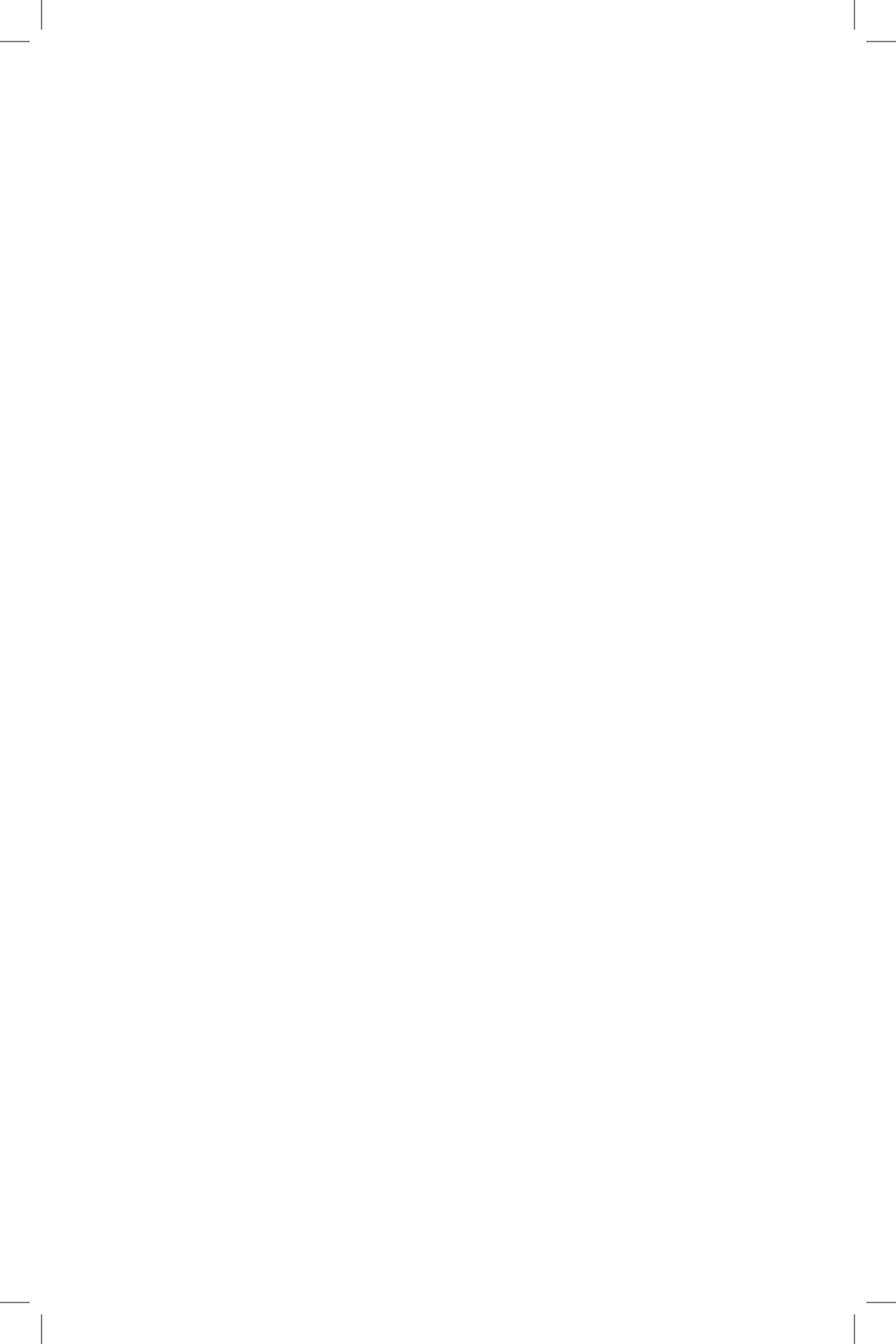


DE ONVERWERKTE HOLOCAUST



Ad Prosman

**DE ONVER-
WERKTE
HOLOCAUST**

Spiegel voor de kerk van nu

Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Bij de productie van dit boek is gebruikgemaakt van papier dat het keurmerk Forest Stewardship Council® (FSC®) draagt. Bij dit papier is het zeker dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid. Ook is het papier 100% chloor- en zwavelvrij gebleekt.

www.uitgeverijboekencentrum.nl

Vormgeving omslag en binnenwerk: Studio Anton Sinke
Illustratie omslag: Holocaust Memorial Miami, © Jaimep –
Dreamstime

ISBN 978 90 239 7020 0
NUR 700

© Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden veeelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

WOORD VAN DANK

Ik wil graag verschillende mensen bedanken die bijgedragen hebben aan het verschijnen van dit boek. Zij hebben mij een grote dienst bewezen door het gehele manuscript, of gedeelten daarvan, te lezen en van opmerkingen en commentaar te voorzien. Allereerst wil ik mijn promotor van destijds, prof. dr. Bram van de Beek, bedanken voor het feit dat hij meteen bereid was om een eerdere versie van dit boek zorgvuldig door te lezen. Omdat ik kritisch over zijn visie op het volk Israël en de Holocaust schrijf, waardeer ik deze bereidheid des te meer. Dat bevordert een open en eerlijke discussie.

Ook de reacties van anderen die grotere delen van dit boek, of hoofdstukken of onderdelen daarvan, inhoudelijk becommentarieerden dank ik voor hun bijdragen. In dit verband noem ik prof. dr. Gijsbert van den Brink, dr. Coen Constandse, dr. Wulfert de Greef, dr. Steven Paas en prof. dr. Bernhard Reitsma. Mijn visie met betrekking tot het Joodse volk en de Holocaust hebben zij niet allemaal kunnen onderschrijven en soms zelfs krachtig afgewezen. Hieruit blijkt opnieuw dat 'Israël' een gevoelig onderwerp is waarover de meningen sterk uiteen lopen. Juist daarom hoop ik dat dit boek zal bijdragen aan een oprechte en inhoudelijke gedachtenwisseling.

De steun en belangstelling van het gezin hebben mij dikwijls verast en goed gedaan. Daarom wil ik met name mijn vrouw Heleen bedanken en ook mijn zoon Henk-Jan, wiens scherpe observaties mij dikwijls dwongen over bepaalde zaken dieper of beter na te denken.

Ad Prosman



INHOUD

1 Inleiding	9
-------------	---

DEEL I – HISTORISCHE ACHTERGROND

2 De Joden in Europa	23
3 Cultuur en theologie voor de Holocaust	54
4 De Bekennende Kirche	68
5 Bonhoeffer en de Ariërparagraaf	82
6 De ideologie van Alfred Rosenberg en het verweer van de Bekennende Kirche	88
7 De Holocaust	101
8 Schuld en schaamte	116
9 Kerkelijke verklaringen over het Joodse volk	133
10 Joodse reacties op de Holocaust	147

DEEL II – THEOLOGISCHE ACTUALITEIT

11 De Holocaust en de theodicee	165
12 J. Moltmann	183
13 F.-W. Marquardt	198
14 A. van de Beek	207
15 Christelijke dogmatiek	216
16 Jood en christen	225
17 De Holocaust en de theologie	239
18 Terugblik en slotbeschouwing	255
Geraadpleegde literatuur	266
Register van namen	273

*Auschwitz staat niet aan het einde van de barbaarse
oudheid, maar aan het begin van de modernste
moderniteit*

(F.-W. Marquardt)

De Holocaust is de waarheid van de moderniteit
(Zygmunt Bauman)

*Men kan Auschwitz niet met God begrijpen, maar men
kan Auschwitz ook niet zonder God begrijpen*
(Elie Wiesel)

1 | INLEIDING

Zeventig jaar na de Holocaust¹ klinkt tijdens een demonstratie de kreet ‘dood aan de Joden’.² De aanleiding was de aanval van het Israëli-sche leger op de Gazastrook, na de ontvoering en het ombrengen van drie Israëli-sche jongens. Deze oorlog eiste veel burgerslachtoffers aan Palestijnse kant. In Nederland maakte de demonstratie felle reacties los. Enkele maanden later werden in Parijs vier Joden, werkzaam in een supermarkt, doodgeschoten. Daarvoor, op 24 mei, was er een aanslag op het Joods Museum in Brussel met vier dodelijke slachtoffers. Het laat zien dat het antisemitisme niet voorbij is. Dat is nooit voorbij geweest en steekt steeds weer de kop op. Zelfs na de Holocaust.

Dit jaar is het zeventig jaar geleden dat er een einde kwam aan de Tweede Wereldoorlog, maar de gevolgen daarvan duren voort tot op de dag van vandaag. Het is gemakkelijker de oorzaken van een oorlog te beschrijven dan die van de Holocaust. De Holocaust blijft iets ongrijpbaars houden, ondanks alle boeken, studies, analyses en interviews. Daarom is een verklaring van de Holocaust in dit boek niet aan de orde. Het probleem dat ik aan de orde stel, is beperkter. De vraag die ik probeer te beantwoorden is hoe de Protestantse Kerk in Duitsland en in Nederland na de oorlog met de Holocaust zijn omgegaan. Voor een eerlijk en compleet beeld wil ik ook nagaan wat de positie van de Duitse kerk voor de oorlog was. Er liggen ongeveer tien jaar tussen het aan de macht komen van Hitler en de grootschalige vernietiging van de Joden in de oorlogsjaren (1933-1942/1944). Wat is er in die tien jaar gebeurd? In die jaren werden de Joden steeds meer geïsoleerd en maatschappelijk tot *personae non gratae* verklaard. Nieuwe wetgeving zorgde ervoor dat de rechten die de Joden als Duitse staatsburgers hadden, hun ontnomen werden: de Ariërparagraaf, de Neurenbergse wetten enzovoort. Het net sloot zich steeds nauwer om hen heen. De

1 In dit boek gebruik ik het woord ‘Holocaust’ (brandoffer). Het blijkt dat die term ondanks de latere aanduiding ‘Shoah’ (ramp) toch de meest gebruikte benaming blijft, ook aan Joodse zijde.

2 Demonstratie in Den Haag 4 en 24 juli 2014 in verband met de Gaza-oorlog.

Reichskristallnacht van 1938 was een dieptepunt.³ Duizenden synagogen en Joodse winkels gingen in vlammen op. Hoe stelde het Duitse protestantisme zich in die jaren op? En hoe was de positie van de Bekennende Kirche: de protestanten die in verzet kwamen tegen het nazisme? Hoe verhiel zij zich tot het naziregime? Wat was haar theologie? Heeft zij van allerlei racistische denkbeelden afstand genomen of juist niet? Was antisemitisme de oorzaak van de Holocaust? En vooral: wat was nu eigenlijk de Holocaust? Een genocide, een massamoord of toch iets anders? Hoe ging het proces van heroriëntatie na de Holocaust in zijn werk? Welke theologie leverde dat op? Had de theologie in Duitsland en in Nederland aandacht voor de Holocaust? Ten slotte: wat kunnen wij ervan leren? Welke boodschap ligt hierin voor de wijze waarop wij zeventig jaar na de oorlog kerk willen zijn?

Niemand kan ontkennen dat er diepingrijpende dingen gebeurd zijn. Een oorlog als zodanig is voor de kerk al een traumatische ervaring, en dat geldt nog veel sterker voor de Tweede Wereldoorlog. Bij deze oorlog werden miljoenen leden van de kerk namelijk rechtstreeks ingezet voor ideeën en doelstellingen die haaks stonden op het christelijk geloof. Deze oorlog was anders dan de Eerste Wereldoorlog, toen het er vooral om ging om eigen politieke en economische belangen veilig te stellen.

De Tweede Wereldoorlog was anders. De drijfveer achter deze oorlog was een ideologie: het nationaalsocialisme, waarvan racisme en antisemitisme belangrijke elementen waren. De kerk werd dus geconfronteerd met een staat die de Judenfrage wilde oplossen. Wat die Jodenkwestie verder inhield, komt in het vervolg nog ter sprake. De kerk had en heeft een band met de Joden (uiteraard), maar in Duitsland telde ook mee dat zij een behoorlijk aantal gedoopte Joden onder haar leden telde en ook onder haar predikanten: ongeveer vijfhonderd⁴ (al zinkt dat aantal in het niet bij het totale aantal predikanten in die tijd, namelijk achttienduizend). We zouden verwachten dat de kerk na afloop van de oorlog in verwarring en in verlegenheid zou verkeren. Welke koers zette zij na de oorlog uit? Was het de koers van verootmoediging, van vernieuwing? Dat zijn vragen die aan de orde komen.

3 Deze uitbarsting van geweld strekte zich uit over enkele dagen, maar woedde vooral in de nacht van 9 op 10 november 1938, waarbij honderden mensen gedood werden of tot zelfmoord gedreven werden. Meer dan veertienhonderd synagogen, gebedshuizen en dergelijke werden verwoest. Hetzelfde lot ondergingen duizenden winkels, woningen en begraafplaatsen. Ongeveer twintigduizend Joden werden naar concentratiekampen gestuurd (<http://www.judentum-projekt.de/geschichte/nsverfolgung/progromnacht/index.html>).

4 Over dit aantal bestaat onduidelijkheid.

ISRAËLTHEOLOGIE EN DE HOLOCAUST

Dit boek valt buiten het kader van wat gewoonlijk ‘Israëltheologie’ genoemd wordt, omdat de focus niet zozeer op Israël gericht is, maar op de Holocaust. Het tekort van veel vormen van Israëltheologie is dat zij de Holocaust buiten beschouwing laten. Dat lijkt mij onmogelijk. Een Israëltheologie die zich niet op de Holocaust bezint, laat de Joden van vlees en bloed buiten beschouwing. Het is vaker gesignaleerd dat Israëltheologieën meer geïnspireerd zijn door de stichting van de staat Israël dan door de Holocaust.⁵

Na de oorlog werden kerk en theologie zich ervan bewust dat zij in het verleden geen oog hadden gehad voor het Joodse volk. Men begon in te zien dat de kerk zich moest heroriënteren. De vervangingstheologie moesten we achter ons laten, waarmee bedoeld is dat de kerk de plaats van het volk Israël innam, waardoor de band met het hedendaagse Joodse volk werd doorsneden.

Deze heroriëntatie kent echter ook een gevaar: het gevaar van verdringing. Vervanging moet niet ‘vervangen’ worden door verdringing. Er is niet zo veel gewonnen als vervangingstheologie een verdringingstheologie wordt. Daarmee bedoel ik het verdringen van het recente verleden, van de Holocaust, het verdringen ook van de rol die de kerk daarin gespeeld heeft en de wijze waarop na de oorlog hiermee werd omgegaan.

In dit boek wordt niet een Holocausttheologie beoogd. Er zijn tal van publicaties verschenen over de ‘theologie na Auschwitz’ of de ‘theologie na de Holocaust’. Juist in dat woordje ‘na’ schuilt echter een gevaar. Het kan namelijk betekenen dat we alweer aan de Holocaust voorbij zijn en intussen een fase verder zijn in onze bezinning, terwijl de Holocaust zelf niet aan de orde is geweest.

Dr. F.O. van Gennep, destijds hoogleraar theologie te Leiden, schreef: ‘Het is toch op zijn minst merkwaardig te moeten constateren, dat de kerken in de eerste vijftien jaren na de Tweede Wereldoorlog een bloeitijd doormaakten en door de gebeurtenissen in Auschwitz wel geschokt, maar niet ontwricht en ontworteld werden. Het leek er haast op of men de bittere vragen van de verlichting in een nieuw apostolair, ethisch en politiek elan te boven was (...)’⁶

5 Hier moet wel de studie van J.G.B. Jansen genoemd worden: *Christelijke theologie na Auschwitz 1. Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme.* ’s Gravenhage: 1983⁵ (eerste druk 1980). Met deze studie doorbrak hij de theologische stilte rond de Holocaust.

6 F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom.* Baarn: 1993⁶, (eerste druk 1989), 323.

Na de oorlog werd de eschatologie een geliefd thema. Dat is niet toevallig. Bood in vroeger dagen het verleden een uitweg (de Romantiek), in de naoorlogse tijd functioneerde de toekomst als vluchtplaats. Eschatologie – de leer van de laatste dingen – klinkt op het eerste gehoor als een alarmsignaal. Maar in de praktijk was het een middel om het verleden achter zich te laten en zich daar niet mee bezig te hoeven houden. De opvatting van eschatologie was namelijk veranderd. Was het vroeger de leer van de laatste dingen waarheen de kerk op weg was, meer recent is deze opvatting vervangen door de gedachte dat de toekomst naar ons toekomt, zodat we in het heden al met de toekomst te maken krijgen. De toekomst is bijna tastbaar aanwezig. Dat versterkt de neiging om het verleden te laten rusten. Inmiddels is die eschatologische oriëntatie weer weggeëbd. De kerk heeft het oog naar binnen gericht: spiritualiteit heeft de eschatologie verdrongen.

De naoorlogse theologie, vanaf de jaren zestig, hield zich intensief bezig met allerlei maatschappelijke ontwikkelingen. De Nederlandse Hervormde Kerk liet haar eigen geluid horen in het publieke debat. De kerk beseftte dat zij verantwoordelijkheid droeg voor wat er in de samenleving aan de hand was. Het nazisme was een baken in zee; als de kerk zich aan het publieke debat onttrekt, is zij mede schuldig aan ontsporingen. Daarom werd na de oorlog de koers verlegd. De kerk richtte zich zelfs zo intensief op allerlei maatschappelijke en politieke kwesties dat in 1971 het Getuigenis werd gepubliceerd, met als doel de kerk terug te roepen tot haar kerntaak: de verkondiging van het evangelie van de verzoening.

