maar naar het journaal te kijken en de gebeurtenissen, die ons dat duidelijk maken stapelen zich op. Iedere poging om aan de burgeroorlog, de verkrachtingen en de moorden in het voormalige Joegoslavië een zin te geven, is godslasterlijk, ook al hebben de servisch-orthodoxe en de rooms-katholieke kerk in Kroatië dat geen van beide zo heel erg duidelijk gemaakt. Voor dat inzicht hebben we dus de herinnering aan Auschwitz niet nodig. Toch denk ik wel, dat Auschwitz ook op dit algemenere probleem van het lijden een speciaal licht kan doen schijnen. Dat kan blijken als we eraan terugdenken hoe de kerken in Nederland en meer speciaal de katholieke bisschoppen onder de oorlog op de jodenvervolging gereageerd hebben.

1.2 Nogmaals de brieven van de kerken onder de oorlog

Vatten we de situatie op het hoogtepunt van de jodenvervolging in Nederland, die in het tweede hoofdstuk uitvoerig geschetst is, nogmaals kort samen. In juli 1942 hadden er

⁹³ Ginzel (red.), *Auschwitz als Herausforderung*, t.a.p., 175-176; ook in J.B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. München / Mainz (Kaiser / Grünwald) 1980, 42.

grootschalige razzia's in de amsterdamse jodenbuurt plaats gevonden en waren de deportaties via Westerbork naar Auschwitz en andere vernietigingskampen begonnen. Als reactie daarop werd op 26 juli in alle kerken, protestantse en katholieke, een brief voorgelezen. De Hervormde Kerk was voor de dreigementen van Seyss-Inquart gezwicht en had het telegram, dat de kerken tezamen naar Seyss-inquart gestuurd hadden, niet letterlijk geciteerd, wat wel gebeurde in de brieven van de andere kerken. Dat was in die omstandigheden een belangrijk verschil, zoals uit de wraakreactie van de Duitse bezetter op de katholieke joden bleek. Maar we hebben gezien, dat de brieven van de katholieke en van de Nederlandse Hervormde kerk verder merkwaardig genoeg toch dezelfde geest ademden. Een geest van ontzetting, maar tegelijk ook van passiviteit en berusting. Met het toneelstuk van MacLeish in gedachten zouden we de conclusie van het vorige hoofdstuk nu aldus kunnen herformuleren: de godsopvatting van beide brieven lijkt op het masker van Mr. Zuss. Door een gods-masker werd het echte lijden niet meer gezien, het werd tot iets anders vervormd, tot iets wat "zinvol" was. De misdadigers die vanuit hun waanideeën gruwelijk en meedogenloos leed toebrachten, werden tot een soort marionetten gemaakt van God, die met dit alles een (natuurlijke goede) bedoeling had. Als zin van dit verschrikkelijke gebeuren werd aangegeven, dat God in zijn "wraakgericht" de gemeente opriep tot berouw en verootmoediging. Van de ene kant werd de ernst van wat er gebeurde versterkt, omdat God erbij ter sprake kwam, het waren immers "Gods oordelen". Van de andere kant werd de eigen ernst van de gebeurtenissen zelf niet meer gezien. En de schuldvraag werd verlegd. Het ging niet meer om het kwaad van de beul, waartegen men zich verzetten moest, maar om het kwaad van het slachtoffer, dat lijden verdiende vanwege zijn niet nader omschreven schuld.

In de christelijke traditie is het lijden van het joodse volk vaak met schuld in verband gebracht. Zo werd het lijden van de verstrooiing toegeschreven aan God, die het joodse volk strafte, omdat het Jezus niet als zijn messias had aanvaard, of nog erger, omdat het Gods Zoon aan het kruis geslagen had. Gelukkig werd in geen van beide brieven zulk een verbinding gelegd. De schuld werd hier niet verbonden met het joodse volk, wat toch voor de hand had gelegen, omdat dit het meest slachtoffer was van de gebeurtenissen, maar met de eigen gemeente, die maar betrekkelijk getroffen werd. In die zin werd een door de christelijke traditie aangereikte anti-joodse tendens in geen van beide brieven voortgezet of bevestigd. Wel moet gezegd worden, dat de pointe van het verhaal over zonde en schuld daardoor des te meer wazig werd.

In het vorige hoofdstuk is er al op gewezen, dat er geen reden is om dit kerkelijk falen - want dat was het toch - toe te schrijven aan de toenmalige individuele kerkleiders. Men kan een man als kardinaal de Jong beslist niet grote moed en sterke integriteit in zijn houding tegenover de bezetter ontzeggen. Daarom concludeerden we ook tot een "theologische bevangenheid". Dat is geen collectieve schuld, maar wel zo iets als collectieve verblindings. De toenmalige kerkleiders waren kennelijk niet in staat de dingen zo te zien als ze gezien moesten worden. Ze stonden in een traditie waardoor ze de gebeurtenissen, die plaats vonden, zagen als door het gods-masker van MacLeish. We kunnen eraan toevoegen, dat dit masker kennelijk "ecumenische" dimensies had, omdat zowel katholieke als protestanse gezagsdragers er de gebeurtenissen door bekeken.

Wie de brieven uit 1942 en 1943 vergelijkt, constateert duidelijk, dat daartussenin een grens is overschreden. In 1943 werden de gebeurtenissen niet meer "Gods oordeel" genoemd. In plaats daarvan kwam er ruimte voor duidelijke aanklacht tegen de misdadigers, voor krachtig verbod op collaboratie en voor (helaas nog niet krachtige en weinig concrete) oproep tot hulp aan de slachtoffers. In het vorige hoofdstuk werd dit verschil beschreven in mineur, omdat de wending te laat kwam om met betrekking tot de jodenvervolging nog echt effectief te zijn: het ergste was immers al gebeurd. Hier bekijken we deze zelfde wending echter vanuit een

ander perspectief, niet zozeer naar haar praktische nut toentertijd als meer naar haar theologische importantie naar de toekomst toe. En dan kunnen we vaststellen: de verschrikkingen van de laatste wereldoorlog vormden voor het kerkelijk bewustzijn kennelijk een grens; het masker werd afgezet; men begon de gebeurtenissen in hun eigen ernst waar te nemen. Zo gezien kan men spreken over dezelfde wending in majeur.

Met deze constatering zijn we weer terug bij onze vraagstelling of 'Auschwitz' een grens vormt in de theologie. De wending in het spreken van de kerken tussen 1942 en 1943 lijkt te wijzen in de richting van een voorzichtig 'ja'. Voorzichtig, want we moeten we de wending niet groter maken dan ze was. Bij de rampzalige watersnood in 1953, waardoor bijna tweeduizend landgenoten omkwamen, spraken de Nederlandse bisschoppen in hun troostende brief nl. weer van "Gods oordeel", dat ons land getroffen had.⁹⁴ Dat was dus weer een spreken als van vóór de grens. Als er sprake is van een grens door de oorlogsgebeurtenissen, dan was die grens toch kennelijk niet onmiddellijk als zodanig erg duidelijk tot het bewustzijn doorgedrongen, was zij nog niet erkend als een *definitieve* grens. In de brieven van 1943 merken we weinig of niets meer van het masker, maar uit de reactie op de watersnood blijkt, dat het masker toch nog functioneerde. Al kunnen we eraan toevoegen: *matig* functioneerde, en voor velen al doorzichtig als *masker* functioneerde. Toen was zo'n spreken al in grote mate ongeloofwaardig geworden, ook voor de kerkgangers zelf. Door velen van hen werd het, met permissie, ervaren als vroom gezwets. En zo niet toen, dan toch later.