Op al deze zaken wil ik niet dieper ingaan. Waar het om gaat, is dat er geen echt inhoudelijke en fundamentele bezinning is geweest op de ergste crisis in tweeduizend jaar: de Holocaust. Dat is achteraf bezien onbegrijpelijk. Deze ramp kan niet beschouwd worden als een op zichzelf staande zaak, het is geen incident geweest dat losstaat van de rest van onze cultuur en van onze geschiedenis. Wel heeft de Leidse theoloog dr. K.H. Miskotte (1894-1976) zich in de vooroorlogse jaren diepgaand met de cultuur en met Israël beziggehouden, maar na de

oorlog heeft hij nauwelijks iets over de Holocaust gezegd.⁷ Toch zag hij de noodzaak daarvan wel in, getuige het volgende citaat uit 1950: ‘Het is ontstellend hoe weinig de gemeente de zorg der geschiedenis en de nood van Israël priesterlijk op het hart draagt voor het aangezicht Gods.’⁸ Ook wij kunnen ons dat anno 2015 ter harte nemen!

BEZINNING OP DE CULTUUR

Pas in 1989 was het Van Gennep die met zijn boek **De terugkeer van de verloren Vader** een grondige bezinning bood op onze cultuur. Dat was 44 jaar na het einde van de oorlog. Hij schrijft dat Auschwitz de diepste demonstratie is van het falen van de Verlichting. Anderzijds stelt hij dat Auschwitz een bij uitstek christelijk drama was. Dus christendom en Verlichting zijn beide verantwoordelijk. Daarom vraagt Van Gennep zich met de Joodse filosoof Adorno af of ‘Auschwitz niet in feite de mislukking van de hele cultuur betekent’.⁹ Hij zoekt de oorzaak van de tragedie van de Holocaust in het christelijke eenheidsdenken. Eenheidsdenken is een vorm van machtsdenken. Alles moet passen binnen één concept, binnen één visie, binnen één maatschappijopvatting. Dat kan alleen als afwijkende meningen en visies en afwijkend gedrag geëlimineerd worden.¹⁰

Dat eenheidsdenken is kenmerkend voor de Verlichting, maar ook voor het christendom. In het betoog van Van Gennep stuit ik op de volgende zin, die veel te denken geeft. Van Gennep schrijft ‘dat vanaf de zestiger jaren (van de vorige eeuw, AP) bijna alle theologie worstelt met de vraag, hoe wij verder kunnen gaan en op welke wijze wij kunnen breken met het totalitaire christelijke denken, dat ons zozeer tegen het Jodendom heeft opgehitst’.¹¹

Terecht wijst hij op het eenheidsdenken van de Verlichting. Maar

7 In dit verband kan alleen melding gemaakt worden van een recensie van het boek van rabbijn Ignaz Maybaum *The Face of God after Auschwitz* (vier artikelen in *In de Waagschaal*, 21^e jaargang, 1965/1966). Dr. André Drost zegt van deze recensie: ‘(...) wat God specifiek met Israël heeft (ook na Auschwitz) en wat Gods bedoeling met Israël is, wordt door Miskotte niet erg duidelijk gemaakt in de artikelen over *The Face of God after Auschwitz*’, André Drost, *Is God veranderd? Een onderzoek naar de relatie God-Israël in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof*. Zoetermeer: 2007, 102. Uit het onderzoek van Drost blijkt dat noch Van Ruler, noch Berkhof over de Holocaust in systematische zin heeft nagedacht.

8 K.H. Miskotte, *Verzameld Werk. Deel 11*. Kampen, 1989, 246.

9 Van Gennep, 1993, 314.

10 Daar moet aan toegevoegd worden dat de alleenheerschappij van de rede ook tot gevolg heeft dat het kwaad ontkend wordt, want het kwaad is niet redelijk. Daarom kan de ratio het kwaad nooit op het spoor komen. Het kwaad kan z’n gang gaan zonder ontdekt te worden.

11 Van Gennep, 1993, 318.

wat is zijn alternatief? Hij stelt voor het eenheidsdenken te vervangen door een pluriform denken. Maar biedt dit een oplossing? Als er geen eenheid is, valt alles in delen uiteen. Het ene standpunt is dan niet meer waard dan het andere. Het ene argument wordt weerlegd door het andere. Het lijkt dat er ruimte komt voor een diversiteit aan gezichtspunten, meningen en overtuigingen, maar de praktijk zal zijn dat er juist door deze pluriformiteit strijd ontstaat en dat, om die strijd te beteugelen, er toch weer dwang gebruikt zal worden, bijvoorbeeld in de vorm van bureaucratie.

In de moderne tijd had de oude beschuldiging waar de Joden de eeuwen door mee te maken hadden, namelijk de moord op Christus, aan overtuigingskracht ingeboet. Een moderne liberale samenleving die tolerant wil zijn, kan met zo'n beschuldiging niet uit de voeten. Het is absurd de Joden daar tweeduizend jaar na dato nog mee lastig te vallen. Men zou verwachten dat juist in de moderne tijd, de tijd waarop de Verlichting zo'n zwaar stempel gedrukt heeft, een veelbelovende tijd voor de Joden zou inluiden. In zekere zin was dat ook zo. De Joden kregen de mogelijkheid om zich te emanciperen. Toch was het antisemitisme nog bij lange na niet overwonnen en het is de vraag of dat ooit zal gebeuren.¹²

MODERN ANTISEMITISME

Een van de oorzaken waarom het antisemitisme in een nieuwe vorm de kop op stak, was het nationalisme. Het nationalisme is een modern verschijnsel.¹³ Zodra het nationalisme het moderne Europa vorm begon te geven kwamen de Joden in een moeilijk parket. Zij waren nooit als gewone burgers beschouwd. Dat gaf de eeuwen door problemen, ook al in de Romeinse tijd. De Joden werden toen als misantropen (mensenhaters) beschouwd. Ook het sabbatgebod werd niet begrepen, noch gewaardeerd. De Romeinen spraken hun afschuw uit over de

12 Literatuur over antisemitisme: Heiko A. Oberman, *Wortels van het antisemitisme. Christenangst en jodenramp in het tijdperk van humanisme en reformatie* Kampen: 1983; Jansen 1983⁵; Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism, 1700-1933*. Cambridge MA/London: 1994⁵; Walter Laqueur, *The Changing Face of Antisemitism. From Ancient Times to the Present Day*. Oxford: 2008; David Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York/London: 2013; Albert S. Lindemann, *Esau's Tears. Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews*. Cambridge: 2000.

13 Nationalisme moet onderscheiden worden van patriottisme. Het nationalisme ontstond in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Engeland. Vooral in Frankrijk kreeg het nationalisme collectieve en autoritaire trekken. Nationalisme werd een nieuwe radicale kracht die alle andere politieke rechten aan zich onderwierp. Stanley G. Payne, *A History of Fascism 1914-1945*. London: 1995, 36.

besnijdenis, die zij als een bloedig en barbaars ritueel beschouwden.¹⁴ Maar het anders-zijn van de Joden viel in een tijd van nationalisme nog meer op. Hoe zouden Joden betrouwbare vaderlanders kunnen zijn? De Joden werden gezien als een staat in de staat, als een vijfde colonne, een vijand die in de rug zou kunnen aanvallen. Er zit ook een andere kant aan het nationalisme, een kant die in het voordeel van de Joden werkte. Het gaf ook meer begrip en sympathie voor het verlangen van de Joden naar een ‘nationaal tehuis’, zoals het in de Balfour-verklaring (1917) genoemd wordt.¹⁵

Een tweede oorzaak van het moderne antisemitisme was, zo kwam al even naar voren, het afbreken van de middeleeuwse standenmaatschappij. In een standenmaatschappij heeft elke bevolkingsgroep zijn eigen plaats. Zo ook de Joden. Zij woonden apart en moesten zich in bepaalde perioden ook door hun kleding onderscheiden van de andere burgers. Voor moslims golden in Spanje soortgelijke bepalingen. In onze tijd noemen we dat ‘discriminatie’, maar toen was het de gewone gang van zaken. In de moderne tijd werd de standenmaatschappij (adel, geestelijkheid en burgerij) opgeheven. De mensen waren voortaan aan elkaar gelijk. De Joden kwamen uit het getto en woonden steeds meer tussen de andere burgers. Zij gingen studeren en oefenden alle mogelijke beroepen uit. De grenzen vervaagden, maar de Jood was er nog steeds, alleen was hij nu bijna onzichtbaar. Een geassimileerde Jood is een onzichtbare Jood, maar ook een geassimileerde Jood is en blijft een Jood.

De cultuur, zoals die sinds de Verlichting was ontstaan, kon de Jood niet meer aanspreken op zijn geloof of overtuiging. Maar hoe moest men dan de Jood herkennen en stigmatiseren? In de moderne tijd was dat door middel van het ras.

Niet voor niets ontstaat in de moderne tijd het woord ‘antisemitisme’. Het gaat niet meer om het geloof, maar om het ras. Tegenover het Arische ras staat het Semitische ras. Dit heeft grote gevolgen. Een van die gevolgen is dat de Jood zich nooit kan veranderen. In de Middeleeuwen was het altijd nog mogelijk dat de Jood zich zou bekeren, maar in de moderne tijd is die weg afgesloten. De Jood wordt

14 J.N Sevenster, in: Hans Küng, *Het Jodendom. Wezen, geschiedenis en toekomst*. Utrecht: 2010, 187.

15 Arthur James Balfour (1848-1930), Brits minister van Buitenlandse Zaken, stelde de Balfour Declaration op, die van historische betekenis is geworden voor het Joodse volk. Minder bekend is, is dat Balfour zich ook sterk maakte voor een strikte anti-immigratiewet om te voorkomen dat Joden, die wegens de pogroms Oost-Europa wilden ontvluchten, zich in Groot-Brittannië zouden vestigen. Shlomo Sand, *The Invention of the Land of Israel. From Holy Land to Homeland*, London/NewYork: 2014, 14-15.

vastgepind op zijn genen en genen veranderen niet. Dus hoe hij zich ook aanpast, hoe hij zich ook ontwikkelt, hoe modern hij ook wordt, hij blijft altijd Jood. De Amerikaanse historicus Raul Hilberg schrijft: ‘In de toespraken van de nazi’s en in die van de antisemieten uit de negentiende eeuw wordt over ras gesproken. In de geschriften uit de zestiende eeuw vinden we hierover niets terug.’¹⁶

Er is nog een derde oorzaak, namelijk dat emancipatie niet automatisch assimilatie betekent. Een groot deel van de Joden greep de emancipatiemogelijkheden van de moderne tijd met beide handen aan. Daar stond tegenover dat zij zich niet lieten gelijkschakelen. Emancipatie betekende voor hen niet automatisch aanpassing. De meesten bleven hun geloof en ook hun rituelen trouw, en vierden hun eigen feesten. Het ergste voor de verlichte mensen van de moderne tijd was het feit dat de Joden vasthielden aan het Oude Testament. Dat was vooral voor de ruimdenkende mensen van de negentiende en twintigste eeuw een bewijs dat de Joden nog veel moesten leren. In het oog van de liberale samenleving emancipeerden de Joden zich, maar pasten zij zich niet aan. Zij kwamen maar niet los van hun wortels. Dat versterkte het wantrouwen. Merkwaardig genoeg werden Joden en vrijmetselaars dikwijls in één adem genoemd.¹⁷ Men zag de Joodse gemeenschap dus als een obscure sekte.

Gedurende de negentiende eeuw nam het antisemitisme in Europa toe, en niet alleen in Duitsland. In Frankrijk was het niet veel beter en ook in Hongarije en Oostenrijk vond het antisemitisme een vruchtbare voedingsbodem. Wat Duitsland betreft, had een pamflet van Wilhelm Marr¹⁸ grote invloed. Het geldt als het begin van een nieuwe anti-Joodse campagne. Marr vatte alle problemen kort en bondig samen: ‘Het sociale probleem is eenvoudigweg het Joodse vraagstuk.’¹⁹ Toen de nazi’s de macht grepen, kwam alles in een stroomversnelling. Al in 1933 vonden in Berlijn en in andere Duitse steden openbare boek-

16 Raul Hilberg, *De vernietiging van de Europese Joden*. Deel I-III. Z.pl.: 2008, 20.

17 Katz 1994⁵, 139-144.

18 *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum*. Het werd gepubliceerd in 1879 en beleefde binnen een jaar twaalf herdrukken.

19 Katz, 1994, 262. Laqueur zegt van Marr dat hij de argumenten waarmee de middeleeuwse Jodenhaat gevoed werd achterlijk vond. Zijn antisemitisme richtte zich op de Joodse geest en haar schandelijke invloed op de Duitse cultuur (Laqueur, 2008, 21). Volgens Lindemann, 2000, 127, heeft Marr de term ‘antisemitisme’ gemunt.

verbrandingen plaats.²⁰ Toch kan niet gezegd worden dat het Duitse volk boordevol Jodenhaat zat. De Joodse kwestie liet de meeste Duitsers koud.²¹ Het is niet toevallig dat er in de Hitlerperiode slechts één pogrom geweest is, namelijk de Kristallnacht van 1938. Het viel de nazileiders zwaar tegen dat de Duitsers niet vaker en massaler de straat op gingen om tegen de Joden te demonstreren.²²

Zygmunt Bauman – over hem meer in andere hoofdstukken – meent dat de moord op zes miljoen Joden niet het werk was van het Duitse volk, maar van specialisten die geen pottenkijkers konden gebruiken en die er alle belang bij hadden geïsoleerd van de buitenwereld hun werk te doen. Dat was het nieuwe en moderne van de Holocaust. Het was geen volksbeweging; het had een heel ander karakter dan de ouderwetse pogroms. Het was een programma dat door deskundigen, wetenschappers en specialisten was uitgedacht en werd uitgevoerd. Zodoende hoefde het Duitse volk niet massaal antisemitisch te zijn om toch het beoogde doel te bereiken. Het aannemen van een onverschillige houding was voldoende.

Die onverschillige houding namen niet alleen de Duitsers aan. De onverschilligheid was veel breder. In 1938 riep Roosevelt de wereld bijeen te Evian om een oplossing te zoeken voor het Joodse vluchtelingenvraagstuk. Tijdens de conferentie bleek dat slechts één land bereid was Joodse vluchtelingen uit Duitsland op te nemen. Alleen in de Dominicaanse Republiek waren de Joden welkom en in geen enkel ander land. Anderzijds was het de Joden tot 1941 toegestaan om te emigreren. In veel gevallen moesten zij zelfs Duitsland verlaten. Ze waren echter nergens welkom, ze zaten in de val.²³ De Holocaust is de tragedie van wereldwijde onverschilligheid. De hele Westerse wereld was daarbij betrokken en draagt daarom mede schuld.

In 1945 was Hitlers missie ten einde. Hij had zijn doel bereikt. In 1945 konden de gaskamers ontmanteld worden. De gaskamers van Ausch-

20 Abraham J. Edelheit & Hershel Edelheit (eds.), *History of the Holocaust. A Handbook and Dictionary*. Boulder/San Francisco/OxfordL 1994, 43. De actie werd professioneel voorbereid door speciale commissies die daartoe in het hele land waren opgericht, om joodse en marxistische literatuur, de zogenaamde *Asphaltliteratur*, te verwijderen. Frits Boterman, *Cultuur als macht. Cultuurgeschiedenis van Duitsland 1800-heden*. Amsterdam: 2014², 463-467.

21 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: 2000, 31-33.

22 ‘There was not enough “mob” to be violent’ (...); ‘(...) the overwhelming majority preferred to close their eyes and plug their ears, but first of all to gag their mouth’, Bauman. 2000, 74.

23 Zie voor een beschrijving van het drama van de Joodse vluchtelingen zoals zich dat al voor de oorlog aftekende: Insa Meinen/Ahlrich Meyer, *Vervolgd van land tot land. Joodse vluchtelingen in West-Europa 1938-1944*. Antwerpen: 2014.

witz²⁴ werden niet alleen ontmanteld omdat de Russen in aantocht waren, maar ook omdat het karwei geklaard was. De vierhonderdduizend Hongaarse Joden die in een paar maanden,²⁵ dus in ijlt tempo, aangevoerd en vergast werden, waren de laatste Europese Joden. De verschrikkelijke waarheid is dat Hitler zijn plannen heeft kunnen verwezenlijken. Hij heeft niet gewonnen, maar hij is wel in staat geweest om het Joodse volk, de christelijke kerk en de hele Westerse cultuur in een enorme crisis te storten.