Het is als bij de blikseminslag en de donder. De blikseminslag kan plaats gevonden hebben in de oorlog, maar het "gedonder" dat daar bij hoort - in alle ook wat vulgaire zinnen van het woord - kan jaren aanhouden en mogelijk ook pas vele jaren nadien echt gehoord worden. Als hier dus gesproken wordt van Auschwitz als grens voor de theologie, dan betekent dit, dat niet Auschwitz zelf al automatisch een grens vormt, maar dat het opmerken van "Auschwitz" en het op zich laten inwerken van wat dit symboolwoord allemaal te denken geeft, een wezenlijk bestanddeel vormt van "Auschwitz" als grens.

Daarmee is ook een eerste, heel algemene betekenis van "Auschwitz" als grens voor de theologie nader omschreven. Deze grens blijkt alles te maken te hebben met de godsvraag en meer in het algemeen met de huidige moeilijkheid om nog in God te geloven. Door wat we gedurende de laatste wereldoorlog hebben meegemaakt en geleden, is het voor de meeste Nederlanders - ook die actief lid zijn van een kerk - ongeloofwaardig geworden om alwat gebeurt te herleiden tot Gods wilsbesluit, ook al is de keerzijde hiervan, dat er veel zinloos is op deze wereld. De almachtige wereldbeheerser, die alles in de hand heeft, heeft zijn tijd gehad. In het versje van het toneelstuk wordt God geïdentificeerd met zo'n Albeheerser. God is almachtig of Hij is niet God: "Als God God is, is Hij niet goed; als God goed is, is Hij niet God". Tegelijk wordt gezegd, dat als er werkelijk zo'n almachtige God zou bestaan, Hij wel een monster van ongevoeligheid en zelfs slechtheid moet worden genoemd. Dat laatste is m.i. terecht. Na 'Auschwitz' is geloof in zo'n almachtige 'God' godslasterlijk geworden. De vraag is alleen hoe zwaar en letterlijk het woord "godslasterlijk" in deze laatste zin moet worden genomen. Is dit woord alleen een manier van spreken, een matte beeldspraak ontleend aan een verouderd religieus jargon? Is m.a.w. het godsgeloof zelf verouderd, verdwijnt het met het beeld van de almachtige 'God' die heel de wereld in zijn handen heeft, zoals het versje suggereert? Is het woord "godslasterlijk" dus eigenlijk een achterhaalde uitdrukking? Of moeten we de uitdrukking letterlijk nemen en inderdaad zeggen, dat het God is, die ons leert zonder 'god', d.w.z. zonder dit beeld van een almachtige Albeheerser, te leven? Dat is de andere mogelijkheid. Die mogelijkheid opperde Dietrich Bonhoeffer in het midden van de oorlogsjaren in de nazi-gevangenis van Berlijn-

⁹⁴ Brief Nederlandse bisschoppen na watersnoodramp 1953 (waar ???).

Tegel aan zijn vriend Eberhard Bethge.⁹⁵ De onduidelijkheid hoe te kiezen in dit dilemma is ongetwijfeld voor een belangrijk deel debet aan de onzekerheid over het godsgeloof in onze tijd. In die zin stelt "Auschwitz", als we het op ons in laten werken, voor een heel fundamentele vraag.

Toch moeten we hier wel een beperking aanbrengen. De conclusie na de voorafgaande beschouwing luidde: "na Auschwitz" is het onmogelijk geworden om in een almachtige God te geloven, die alle touwtjes in de wereld in handen heeft. Daarmee is echter nog niet gezegd: "door Auschwitz". Om het wat cru te zeggen: hebben we voor dit inzicht de herinnering aan "Auschwitz" wel nodig? Of anders gevraagd: kunnen we dit inzicht alleen opdoen aan 'Auschwitz'? Het antwoord is duidelijk: nee! Al hebben in Nederland de oorlogservaringen een belangrijke rol hebben gespeeld voor het einde van zo'n godsgeloof (en ik meen wel, dat dit zo is), dan zijn die ervaringen toch veel algemener geweest dan wat met het symbool 'Auschwitz' wordt weergegeven. Voor Bonhoeffer, die in de nazi-gevangenis tot dezelfde slotsom kwam, geldt iets dergelijks. Al was Bonhoeffer diep getroffen door de jodenvervolging, en al nam hij het zijn *Bekennende Kirche* kwalijk, dat zij niet fel daartegen geprotesteerd heeft,⁹⁶ kan men toch met recht betwijfelen of zijn nieuwe theologische inzichten gedurende zijn gevangenschap nu juist door de toen plaatsvindende gruwelijke jodenvervolging, door "Auschwitz", zijn opgeroepen. Waar hij er in zijn brieven aan Bethge vanaf 30 april 1944 over schreef, legde hij geen verbinding in die richting. En inderdaad, dat God in deze wereld niet alle touwtjes in handen heeft, kan men ook uit allerlei andere rampzalige gebeurtenissen concluderen. Daarvoor is de gruwel van 'Auschwitz' echt niet nodig. Hoogstens kunnen we zeggen, dat door 'Auschwitz' - d.w.z. door de planmatig opgezette en met alle systematiek uitgevoerde moord op het joodse volk in Hitler-Duitsland - het geloof in zo'n god nog duidelijker godslasterlijk wordt dan door wat voor andere gruweldaden ook. De gedachte, dat God het volk waarmee Hij volgens het bijbels getuigenis een verbond heeft gesloten, dat hij volgens datzelfde getuigenis heeft uitverkoren en liefheeft en met een opdracht in de wereld zendt, om wat voor reden ook vrijwillig en bewust laat uitmoorden, is niet alleen absurd, ze is ook duidelijk in strijd met het bijbels getuigenis zelf.

Toch is die conclusie niet onproblematisch. Ligt de grond van de moeilijkheden niet toch in bepaalde trekken van JHWH? Betekent 'Auschwitz' dat we ons van het oude Israël en dus ook van de joodse wortel van het christendom nog verder moeten losmaken, omdat juist daar God en geschiedenis zo onhoudbaar met elkaar verbonden zijn geraakt? Heeft het overgeleverde denken over God na 'Auschwitz' zijn geloofwaardigheid verloren, omdat het nog te oudtestamentisch was? Op die netelige vraag kunnen we hier niet nader ingaan.⁹⁷

⁹⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, voor het eerst uitgegeven in München 1951. Zie bv. de brief van 16 juli 1943: "Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen, als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34)! ... Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matth. 8,17 ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens!". Uit de immense literatuur hierover is nog altijd zeer informatief het dertiende hoofdstuk uit het boek van Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. Eine Biographie*. München 1970, vooral de aan dit hoofdstuk toegevoegde excurs 'Die Theologie der mündigen Ohnmacht', 958-1000.

⁹⁶ Vgl. wat al gezegd is over zijn verwijt, dat de *Bekennende Kirche* teveel met zichzelf bezig was en te uitsluitend opkwam voor de eigen rechten. Dat verwijt leefde in hem al vanaf het begin van het nazi-regime, met name naar aanleiding van de naar zijn mening veel te slappe reactie op de "Arierparagraaf" (Bethge *a.w.* 357vv; vgl. 321-326). Bethge haalt ook (n.a.v. de "Kristallnacht") de spreuk aan, die Bonhoeffer aan zijn studenten in Finkenwalde regelmatig moet hebben voorgehouden: "Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen" (685).

⁹⁷ Zie hiervoor mijn opstel 'Gevecht aan de Jabbok', in L. Bakker, *De schone zwarte bruid? Theologie en joodse volk sinds twee eeuwen*. Kampen (Kok) 1995 (verschijnt in het najaar ???). Leidraad bij mijn antwoord is de theologie van het oude Israël, die haar neerslag heeft gekregen in het zogenoemde Oude Testament.

In het vervolg zullen we daarentegen juist ingaan op de andere kant van de medaille: de menselijke verantwoordelijkheid, m.n. de medeverantwoordelijkheid van de christelijke traditie. We zullen eerst bezien hoever het officiële spreken van de kerken hierover gaat (2) en vervolgens in welke opzichten de theologie van Auschwitz moet leren (3).

2. Hoe ver gaan de officiële kerkelijke uitspraken?

We hernemen daarom de vraag: waaraan is Auschwitz toe te schrijven? Men zegt wel: 'succes kent vele vaders, maar een ramp blijft een wees'. Wanneer het gaat om zo iets beestachtigs als de Sjoah schuiven de beklagden elkaar graag de zwarte Piet toe om zo de verantwoordelijkheid voor zichzelf te kunnen ontkennen.

2.1 Van 1945 tot het Tweede Vatikaans Concilie

Kerkelijke leiders vormen daarop geen uitzondering. Zo duurde het in Duitsland tot 1950, eer de evangelische kerk op haar algemene synode in Berlijn-Weissensee haar tekortkomen gedurende de Sjoah officieel erkende.⁹⁸ Die eerste erkenning bestond uit het noemen van wat *niet* gedaan was: er werd gesproken over een "nalaten" (Unterlassen) van verzet en een schuldig "zwijgen" (Schweigen) waar geprotesteerd had moeten worden. Erkenning van verzuim was kennelijk al een hele stap. Een officiële katholieke parallel uit die jaren zoekt men nog tevergeefs.

Maar, zoals we in het vorige hoofdstuk zagen, werd geleidelijk door steeds meer auteurs (christelijke en niet-christelijke) en met steeds meer klem naar voren gebracht, dat er niet slechts sprake was van verzuim of van individueel tekortschieten. Deze auteurs legden integendeel een innerlijk verband tussen het anti-judaïsme in de christelijke traditie en de jodenmoord door de nazi's, hoe anti-christelijk deze ook waren. De lijn die zij van de eeuwenlange christelijke indoctrinatie en kerkelijke discriminatie van de joden naar de kampen van Auschwitz en Treblinka trokken, was evident geen rechte lijn, maar een lijn met vele bochten en breuken. Een *gebroken* lijn dus, maar toch niet *onderbroken*, omdat door deze auteurs 'Auschwitz' wel degelijk met de christelijke traditie verbonden werd, langs hoe kronkelige wegen ook. De nazi's hebben dus volgens deze auteurs *niet helemaal ongelijk* gehad in hun propaganda, dat Hitler met zijn jodenvervolging slechts op een radicale manier ten uitvoer bracht, wat christenen al eeuwenlang hadden gewild en gedaan. In het naziblad *Der Stürmer* waren als bewijs voor deze stelling talloze uitlatingen geciteerd van eminente christenen uit het verleden, zoals de kerkvaders Chrysostomus en Augustinus of de reformator Luther. In de nazi-propaganda had het trekken van deze verbindingslijn ten doel gehad, dat de christenen gemakkelijker 'ja' zouden zeggen op de jodenvervolging onder Hitler. Nu was het doel precies omgekeerd. De verbindingslijn moest nu niet de nazi-praktijken aannemelijk maken, maar het verderfelijke van bepaalde tendenzen in de christelijke traditie aan het licht brengen. Er werd erkend, dat er in een eeuwenlange christelijke traditie ten opzichte van het joodse volk sprake was van een - om de uitdrukking van een van de belangrijkste auteurs, Jules Isaac, over te nemen - '*katechese der verguizing*' (enseignement du mépris).⁹⁹ De verbindingslijn naar 'Auschwitz' diende ervoor, dat

⁹⁸ "Wir sprechen es aus, dass wir durch Unterlassen und Schweigen vor dem Gott der Barmherzigkeit mitschuldig geworden sind an dem Frevel, der durch Menschen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist", *Wort zur Judenfrage* der Synode der EKD in Berlin-Weissensee vom 27.4.1950; Ginzel (red.), *a.w.*, 339. Ginzel spreekt er in een commentariërende noot terecht zijn verwondering over uit, dat "aan niemand blijkbaar de onmogelijkheid opviel om de uit het antisemitische vocabulair stammende term 'Judenfrage' te gebruiken".

⁹⁹ In 1944 begon de joodse historicus Jules Isaac (1877-1963) op 65-jarige leeftijd aan zijn onderzoek over de (christelijke) wortels van het antisemitisme. Van hem verschenen achtereenvolgens: *Jésus et Israël* (1948); *Génèse de l'antisémitisme* (1956); *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme* en *L'enseignement du mépris* (1962). In het laatstgenoemde boek heeft

christenen 'nee' zouden gaan zeggen tegen deze tendenzen in de eigen traditie en daaraan een eind zouden maken.

Mede door zijn gesprek met Jules Isaac was dit ook de overtuiging van paus Johannes XXIII,¹⁰⁰ toen hij het Tweede Vatikaans Concilie bijeen riep. In de Verklaring *Nostra Aetate*, die dat concilie na de dood van deze paus en niet zonder veel compromissen heeft aangenomen, zijn dan ook de ergste vormen van deze katechese der verguizing veroordeeld.¹⁰¹ Met name zijn daarin twee stellingen afgewezen, die eeuwenlang in het christendom verkondigd zijn; nl. ten eerste dat het joodse volk als collectiviteit schuldig zou zijn aan Jezus' kruisdood en samenhangend daarmee, dat het door God verworpen zou zijn. Verder heeft het Concilie in deze Verklaring iedere vorm van antisemitisme uitdrukkelijk veroordeeld, ook waar dit zich op een theologische legitimatie zou beroepen.

In een uitwerking van en een commentaar op dit document van het tweede vaticaanse concilie heeft een comité van de Franse bisschoppenconferentie in 1973 de stellingname van het concilie wel terecht "eerder een begin- dan een eindpunt" genoemd.¹⁰² In deze typering komt goed tot zijn recht, dat de Verklaring nog zo onaf is, nog zoveel ongezegd laat of zelfs in oude formuleringen herhaalt, maar ook dat zij ondanks dat een "keerpunt in de christelijke houding tegenover het jodendom" betekent of althans kan en moet betekenen, zoals de Franse bisschoppen in hun officiële commentaar uitdrukkelijk menen. Met niet mis te verstane duidelijkheid voegen ze er daarom ook aan toe, dat de Verklaring "een breuk betekent ten opzichte van de houding van het verleden".¹⁰³

Voor het Tweede Vatikaans Concilie betekende 'Auschwitz' dus een grensovergang in de verhouding tot het joodse volk, al zag het zelf nog niet duidelijk wat die grens inhoudt. In ieder geval heeft paal en perk willen stellen aan de katechese der verguizing. Maar hoe diep is de katechese van de verguizing in de christelijke leer verankerd? Wat gebeurt er, wanneer men haar schrapt? Kan men haar schrappen zonder kernstukken van de christelijke leer te herzien? En hoever heeft de kerk zelf zich met deze verguizing geëngageerd en dus ook gecompromitteerd? Op deze vragen gaf het Concilie nog geen antwoord. Misschien moet men zelfs zeggen: het Concilie suggereerde op verschillende plaatsen een antwoord, dat nog heel traditioneel is. Ook is aan het Concilie verweten, dat van een schuldbelijdenis van de katholieke kerk ten opzichte van het joodse volk nog geen sprake was.¹⁰⁴

hij zijn gedachten met name over de christelijke wortels kernachtig samengevat; Nederlandse vertaling onder de titel *De katechese der verguizing* (Nijmegen z.j., vermoedelijk 1964).

¹⁰⁰ Merkwaardig genoeg ontbreekt een verwijzing naar deze ontmoeting in de overigens voortreffelijke biografie van Peter Hebblethwaite, *John XXIII, pope of the council*. London 1984; Ned. vert. *Johannes XXIII, de paus van het concilie*. Haarlem 1985. Voor een beknopt verslag van deze ontmoeting zie: Johannes Oesterreicher, 'Kommentierende Einleitung' bij de 'Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen', in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 13, 406-407.

¹⁰¹ 'Verklaring *Nostra aetate* over de houding van de Kerk ten opzichte van de niet-christelijke godsdiensten', in: *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*. Amersfoort 1967, 243-248; Duitse tekst in: Ginzell, *a.w.*, 277-283.