DOEL VAN DIT BOEK

Door dit boek lopen drie rode draden. Ten eerste de rode draad van een genuanceerde benadering van de positie van de Joden in de loop van de geschiedenis. Juist wat de laatantieke wereld en de vroege Middeleeuwen betreft zijn er veel clichés in omloop. Meestal ontbreekt de nuance. Het is bijvoorbeeld een simplificering als het beeld in stand gehouden wordt dat de Joden vogelvrij waren, geen enkele bescherming genoten, voortdurend verjaagd werden. Daarnaast is te weinig bekend hoe sterk de Joden onderling verdeeld waren over de mogelijkheden van emancipatie, om deel te nemen aan de moderne wereld. Dit punt krijgt vooral in het historische deel aandacht (speciaal in hoofdstuk 2). De tweede rode draad is dat er voortdurend de aandacht op gevestigd wordt dat de Holocaust niet losstaat van de Europese cultuur zoals die na de Middeleeuwen, maar zeker ook na de Verlichting, gestalte kreeg. Soms lijkt het wel of er vooral een rechtstreekse lijn getrokken moet worden van de middeleeuwse kerk (met Luther als sluitstuk) naar de Holocaust. De kerk is de schuldige.

De keerzijde van die werkwijze is dat de Verlichting uit de wind gehouden wordt. Er is vaak gezegd dat het nazisme een reactie was op de Verlichting, als een conservatieve tegenbeweging. Daarbij wordt gesuggereerd dat de Holocaust nooit had plaatsgevonden als men bij de thema's van de Verlichting was gebleven. Dit is een onjuiste voorstelling van zaken. De Holocaust was niet een soort zwerfsteen in onze cultuur die daar bijna per vergissing is terechtgekomen. In hoofdstuk 7 kom ik hier nog uitvoerig op terug.


De derde rode draad is de vraag waarom de kerken de Holocaust nooit tot punt van bezinning hebben gemaakt. Na de oorlog stond Israël in het middelpunt van de belangstelling. Er verschenen rappor-

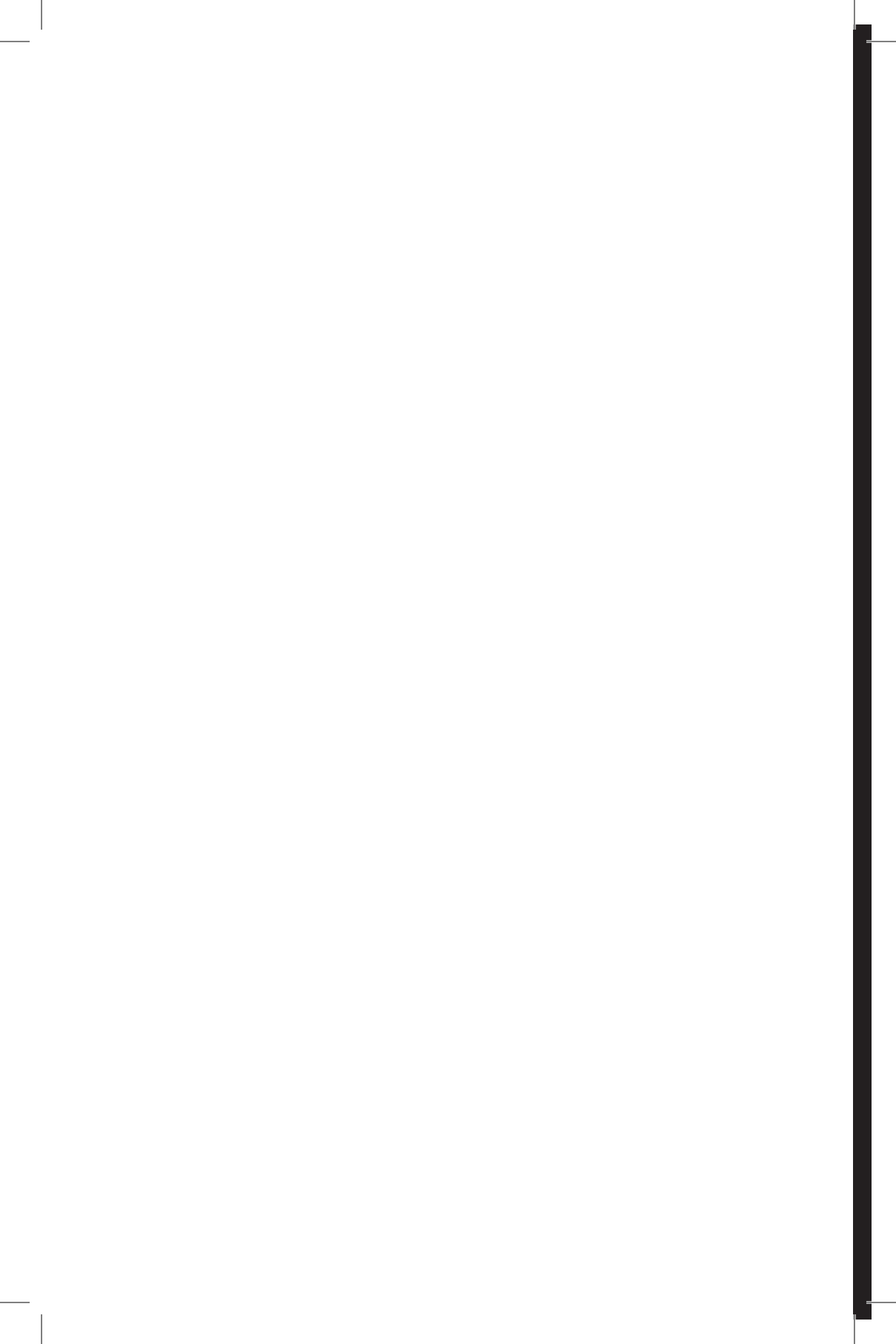
24 In Auschwitz is nog één gaskamer overgebleven. De gaskamers van Birkenau zijn allemaal vernietigd.

25 Van mei tot en met juli 1944.

ten – tenminste na verloop van tijd – over de nieuwe relatie met het Joodse volk en er werden conferenties belegd en studiedagen gehouden. Maar steeds en overal ontbrak – en ontbreekt – de vraag: wat betekent dit alles nu voor ons kerk-zijn nú? Zo'n catastrofe leidt toch bijna vanzelf tot zelfonderzoek? Waarom – als ik even in kerkelijke taal mag spreken – wordt wel rond het Heilig Avondmaal op zelfonderzoek aangedrongen, maar waarom heeft men dit nooit uitgebreid tot de kerk in haar geheel? Waarom is er geen kerkelijke of synodale censura morum? Alledaagser gezegd: waarom geen serieuze evaluatie over de dingen die gebeurd zijn met daarbij de eenvoudige maar ingrijpende vraag: hoe kunnen wij nú geloofwaardig kerk zijn? Deze evaluatie zou in de eerste jaren na de Holocaust heel nuttig geweest zijn, maar ook zeventig jaar na dato kan dat een heilzame en zelfs bevrijdende uitwerking hebben.

De volgende vragen probeer ik te beantwoorden:

- Wat was de positie van de Joden in Europa? Hoe stonden zij ervoor toen Hitler aan de macht kwam? (Hoofdstuk 2)
- Hoe was de relatie van de Duitse protestantse kerk tot de Duitse cultuur? (Hoofdstuk 3 en 5)
- Waartegen, waarom en hoe verzette zich de Bekennende Kirche? (Hoofdstuk 4, 5 en 6)
- In hoeverre is er een verband tussen de Holocaust en de moderniteit? (Hoofdstuk 7)
- Welke houding nam de Duitse kerk aan na de oorlog? Hoe ging zij om met de schuldvraag? (Hoofdstuk 8 en 9)
- Hoe heeft het Jodendom in theologische zin gereageerd op de Holocaust? (Hoofdstuk 10)
- Over welk kwaad hebben we het als het over de Holocaust gaat en valt er iets te zeggen over God en de Holocaust? 
- Hebben christelijke theologen geprobeerd om de Holocaust theologisch te duiden en hoe deden zij dat? (Hoofdstuk 12-16)
- In hoeverre is het mogelijk om het bijbelboek Job te betrekken bij de Holocaust en hoe denkt de Joodse theologie hierover? (Hoofdstuk 17)
- Welke boodschap ligt in dit alles voor de wijze waarop wij zeventig jaar na de Holocaust kerk willen zijn? (Hoofdstuk 18)



DEEL I
HISTORISCHE
ACHTERGROND



2 | DE JODEN IN EUROPA

In dit hoofdstuk wil ik allereerst in vogelvlucht een overzicht bieden van de positie van de Joden in Europa. Omdat in dit boek de Holocaust centraal staat, ligt het niet voor de hand om terug te gaan tot het begin van de christelijke periode. Toch wil ik me niet beperken tot de negentiende eeuw, de aanloop tot de Holocaust. Die korte aanloop zou een groot nadeel hebben. Bepaalde stereotype beelden ten aanzien van de Joden in Europa zouden dan in stand blijven en daardoor zou ook de Holocaust in een onjuist daglicht komen te staan.

GENUANCEERDE GESCHIEDSCHRIJVING

Hedendaagse historici willen een genuanceerder beeld schetsen zonder overdrijving naar beide zijden; óf de situatie zo zwart mogelijk afschilderen, óf de duistere kanten van die tijd ontkennen of negeren. Joodse en niet-Joodse historici doen hun best om de rol van de kerkelijke en wereldlijke leiders in de Middeleeuwen eerlijk weer te geven. Men wil niets afdoen van het leed dat het Joodse volk is aangedaan maar wel de beeldvorming bijstellen. Een voorbeeld hiervan is Robert Chazan met zijn studie *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*¹ (Herwaardering van het Joodse leven in middeleeuws Europa). Hij en anderen verzetten zich tegen het beeld dat de positie van de Joden de eeuwen door één langgerekt lijden is geweest. Zowel van Joodse als van christelijke zijde is dat beeld in stand gehouden.²

Al voor de Tweede Wereldoorlog veranderde het onderzoek naar de positie van de Joden in Europa. Het beeld van de Joden kantelde. Vooral de Joodse historicus Salo Baron heeft daar een belangrijk aan-

1 Robert Chazan, *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*. New York: 2010.

2 'Zesennegentig concilies en honderdveertien pausen hebben in de loop der eeuwen wetten geformuleerd om het Joodse volk bescpottelijk en belachelijk te maken, om hen te martelen en te verbannen, om hun goederen te onteigenen en hen als paria's van de samenleving te beschouwen', schrijft Jansen, 1983⁵, 68. Deze voorstelling van zaken is eenzijdig en ook achterhaald, juist door studies van Joodse historici. Jansen verwijst op p. 77 voor anti-judaïstische wetgeving naar de wetten van de diverse christelijke keizers. De wetten die hij in appendix II noemt, laten echter een veel genuanceerder beeld zien. De wetten beschermden vaak de rechten van de Joden.

deel in gehad. Er viel een ander licht op de positie van de Joden in de tijd van de christelijke keizers, maar het beeld van de Joden gedurende de Middeleeuwen veranderde ook.³ Wat betreft de tijd van de christelijke keizers schetste veel ouder onderzoek een beeld van de Joden dat ontleend was aan christelijke bronnen, bijvoorbeeld aan polemische geschriften van de kerkvaders.

De verandering, die vooral na de oorlog zijn beslag kreeg, hield in dat men ook andere belangrijke bronnen ging benutten, zoals resultaten van archeologisch onderzoek, brieven, gedichten, preken, theologische verhandelingen, teksten van concilies en de wetgeving van de staat.⁴ Daardoor ontstond een veel genuanceerder beeld. De Joden waren betrokken bij veel aspecten van het dagelijkse leven van niet-Joden zonder dat dit betekende dat zij van geloof wilden veranderen. Zij gebruikten dezelfde werkplaatsen als de heidenen, hun synagogen waren toegankelijk voor niet-Joden en zij bekleedden allerlei posities in de samenleving.⁵

Toen keizer Constantijn de Grote, de eerste christenkeizer, de macht kreeg, hield dat niet meteen een verslechtering in van de positie van de Joden. Ook niet na zijn bekering in het jaar 312. Constantijn legde heidenen en Joden geen sancties op. Hij volgde een beleid van minachtende tolerantie.⁶ Eerst onder zijn zonen veranderde de situatie. Zij beperkten de godsdienstvrijheid voor de heidenen (dus de niet-christelijke godsdiensten). De eerste wet betrof het verbod van het brengen van offers (in 341). Nog in 412 bepaalde Theodosius I bij decreet dat de Joden hun religie vrijelijk mochten uitoefenen en belijden in hun eigen synagogen zonder daarin gehinderd te worden. Die vrijheid had ook betrekking op het houden van de sabbat. De conclusie van onderzoeker David Gwynn is dat de Joden een veel grotere bescherming genoten in het christelijke keizerrijk dan onder het bewind van de heidense keizers. Daarom is het beslist niet zo, benadrukt Gwynn, dat het christelijke bewind zonder meer tot vervolging leidde.⁷

De positie van de Joden wordt in een studie van Karl Leo Noeth-

3 'We seem to be confronting a genuine revision in our historical understanding of the mental world of the Jews who lived in Christian countries (...)' Ondanks de vijandigheid die men ondervond, was er ook (...) a lively and open dialogue with the Christian milieu', Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley/Los Angeles/London: 2006, 28-29.

4 F.J.E. Boddens Hosang, *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*. Leiden/Boston: 2010, 14-15.

5 Boddens Hosang, 11.

6 David M. Gwynn, *Christianity in the Later Roman Empire: A Sourcebook*. London: 2014, 142.

7 Gwynn, 2014, 175.

lichts als volgt omschreven. De Joden in deze periode, dus tot en met de zesde eeuw, moeten we ons bepaald niet voorstellen als hulpeloze mensen ten opzichte van sterke christenen. De Joden gedragen zich als zelfbewuste mensen. Ze kennen hun Bijbel, ze kennen hun rechten en staan daar ook op. Ze laten zien dat zij bij gewelddadigheden weerbaar zijn en nemen, als de gelegenheid zich voordoet, ook wraak op de christenen. Ze steken hun Joodse geloof niet onder stoelen of banken. De Joden nemen deel aan het stedelijk leven en zijn voor de burgerlijke gemeenschap in economisch opzicht en wat betreft de geneeskunde vaak van grote betekenis.

De algemene beschrijving van de Joden als mensen van wie de verwerping door God niemand kon zijn ontgaan en die in een deerniswekkende situatie leefden, noemt Noethlichs christelijke ideologie. De werkelijkheid is dat de Joden blijk gaven van grote veerkracht. Dat leverde hen, niet in de laatste plaats bij christenen, sympathie op.⁸ De kerkelijke vergaderingen, zoals algemene synoden en regionale synoden, legden wel verboden op die tot doel hadden de contacten tussen christenen en Joden zo veel mogelijk te beperken. Men verbood de christenen gelijktijdig met de Joden het Paasfeest te vieren, gezamenlijke maaltijden te gebruiken en de zondag op de wijze van de sabbat te vieren. In toenemende mate ontstond er ook weerstand tegen het feit dat Joden christenen als slaven hielden (synode van Mâcon van 583). Ook was het christenen verboden met een Jood of Jodin te trouwen, maar dat verbod gold ook heidenen en mensen met ketterse ideeën.⁹

Dat alles betekende niet dat de Joden overal in vrede leefden. In de jaren 414 en 415 kwam het in Alexandrië tot botsingen tussen Joden en christenen. Onder druk van bisschop Cyrillus werden de Joden uit de stad verbannen. Volgens de **Kerkgeschiedenis** van Socrates van Constantinopel (380-439) was dat een reactie op een aanval die de Joden 's nachts op de christenen hadden uitgevoerd.¹⁰

Pogroms kwamen ook voor in 388 (Callinicum) en op het eiland Minorca in 418.

CHRISTELIJKE EN RELIGIEUZE MINDERHEDEN

Om tot een reëel beeld van de situatie van de Joden te komen is het nuttig om te kijken naar de wijze waarop allerlei religieuze minderheden

8 Karl Leo Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*. Berlin: 2001, 95.

9 Noethlichs noemt op p. 162-172 alle kerkelijke bepalingen en besluiten uit die eeuwen.

10 Gwynn, 2014, 176.

behandeld werden. Dan wordt al snel duidelijk dat de staat het onder druk van de kerk vooral voorzien had op sekten die de eenheid van de kerk in gevaar brachten en daardoor ook de eenheid van de staat bedreigden. De sekten die als het gevaarlijkst beschouwd werden, waren de Donatisten en later de Arianen.¹¹

Toen Theodosius I in het jaar 379 als keizer aantrad, droeg hij meteen alle kerken van de Arianen over aan de katholieken. In 381 ontzegde hij de ketters het recht om hun mysteries te vieren, dus dat kwam neer op een totaal verbod. Maar de sekte die men het meest vreesde, was die van de Manicheeërs. Dat is opmerkelijk, omdat de Manicheeërs geen christelijke sekte vormden. Toch werden ze al tijdens de heidense keizers vervolgd (Diocletianus vervolgde niet alleen de christenen). De Manicheeërs waren afkomstig uit Perzië en van daaruit breidde deze religie zich snel uit. De reden dat zij onafgebroken vervolgd werden, was de angst die men had voor hun magische praktijken. Toen keizer Gratianus in 379¹² een algemene amnestie afkondigde voor alle heretici (kettters) gold die maatregel niet voor de Manicheeërs.¹³ Eigendommen van Manicheeërs werden door de staat in beslag genomen. Zij mochten geen testament maken. Wat dat betreft stonden ze op één lijn met slaven en geesteszieken. In 382 stelde Theodosius I speciale rechtbanken in om de Manicheeërs te berechten.¹⁴ Daarmee vergeleken was de positie van de Joden in die tijd gunstig te noemen.