¹⁰² De Nederlandse vertaling van deze Verklaring van de commissie van de Franse bisschoppen is opgenomen in: *Archief v. d. Kerken* 28 (1973) 593-599; Duitse vert. in: Ginzell, *a.w.*, 284-295, citaten 285. Deze Verklaring gaat in haar commentaar op *Nostra Aetate* theologisch gezien duidelijk verder dan de gemeenschappelijke Synode van de RK bisdommen in West-Duitsland van 22 november 1975 (Ginzell, *a.w.*, 312-314) en de *Richtlijnen* van het Vaticaan uit 1975 (Ginzell, 296-308).

¹⁰³ Ginzell, *a.w.*, 285. Voor *Nostra Aetate* als een breuk met het verleden zie ook de paragraaf 'Een wens van het tweede vaticaanse concilie', in L. Bakker, *De schone zwarte bruid?*, <http://rjc.ktu.nl>

¹⁰⁴ Aldus Hans Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz*, deel I: *Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme*, 's Gravenhage 1981, 387-390, onder het kopje 'Schuldbelijdenis in een document van het Tweede Vaticaans Concilie afwezig'. Hij noemt het "verbijsterend te moeten constateren dat zelfs twintig jaar na Auschwitz de kerk verzuimd heeft

2.2 De Raad van Kerken in Nederland

De 'Verklaring betreffende het hardnekkig antisemitisme', die de Nederlandse Raad van Kerken na uitbarstingen van jodenhaat in diverse Europese landen op 25 mei 1981 uitgaf,¹⁰⁵ ging hierin een stap verder. Onder het kopje "Schuld van christenen tegenover de joden" werd daar gezegd: "Christenen hebben door een verkeerd gebruik van bepaalde teksten uit de bijbel, door discriminatie, jodenhaat en pogroms mede de weg gebaad, die uiteindelijk is uitgelopen op de vernietigingskampen in Nazi-Duitsland". Daarop is heel wat kritiek losgebrand.¹⁰⁶ Toch was de Raad uitermate voorzichtig te werk gegaan door twee relativiserende, verzachtende woorden op te nemen in de hierboven geciteerde zin: "mede" en "uiteindelijk". Christenen zijn niet de enig verantwoordelijken, zij hebben *mede* de weg gebaad. En om van het christelijk anti-judaïsme te concluderen tot een *noodzaak* van de Sjoah zou kortsluiting zijn: het *uiteindelijke*, laatste deel van de weg naar 'Auschwitz' is aangelegd op bevel van mensen, die fel gekant waren niet alleen tegen het joodse volk maar ook tegen het christendom. Ondanks deze twee belangrijke en m.i. ook gerechtvaardigde relativeringen werd hier toch een verbindingslijn getrokken van de christelijke traditie naar wat er onder de nazi's is gebeurd. En dat werd de Raad, zoals gezegd, door menigeen niet in dank afgenomen.¹⁰⁷

2.3 De Rijnlandse Synode van 1980

Door de Synode van de Evangelische Kerk in het Rijnland was diezelfde verbindingslijn al een jaar eerder en veel scherper getrokken dan in de Verklaring van de Nederlandse Raad van Kerken. Als eerste motief voor haar herbezinning op de verhouding tussen christenen en joden gaf deze Duitse Synode aan: "het besef van de christelijke medeverantwoordelijkheid aan de Holocaust".¹⁰⁸ Die medeverantwoordelijkheid betrof volgens de Synode niet alleen een praktijk, maar een hele manier van denken. De synode wees daarbij uitdrukkelijk het traditionele christelijke anti-judaïsme in de theologie aan als een van de wortels van het euvel uit de nazi-tijd. Duidelijker dan in welke officiële kerkelijke uitspraak voordien werd hier een verband gelegd tussen de Sjoah en een hele christelijke theologische traditie. En die traditie in de theologie was voor haar niet iets wat zich aan de periferie had bevonden en als een uitwas zonder veel moeite kon worden weggesneden. Nee, het ging voor haar niet om het wegsnijden van een uitwas, maar - om de medische beeldspraak aan te houden: om het hart zelf van de theologie. Wat deze synode aanbeval, was dus een 'hartoperatie' van de theologie. Zo luidde een kernuitspraak in het Besluit aldus:

schuld te erkennen en het joodse volk vergeving te vragen". Toch concudeert ook hij: "De verklaring is een eerste zeer behoedzame stap op weg naar een nieuwe verhouding van jodendom en christendom" (390).

¹⁰⁵ *Verklaring van de Raad van Kerken betreffende het hardnekkig antisemitisme, bestemd voor christenen en kerken in Nederland*, Amersfoort, 25 mei 1981.

¹⁰⁶ Zie het themanummer van *Ter Herkenning* 11 (1983), nr. 1, waarin na het woord van de Verklaring (6-11) ook wederwoord en dupliek zijn opgenomen. Opvallend was o.a. de weigering van kardinaal Willebrands om de tekst in het officiële orgaan van de katholieke kerk op te nemen (t.a.p., 18-19).

¹⁰⁷ De Verklaring zag deze lijn zelfs doorlopen tot in het heden, omdat ze ook de toen gebeurde grafschening en aanslagen op synagogen - al hadden die in directe zin meer met de politiek van de Staat Israël en het verzet van Palestijnen te maken - toch ook met het kerkelijk verleden verbond, waar ze sprak over "de rol die kerk en theologie hebben gespeeld in het scheppen van een voedingsbodem voor antisemitische uitbarstingen". In de slotconclusie van deze Verklaring - die gericht was tot de eigen christelijke en kerkelijke 'achterban' - werd dan ook opgeroepen om "alle oorzaken van antisemitisme weg (te) nemen die nog in de eigen christelijke traditie aanwezig zijn"; dat werd een plicht genoemd tegenover de joden, maar "ook een bevrijdende mogelijkheid voor ons zelf".

¹⁰⁸ *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, Besluit nr. 37 van 11.1.1980 van de Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland; Ginzler, *a.w.*, 402-407 (citaat 403). De term 'holocaust', wordt hier door de synode uitgedrukt als: "de boycot, vervolging en vermoording van de joden in het Derde Rijk".

Eeuwenlang werd het woord 'nieuw' in de bijbeluitleg tegen het joodse volk gericht: het nieuwe Verbond werd als tegenstelling tot het oude, het nieuwe Godsvolk als vervanging van het oude Godsvolk verstaan. Deze veronachtzaming van de blijvende uitverkiezing van Israël en diens veroordeling tot niet-bestaan hebben telkens weer christelijke theologie, kerkelijke prediking en kerkelijk handelen tot heden toe gekenmerkt. Daardoor hebben wij ons ook aan de fysieke vernietiging van het joodse volk schuldig gemaakt.¹⁰⁹

Het Besluit van de Rijnlandse Synode sprak in dit opzicht niet uit wat gemeengoed was geworden onder de christenen, die zij vertegenwoordigde. De discussies, die erop volgden, waren fel. Met name professoren van de theologische faculteit van Bonn in het eigen Rijnland hebben zich er in een gezamenlijk pamflet vierkant tegen uitgesproken.¹¹⁰ Maar ook representanten van andere theologische faculteiten roerden zich, soms voor maar vaak ook tegen. Eén van hen, Günther Klein, maakte daarna al in de titel van een lang en uiterst venijnig opstel precies duidelijk, wat hem geërgerd had: de beschuldiging dat christelijk anti-judaïsme in de theologie een wegbereider zou zijn geweest voor de jodenvervolging onder Hitler had hij als een semantische intimidatie-poging ervaren.¹¹¹ Achteraf gezien kan dit niet zo'n verwondering wekken. De Synode was zich er al van bewust geweest, dat ze een weg wees, die velen nog als nieuw zouden ervaren. Het Besluit was dan ook uitdrukkelijk bedoeld als een oproep tot verandering (*Umkehr*). En die oproep tot verandering gold met name theologen, want het Besluit legde (veel uitgesprokener dan in de Nederlandse Verklaring gebeurde), met redenen omkleed, een zware verantwoordelijkheid bij de theologie, getuige het hierboven gegeven citaat. Geen wonder dus, dat juist theologen zich aangesproken voelden. Hoogstens kan men zich verbazen over de ongekennde felheid van de discussie, die van weinig wetenschappelijke afstandelijkheid getuigde. Maar juist die felheid maakte duidelijk, dat velen van hen (vooral uit de Bultmann-school) zich ten diepste geraakt en gekrenkt voelden en de door de synode bij de theologie gelegde verantwoordelijkheid weigerden te aanvaarden.¹¹² Er werd een verandering gevraagd, die zij te ver vonden gaan en in strijd met het christelijk geloof. Volgens hen was zo'n 'hartoperatie' van de theologie, zoals gevraagd door de Synode, in het geheel niet nodig en zelfs verboden.

2.4 Een wetmatigheid doorbroken?

Deze gang van zaken was niet toevallig. Dat wordt duidelijk, als wij over de schouders van Günther Ginzel, de joodse redacteur van de bundel *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, meekijken naar het derde deel van die bundel. In dit deel (275-410) zijn de belangrijkste officiële kerkelijke uitspraken (rooms-katholiek en protestants) opgenomen tot en met het Besluit van de Rijnlandse Synode in 1980. In een inleiding daarop schreef Ginzel wat hem was opgevallen. Hij meende in deze officiële verklaringen van de kerken een bepaalde wetmatigheid te kunnen ontdekken. De schuldbekentenissen, de erkenningen van medeverantwoordelijkheid en de veroordelingen van elke vorm van antisemitisme noemde

¹⁰⁹ Beschluss 4.7; Ginzel, *a.w.*, 405.

¹¹⁰ Zie *Dokumentation* (Evangelischer Pressedienst) Nr. 42 / 80, Frankfurt 1980, waarin het besluit van de Synode, de kritiek daarop van 13 Bonner theologie-professoren, alsook een weerwoord van Klappert, Gollwitzer, Bethge en Lapide.

¹¹¹ Günther Klein, "Christlicher Antijudaismus"; Bemerkungen zu einem semantischen Einschüchterungsversuch", in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 7 (1982), 411-450.

¹¹² Zie bv. het themanummer van het tijdschrift *Kerygma und Dogma*, 27 (1981) nr. 3, met de titel "Theologie nach Holocaust?". De vraag in de titel van dit themanummer of de theologie *anders* moet worden na 'Auschwitz' was retorisch, het antwoord in de bijdragen ontkenkend. Zie daartegenover *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden*, (Handreichung nr. 39 für Mitglieder der Landessynode ... in der Evangelischen Kirche im Rheinland) Düsseldorf 1985, waarin alle officiële documenten, een aantal ondersteunende bijbeltheologische verhandelingen, maar bovendien de uitspraken van Synodes van zusterkerken (o.a. Baden en West-Berlijn), die op het spoor van de Rijnlandse Synode verder zijn gegaan.

hij "ongetwijfeld een stap vooruit", maar, zo schreef hij: dan begint het echte karwei pas, dat nog steeds niet werkelijk is aangevat, laat staan geklaard. Symptomatisch noemde hij daarbij, wat op de bijeenkomst van de commissie voor Geloof en Kerkorde (*Faith and Order*) van de Wereldraad van Kerken in Bristol (1967) was gebeurd. Een studiegroep had een rapport ingediend met als titel 'De kerk en het joodse volk'. Dit rapport bevatte na enige waardevolle algemene overwegingen een aantal indringende theologische vragen, maar zonder antwoorden daarop. De studiegroep erkende, dat zij niet tot de formulering van antwoorden was gekomen, omdat de leden ervan het onderling niet eens konden worden. Ook de Commissie voor *Faith and Order* kwam bij de bespreking van het rapport niet verder dan haar studiegroep. Ginzel noteerde daarover, dat het voor kerken na de gebeurtenissen in Hitler-Duitsland blijkbaar tamelijk gemakkelijk geworden is om antisemitisme te veroordelen en zelfs om een zekere mate van schuld te erkennen, maar dat er dan heel fundamentele vragen worden opgeroepen, waar men geen raad meer mee weet. De gang van zaken in Bristol vond hij onthullend voor een algemeen christelijk probleem in de verhouding tot het jodendom: de start was niet zo moeilijk en daar kwam men tot erkenningen, die voor de tweede wereldoorlog nog door geen kerk zo waren uitgesproken; "de daarop volgende intensievere bemoeienis liep echter spoedig - en telkens weer - op dat vast, waar 'het hele zelfverstaan van de kerk op het spel staat' (Bristol 1967)".¹¹³

Als voorbeeld had Ginzel ook kunnen wijzen op de tekst van het Tweede Vatikaans Concilie in haar Verklaring *Nostra Aetate*. Het aanvankelijk ontwerp daarvan was op vele bezwaren gestuit, met name van de kant van arabische christenen. Deze waren bang, dat de staat Israël (die ze als een door het westen opgedrongen *Fremdkörper* beschouwden in hun eigen regio) goed garen zou spinnen bij iedere erkenning, dat in katechese en verkondiging aan joden onrecht was gedaan. Hier speelde dus de politiek een duchtig woordje mee. Mede daardoor is er in de uiteindelijke Verklaring heel wat water in de oorspronkelijke wijn gedaan. We zullen in het vervolg dus ook rekening moeten houden met de verstrengeling met politiek. Maar hoe politiek beladen de discussie ook was, toch kan men aan de goedgekeurde tekst nog zien, dat ook hier het zelfverstaan van de kerk, theologisch gezien, de grote barrière was. Het Concilie had er kennelijk moeite mee om kras anti-joods gedachtengoed in de eigen gelederen zonder omhaal te veroordelen. Zou dit niet schade doen aan haar zelfverstaan? Daarom werd uiterst behoedzaam geformuleerd: "*Alhoewel de Kerk het nieuwe volk van God is, mogen de joden toch niet als door God verworpen of vervloekt worden voorgesteld, alsof dit uit de Heilige Schrift zou volgen*".¹¹⁴ Indirect werd hier door het Concilie toegegeven, dat de gedachte, dat het *oude* Godsvolk verworpen is, gefunctioneerd heeft ter ondersteuning van het zelfverstaan van de kerk als *nieuw* volk van God. Wel durfde het Concilie het aan om deze steun prijs te geven. Maar het sprak zich er niet over uit welke gevolgen dit moest hebben voor haar zelfverstaan. Integendeel, er werd eerder de suggestie gewekt, dat op dit punt alles bij het oude kon blijven.¹¹⁵ Daarin ligt dan ook de begrensde waarde van *Nostra Aetate*.

In zijn bespreking van de kerkelijke verklaringen over de verhouding tot het joodse volk legt Paul van Buren de grens bij het jaar 1968. Hij meent, dat sinds dat jaar door kerkelijke gezagsinstanties een serie uitspraken is gedaan "van een steeds groeiende helderheid en diepgang" en dat deze uitspraken zich steeds meer hebben bewogen "in de richting van een openlijke tegenspraak met onze interpretatie van de voorbije achttien eeuwen".¹¹⁶ Hij brengt deze grens in verband met de politieke situatie van het jaar tevoren, "toen een tweede

¹¹³ Ginzel, *a.w.*, 329. Hij citeert hierbij uit een studie, die aan deze bijeenkomst te Bristol in 1967 ten grondslag lag (vgl. *a.w.* 336-337), maar breidt deze ervaring uit over alle in het boek weergegeven kerkelijke verklaringen.

¹¹⁴ *Nostra Aetate* 4, in: *Constituties*, 247.

¹¹⁵ A. van Eijk, 'The Jewish People and the Church's Self-understanding', in: *Bijdragen* 50 (1989) 4, 373-393.