Over de volgende eeuwen zijn niet veel bijzonderheden te vertellen. ‘In historisch perspectief gezien was de situatie van de Joden in Europa niet erg slecht tot aan de eerste kruistocht (1096)’, schrijft Walter Laqueur. Hij schetst het volgende beeld: ‘Over het geheel genomen was de positie van de Joden in westelijk en centraal Europa onder de Karolingische dynastie verbeterd, zoals blijkt uit de verspreiding van Joodse gemeenschappen in verschillende landen. De Joden vervulden een belangrijke rol als internationale zakenmensen en bankiers. In veel plaatsen hadden zij speciale rechten en genoten zij de bescherming van kerkelijke en wereldlijke autoriteiten. Er was een behoorlijk aantal gemengde huwelijken en zij mochten land bezitten en wapens dragen.’ En even verder: ‘In het algemeen gesproken zijn er weinig

11 ‘The main target of the early anti-heretical legislations of Theodosius was, of course, the Arians’, Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: 1992², 145.

12 In die jaren was het keizerrijk gesplitst in drie prefecturen. Vandaar dat er in hetzelfde jaar zowel wetten van Theodosius als van Gratianus kunnen zijn.

13 Lieu, 1992, 144.

14 Lieu, 1992, 147.

aanwijzingen voor antisemitisme van het volk gedurende deze periode.¹⁵ We hebben het hier dus over de periode van de zevende eeuw tot aan de elfde eeuw. Gedurende ongeveer vijfhonderd jaar werden de Joden met rust gelaten. Dat mag niet vergeten worden.

DE JODEN GEDURENDE DE MIDDELEEUWEN

De Middeleeuwen tonen veel gezichten. Het was niet alleen de tijd van bijgeloof en kettervervolgingen, van een machtsstrijd tussen de pausen en keizers. Het was ook de tijd van nieuwe economische perspectieven. Deze ontwikkelingen trokken de Joden aan. In de vroege Middeleeuwen was de situatie veel gunstiger dan in de late Middeleeuwen. Martin H. Jung geeft verschillende voorbeelden van het feit dat in de vroege Middeleeuwen niet alleen leken, maar ook geestelijken deelnamen aan feestelijke maaltijden van de Joden.¹⁶ Omgekeerd werden Joden door christenen uitgenodigd.¹⁷

Chazan wijst erop dat de Joden niet voor niets naar de christelijke landen van Europa trokken. De economische vooruitzichten waren in Europa beter dan in de islamitische landen. Chazan noemt ook het merkwaardige feit dat ondanks pogroms en bekeringsijver het aantal Joden in Europa, in de zestiende tot en met de achttiende eeuw, sterker toenam dan het aantal niet-Joden. Hun aantal nam zelfs driemaal zo sterk toe als van de autochtone bevolking.¹⁸ Dit had alles te maken met het dynamische karakter van Europa. Juist door het feit dat de Joden door allerlei beperkingen gedwongen waren zich toe te leggen op de geldhandel waren zij het beste voorbereid op de komst van het (vroege) kapitalisme.

Door de kruistochten en daarna door de pest (1347-1351) verslechterden de omstandigheden van de Joden. Onder invloed van de kruistochten nam het vierde Lateraanse concilie van 1215 verschillende besluiten ten nadele van de Joden en toch kon dat niet verhinderen dat de onderlinge verstandhouding van Joden en christenen vaak goed bleef: men at met elkaar, vierde de bruiloften met elkaar en danste met elkaar. Christenen hielpen bij het kneden van het deeg voor het Pascha

15 Alle citaten: Laqueur, 2008, 51.

16 Dit is veelzeggend, omdat de synode van Elvira – ongeveer 305 na Chr. – dit reeds verbood. Kennelijk gebeurde dit eeuwen daarna nog steeds. Het gevaar dat men zag in het deelnemen aan deze maaltijden was dat christenen ontvankelijk zouden kunnen worden voor het Joodse geloof. Boddens Hosang, 2010, 54.

17 Martin H. Jung, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*. Darmstadt: 2008, 69.

18 Chazan, 2010, xvi.

en met de voorbereiding van het Loofhuttenfeest.¹⁹ De besluiten van het concilie werden dus lang niet overal doorgevoerd. Toch legden ook de Joden zelf de nadruk op de verschillen.

Mede onder invloed van de Talmoed verbreidde zich de gewoonte om een baard te dragen en peies (haarlokken). Als de Joden een synagoge bouwden in de buurt van een kerk, dan maakten zij geen raam met uitzicht op de kerk om zo afgodendienst te voorkomen.²⁰ Niet alleen schreven de christenen tegen de Joden, maar de Joden ook tegen de christenen (zie verderop in dit hoofdstuk). Gedoopte Joden konden in de kerk belangrijke posities bekleden. Onder de bekeerde Joden bevonden zich bisschoppen en zelfs een paus (Anacletus II, 12^e eeuw). Het is wrang dat de bisschop van Burgos – een voormalige opperrabbijn – medeverantwoordelijk was voor de vervolgingen van de Joden in 1438 in Cordoba en omgeving. Opmerkelijk is overigens dat deze voormalige opperrabbijn geen wijding tot priester ontving omdat hij van oorsprong een leviet was.²¹

DE ECONOMISCHE BIJDRAGE VAN DE JODEN

Tot de dieptepunten in het bestaan van de Joden in de christelijke landen behoorden de verbanningen uit een reeks van landen: Engeland (1290), Frankrijk (1394), Spanje (1492), Portugal (1497). Vooral de verdrijving van het Iberisch schiereiland was pijnlijk, omdat de Joden daar al honderden jaren deel uitmaakten van de samenleving. Toch zijn het juist Joodse auteurs die aandacht vragen voor het feit dat in veel gevallen – afgezien van de hierboven genoemde verbanningen – de Joden meestal uit eigener beweging door Europa trokken. Die mobiliteit had te maken met het feit dat de Joden de bankiers van Europa waren. Juist om die reden had men hen naar Europa gehaald. Er zijn documenten uit de vroege Middeleeuwen, bijvoorbeeld van de stad Speyer, die dat bevestigen. De bestuurders van Speyer stonden in contact met Joden elders en drongen er bij deze Joden op aan zich in Speyer te vestigen om de handel en nijverheid te bevorderen.²² De in betekenis toenemende steden hadden geld nodig om de economie te stimuleren. Maar geldleningen waren onmogelijk, in verband met het verbod om rente te vragen. Zowel Joden als christenen waren wat kredietverstrekking betreft op elkaar aangewezen. Christenen mochten

¹⁹ Jung, 2008, 72.

²⁰ Jung, 2008, 73.

²¹ Jung, 2008, 83.

²² Chazan, 2010, 101.

van medechristenen geen rente vragen en dat gold ook voor de Joden onderling (Deuteronomium 23:20: Van de buitenlander mag u rente vragen, maar van uw broeder mag u geen rente vragen). Zij konden echter wel van elkaar geld lenen of aan elkaar geld verstrekken. Joden en christenen hielpen elkaar. Vandaar dat het niet altijd zo geweest is dat de Joden als woekeraars werden gezien. Zij waren welkom en maakten economische groei mogelijk.²³

Er was trouwens een opmerkelijk verschil met het oostelijke deel van Europa, het christelijke Byzantijnse Rijk. Daar was de situatie anders. Geldzaken waren daar een staatsmonopolie. Anti-Joods sentiment bleef daardoor ook in de eeuwen daarna beperkt tot religieuze sentimenten.²⁴ ‘In het algemeen werden de Joden en hun eigenaardigheden wel getolereerd in Byzantium’, schrijft historica Judith Herrin.²⁵ De Joden hielden er zonder uitzondering een tamelijk hoge levensstandaard op na. Ook in West-Europa profiteerden Joden en christenen over en weer van elkaar. De Joden werden naderhand beschuldigd van hardvochtigheid omdat zij over de rug van de kleine man rijk wilden worden. Er is geen reden om te denken dat dit altijd valse beschuldigingen waren, maar dan moet men ook zo eerlijk zijn om de keerzijde te willen zien, namelijk dat de christelijke koningen de Joden hoge en soms ondraaglijke belastingen oplegden. Vooral na de pestjaren werden de Joden, door hun steeds weer nieuwe belastingen op te leggen, financieel uitgebuit.

Het is een ingewikkeld samenspel geweest: de Europese economie werd gestimuleerd door de geldinjecties van de Joden, de Joden verdienden aan hun geldhandel en de koningen verdienden door middel van de belastingen weer aan de Joden. (De drijfveer achter de verbanningen was onder andere dat men de Joodse goederen wilde confisqueren om zo aan de Joden te verdienen.)

HET KAÏNSTEKEN

Het is van belang dat hedendaagse historici oog hebben voor de bescherming die de Joden genoten van de overheid. Dat zij beschermd

23 Chazan, 2010, 130.

24 Dik van Arkel, *The Drawing of the Mark of Cain. A Socio-Historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*. Amsterdam: 2009, 67. In het christelijke Griekse (Byzantijnse) Oosten was er over het geheel genomen meer tolerantie dan in het Latijnse Westen, ondanks het feit dat de Griekse theologen feller waren in hun veroordeling dan de Westerse theologen, Van Arkel, 2009, 67.

25 Judith Herrin, *Byzantium. Het verrassende leven van een middeleeuws rijk*. Amsterdam; vert. Karin Schuitemaker: 2009, 277.

werden had, naast andere redenen, een bijbelse achtergrond. De Joden werden de eeuwen door beschuldigd van de Godsmoord, dus aansprakelijk gesteld voor de dood van Christus. Die beschuldiging heeft een zee van leed over hen gebracht; de Jood deugde niet. Er ontstonden karikaturen. De Jood werd beschouwd als een afstammeling van Kaïn. Zoals Kaïn na de moord op Abel over de aarde moest zwerven, zo moest het Joodse volk na de kruisiging van Gods Zoon over de aarde zwerven. Het Joodse volk was het Kaïnsvolk.

Dat was een huiveringwekkende beschuldiging. Maar ook hier moet de keerzijde niet over het hoofd gezien worden. Kaïn stond onder Gods speciale bescherming. Dat wist men ook in de Middeleeuwen, toen men een heel dubbelhartige houding aannam ten aanzien van de Joden. Het Kaïnsteken was niet alleen het teken van verwerping, maar ook van bescherming. God had een geding met de Joden, maar dat betekende nu juist dat de mensen hier buiten stonden. Zoals het verboden was Kaïn met een vinger aan te raken, zo was het verboden geweld te gebruiken tegen de Joden.

Helaas is het een feit dat er desondanks wel veel geweld is gebruikt. De theorie moest het vaak afleggen tegen de praktijk. Het geweld richtte zich in de latere Middeleeuwen vooral tegen de Joden, maar ook tegen de ketters (bijv. de Katharen), en nog weer later tegen heksen. Tienduizenden vrouwen werden het slachtoffer van dit religieuze geweld. Ook moslims kregen ermee te maken. Gedurende de Reconquista – de herovering van Spanje en Portugal op de moslims (711-1492) – werden de moslims uit Spanje en Portugal verdreven. Verbanningen waren dus niet alleen het lot van de Joden, en bleven bovendien niet beperkt tot de Middeleeuwen. Na de Eerste en Tweede Wereldoorlog werden complete volkeren gedwongen om te verhuizen.

MAATSCHAPPELIJKE VERSCHUIVINGEN

In de vroege Middeleeuwen waren de islamitische landen het tehuis voor de meerderheid van de Joden. Met het aanbreken van het tweede millennium ondergingen zij echter een proces van ‘europeanisering’.²⁶ Er was een Joods gezegde dat het beter was onder Edom te leven dan onder Ismaël, waarmee zij hun voorkeur voor de christelijke landen aangaven. Rond de dertiende eeuw waren de Joden geïntegreerd in hun omgeving. Hun gemeenschappen bloeiden en hun relaties met de christenen waren over het algemeen vriendelijk.

26 Ora Limor, ‘Christians and Jews’, in: *Cambridge History of Christianity Volume 4, Christianity in Western Europe, c.1100–c.1500*. Cambridge: 2009, 136.

In de praktijk waren de Joden als het ging om kleding, taal en gewoonten nauwelijks te onderscheiden van de christenen, maar wel door hun religieuze praktijken. De Joden leefden verspreid in het christelijke Westen in een situatie van relatieve tolerantie.²⁷ Periodes van relatieve tolerantie en stabiliteit werden soms plotseling onderbroken door uitbarstingen van intolerantie, die de vorm van heftige aanvallen konden krijgen. Dan denken we bijvoorbeeld aan de kruistochten. Vooral de eerste kruistocht van 1096 was voor de Joden langs de Rijn een ramp. Nog maar net op weg naar het Heilige Land probeerden de ridders de Joodse gemeenschappen van Worms, Mainz en Speyer uit te roeien. Bij de volgende kruistochten was die agressie afwezig of in ieder geval veel minder aanwezig. De vreselijke gebeurtenissen van 1096 geven ons de gelegenheid dieper in te gaan op de religieuze achtergronden.

EXCURS: MARTELAARSCHAP ALS VERZOENING

Een van de meest merkwaardige en verontrustende zaken van het jaar 1096 is het feit dat er Joden waren die hun eigen gezin en dus ook hun eigen kinderen ombrachten en dat er ook moeders waren die hun eigen kinderen doodden. De Joodse historicus Yuval bespreekt het geval van Isaac ben David uit Mainz. Gesteld voor de keuze gedood te worden of zich te bekeren koos deze Jood voor bekering. Daarna kreeg hij spijt. Hij vermoordde zijn gezin, stak de synagoge in brand en kwam zelf in de vlammen om. Het is een zeer aangrijpende geschiedenis.

Dit drama heeft diepere achtergronden. Ten eerste gebeurde dit nadat de kruisvaarders alweer vertrokken waren en de rust in Mainz was weergekeerd. En dan toch dit drama. Het is vaker gebeurd dat Joodse ouders hun kinderen doodden omdat zij hun kinderen liever dood zagen dan dat zij gedoopt werden. Op de achtergrond van dit gebeuren staat een bepaalde visie op verzoening. Het bloed van de martelaren moest God bewegen om in te grijpen. Vandaar dat het doden van hun kinderen geen wanhoopsdaad was, maar een religieuze daad. Die gedachte leefde al in het Jodendom sinds de verwoesting van de tempel (70 n. Chr.). Na de verwoesting van de tempel was het onmogelijk geworden om door middel van dieroffers de zonden uit te wissen. Nu was de tijd aangebroken dat er menselijke offers gebracht moesten worden. Dan alleen zou God bewogen worden om in te grijpen en zou Hij hun bloed wreken en zijn volk verlossen.

Ook in het boek Openbaring komen we deze gedachte tegen: Hoe

²⁷ Limor, 2009, 136.

lang duurt het nog voordat U ons bloed wreekt op degenen die op de aarde wonen? (Openb. 6:10) Wraak en verzoening liggen niet ver uit elkaar. De zelfmoord van de Joden op Massada (in de nacht van Pesach!) moet dan ook tegen deze achtergrond gezien worden. Zij waren geen fanatici die liever de dood kozen dan dat zij levend in de handen van de Romeinen wilden vallen, maar zij stortten hun bloed uit voor de troon van God. Het bloed van martelaren wordt bewaard in de hemelse schatkamer tot de tijd van de verlossing aanbreekt. We kunnen zeggen dat hoe meer bloed er verzameld werd, hoe meer God aangespoord werd om zijn volk te hulp te komen.

Dat is ook de achtergrond van wat Isaac ben David deed in Mainz. De christelijke burens probeerden hem nog uit het vuur te redden, maar hij weigerde hun hulp. Het bloed van zijn kinderen had hij in de synagoge gesprengd voor de Ark van het verbond – daar waar de thorarollen bewaard worden. Wie als martelaar sterft, begint aan een pelgrimstocht naar het hemels heiligdom, en men dacht daarbij aan de woorden van de psalmen: Komt, laat ons opgaan naar het huis des Heren. Vandaar ook dat, toen in het jaar 70 na Chr. de tempel in brand stond, de priesters de sleutels van de tempel omhoog gooiden – aan God teruggaven – en vervolgens in de vlammen sprongen.²⁸ Voor alle duidelijkheid: zowel het Oude Testament als de Talmoed verbieden het brengen van mensenoffers. Het betreft hier een stroming binnen het Jodendom.

LATERE ONTWIKKELINGEN

In de dertiende eeuw werden de scheidslijnen tussen Joden en christenen strakker getrokken. De strategie van de late Oudheid werd weer nieuw leven ingeblazen. Door gerichte wetgeving wilde de staat voorkomen dat christenen met Joden in contact zouden komen. Het markeren van de grenzen was een noodzakelijke behoefte van zowel christenen als Joden.²⁹ De bedoeling was om de identiteit van beide groepen – Joden en christenen – te kunnen vasthouden. Maar deze maatregelen konden toch niet verhullen dat de christelijke landen veranderd waren in een ‘persecuting society’³⁰ – een samenleving met een minimum aan tolerantie. Maar dat hiermee een duidelijke kentering gekomen was in de verhouding tot de Joden blijkt wel uit het feit dat rond 1500 de Joden alleen nog in Italië woonden en in bepaalde de-

²⁸ Zie Yuval, 2006, 144-148.