¹¹⁶ P.M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality, Part 1: Discerning the Way*. San Francisco 1980, 174.

holocaust dreigde". Aan zoiets wilden de christelijke kerken zich niet (nogmaals) schuldig maken. Bovendien "deelde Israëls verbazingwekkende overwinning over de legers die rond zijn grenzen waren opgehoopt een zware slag toe aan het christelijke stereotype van de passieve lijdende jood".¹¹⁷ De Verklaring van het Tweede Vatikaans Concilie rekent hij tot de voorgeschiedenis hiervan, die "tenminste de mogelijkheid opende voor een nieuwe bezinning op Israël's traditie".

Misschien is voor die mening wel het een en ander te zeggen. We zagen al hoe de Verklaring van de Franse bisschoppen in 1973 inderdaad een duidelijke groei betekende in helderheid en diepgang ten opzichte van het Concilie, dat ze commentarieerden. Hier werd eigenlijk al toegegeven, dat de 'wet van Ginzel' doorbroken moest worden. Toch gebeurde dat pas echt helemaal in het Besluit van de Rijnlandse Synode. Deze Synode liet alle behoedzaamheid varen, die het Tweede Vatikaans Concilie nog tot haar "althoewel ... toch"-formule bracht. Ze verklaarde integendeel openlijk, dat juist de oud-nieuw tegenstelling, die ook het Concilie op dit cruciale punt van zijn Verklaring nog hanteerde, eeuwenlang misbruikt is tegenover het joodse volk. Daarmee ging ze een grens over, waarvoor het Concilie was blijven staan: ze stelde het eigen kerkelijk zelfverstaan ter discussie.

Toch werd deze laatste grens slechts een ogenblik overschreden. Bij de receptie van het Synodebesluit bleek ze weer volop te gelden. Hoe moeten we dat verklaren? Is de Rijnlandse Synode inderdaad te ver gegaan en had zij de grens moeten respecteren? Dat is de stelling van haar tegenstanders. Of moet, zoals de Synode zelf al bepleitte, juist dit zelfverstaan ook kritisch bevraagd worden, willen de kerken haar verhouding tot het joodse volk werkelijk grondig kunnen saneren? En indien dit laatste het geval is, wat betekent dit dan concreet?

3. Drie fundamentele theologische kwesties in de relatie met het joodse volk

Welke wezenlijke vragen worden dan opgeroepen, zodra van een ingrijpende correctie van de verhouding tot het joodse volk sprake is? Het antwoord is af te lezen aan het Besluit van de Rijnlandse Synode en de discussie daarover. Het gaat om drie fundamentele kwesties: 1. kerkelijk zelfverstaan en meer in het bijzonder de ecclesiologische vervangingsthese; 2. de leer over Jezus Christus en over het heil (christologie en soteriologie); 3. de vraag hoe men met de traditie moet omgaan en met name hoe men de bijbel op een juiste manier leest (hermeneutiek).¹¹⁸

3.1 Kerkelijk zelfverstaan

De eerste fundamentele kwestie is dus *het kerkelijk zelfverstaan*, zoals Ginzel reeds had opgemerkt. Ook in de hierboven geciteerde tekst van het Synodebesluit wordt dit zelfverstaan aangewezen als thema. Er wordt kritisch opgemerkt, dat de kerk eeuwenlang nieuw tegenover oud heeft uitgespeeld, ten koste van de joden. Zo heeft zij zich in haar zelfverstaan beschouwd als het nieuwe Godsvolk, dat in de plaats kwam van het oude Godsvolk, de joden. Het is duidelijk, dat naar de mening van de Synode hierbij de nieuwheid van het christendom overdreven werd. Keerzijde van deze overschatting van het nieuwe van de kerk was, zo gaat het Besluit verder, dat aan het joodse volk theologisch zijn recht van bestaan werd ontnomen. Het jodendom werd als verouderd en afgedaan beschouwd. De Synode brandmerkte hier dus in het zelfverstaan van de kerk een zeker 'enthousiasme' of

¹¹⁷ P.M. van Buren, *a.w.*, 176.

¹¹⁸ Zie voor deze hele passage ook: J. van der Meij, *Eye-opener en Test-case; een onderzoek naar de hermeneutische functie van Auschwitz voor de christelijke theologie; een bijdrage tot haar kritische zelfbezinning*. Amsterdam 1986 [doctoraalscriptie aan de KTUA].

'trionfalisme' als bron van anti-joods denken. Dat anti-joodse denken zelf, keerzijde van het kerkelijk triomfalisme, is dan wat theologisch-technisch genoemd wordt de *vervangings- of ontervingstheze* of ook wel de *substitutieleer*: als het ware Israël vervangt of substitueert de kerk het joodse volk; het joodse volk wordt ontferd en heel de erfenis van het oude Israël gaat naar de kerk. In het Besluit legde de Synode zelfs een verband tussen deze theologische 'beroving' en 'verniksing' van het joodse volk en de fysieke vernietiging van de joden door de nazi's. Misschien had zij met name hier wat voorzichtiger mogen spreken, en het gebroken karakter van haar verbindinglijn mogen benadrukken. Hoe dan ook, Ginzler heeft duidelijk gelijk: de vragen die bij een herziening van de verhouding tot het joodse volk worden opgeroepen, betreffen allereerst het zelfverstaan van de christelijke kerk.

3.2 Christologie en soteriologie

Maar klaarblijkelijk is daarmee niet alles gezegd. Er is nog een tweede kring van fundamentele problemen, die bij zo'n poging tot herbezinning aan de orde worden gesteld: vragen rond *christologie en soteriologie*.

Hierboven werd al gesproken over het themanummer 'Theologie nach Holocaust?' van het tijdschrift *Kerygma und Dogma*, waarin tegenstanders van het Besluit aan het woord kwamen. De hoofdredacteur R. Slenczka gaf in het voorwoord daarvan de teneur aan van de gehele aflevering. Eerst citeert hij daar uitvoerig (meer dan drie kwart van het voorwoord) uit moedige stellingnamen tijdens het Derde Rijk, o.a. van een Saksische dominee die zijn woorden met zijn ambt en later met zijn leven heeft moeten bekopen. Dan merkt hij op, dat het er voor de theologische vraagstelling van het themanummer niet toe doet "hoe velen of hoe weinigen met inzet van hun leven durfden zeggen en doen wat naar het ondubbelzinnige getuigenis van de Heilige Schrift gezegd en gedaan moest worden". Zoals we gezien hebben, wordt de theologische vraagstelling volgens hem geheel bepaald door "de belijdenis van Hand. 4,12" die hij "te allen tijde grond en opdracht van christelijke theologie" noemt. Dit vers vindt hij zo belangrijk, dat hij het geheel citeert: "Bij niemand anders is dan ook de redding te vinden en geen andere Naam onder de hemel is aan de mensen gegeven waarin wij gered moeten worden". Het gaat hem hier dus om de in de lutherse traditie zo krachtig onderstreepte exclusiviteit van het heil in Jezus Christus, het *solus Christus*. In dit vers, dat hij in de nu wat archaïsch aandoende vertaling van Luther aanhaalt, ziet hij kennelijk deze traditie kort samengevat tot in haar kern, die hij bedreigt acht. Daarna verrast het niet, dat hij zijn voorwoord besluit met de retorische vraag: "Kan er een *andere theologie* na de holocaust' zijn?" (t.a.p., 150-151). Nee dus.

Dit voorwoord is in meerdere opzichten onthullend. Wat ons hier echter vooral interesseert is de reden van de afwijzing van een *andere theologie* na 'Auschwitz'. Deze wordt door Slenczka gelegd in de onopgeefbare en unieke betekenis, die Jezus voor de gelovige christen heeft. De leer over Christus (christologie) en de opvatting over zijn betekenis van redding en heil voor ons (soteriologie) waren voor Slenczka derhalve het breekpunt. Had de Synode gewaarschuwd tegen een overdrijving van het 'nieuwe' van het christendom ten opzichte van het al bestaande 'oude' jodendom, dan zagen Slenczka en de zijnen hierin geen overdrijving, maar een noodzaak: in Jezus Christus was alles nieuw geworden en al het oude bestaande verouderd, want Jezus Christus alleen is de Redder van de wereld.

Het is opvallend om te zien hoe vóór- en tegenstanders elkaar in het opsommen van de wezenlijke strijdpunten kunnen vinden. Daarover bestaat nauwelijks een meningsverschil tussen verdedigers en bestrijders van een herbezinning van de theologie na 'Auschwitz'. Niet alleen het zelfverstaan van de kerk is in het geding, maar voor beide partijen ook de christologie en de soteriologie. Rosemary Radford Ruether noemde al in een boek uit 1974 de christologie het "kernthema" (*the Key Issue*) als het erom ging om de "de theologische

wortels van antisemitisme" op het spoor te komen. Geloof in Jezus en jodenhaat van christenen bracht zij in de titel van haar boek uitdagend, voor sommigen zelfs choquerend, tezamen: "Geloof en Broedermoord" (*Faith and Fratricide*). De hoofdstelling van haar hele boek luidt, dat anti-joodse gezindheid de linkerhand is van de christologie.¹¹⁹ Volgens Ruether is dit al begonnen in het Nieuwe Testament. We zagen al, dat ook Slenczka de christologie zag als het kernthema. Daarin zijn de wat conservatieve heer en de wat rebelse dame het dus roerend eens. Nog opvallender echter is de formele overeenstemming verwoord door Günther Klein. Hij was, zoals Slenczka, één van de bestrijders van het Synodebesluit van het eerste uur. Zeker, Klein zal niet spreken over 'broedermoord', maar verder deelt hij de mening van Ruether volledig, al zijn hun conclusies daaruit weer diametraal aan elkaar tegengesteld. Terwijl Ruether meent te moeten oproepen tot een herbezinning op de christologie, zijn en blijven volgens Klein "de 'anti-joodse' motieven in het Nieuwe Testament christelijk-theologisch *wezenlijk*".¹²⁰ Het 'anti-judaïsme' in de christelijke traditie is voor hem wezenlijk en goed. Daarom betekent het volgens hem een semantische intimidatie-poging en verbaal geweld, indien men dit voor een christen onopgeefbare anti-judaïsme in verband brengt met het seculiere antisemitisme en de misdaden van de nazi's. In dit laatste inhoudelijke punt verschillen Ruether samen met de Synode dus weer wel en zelfs diametraal van Klein c.s.

3.3 Hermeneutiek

Daarmee zijn we toegekomen aan de derde kring van problemen, die aan de orde komt bij de vraag of een theologie na 'Auschwitz' legitiem is: *de hermeneutiek*. Ook over het belang van hermeneutiek in de context van de relatie met het jodendom bestaat tussen voor- en tegenstanders geen meningsverschil. Ook hier stuiten we dus op een formele overeenstemming. Erich Grässer, een van de 13 Bonner theologie-professoren die meteen hun afwijzing van het Synodebesluit in een gezamenlijk manifest hebben kenbaar gemaakt, heeft een daaropvolgend eigen artikel zelfs geordend volgens de driedeling hermeneutiek, ecclesiologie en soteriologie. De reden, die haar daarvoor aangaf was, dat dit de drie brandpunten waren, waarover de discussie zou moeten gaan.¹²¹ Hij zette daarbij de hermeneutiek voorop, omdat naar zijn mening allereerst in de hermeneutiek de geesten zich scheidden. Ook daarin zou ik hem geen ongelijk willen geven.

Hermeneutiek is een woord uit het technisch theologisch jargon, maar dit wil niet zeggen, dat daarom altijd even duidelijk is, wat met dit woord bedoeld wordt. Etymologisch betekent hermeneutiek de bekwaamheid, die in de griekse mythologie werd toegeschreven aan Hermes. Als metgezel van Zeus bracht hij onder woorden, wat de oppergod dacht en wilde en misschien zelfs bewerkte, maar zelf niet zei (vgl. Hand 14,12). Heel in het algemeen zou men dus kunnen spreken van 'de kunde van de tolk', onontbeerlijk om wat gesproken of geschreven is te verstaan. Maar wat betekent hermeneutiek in onze context?

Allereerst heeft hermeneutiek hier betrekking op de wijze waarop de bijbel gelezen en geïnterpreteerd wordt. Maar ook de vraag hoe men over de waarheid van theologische overtuigingen kan oordelen, speelt hier een beslissende rol. Kernvraag daarbij is of

¹¹⁹ R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, New York 1974. In de paragraaf 'The Key Issue: Christology', 246-251, komt de rode draad van het hele boek als zodanig naar voren.

¹²⁰ G. Klein, *a.a.* 431; hij citeert hier instemmend U. Wilckens, 'Das Neue Testament und die Juden. Antwort an David Flusser', in: *Evangelische Theologie* 34 (1974) 6, 602-611, hier 611; cursivering (van *essentieel*) en distantiëring (van 'antijudaïstisch') reeds door Wilckens.

¹²¹ E. Grässer, 'Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche', in: P.-G. Müller & W. Stenger (red.), *Kontinuität und Einheit* [Festschrift für F. Mussner]. Freiburg 1981, 411-429. Grässer heeft zijn artikel dan ook opgebouwd rond deze drie hoofdproblemen.

historische gebeurtenissen bij die beoordeling en interpretatie al dan niet gewicht in de schaal mogen leggen. Is het voor de theologie een reden tot diepgaande kritische zelfbezinning, als men ziet hoe zij in de dagelijkse brute werkelijkheid van het Hitlerregime gefunctioneerd heeft? We zagen al dat Slenczka van deze historische feitelijkheid meende te kunnen abstraheren, ze was voor hem *theologisch* irrelevant. Het getuigenis van de heilige schrift over hoe men spreken of handelen moest, stond immers ondubbelzinnig vast? En er viel ook aan de christologische belijdenis van Hand 4,12 niet te tornen! Dat zovelen tekort waren geschoten was bedroevend, maar slechts hun individuele schuld. Anderen daarentegen zijn juist door die historische feitelijkheid aan het denken gezet. Zij vonden de droevige constatering, dat er door maar weinigen zo gesproken en gehandeld was als door de saksische dominee van Slenczka, ook theologisch heel belangrijk. Zij voelden zich er door gedrongen om zich af te vragen of er met de theologie zelf soms iets mis was, als zij tot deze praxis voerde of althans deze praxis niet voorkomen had. Voor hen gold, minstens tot op zekere hoogte, het bijbelse gezegde: "aan de vruchten kent men de boom" (Mt 7,16.20; 12,33; Lk 6,43-44), ook voor de theologie zelf. Waar een theologische boom slechte vruchten opleverde, moest hij omgehakt of minstens duchtig bijgesnoeid worden (vgl. ook Mt 3,10; Lk 3,9 enz.).