²⁹ Limor, 2009, 137.

³⁰ Limor 2009, 137.

len van het Germaanse Rijk.³¹ De verbanningen uit Spanje en Portugal hadden tot gevolg dat de Joden gedwongen waren naar het noorden en oosten van Europa te trekken.

Voor de positie van de Joden gedurende de Middeleeuwen was de kerkelijke wetgeving van betekenis. De kerkelijke wetgeving (o.a. de bul **Constitutio pro Iudaeis** van 1120 en daarna verschillende keren bekrachtigd) respecteerde de aanwezigheid van de Joden en garandeerde hun rechten.³² Gedwongen bekeringen werden verboden. De bijbelse rechtvaardiging om de Joden toestemming te geven in de christelijke wereld te blijven wonen, werd gevonden in Psalm 59:12, waar ongeveer dit staat: 'Dood hen niet, maar verstrooi hen.' Dit werd dan zo uitgelegd dat de verstrooiing van de Joden een bewijs was van de waarheid van deze profetische uitspraak. Ieder kon met eigen ogen zien dat wat God zegt ook gebeurt. De Joden zijn juist door hun verstrooiing getuigen van de waarheid. Tegelijk was de aanwezigheid van Joden in de verstrooiing een waarschuwing voor de christenen om hun eigen geloof niet te vergeten. Aan het lot van de Jood kon je zien wat er gebeurde als je het geloof verloochende.

EENHEID EN EENVORMIGHEID

Het Vierde Lateraanse Concilie (1215) kwam al ter sprake. Dit concilie markeerde een omslagpunt. Deze kerkelijke vergadering stond in het teken van de bestrijding en vervolging van de Katharen. Bovendien wilde men een poging doen de kruistochten nieuw leven in te blazen. Het belangrijkste doel was het tot stand brengen van de eenheid en eenvormigheid van de christelijke wereld en het duidelijker aangeven van de grenzen van de christelijke samenleving. Dit had ook gevolgen voor de Joden. Zij kregen met vier voorwaarden te maken. Joden mochten geen posities innemen waarin zij gezag hadden over christenen. Het was voor gedoopte Joden ook verboden om Joodse gebruiken in acht te nemen. De contacten tussen Joden en christenen moesten tot een minimum worden teruggebracht en er werden kledingvoorschriften ingevoerd. De Joden genoten bescherming en tegelijk gold het voorschrift dat zij gescheiden van de christenen moesten leven.³³ In de vroege Middeleeuwen konden de Joden zich overal vestigen en zij deden dat vaak in het centrum van de steden. De synagoge stond vaak naast de kathedraal. Vanaf de dertiende, maar vooral in de veer-

³¹ Limor, 2009, 137.

³² Limor, 2009, 138.

³³ Limor, 2009, 138.

tiende eeuw werd de roep steeds luider dat zij apart moesten wonen en leven. De getto's ontstonden in het zestiende-eeuwse Italië.³⁴ De Joden werden niet verdreven, maar opgeborgen. Ora Limor noemt dit de 'interne verbanning'.³⁵ Door het ontstaan van een (christelijke) koopliedenklasse werd de Joden het handel drijven onmogelijk gemaakt en zij moesten zich uitsluitend op het verstrekken van geld toeleggen.³⁶

Zoals reeds gezegd bestonden er nauwe relaties tussen de Joden en de adellijke bestuurders. Zij hadden de Joden nodig, maar legden hun hoge belastingen op waarvoor de Joden dan weer bescherming ontvingen. Zodra de vorsten de Joden niet meer nodig hadden, wilden zij er nogal eens toe overgaan om de hen uit hun vorstendommen te verdrijven. Parallel aan deze maatschappelijke veranderingen liepen geestelijke en theologische verschuivingen.

THEOLOGISCHE VERSCHUIVINGEN

Vanaf de tweede tot de zestiende eeuw werden door christenen tweehonderdveertig geschriften tegen de Joden gepubliceerd.³⁷ Ook de Joden lieten zich niet onbetuigd. Al in de negende, maar vooral vanaf de twaalfde eeuw ontstond een literatuurvorm die bekend zou worden als 'Victory/Nizzahon literatuur'.³⁸ Tientallen Joodse werken werden in dit genre geschreven. De Joden moesten zich verweren tegen de verschillende manieren waarop de christenen hen wilden bekeren. Ten eerste wezen christenen op het feit van de vervulling van de profetieën in Christus. Dit argument maakte weinig indruk op de Joden, omdat de Joodse exegeese al eeuwenlang de belangrijkste teksten met betrekking tot de Messias op haar eigen manier had uitgelegd. Ten tweede probeerde men de Joden te overtuigen door gebruik te maken van de rabbijnse geschriften. Vooral bekeerde Joden, die thuis waren in deze literatuur, maakten hier gebruik van. Deze manier van overtuigen van de tegenstander leek succes te hebben en om die reden werden er disputen tussen rabbijnen en christelijke theologen georganiseerd. Het uiteindelijke resultaat viel tegen omdat beide partijen meenden

34 David B. Ruderman, *De culturele betekenis van het getto in de Joodse geschiedenis*. Amsterdam: 2003, 6. Dat wil niet zeggen dat er voor die tijd geen aparte wijken waren waar Joden woonden. Van Arkel vermeldt dat de Byzantijnen, dus lang voor de getto's in Italië, aparte Joodse wijken en districten voor Joden introduceerden. Van Arkel, 2009, 66. Het woord 'getto' betekent letterlijk 'metaalgieterij', omdat op die plek in Venetië het verplichte woongebied voor Joden werd aangewezen.

35 Limor, 2009, 139.

36 Limor, 2009, 145.

37 Limor, 2009, 139.

38 Limor, 2009, 140. Zie ook Yuval, 2006, 26-30.

het meest overtuigend te zijn geweest. Ten derde werd er, om de Joden te overtuigen van het christelijke gelijk, aangevoerd dat de Joden in een ellendige situatie verkeerden, terwijl de christenen konden verwijzen naar hun universiteiten, macht en welvaart. Dit argument was volgens Chazan voor de Joden het lastigste om te weerleggen, maar na de nederlagen die de christenen tegen de moslims leden bij de verovering van het Heilige Land boette het aan overtuigingskracht in.³⁹

Zoals gezegd verschenen er niet alleen anti-Joodse geschriften, maar was er ook Joodse polemische literatuur, die zich tegen de christenen richtte. Beide partijen hadden niet alleen als doel om de tegenstander te overtuigen, maar ook om de mening van de eigen geloofsgenoten te versterken. Een belangrijke ontwikkeling was dat christenen op de hoogte kwamen van het bestaan van de Talmoed (in de dertiende eeuw). Daaruit werd geconcludeerd dat de Joden van het heden niet meer de Joden van het verleden waren, en dus van de Bijbel. De Joden leefden niet volgens de Bijbel maar volgens de Talmoed. Ze werden Talmoed-joden genoemd. De Talmoed stond volgens de christenen vol met heresie en blasfemie.⁴⁰ Zo kwam het in 1242 tot een openbare boekverbranding in Parijs. De inquisitie, die in het leven geroepen was om christelijke ketteren te vervolgen, kreeg nu ook als taak om de Joden te vervolgen. Het onderzoek lag in de handen van de inquisitie, de uitvoering in handen van de overheid.

JOACHIM VAN FIORE

In de dertiende eeuw waren de openbare disputaties een nieuw verschijnsel. Deze werden twee keer in Parijs (1240 en 1269) gehouden en ook een keer in Barcelona (1263). De disputatie in Barcelona duurde vier dagen. Vaak waren het bekeerde Joden die van christelijke zijde als woordvoerders naar voren geschoven werden. De bekeerde Joden kenden namelijk niet alleen de Hebreeuwse Bijbel, maar ook de Talmoed. Beter dan christelijke theologen waren zij in staat om met hun Joodse opponenten te disputeren. De disputaties waren een missionaire activiteit, waarbij de Joodse woordvoerders niet altijd even respectvol bejegend werden, hoewel in Barcelona de Joodse woordvoerder Nahmanides mede de agenda mocht bepalen.⁴¹ Het conflict tussen christenen en Joden vond ook zijn neerslag in afbeeldingen van eccle-

39 Chazan, 2010, 203-207.

40 Deze beschuldiging is niet uit de lucht gegrepen. In de Talmoed worden dingen over Jezus gezegd die christenen als diep beledigend hebben ervaren. Zie Kristine T. Utterback en Merrall Llewelyn Price, *Jews in Medieval Christendom: Slay Them Not*. Leiden: 2013, 185.

41 Limor, 2009, 144.

sia en synagoga. De bedoeling was niet uitsluitend negatief – hoewel de synagoge als een geblinddoekte vrouw werd voorgesteld – omdat men duidelijk wilde maken dat de een niet zonder de ander kon, althans vanuit christelijk oogpunt.

De negatieve kijk op de Joden kwam ook tot uitdrukking in het afbeelden van de Jood als Judas Iskariot. Daarnaast was er een onderstroom in de Middeleeuwen die de bekering van de Joden verwachtte.

Hier moet vooral Joachim van Fiore (1135-1202) genoemd worden. Joachim schreef een boek tegen de Joden: *Adversus Iudaeos* (Tegen de Joden, of: Verweer tegen de Joden). Anders dan de titel doet vermoeden, schreef Joachim vanuit een sterke verwachting van de bekering van de Joden. De tijd dat zij genade zouden ontvangen, was nabij. De tijd van genade betekende echter ook de tijd van bekering. Deze bekering zag hij niet als een overwinning van de christenen. Joachim voelde diepe geestelijke verwantschap met de Joden. ‘Denk niet,’ zo schreef hij, ‘dat de heilige evangelisten een nieuw geloof verkondigden dat heel anders was dan dat van de profeten en dat tegengesteld was aan het geloof van uw vaders, maar besef dat zij deze dingen onder beelden gesproken hebben, terwijl dezelfde dingen nu aan ons meer rechtstreeks verkondigd worden.’⁴² De Joden verwachtten een letterlijke vervulling van de beloften, in aardse vormen, namelijk een davidische heerser en het herstel van het koninkrijk in Palestina.⁴³

De tijd waarin hij leefde, zag Joachim als een kantelpunt, het aanbreken van het zogenaamde ‘Derde Rijk’: het Rijk van de Geest.⁴⁴ Het aanbreken van die derde periode zou niet alleen de bekering en vernieuwing van het Joodse volk betekenen, maar ook de bevrijding van de kerk.

Maar eerst zou de antichrist optreden. De kerk zou in de smeltkroes van het lijden gelouterd worden. Niet alleen de vleeselijke christenen, maar ook de (vleeselijke) Joden zouden ten prooi vallen aan de antichrist. Joachim zegt opmerkelijk genoeg niet dat de Joden de antichrist zullen aanvaarden; zij zullen wel aan antichristelijke machten onderworpen worden. Joden en vleeselijke christenen staan voor Joachim op één lijn. In de tijd van Joachim werd wel gezegd dat elke monnik die zijn orderegels geweld aan deed, een antichrist was.⁴⁵ De abt van Fiore

42 E. Randolph Daniel: ‘Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of the Jews’, in: Steven J. McMichael, OFM; Susan E. Myers, *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: 2004, 15.

43 Daniel, 2004, 21.

44 Hitlers Derde Rijk verwijst o.a. naar deze ideeën van Joachim van Fiore. Terwijl Joachim de bekering van de Joden verwachtte, had Hitler iets anders met de Joden voor.

45 Daniel, 2004, 16, noot 66.

verwachtte na het optreden van de antichrist (rond 1200) de bevrijding van de kerk uit haar Babylonische ballingschap. Dat betekende in Joachims voorstelling niet dat de kerk het voorbeeld was waar de Joden zich naar moesten richten. Integendeel, de kerk was nog geen kerk, ze moest nog kerk wórden. Ze verkeerde in gevangenschap. De kerk zou pas kerk worden als zij de beproeving van de antichrist had doorstaan en het rijk van de Geest zou aanbreken. Daarmee had hij de simpele tegenstelling van kerk en synagoge doorbroken. De kritiek op de Joden betekende tegelijkertijd kritiek op de vleselijkheid van de kerk: van christenen, monniken en bisschoppen. De synagoge mocht dan blind en verdwaald zijn, de kerk was nog steeds gevangen. Rond 1200 zou de kerk vrij worden. Dan zou de sabbat aanbreken, die zou duren tot de laatste en finale fase van de geschiedenis.⁴⁶

DE JOOD GEDEMONISEERD

Vooraf in de dertiende eeuw verslechterde de algehele situatie van de Joden. Dit hing met verschillende ontwikkelingen samen (bijv. het eenheidsstreven van de pausen; opkomende ketterijen zoals van de Katharen), maar ook het uitblijven van de gebeurtenissen zoals Joachim die had voorzien, de bekering van de Joden, zal hierop van invloed zijn geweest. De Jood werd niet langer als een dwalend persoon gezien die de Schriften op een vleselijke manier las, maar hij werd als een verrader gezien, als een Judas.

Het satanische aspect van de Jood werd steeds scherper gedefinieerd. Tot aan die tijd werden de Joden beschouwd als mensen die uit onwetendheid handelden, maar dat veranderde nu. Zij werden als slechte mensen gezien, met een demonisch en verraderlijk karakter.⁴⁷ Aan dit beeld droegen de verdenkingen en beschuldigingen bij van rituele moord, van ritueel kannibalisme, van ontwijding van de hostie. Toch keerden diverse koningen, pausen en geleerden zich luid en voortdurend (vociferously and consistently) tegen deze verdachtmakingen.⁴⁸

Eind twaalfde eeuw verslechterde niet alleen de situatie van de Joden,

46 Daniel, 2004, 18. Het schijnt zo te zijn dat de Joden ontvankelijk waren voor de gedachten van Joachim. Volgens Yuval namen zij het schema van drie perioden van Joachim over maar met een eigen invulling, namelijk de perioden van Mozes, Jezus en de Messias. De naties zullen 1276 jaar tot de Nazarener behoren maar daarna uitgeroeid worden. Yuval, 2006, 293.

47 Limor, 2009, 146.

48 Limor, 2009, 147.

maar ook van andere groeperingen. Vooral de Katharen vormden een reële bedreiging van de kerk. Het Derde Lateraanse Concilie (1179) nam het besluit om geweld te gebruiken tegen de Katharen en tegen allen die de verdenking van ketterij op zich laadden.⁴⁹ Deze nieuwe koers werd energiek en met vastbeslotenheid doorgevoerd door een nieuw aangetreden paus: Innocentius III. Deze 37-jarige paus was een 92-jarige paus was opgevolgd. Gedurende achttien jaar was Innocentius III de hoogste kerkelijke leider. Hij zou zorgen voor versterking van de eenheid van het christendom. De kruistocht tegen de Katharen werd door hem gebruikt als een middel om het christelijk gezag uit te breiden.

Het terugbrengen van de ketteren in de orthodoxe gelederen was voor het eerst een kerntaak op de pauselijke agenda. Innocentius III beschouwde heresie als een uitermate destructieve vijand. Heresie werd gelijkgesteld aan samenzwering tegen de overheid. Sterker nog, als samenzwering tegen de overheid al een ernstige misdaad was, dan gold dat in dubbele mate voor het verzet tegen kerkelijke macht en Gods eigen gemeenschap.⁵⁰ De kruistocht tegen de Katharen had de dood van tienduizenden Katharen als triest resultaat. De winnaar was niet de paus maar de Franse troon, die nieuwe zuidelijke gebieden inlijfde.⁵¹

DE WERELD VAN MAGIE EN HEKSERIJ

De positie van de Joden in de veertiende en vijftiende eeuw kan niet begrepen worden zonder oog te hebben voor de grote rol die magie in het leven speelde. Zowel de gewone man als de elite hield zich hiermee bezig. Geloof in de effectiviteit van magische **praktijken** was een kenmerk van het premoderne Europa.⁵² Niet alleen de specialisten op het gebied van kerkrecht hielden zich intensief bezig met de bestrijding ervan, maar ook pausen, bisschoppen en inquisiteurs. De nieuwe aandacht voor magie pakte negatief uit voor de Joden, omdat Joden altijd al van magische praktijken verdacht werden. Een oude legende werd weer opgerakeld, namelijk van de heilige Theophilus uit de zesde eeuw, die door een Jood verleid werd om een pact met de duivel te sluiten. Ook beschuldigingen van rituele moord werden heftiger, bijvoorbeeld de moord op William, een jongen uit Norwich, Engeland,

49 Jennifer Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition*. Lanham: 2011, 84.

50 Deane, 2011, 87.

51 Deane, 2011, 91.

52 Deane, 2011, 295.

in 1144. Overall doken verhalen op van demonische samenzwering, kindermoord en kannibalisme.⁵³ Toen er in het midden van de veertiende eeuw een pestepidemie uitbrak, werden overall in Europa Joden vermoord.

In de veertiende en vijftiende eeuw speelde de satan een bijzondere rol. Alles werd rechtstreeks met hem in verband gebracht. De verslechtering van de situatie in de veertiende eeuw had ook te maken met de instabiliteit van die periode, veroorzaakt door hongersnoden, epidemieën, het pauselijke schisma en de niet uit te roeien, voortdurende oorlogvoering. Als gevolg hiervan ontstonden vijandigheden tegen kettters en Joden. Zij werden in toenemende mate verbonden met de demonische praktijken van de tovenaars.⁵⁴ De kerk bestreed niet alleen de magie, maar was er kennelijk zelf door gefascineerd geraakt.