Misschien ligt hier wel de belangrijkste reden, waarom de tegenstanders van het Synodebesluit met name uit de hoek van de Bultmannschool kwamen. De voorstanders van het Synodebesluit hadden willen leren van de gebeurtenissen. Zij kenden dus aan geschiedenis een belang toe, ook voor de theologie. Dit is ook op andere punten aan het Besluit af te lezen. Niet alleen 'Auschwitz', ook de oprichting van de staat Israël had hen aan het denken gezet. Zo werd als derde grond voor de vernieuwing een naar later bleek fel omstreden en door velen niet gedeeld inzicht genoemd:

"het inzicht, dat het voortbestaan van het joodse volk, zijn terugkeer naar het land van de belofte en ook de oprichting van de staat Israël tekenen zijn van Gods trouw tegenover zijn volk".¹²²

Voor een rechtgeaarde Bultmanniaan is zo'n inzicht een dwaling en zo'n motief een gruwel. Dit riekt naar *heilsgeschiedenis*. Heilsgeschiedenis en Bultmanniaanse hermeneutiek vloeken met elkaar. Als er één typerende constante was in de hermeneutiek van Rudolf Bultmann, die ook een stempel heeft gedrukt op heel zijn school, dan was het wel dat niet alleen wonderverhalen maar ook elk heilsgeschiedkundig denken tot mythe werd verklaard. Door Bultmann werd niet ontkend, dat de bijbel volstaat van heilsgeschiedenis, maar juist op dit punt moest zij volgens zijn hermeneutisch program ont-mythologiseerd worden (en existentiaal, d.w.z. als levens- en bekeringsoproep voor het individu, geïnterpreteerd). Met haar duiding van de oprichting van de staat Israël als teken van Gods trouw kwam de Synode dus in flagrante tegenspraak met een grondregel van de bultmanniaanse hermeneutiek. In de discussie schuwde men dan ook zelfs het grofste geschut niet om dit "inzicht" van de Synode, maar tegelijk daarmee om het belang van 'Auschwitz' voor de theologie aan flarden te schieten. Er werd gesproken over "vergoddelijking van historische gebeurtenissen" en aan de voorstanders van het Synodebesluit werd - nogal paradoxaal - verweten, dat zij dezelfde theologische fout begingen als de *Deutsche Christen* in de dertiger jaren. Zoals de *Deutsche Christen* hadden gesproken over een door God beschikt ogenblik (*kairos*) en de plicht daarop in te gaan (*Gebot der Stunde*) door in Hitler de man van Gods Voorzienigheid te erkennen, zo kenden de voorstanders van het synodebesluit nu een providentiële waarde aan Auschwitz en aan de oprichting van de staat Israël toe. Al was de tendens tegenover het joodse volk in de twee gevallen diametraal tegengesteld, toch werd in beide gevallen, zo luidde de kritiek, aan geschiedkundige gebeurtenissen

¹²² Ginzel, *a.w.*, 404.

openbaringskarakter verleend.¹²³

Overigens is deze interpretatie van het Besluit door enkelen van de direct betrokkenen bij de formulering ervan, zoals Bertold Klappert, als een misvatting van de hand geweest. Aan de gruwel van Auschwitz wilde de Synode beslist geen openbaringskarakter toekennen en al zeker niet in de geladen theologische zin, die Hesse en Klein en andere tegenstanders daaraan gaven. Wel was de Synode van mening, dat de ontzetting over wat er in 'Auschwitz' gebeurd was, een impuls kon zijn tot omkeer en tot het winnen van nieuwe bijbelse inzichten. Omdat men schrikt van de *werkingsgeschiedenis* van de oude opvattingen en de oude teksten daarom kritisch gaat bevragen of men ze wel goed gelezen heeft. Zoals Van der Meij¹²⁴ het in zijn boeiende studie over deze discussie heeft geformuleerd: 'Auschwitz' kan de ogen doen opengaan voor wat men vroeger niet waarnam; de verschrikkingen van de jodenvervolgning onder Hitler kunnen een *eye-opener* zijn voor de christelijke exegese en de christelijke theologie. De tegenstanders ontzegden dus terecht ieder openbaringskarakter aan 'Auschwitz'. Maar ten onrechte meenden zij, dat aan 'Auschwitz' geen *hermeneutische functie* zou kunnen toekomen voor theologie en bijbelonderzoek.¹²⁵

4. Opbouw van het boek

Met deze drie fundamentele kwesties zijn we op problemen gestoten, die nader onderzoek vereisen. Deze drie groepen vragen zijn evenwel niet zó van elkaar los te maken alsof een kwestie, die tot de ene groep behoort, niet ook tegelijk tot een andere groep zou kunnen horen. Integendeel, de eerder genoemde observatie van Ginzel lijkt terecht, dat het telkens in laatste instantie gaat om het zelfverstaan van de kerk - ook bij deze christologische, soteriologische en hermeneutische vragen.

Niettemin komt een sleutelrol toe aan de hermeneutiek, omdat hierbij tegelijk de hele verhouding tussen geloof en geschiedenis in het spel is. Een eerste thematiek die ons in het vervolg zal bezighouden, is hiermee aangeduid. Ook de andere twee fundamentele kwesties zullen onze aandacht blijven vasthouden, naast de 'geestelijk-zedelijke beslissingen', die we in de vorige hoofdstukken op het spoor zijn gekomen. Daarom zullen de hier omschreven drie fundamentele kwesties niet alleen de vraagstelling, maar ook de opbouw van de rest van dit boek bepalen.

Als eerste worden de hermeneutische vragen nader onderzocht. Is er na 'Auschwitz' een andere exegese nodig - en is zo'n exegese ook mogelijk en legitiem? Op deze vraag wordt in hoofdstuk 5 ingegaan. De exegese 'voor Auschwitz' heeft zich beroepen op woorden en gedragingen van de aardse Jezus (en op Paulus). In hoeverre is dit beroep terecht geweest? Deze kwestie wordt in de hoofdstukken 6 en 7 nader onderzocht. De hermeneutische bezinning wordt voortgezet en verdiept in hoofdstuk 8, waar drie soorten twistpunten zullen worden onderscheiden. Middels een nadere bezinning op sommige van deze twistpunten in hun onderlinge verhouding zal in hoofdstuk 9 (een bepaal)de dynamiek van het Nieuwe Testament worden aangegeven.

Op grond van deze hermeneutische onderzoeken zal op de andere fundamentele

¹²³ Aldus bv. Erich Grässer en Franz Hesse. Zie hierover J. van der Meij, *a.w.* 119-122.

¹²⁴ J. van der Meij, *a.w.*, vgl. reeds de titel en verder m.n. 104-107; 119-122.

¹²⁵ Ik ga hier met opzet (nog) niet in op de veel verder voerende en m.i. veel moeilijker te beantwoorden vraag of de oprichting van de staat Israël inderdaad een "teken" van Gods trouw ten opzichte van het joodse volk genoemd kan worden, zoals de Synode deed. De voor de hand liggende tegenvraag luidt natuurlijk, wat God dan bedoeld heeft met 'Auschwitz': een tuchtiging of straf van het joodse volk, of wat? Waar het hier om gaat is of aan 'Auschwitz' en aan de oprichting van de staat Israël een *hermeneutische* functie kan toekomen.

kwesties ingegaan worden. In hoofdstuk 10 komt als eerste de ecclesiologische kwestie aan de orde. Vervolgens worden in hoofdstuk 11 de veranderingen in soteriologisch opzicht nader gezien. Tenslotte zal hoofdstuk 12 gaan over bepaalde aspecten van het christologisch dogma.

De Duitse jezuïet Franz Mussner schrijft in het voorwoord op zijn boek *Traktat über die Juden*, dat hij breekt met de traditie die al in de tijd van de kerkvaders is ingezet met hun 'tractaten tegen de joden', wier anti-joodse geest tot in onze tijd heeft doorgewerkt. Naar zijn mening gaat het ook niet om een "thema aan de rand van de theologie, maar om een thematiek die in het centrum van de theologie binnenvoert".¹²⁶ Al in de eerste paragraaf van het boek spreekt hij daarom over de hermeneutische functie die 'Auschwitz' voor de theologie moet hebben. De scheidslijn loopt dus door de confessies heen. Er is immers al gewezen op de belangrijke verklaring van de Evangelische Kerk in het Rheinland.

Deze hermeneutische functie hangt nauw samen met de wisselwerking die bestaat tussen theologie en exegese. De exegese is beïnvloed door (deze) theologische visies, terwijl omgekeerd deze theologische visies steeds weer in stand gehouden en ondersteund worden door een traditionele exegese van bepaalde teksten in vooral Nieuwe Testament. Een bepaalde theologie kan daardoor alleen blijvend veranderen, als haar exegetisch fundament wegvalt. Theologie na 'Auschwitz' is daarom onlosmakelijk verbonden met exegese na 'Auschwitz'. Daarom zal dit laatste punt nu als eerste nader worden gezien.

¹²⁶ Fr.MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München, Kösel, 1979, 9.