Hekserij kreeg bijzondere aandacht. De vraag die menigeen bezighield (en houdt) was waarom specifiek vrouwen verdacht werden van satanische magie. Als verklaring wordt gegeven dat de satan juist zwakke schepsels uitzoekt die weinig weerstand bieden. Vrouwen werden als zwak, vleselijk, onbetrouwbaar en zelfzuchtig beschouwd.⁵⁵ De toename van heksenprocessen blijkt uit het feit dat er van vóór 1420 gegevens bekend zijn van slechts honderd processen, terwijl de volgende tientallen jaren een explosie te zien geven (tussen de drie- en vierhonderd in de volgende decennia) in aantallen maar ook in intensiteit van de vervolgingen. In 1426 werden vrouwen ervan beschuldigd dat ze kinderen vermoordden door 's nachts de huizen binnen te sluipen en hun bloed te drinken. Dit is een gedachte die voortborduurde op het oude volksgeloof in vampiers.⁵⁶ De plaatsen van bijeenkomst van heksen werden 'synagogen' genoemd.⁵⁷ Steeds weer keert de beschuldiging van het eten van baby's terug. Paus Innocentius VIII heeft (rond 1484) geprobeerd de hysterie een halt toe te roepen, echter zonder resultaat. De vervolging van heksen ging door tot 1669.⁵⁸

KLEDINGVOORSCHRIFTEN

In Spanje werden in 1491 kledingvoorschriften van kracht voor Joden én moslims – deze laatsten werden toen Moren genoemd. Joden en Moren moesten badges dragen op hun kleding om hen te kunnen

53 Deane, 2011, 313.

54 Deane, 2011, 316.

55 Deane, 2011, 325.

56 Deane, 2011, 329.

57 Deane, 2011, 331.

58 Deane, 2011, 335.

onderscheiden van christenen; velen van hen hielden zich daar niet aan. Vooral het dragen van dure kleding door Joden en moslims was de christenen een doorn in het oog. Ook zadels van rijdieren, stijgbeugels of handvesten van wapens mochten niet versierd zijn met goud of zilver. Het onderscheidingsteken voor de Moorse man was een groene cape en voor de Jood een rode badge, bevestigd op de rechterschouder, terwijl Moorse vrouwen een blauw stukje stof van vier inch (patch) op de rechterschouder moesten dragen.⁵⁹ In de Spaanse stad Valladolid moesten (in 1412) zowel Joodse als Moorse vrouwen lange rokken dragen tot aan de voeten, zonder fijne zijden decoratie, en hoofdbedekking zonder goud. Overigens mocht bij bijzondere gelegenheden van deze voorschriften afgeweken worden. Deze dingen vermeld ik om te laten zien dat niet alleen Joden op tal van terreinen beperkt werden. Het gold ook de moslims. Niet alleen de Joden werden uit Spanje en Portugal verdreven, ook de moslims. De beperkingen die Joden (en moslims) werden opgelegd, kenden ook een bepaalde soepelheid. Zo mocht in Castilië een Jood die op zondag voor zaken op reis was niet bestraft worden.⁶⁰

Om het beeld vollediger te maken noem ik nog maatregelen waaruit blijkt dat niet alleen het leven van de niet-gedoopte Joden steeds moeilijker gemaakt werd maar ook van de gedoopte Joden. In Toledo was het bekeerde Joden (de zogenaamde conversos) verboden enig openbaar ambt te bekleden en degenen die dergelijke ambten al bekleedden, moesten er uitgezet worden. Ook was het hen niet meer toegestaan getuigenverklaringen of een eed af te leggen.⁶¹ Een van de ergste dingen die de Joden konden meemaken, was de beschuldiging van rituele moord. Zo'n geval deed zich voor in 1490. De Jood die hiervan beschuldigd werd, was Yuce Franco, woonachtig in Avila. Hij werd veroordeeld tot de brandstapel, terwijl zijn beschuldigers geen plaats, datum, dag, personen of dergelijke konden noemen.⁶²

DE SITUATIE IN SPANJE

In Spanje leefde de Joden eeuwenlang – onder moslimbewind – in welvaart. Zoals historicus James Amelang schrijft: ‘Gedurende de hoge middeleeuwen hadden de Spaanse Joden posities bereikt van politieke en intellectuele invloed die onbekend was in de meeste de-

59 John Edwards, *The Jews in Western Europe. 1400-1600*. Manchester/New York: 1994, 91.

60 Edwards, 1994, 93.

61 Edwards, 1994, 101.

62 Edwards, 1994, 105.

len van Europa.⁶³ In cultureel en maatschappelijk opzicht was het een Gouden Eeuw. De positie van de Joden verslechterde in juni 1391 toen in Andalusië een oproer ontstond dat zich vandaaruit over het hele land verspreidde.⁶⁴ Dat resulteerde in de dood van duizenden mensen, in verwoeste Joodse woonwijken en in talrijke gedwongen bekeringen. Een ooggetuige vertelt in een kroniek dat velen als slaven aan de moslims verkocht werden. Dezelfde kroniekschrijver vermeldt dat de volkswede drie maanden aanhield. De deelnemers waren de lagere klassen en de geestelijken, hoewel de Joden in sommige gevallen door de geestelijken beschermd werden.⁶⁵

Over de vraag waarom deze explosie op dat moment plaatsvond, wordt nog steeds gediscussieerd. Verslechterde economische omstandigheden zouden een reden kunnen zijn. Er was ook sprake van politieke instabiliteit (de christelijke koningen kregen steeds meer gebieden in handen ten koste van de moslimoverheersers). Het daardoor ontstane machtsvacuüm konden de lagere maatschappelijke klassen benutten en dus begonnen ze de Joden te straffen voor hun rol als staatsambtenaren en belastinginners. De oorzaak van haat was vooral jaloezie. De Joden waren welvarend en invloedrijk. Dat zette kwaad bloed.

DE VERDRIJVING UIT SPANJE

In juli 1492 werden de Joden uit Spanje verdreven. Zoals een kroniekschrijver uit die tijd vermeldde, ging de 'uittocht' gepaard met een gevoel van saamhorigheid. De rijke Joden betaalden voor de arme Joden de exit price (zij kregen geen vertrekpremie mee, maar moesten zelf een bedrag aan hun gastland betalen). Zij geloofden dat zij, zoals de Israëlieten door een sterke hand en een uitgestrekte arm, met hun kostbaarheden, door God uit Egypte geleid waren, op diezelfde wijze met rijkdommen deze streken van Spanje zouden verlaten om het Heilige Land in bezit te nemen. Ze geloofden dat zij het Heilige Land verloren hadden door de grote en afschuwelijke zonden die hun voorouders tegen God bedreven hadden.⁶⁶ De werkelijke gang van zaken was echter anders dan die ten tijde van Mozes. Niet rijk, maar straatarm zouden ze Spanje moeten verlaten. Noodgedwongen moesten de Joden hun

63 James S. Amelang, *Parallel Histories: Muslims and Jews in Inquisitorial Spain*. Baton Rouge: 2013, 71.

64 Deze pogroms vonden dus niet plaats onder moslimbestuur. Andalusië was toen al bijna geheel in christelijke handen.

65 Amelang, 2013, 70.

66 Edwards, 1994, 53-54. Opvallend is dat in het document de Joden de zonden van de voorouders 'hun' zonden noemen.

huizen, landerijen, wijngaarden – die zij dus in eigendom hadden – voor een symbolisch bedrag van de hand doen. De Spanjaarden wisten dat zij na het vertrek van de Joden alles in bezit konden nemen. Zij verkochten een huis voor een ezel en een wijngaard voor kledingstuk of een stuk linnen, want goud of zilver mochten zij niet meenemen.⁶⁷ Zo verlieten de Joden als bedelaars het land waar zij eeuwenlang gewoond hadden en waar ze zo veel betekend hadden voor de welvaart, het bestuur en de cultuur van het land.

Velen trokken naar Portugal, maar op Paaszondag van het jaar 1497 werden ze alweer uit Portugal verdreven; niet alleen met achterlating van hun bezittingen, maar ook met achterlating van hun kinderen van veertien jaar en jonger. Deze kinderen zouden over de dorpen en steden verdeeld worden om daar in het christelijk geloof onderwezen te worden. Wie van tevoren zijn kinderen in veiligheid zou brengen, zou gedood worden. Velen van hen doodden hun eigen kinderen door verstikking, verdrinking en op andere manieren. Andere ouders doodden zichzelf.⁶⁸

In dezelfde periode werden ook de moslims uit Portugal verdreven. Die mochten hun kinderen wel meenemen. De reden hiervan is dat men van de kant van moslims vergelding te duchten had; de moslims hadden altijd nog een ‘thuishaven’: de moslimlanden. De Joden hadden echter geen plek waar ze naartoe konden vluchten. Ze waren afhankelijk van de bereidheid van andere landen om hen te ontvangen. Intussen waren de gedoopte Joden in Spanje achtergebleven. Er zijn berichten dat deze conversos niet alleen vasthielden aan het geloof der vaderen, maar ook invloed hadden op de christenen. Tijdens huissamenkomsten verkondigde ‘meester’ Alonso de Cordoba aan de aanwezige christenen dat Elia op het punt stond om te komen om alle conversos uit de ballingschap te leiden en hen in het beloofde land te brengen.⁶⁹

Ook na de verdrijving bleef dus de Joodse invloed merkbaar omdat de gedoopte Joden hun Joodse geloof niet opgaven en daarover ook niet zwegen.

67 De christelijke kroniekschrijver legt de gang van zaken zo uit: toen Israël uit Egypte trok, mocht men de Egyptenaren beroven en met goud en zilver Egypte verlaten. Toen waren de Israëlieten goed en nederig en geloofden zijn in God, maar nu zijn de christenen goed en zonen van de wet en zijn zij het volk van God en zonen van Israël. Met andere woorden: nu zijn de Joden eigenlijk de Egyptenaren, die door de christenen beroofd mogen worden...

68 Edwards, 1994, 62. Later, in 1506, richtte de volkswede zich op bekeerde Joden. Tijdens deze slachting in Lissabon werden negentienhonderd Joden vermoord. Toch gingen de aanstichters niet vrijuit; zij werden opgehangen en de geestelijken die het volk opgehitst hadden, werden verbrand. Edwards, 1994, 66.

69 Edwards, 1994, 59.

POSITIE VAN DE MOSLIMS

De Joodse historicus Jonathan Boyarin plaatst de positie van de Joden in Europa in de bredere context van de minderheden van toen. De moslims vormden – vooral in Spanje – een belangrijke minderheid. Juist vanwege de vergelijking met de moslimminderheid is het niet mogelijk om te stellen dat het christelijke Europa het uitsluitend op de Joden had voorzien en dat alleen de Joden vervolgd en verdreven werden. In de Middeleeuwen vertegenwoordigden, aldus Boyarin, de moslims een gevaar van buitenaf en de Joden een bedreiging van binnenuit.⁷⁰

Veel van de beschuldigingen die tegen de Joden werden ingebracht, werden ook geuit aan het adres van de moslims. Een van de beschuldigingen was die van ‘vleselijkheid’. Thomas van Aquino (1225-1274) zei: ‘Omdat de moslims vleselijk zijn, kunnen ze alleen bedenken wat op vlees en bloed betrekking heeft. Net als de Joden maken zij het lijden van Christus belachelijk.’⁷¹ Van de Joden werd zelfs gezegd dat zij volgelingen van Mohammed waren. In het zestiende-eeuwse Spanje werden wetten die betrekking hadden op gedoopte Joden ook van toepassing verklaard op gedoopte moslims (moriscos).⁷² Hoezeer de Joden ook veracht werden, toch weet een Joodse tijdgenoot te melden dat Bernardus van Clairvaux de kruisvaarders eraan herinnerde dat ieder die een Jood aanraakt om hem het leven te benemen, is als iemand die Jezus zelf kwaad doet.⁷³

DE NIEUWE WERELD

De verhouding tot de moslims was in feite nog negatiever dan ten opzichte van de Joden. Dat had twee oorzaken. De eerste oorzaak was de ontdekking van Amerika. In de zogenaamde Nieuwe Wereld werden de mensen massaal christen. Omdat de niet-christenen in Spanje – lees: de moslims – zich niet bekeerden, bracht dat de christenen in Spanje op de gedachte dat de moslims wel onder invloed van de satan moesten staan.⁷⁴ Daarom werden de moslims, net als de Joden, in de

70 Jonathan Boyarin, *The Unconverted Self: Jews, Indians, and the Identity of Christian Europe*. Chicago: 2009, 38. Zo was het ook in nazi-Duitsland: de Joden werden als een vijfde colonne beschouwd.

71 Boyarin, 2009, 39.

72 Boyarin, 2009, 39.

73 Boyarin, 2009, 40.

74 Boyarin, 2009, 41.

late Middeleeuwen gedwongen om disputaties bij te wonen.⁷⁵

De tweede oorzaak dat de verdraagzaamheid ten opzichte van moslims altijd al minimaal geweest was, was de eeuwenlange overheersing door de moslims, die pas in 1492 (hetzelfde jaar dat Columbus Amerika ontdekte) tot een einde kwam. Niet alleen Spanje maar heel Europa had eeuwenlang te maken gehad met de expansie van de islam. Er was in de ogen van de wereldlijke en kerkelijke leiders in Europa alle reden om de moslims, en ook de gedoopte moslims, te wantrouwen. Dat wantrouwen ging heel ver. De inquisitie eiste dat moriscofamilies niet bij elkaar zouden gaan wonen. Bovendien mochten de bekeerde moslims niet in de moslimwijk blijven wonen. Zij moesten christenen als burens hebben⁷⁶ (die dus een oogje in het zeil konden houden). Zoals Boyarin stelt: ‘De moslims werden de heidenen bij uitstek en Mohammed werd een synoniem voor afgoderij.’⁷⁷

Gedurende het grootste deel van de Middeleeuwen hadden pausen en keizers te maken met vier stromingen die een bedreiging vormden en dus bestreden moesten worden door de inquisitie. Het waren twee niet-christelijke minderheden, de Joden en de moslims, en twee christelijke, de Waldenzen en de Katharen.⁷⁸

Zonder hier dieper op in te gaan wil ik slechts deze opmerkingen maken: de Waldenzen hadden hun wortels in de middeleeuwse kerk, terwijl de oorsprong van het geloof van de Katharen (lett. de zuiveren of gereinigden), ook wel Albigenzen genoemd, in het oosten van Europa lag. Hun religieuze overtuigingen zijn waarschijnlijk door middel van de kruistochten in Frankrijk terechtgekomen en bevatten ook niet-christelijke elementen. In het zuiden van Frankrijk vond dit geloof grote aanhang, maar hun ideeën strookten niet met de kerkelijke leer. De Waldenzen waren christenen die aan een strikt christelijke levenswandel hechtten. Als zodanig vormden zij een protestbeweging tegen de verwereldlijking van de kerk.

Luther is de ‘portaalfiguur’ bij de overgang van de Middeleeuwen naar de moderniteit. Vandaar dat we in dit historische overzicht bij hem stilstaan. Maar er is ook een andere reden om dit te doen: zijn invloed op de vooroorlogse Duitse lutherse theologen, die zich in hun spreken over de Joden graag op Luther beriepen.

75 Boyarin, 2009, 42.

76 Boyarin, 2009, 51.

77 Boyarin, 2009, 43.

78 Peter Biller, ‘Christians and heretics’, in: *Cambridge History of Christianity Volume 4, Christianity in Western Europe, c.1100–c.1500*. Cambridge: 2009, 171.

EXCURS: LUTHER OVER DE JODEN

Onder theologen en niet-theologen zijn er weinigen die zich zo negatief over de Joden hebben uitgelaten als Luther. Dat in die tijd theologen zich negatief over de Joden uitlieten was niet zo heel bijzonder. Ook Erasmus had een grondige hekel aan de Joden. Jodenvrienden zijn in de zestiende eeuw onder christenen zeldzame uitzonderingen, schrijft Heiko Oberman.⁷⁹ Maar Luther was in dit opzicht extremer dan anderen. Er zijn nogal wat uitspraken van de reformator die niet voor herhaling vatbaar zijn. Daartegenover staat het feit dat Luther ook heel positief over de Joden kon spreken. De pendel beweegt zich in zijn geschriften heen en weer tussen liefde en haat. Aanvankelijk onthield Luther zich van gangbare beschuldigingen zoals hostieschending, het plegen van rituele moorden en het financieel uitzuigen van mensen. In zijn Psalmencommentaar (1515) haalde Luther flink uit naar de Joden, maar sprak hij binnen theologische kaders: het ongeloof van de Joden, de verharding van de Joden. De grieven van het volk (het volksantisemitisme) hield hij buiten de deur. Later veranderde dat en verviel hij in stereotiepe beschuldigingen.

In zijn geschrift **Dat Jezus een geboren Jood is** (1523) nam Luther het op voor de Joden. 'Want zij (de paus, bisschoppen, monniken enz.) hebben de Joden behandeld alsof het honden waren en geen mensen.'⁸⁰ Luther koesterde de verwachting van een massale bekering van de Joden. 'Ik hoop, dat wanneer men met de Joden vriendelijk omgaat en hen uit de Schrift zuiver onderwijs geeft, velen van hen oprechte christenen zullen worden.'⁸¹ Over de bekering van de Joden spreekt de Schrift zelf in Romeinen 11.

Er waren bovendien positieve berichten van rabbijnen die goed in de gaten hadden dat er grote verandering in de Rooms-Katholieke Kerk plaatsvonden. Rabbi Abraham Ibn Megas (1520-1560) schreef: 'God heeft de geest van de lutheranen levend gemaakt om hun (van de rooms-katholieken) standbeelden stuk te maken, hun torens neer te halen en de gesneden beelden van hun goden te verbranden. Zo verwierpen en verwoestten zij veel van hun waardeloze geloof, dat zij aanhingen (...)'⁸² Er waren rabbijnen die in Luther een crypto-jood zagen, die zich als doel gesteld had om de hele christenheid terug te brengen tot het jodendom.⁸³

De verwachtingen waren kennelijk tegengesteld: de Joden hoopten

79 Oberman 1983, 100.

80 Dietz Bering, *Was Luther Antisemit? Das Deutsch-Jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe* (Berlin) 2014, 85.

81 Bering 2014, 86.

82 Bering 2014, 189.

83 Bering 2014, 191.

dat de christenen zouden terugkeren naar het jodendom, Luther hoopte op een erkenning door de Joden van Jezus als de Messias. Toen de massale bekering uitbleef, sloeg de stemming om. Luther schreef zijn **Van de Joden en hun leugens** (1543). Hij uitte bittere klachten over de Joden. Kort daarop, in hetzelfde jaar 1543, schreef Luther Van de naam **Hamphoras en van het geslacht van Christus**, dat niet minder anti-Joods getoonzet was. Maar vlak daarna nam de agressie weer af, zoals blijkt uit zijn eveneens in 1543 verschenen geschrift **Van de laatste woorden van David** (1543). Het afnemen van agressie betekent echter niet dat die er niet meer zou zijn, ze is alleen minder prominent aanwezig.

Er zijn verschillende pogingen gedaan om deze agressieve toon te verklaren. Deze zou veroorzaakt zijn door de teleurstelling dat de Joden bleven vasthouden aan hun geloof. Anderen voegen eraan toe dat Luther de sterke overtuiging had in de eindtijd te leven: de paus die hem in de ban deed, de boerenopstand die de maatschappelijke orde dreigde te vernietigen en het oprukken van de Turken, dus van de islam. Het werk van de Reformatie werd van alle kanten bedreigd. Bovendien heeft men erop gewezen dat de oude Luther verstarde en verbitterde. Oswald Bayer, die in zijn boek over de theologie van Luther helaas opvallend weinig schrijft over Luther en de Joden, meent dat dit alles tekortschiet: 'Hier laat zich weinig verklaren, nauwelijks iets begrijpen en niets verontschuldigen.'⁸⁴

Dietz Bering probeert wel iets te verklaren. Zijn verklaring is psychologisch van aard, maar met een theologische toespitsing. Hij ziet het conflict tussen Luther en de Joden als een 'tragedie van nabijheid': juist daar waar mensen in hun opvattingen dicht bij elkaar staan, gaan zij zich tegen elkaar afzetten. Denk aan de contrastfiguren die we in de Bijbel herhaaldelijk tegenkomen, zoals Kain en Abel, Jakob en Ezau. Bij Luther zien we, door zijn intense aandacht voor het Oude Testament (de jarenlange colleges over Genesis en de Psalmenvorlesung), dat hij de Joden heel dicht nadert. Maar juist dan verscherpen zich de tegenstellingen.

84 Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: 2003, 303. Oberman wil alles in het licht zien van Luthers eindtijdbeleving en daarmee ook de harde taal van Luther verklaren. Luther vreest dat de antichrist samen met Joden, Turken en de paus een grote coalitie vormt en tegen de kerk optrekt (Oberman 1983, 108). Dat dit de enige oorzaak zou zijn wordt door andere Lutherkenners betwijfeld. Er was meer aan de hand. Enkele dagen voor zijn dood richt Luther zich in een preek nog tot de christenen van Eisleben. In een soort postscriptum bij deze preek zegt Luther dat de Joden onze openlijke vijanden zijn, die niet ophouden Christus te lasteren en die, als zij ons allemaal konden doden, dat ook graag zouden doen (**'so täten sie es gerne'**). Zij doen het ook dikwijls, voegt Luther eraan toe, vooral als zij zich als artsen voordoen. Ze vergiften de mensen. Verwarrend genoeg houdt Luther enkele zinnen verder de mensen ook voor dat zij de Joden christelijke liefde moeten betonen en voor hen moeten bidden.

Luther erkent maar één methode van uitleg van het Oude Testament: was Christum treibet, wat Christus aan het licht brengt. Christus is het licht dat het hele Oude Testament verlicht. Christus zelf is in het Oude Testament present. Dat betekent dus dat de Joden door hun Schriftuitleg voortdurend Christus verwerpen. De nabijheid van jood en christen loopt hier, op het eigen terrein van de jood, uit op een botsing. Door het absoluut stellen van Christus verdrijft Luther de joodse uitleg uit het Oude Testament (treiben heeft het vertreiben tot gevolg). Bering noemt dit een inbezitneming van het Oude Testament.⁸⁵ Zo komen de zaken op scherp te staan, nog scherper dan in het geding met Rome.

De jood heeft als jood niets meer te zoeken in het Oude Testament en heeft geen recht meer op de Hebreeuwse Bijbel. De toegang tot het Oude Testament wordt hem ontzegd. In zijn meer gematigde geschrift over de laatste woorden van David schrijft Luther: 'God geve dat onze theologen getroost Hebreeuws studeren en de Bijbel weer terugbrengen uit de handen van de moedwillige dieven.'⁸⁶ Dus juist het Schriftprincipe verklaart de heftigheid en de onverzoenlijkheid van het conflict. Hiermee in overeenstemming is het feit dat de uitleg en de kennis van de rabbijnen voor Luther van zeer beperkte waarde waren (hij spreekt over hun gefolterde – verdraaide – grammatica en valse uitleg). Men mag dit niet op een lijn stellen met het ontjoodsen van de Bijbel dat de nazi-theologen later deden. Zij wilden zich ontdoen van het Oude Testament; Luther wilde zich het Oude Testament juist 'toe-eigenen'. Toch kan men zich afvragen of het resultaat van het zich toe-eigenen toch ook niet een vorm van ontjoodsen was. De gereformeerde bijbeluitleg is hierbij voorzichtiger en genuanceerder te werk gegaan. Calvijn legt andere accenten dan Luther wanneer hij erop wijst dat God zijn verbond niet opgeeft, ook al zijn de joden van hun kant verbrekers van het verbond. De joden houden hun bijzondere positie onder de volken, ondanks hun ondanbaarheid.⁸⁷

VOOR EN NA DE FRANSE REVOLUTIE

Ondanks alle ellende die de Joden meemaakten, zijn er ook minder negatieve zaken te vermelden. Frances Malino somt de volgende privileges op. Vóór de Verlichting (vanaf eind zeventiende eeuw)⁸⁸ geno-

85 Bering 2014, 240.

86 Bering 2014, 147.

87 Wulfert de Greef, *Van één stam. Calvijn over Joden en christenen in de context van de late Middeleeuwen* (Delft) 2012, 98.

88 Kenmerkend voor de Verlichting was dat geloof en rede tegenover elkaar geplaatst werden.

ten de Joden bijna overal juridische autonomie. Zij mochten dus hun eigen zaken regelen. Binnen hun gemeenschap konden zij ook hun eigen liefdadigheid organiseren, een eigen bestuurlijk college kiezen, het lesprogramma van hun scholen vaststellen, hun eigen burgerlijke stand bijhouden en burgerlijke zaken in hun eigen rechtbank berechten.⁸⁹ De getto's waren nooit hermetisch gesloten. Financiële relaties tussen de Joodse en christelijke gemeenschap waren aan de orde van de dag. De Joden behielden hun eigen cultuur. Zij spraken hun eigen taal, Jiddisch of Ladino, en waren dikwijls niet thuis in de taal van het land waar zij woonden. Dat versterkte hun eigenheid en ook de banden met geloofsgenoten elders.⁹⁰ Ruderman zegt dat wij de Joodse getto's uit die tijd niet moeten vergelijken met de getto's waarin de zwarten in Amerika leefden en leven, of etnische minderheden in miljoenensteden: ontworteld en verpauperd, met veel criminaliteit. Een citaat:

Het Italiaanse getto was allesbehalve een ideale woonplaats voor zijn joodse inwoners, maar het voorzag hen van twee noodzakelijke ingrediënten die hun voortbestaan en creativiteit voor lange tijd verzekerden: het besef van een joodse omgeving, waar joden een belangrijk gevoel van groepssolidariteit en culturele autonomie behielden; en tegelijkertijd een constante en intense uitwisseling en dialoog met de buitenwereld.⁹¹

Het is de moeite waard om stil te staan bij het toekennen van burgerrechten aan de Joden. Het waren juist de intellectuelen die hiertegen hun bedenkingen hadden. Zij verkondigden tolerantie en humanisme, maar het viel hun zwaar om dit in de praktijk te brengen. Walter Laqueur schrijft dat de ideeën van de Verlichting wel tot de emancipatie van de Joden leidde, maar dat die ook bijdroegen aan de opkomst van het moderne antisemitisme.⁹² Een bekende uitspraak van een Frans edelman uit die tijd luidt: de Joden als individuen verdienen alles, de Joden als volk niets. De Nationale Vergadering van Frankrijk sprak uit dat de Joden alle rechten zouden verkrijgen, maar alleen als zij zich hadden aangepast aan de normen van de maatschappij waarin zij leefden.⁹³

De Joden werden niet vertrouwd. De emancipatie van de Joden

89 Frances Malino, 'Jewish-Christian relations', in: *Cambridge History of Christianity. Volume 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*. Cambridge: 2006, 209.

90 Malino, 2006, 210.

91 Ruderman, 2003, 20.

92 Laqueur, 2008, 72.

93 Laqueur, 2008, 73.

bracht Europa in verlegenheid, want zoals de Duitse filosoof J.G. Fichte zei: de Joden vormen een staat in de staat. Een collega-filosoof, Johann Herder, noemde de Joden corrupt, parasitisch en zonder eergevoel. Zij zouden volgens hem nooit overheidsfuncties mogen bekleden.⁹⁴ Overal liepen de Joden tegen onwil en achterdocht aan. Het kan als volgt worden samengevat: de rooms-katholieken hadden hun theologische redenen om de emancipatie van de Joden te verhinderen. De liberalen hadden als kritiek dat de Joden met hun conservatieve godsdienst niet in de moderne tijd pasten. De nationalisten vonden de Joden geen echte patriotten en de socialisten zagen in de Joden handlangers van kapitalisme, financiële speculatie en exploitatie. Ook in de moderne tijd, dus na de Franse Revolutie, vonden verdrijvingen plaats: in 1727 en 1747 uit Rusland en Oekraïne. Tussen 1791 en 1917 mochten de Joden in Oost-Europa alleen in het zogenaamde Vestigingsgebied wonen, maar dan niet in de steden. Dus ook toen woonden zij in een groot getto. Maar ook de pogroms stopten in de moderne tijd niet. Het jaartal 1919 staat in bloed geschreven. Revolutinaire legers van Roden en Witten keerden zich, uit frustratie over het uitblijven van militaire successen, tegen de Joden. In Oekraïne werden tussen maart 1919 en maart 1920 dertigduizend Joden omgebracht. ‘Zij vermoordden oude mannen, vrouwen en baby’s aan de borst van hun moeder.’⁹⁵ Laqueur vermeldt dat zelfs tien procent van het Oekraïense Jodendom werd omgebracht.⁹⁶ Al jaren voor de Holocaust waren er dus massaslachtingen.

Terug naar de Verlichting. De leiders van de Franse Revolutie hadden moeite met het toekennen van burgerrechten aan de Joden. Aan de ongelijkheid kwam een einde op 27 september 1791, toen Adrien Duport in de Nationale Vergadering verklaarde dat als men deze rechten wel toekende aan heidenen, Turken, moslims en zelfs Chinezen, men die de Joden niet kon onthouden.⁹⁷ Onder het bewind van Napoleon genoten de Joden veel vrijheid, maar toch was het ook Napoleon die in 1808 drie decreten uitvaardigde, waarvan het derde bekend werd als het ‘schandelijke decreet’. Bepaald werd dat de meerderheid van de Joden in Frankrijk voor ten minste tien jaar onderworpen was aan ernstige beperkingen op economisch, geografisch en militair gebied. ‘Het kwaad dat de Joden gedaan hebben,’ verklaarde Napoleon in de Franse

94 Laqueur, 2008, 75.

95 Howard M. Sachar, *A History of the Jews in the Modern World*. New York: 2006, 321.

96 Laqueur, 2008, 104.

97 Malino, 2006, 222.

Raad van State, ‘komt niet bij individuen vandaan, maar vloeit voort uit het typische temperament van dit volk.’⁹⁸ Ongeveer zestien jaar lang hadden de Joden gebruik kunnen maken van de burgerrechten, toen werd hun positie ineens weer onduidelijk en omstreden.

EXCURS: HASKALAH EN MASKILIM

Wat waren de gevolgen van de Verlichting voor de Joodse gemeenschap zelf? In welke mate ondergingen de Joden de invloed van de Verlichting? Konden zij zich daaraan onttrekken, wilden zij dat? In een schets van het Jodendom voorafgaande aan de gebeurtenissen in de twintigste eeuw kan een excurs hierover niet achterwege blijven. De Joodse beweging die bekend is geworden als de Haskalah was zowel een gevolg van als een reactie op de Verlichting.⁹⁹

De Haskalah had op de Joden niet minder impact dan de Franse Revolutie op de geschiedenis van Europa. Het feit dat de ideeën van de Verlichting ingang vonden in het Jodendom veroorzaakte grote spanningen. Ideeën van de Verlichting werden immers gezien als ideeën die in de christelijke wereld hun bron hadden en die daarom voor orthodoxe Joden onacceptabel waren. De kernvraag was of het toegestaan was om niet-religieuze kennis in te voeren in de Joodse cultuur.¹⁰⁰ Moses Mendelssohn (1729-1786), die groot gezag genoot, spoorde aan tot voorzichtigheid en gematigdheid. Hij waarschuwde voor misbruik van de Verlichting: misbruik daarvan verzwakt de moraal, veroorzaakt opstandigheid, egoïsme, ketterij en anarchie.¹⁰¹ De Verlichting hield voor de Joden beloften in (emancipatie, tolerantie), maar ook gevaren. De voorstanders en pleitbezorgers van de Verlichting beoordeelden het verleden van Europa in het licht van de rede. Alles wat niet met de rede overeenstemde, kreeg het etiket ‘religieus fanatisme’ en zo kwamen juist door de Verlichting het traditionele Joodse geloof en de Joodse rituelen onder scherpe kritiek te staan.

Het Jodendom werd beschouwd als een godsdienst vol bijgeloof, van wrede geboden die aan God toegeschreven werden, van manipulatie door priesters en van barbaars gedrag dat zich tegen humanisme en moraal keerde.¹⁰² In zijn **Filosofisch Woordenboek** schrijft Voltaire dat on-

98 Malino, 2006, 223.

99 Veel gegevens heb ik ontleend aan: Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment* (transl. Chaya Naor). Philadelphia: Hebr. 2002; Eng. 2004. *Haskalah* is afgeleid van *sekhel* en betekent intellect.

100 Feiner, 2004, 3.

101 Feiner, 2004, 5.

102 Feiner, 2004, 6.

danks de verachting die hij ten aanzien van de Joden koesterde, zij toch niet verbrand moesten worden.¹⁰³ Later drukte hij zich wat gematigder uit. Kant stelde als voorwaarde voor het verlenen van burgerrechten aan de Joden dat zij hun traditionele religie en hun rituelen zouden loslaten.¹⁰⁴

De Haskalah was niet alleen de Joodse versie van de Verlichting, het was er ook een reactie op. Olga Litvak stelt het zo: 'De Verlichting is een beweging van West-Europa en Noord-Amerika, de Haskalah is een Oost-Europese beweging.' Dat is een interessant onderscheid. Zij laat daarmee een ander aspect van de Haskalah zien dan Feiner. Feiner plaatst de beweging dichterbij de Romantiek dan bij de Verlichting. Dat neemt Litvak over, maar zij accentueert tegelijkertijd het Oost-Europese karakter ervan. Dat maakt vooral de politieke inkleuring van deze beweging anders. De Verlichting was de bakermat voor de Franse Revolutie.

Dat was in Oost-Europa, in Rusland, heel anders: de Haskalah stond niet tegenover de staat, maar stond onder de bescherming van de absolute staat. Russische maskilim (verlichte Joden) kwamen openlijk uit voor hun hartelijke banden met Tsaar Nicolaas I. Zij voelden geen verbondenheid met de secularisatie en hadden weinig op met liberale principes zoals vrijheid en gelijkheid van allen.¹⁰⁵ In Oost-Europa wilden de Joodse intellectuelen geen pleidooi voeren voor assimilatie. Hun belang lag bij het verkrijgen van zeggenschap over de Joodse instituten. Het ging hen niet om een democratiseringsproces, en het ging hen er evenmin om hun geloofsgenoten warm te maken voor het liberale gedachtengoed. Zij wilden de Joodse gemeenschap geschikt maken als een instrument van culturele vernieuwing.¹⁰⁶ Hun programma van 'verlichting' lag meer op het vlak van religieuze vernieuwing dan op dat van secularisatie of emancipatie.¹⁰⁷

Binnen de Joodse gemeenschap leidde de Haskalah tot verdeeldheid. Vanaf het begin werd zij gekenmerkt door tweeslachtigheid. Enerzijds was er de verbondenheid met de religieuze cultuur en de Hebreeuwse taal en anderzijds was er de wens te profiteren van de nieuwe mogelijkheden om zich te ontwikkelen. De emancipatie ging aanvankelijk langzaam. Gedurende de hele achttiende eeuw studeerden er slechts ongeveer driehonderd Joden aan de Duitse universiteiten. In deze situa-

103 Feiner, 2004, 6.

104 Feiner, 2004, 7.

105 Olga Litvak, *Haskalah. The Romantic Movement in Judaism*. New Brunswick/ London: 2012, 58.

106 Litvak, 2012, 58.

107 Litvak, 2012, 60.

tie wilden de verlichte Joden verandering brengen: geen Joodse minderwaardigheid in Europa's nieuwe wereld van kennis en wetenschap.¹⁰⁸

De Joden voelden zich gekrenkt door het feit dat zij gezien werden als mensen die dom en achterlijk waren. Een Joodse student schrijft over zijn ervaringen aan de universiteit van Frankfurt. Zijn medestudenten vragen hem: 'Waar is jullie wijsheid en intellect? Het is van jullie afgenomen en aan ons gegeven, want jullie hebben geen kennis.'¹⁰⁹ De Haskalah bracht een scheiding aan tussen de rabbijnen en de Joden die zich in het gedachtengoed van de Verlichting verdiept hadden en de moderne wetenschap hadden omarmd. Het gezag van de rabbijnen werd daardoor ondermijnd. Hun traditionele manier van kennisoverdracht had geen alleenrecht meer.

De nieuwe ontwikkelingen hadden alles te maken met een grote honger naar kennis. Feiner geeft een voorbeeld van een rabbijn die een vriend bezocht die een 'verboden' boek in huis had: een wetenschappelijk boek dat echter verboden was wegens de seculiere inhoud. De aanschaf van het boek werd door deze vriend ervaren als een vorm van vreemdgaan. Hij las het boek niet – het lag op een bank en was bedekt met stof – om zich niet aan vreemdgaan schuldig te maken. Hij zei: 'Broeder, begrijp wat er met mij gebeurde. Toen ik dit boek nam, leek dat op de begeerte naar een mooie vrouw.'¹¹⁰

De vroege maskilim zagen ook de gevaren van het verlichtingsdenken, zoals het deïsme. Dat bracht hen in een voortdurende tweestrijd. Sommigen geloofden niet meer in een persoonlijke voorzienigheid, anderen waren materialisten en zeiden dat de mens niet belangrijker is dan het dier. Een teken van de rationalistische tendens was ook dat de natuurwet als identiek gezien werd aan de wil van de Schepper. Na de zondeval waren er expliciete geboden nodig om de mensen in te prenten dat zij niets mochten geloven wat niet van de rede was afgeleid.¹¹¹

Dergelijke denkbeelden gingen de gematigde maskilim veel te ver en zij waren de behoudende rabbijnen een gruwel. Conflicten bleven niet uit. Er ontstond een Joodse Kulturkampf. De gematigde maskilim voerden hun strijd op twee fronten: tegen de rabbinale elite en tegen degenen die zich door de Verlichting lieten meesleuren. Deze maskilim stonden wel open voor vernieuwingen, maar ze wezen het seculiere karakter daarvan af.¹¹²

108 Feiner, 2004, 23.

109 Feiner, 2004, 25.

110 Feiner, 2004, 37.

111 Feiner, 2004, 65.

112 Litvak, 2012, 60.

De meer vooruitstrevende maskilim voerden hun strijd tegen het rabbinale leiderschap, tegen excommunicatie van mensen die een andere opvatting hadden en zij waren voor het aanvaarden van mensenrechten en van religieuze tolerantie. Het monopolie van de religieuze elite werd doorbroken. De maskilim introduceerden instituties die er nooit eerder geweest waren: de eerste moderne school, de eerste uitgeverij, de eerste krant en de eerste organisatie van intellectuelen.¹¹³ Vanaf dit moment was er definitief een scheiding tussen het orthodox leiderschap en de seculiere intellectueel.

Rond 1790 was de strijd in feite beslist. David Friedländer (1750-1834), de leidinggevende figuur na de dood van Moses Mendelssohn, maakte duidelijk dat de traditionele opvoeding en vorming niet meer voldeden. Die waren een sta-in-de-weg geworden voor verdere ontwikkeling. 'Juist de traditionele opvoeding, die strikte naleving eiste van zinloze gewoonten, heeft ons in verlegenheid gebracht en nadeel in het contact met mensen van een andere religie', meende hij.¹¹⁴ Hij voegde eraan toe dat het Joodse volk een historisch proces van degeneratie had doorgemaakt omdat de messiaanse idee hun denken had verduisterd. 'Als dit zo blijft,' betoogde hij, 'kan dit scepticisme tot gevolg hebben en ook leiden tot het geheel loslaten van de religieuze praxis en bekering.'

113 Feiner, 2004, 373.

114 Feiner, 2004, 319.

3 | CULTUUR EN THEOLOGIE VOOR DE HOLOCAUST

Het traditionele beeld dat zowel in kerkelijke kringen als daarbuiten in stand gehouden wordt, is dat er een rechte lijn loopt van de christelijke Middeleeuwen naar de Holocaust. Dat het christelijke anti-judaïsme van grote invloed is geweest en doorgewerkt heeft in de moderne tijd valt niet te betwisten. Er zijn echter factoren die weinig of niets met kerk of christendom te maken hebben, maar die voortkwamen uit de behoefte om een nieuwe cultuur te stichten op Germaanse basis. Voor die ontwikkelingen willen we in dit hoofdstuk aandacht vragen. Het hoofdstuk is bedoeld als een correctie op al te rechtlijnige conclusies die historisch en theologisch niet kloppen.

VOLK EN RAS

We richten ons op de culturele situatie zoals die in de negentiende eeuw langzamerhand in Duitsland en andere Europese landen ontstond. De laatste jaren krijgen historici meer oog voor de inbedding van het nationaalsocialistische gedachtegoed in de bredere culturele situatie van die dagen. Historici en andere onderzoekers wijzen erop dat zich aan het einde van de negentiende eeuw in de burgerlijk-christelijke samenleving van Duitsland belangrijke veranderingen voltrokken.¹

Het gaat daarbij om het onderscheid tussen ras en volk. Al lang voor de Eerste Wereldoorlog – en dus ook lang voordat er sprake was van een nationaalsocialistische beweging – waren ras en volk veelbesproken onderwerpen. De veranderingen hadden te maken met het nieuw verworven inzicht dat de wortels van de Noord-Europese beschaving niet in het oosten lagen, in Azië en de Kaukasus. In deze streken woonden de Sumeriërs en daar waren de wereldrijken van de Assyriërs en de Babyloniërs te vinden. Daarvandaan breidde de beschaving zich uit naar het westen en noorden. Met die opvatting werd nu gebroken. De

1 Stefan Breuer, *Die Völkischen in Deutschland: Kaiserreich und Weimarer Republik*. Darmstadt: 2012, 113.

Germanen vertegenwoordigden een eigen beschaving en Noord-Europa was daarvan de bakermat. Dit inzicht gaf een nieuw gevoel van eigenwaarde. Het gaf ook het gevoel een hogere cultuur te vertegenwoordigen.²

Dit streven om nieuwe bronnen van onze beschaving aan te boren, om dieper te graven in het eigen verleden, stamt uit de Verlichting. Het doel was namelijk niet om het eigen verleden te romantiseren of te verheerlijken. Het had meer te maken met een gevoel iets nieuws te kunnen opbouwen; niet alleen in politiek opzicht maar ook op andere gebieden en dus ook op het gebied van de geschiedenis. Alles moest vernieuwd worden, ook de kijk op de geschiedenis.

De mens is een titaan, die in staat is om enorme prestaties te leveren. Men had het gevoel op het breukvlak te staan van een nieuwe tijd. De grote omslag die in de Verlichting plaatsvond, was dat de kosmische orde verdween, die zo belangrijk was voor de Oudheid en de Middeleeuwen. Niet langer was het menselijke bestaan verankerd in een betrouwbare wereld. Alle zekerheden vielen weg. Er was geen ordening meer waarop de mens kon terugvallen, hij moest nu zelf een ordening – ook zijn eigen verleden – gaan scheppen.

Dat is de kern van de moderniteit, waarin ook fascisme en nationaalsocialisme hun plek hebben. Het ging om een ‘nieuwe orde’, er moest een nieuwe wereld worden opgebouwd. In die zin wilde het nationaalsocialisme de stagnatie die in de moderniteit was ontstaan weer vlot trekken. Het is daarom onjuist om het fascisme en de nazi-ideologie als tegenhangers van Verlichting en Revolutie te zien. Het nationaalsocialisme was niet conservatief, maar werd voortgedreven door een vooruitgangsoptimisme zoals de wereld sinds lang niet had gezien.³ Het nationaalsocialisme maakte gebruik van moderne massamedia, streefde naar de modernste technologie, ontwikkelde een vooruitstrevende industriepolitiek en had een mensbeeld dat gevormd was door concepten die zonder parallel waren in de premoderne tijd. Nieuw was ook dat rassenkenmerken bepalend waren voor de ontwikkeling van een cultuur. Het eigenlijke concept van het natio-

2 Halverwege de negentiende eeuw ontstond de *Deutsche Idee*: een Germaans-christelijk rijk, dat in de plaats van het ondergegangene Roomse (*Römische*) Rijk van de Duitse natie zou komen (...). Het zich emanciperende Jodendom werd als een *Fremdkörper* in dit rijk beschouwd, Hans-Joachim Kraus, *Rückkehr zu Israel: Beiträge zum Christlich-jüdischen Dialog*, Neukirchen-Vluyn: 1991, 202.

3 ‘Fascisme is niet anti-modern, fascisme verwerpt alleen de degeneratieve elementen van onze moderne wereld, en dat het streeft naar een nieuwe type samenleving betekent dat zij eerder een alternatieve vorm van modernisme vertegenwoordigt dan dat zij die verwerpt’, stelt Roger Griffin in: *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. New York: 2007, 2.

naalsocialisme, zegt Stanley Payne, was ‘de wil om een nieuwe mens te scheppen’.⁴ Als er iets tegen de traditie ingaat, dan is het wel dit idee.

DE NIEUWE MENS

Deze nieuwe mensvisie stond haaks op het bijbelse gedachtegoed. Adam en Eva kunnen we moeilijk in Duitsland plaatsen en het paradijs lag niet tussen de Rijn en de Neckar. Er ontstond een spanning tussen de wereld van de Bijbel aan de ene kant en Germaanse ideeën aan de andere kant. Dit nieuwe zelfbewustzijn hing dus nauw samen met het behoren tot het Germaanse ras. Maar waar de definitie van ras alles te maken heeft met biologische afkomst en met biologische kenmerken, richt de definitie van wat een volk is zich op taal en gewoonten en andere culturele kenmerken. Kort gezegd: ras is natuur, volk is cultuur. Wie ras tot het belangrijkste principe maakt, kan geen echte nationalist zijn, want ras overstijgt de landsgrenzen.⁵ Dit is dan ook een voortdurende discussie in het Duitsland van voor de Eerste Wereldoorlog geweest. Wat is het belangrijkste: ras of volk? Het ras moet zuiver zijn, wil het volk sterk zijn. Maar er trad in de loop van de geschiedenis hoe langer hoe meer vermenging op en men sprak van ‘bastaardvolkeren’. Frankrijk gold als afschrikwekkend voorbeeld; de culturele en politieke crises van Frankrijk waren aan vermenging van rassen te wijten.⁶ Dat leidde tot verzwakking van een volk.

In Duitsland was de feitelijke situatie niet veel beter. Slechts een gering percentage van het Duitse volk was nog zuiver Germaans. De vermenging was een langdurig proces geweest en kende veel aspecten, maar dat nam niet weg dat met name de vermenging tussen Duitsers en Joden als bedreigend werd ervaren. Vooral in de hogere sociale klassen vermengden Duitsers en Joden zich. Hoe meer de Joden zich emancipeerden en deelnamen aan het maatschappelijke en culturele leven van Duitsland, hoe meer vermenging er voorkwam. Daarom was raszuiverheid van het grootste belang.

Toch stuitten de expliciete voorstanders van raszuiverheid op verzet en afwijzing. Zoals gezegd relativeerde de nadruk op ras namelijk het belang van het volk en dus van het nationalisme (ras omspant de volkeren). Dus mocht het niet alleen om het biologische aspect gaan. Het moest vooral om het volk gaan: om traditie, geschiedenis, religie en cultuur in de brede zin van het woord. Tegelijkertijd wilde men de

4 Payne, 1995, 203.

5 Breuer, 2012, 115.

6 Breuer, 2012, 114.

ideeën over ras en raszuiverheid niet overboord gooien. Dit alles resulteerde in de loop van de tijd in een synthese van beide gezichtspunten. Men beweerde dat het zuiver Germaanse ras niet tenietgedaan kon worden: het had zo'n harde substantie dat het niet kon ondergaan en dat het steeds weer door vermengingen heen zou breken.⁷ Het begrip 'volk' heeft dus een sterk biologische kern,⁸ stelde Heinrich Blume, een vooraanstaand figuur in de Deutschbund. Met andere woorden: raszuiverheid vormt de kern van een volk. Er waren ook andere geluiden, want ook de Duitse ziel was belangrijk. De Duits-Germaanse ziel moest bevrijd worden, want 'de geest vormt het lichaam'.⁹ Uit een ingewikkeld samenspel van ras, volk en ziel werd het Duitse nationalisme geboren. Dus niet alleen het ras was belangrijk. Het ging om meer dan om raszuiverheid.

Uit het bovenstaande blijkt dat het nationaalsocialistische gedachtengoed niet uit de lucht kwam vallen.¹⁰ Ook blijkt hieruit dat antisemitisme en racisme heel seculiere bronnen hadden, want de bronnen van de Europese beschaving werden in het Germaanse ras gevonden. Samengevat: de ideeën van Hitler zouden nooit bijval hebben gekregen als er niet een zogenaamde Völkische Bewegung¹¹ was geweest, met zijn synthese van ras en volk.

Dat die Völkische Bewegung een belangrijk onderdeel is van de voorgeschiedenis van het nationaalsocialisme staat voor het historisch onderzoek vast, aldus Puschner en Vollnhals.¹² Binnen deze beweging kan onderscheiden worden tussen het Duitse christendom (het Deutschchristentum) en het nieuwe heidendom (Neuheidentum). Vondung wijst, evenals Uwe Puschner, op het verschil tussen de Duits-christelijke stromingen en de nieuw-heidense stromingen. De Duits-christelijken hielden vast aan het christendom, maar dan in zijn Arische, dus Germaanse vorm, terwijl de nieuw-heidense mensen zich

7 Breuer, 2012, 119.

8 Breuer, 2012, 121.

9 Breuer, 2012, 125.

10 'Dieses völkische, rassistische, militärische und antidemokratische Denken hatten die Nazis ja nicht erfunden, sondern vorgefunden,' aldus Martin Stöhr, 'Die Schuldfrage in Kirche und Gesellschaft. Martin Niemöller – Wegweisendes und Widersprüchliches', in: Reinhard Höppner und Joachim Perels (Hrsg.) *Das Verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche*. Stuttgart: 2012, 103.

11 'Völkisch' heeft hier niet zozeer de betekenis van 'volks' maar van nationaal: dat wat het Duitse volk typeert.

12 Uwe Puschner/Clemens Vollnhals: 'Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Forschungs- und problemgeschichtliche Perspektiven', in: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte* (Hrsg.: Uwe Puschner und Clemens Vollnhals). Göttingen: 2012², (13-28), 14.

helemaal van het christendom afwendden. Zij wilden de Germaanse religie nieuw leven inblazen.¹³ Beide stromingen, die nogal van elkaar verschilden, zagen in de nationaalsocialisten hun bondgenoten. Een woordvoerder van het nieuwe heidendom, Alfred Conn, verklaarde in maart 1933 dat het hakenkruis het symbool was van het Duitse Rijk en dat het daarom alles wat niet-Duits was afweerde, in het bijzonder wat uit het Oosten (het Jodendom!, AP) kwam.¹⁴

HITLER EN HET GERMAANSE VERLEDEN

De nieuwe heidenen streefden naar erkenning door de overheid van hun heidense geloof. Daar gingen de nazi's niet op in. Zij wilden allerlei sektarische bewegingen, met hun grillige ideeën, kort houden. Het zou ook hun positie ten opzichte van de kerken schaden. De NSDAP had groot belang bij een goede verstandhouding met de christelijke kerken.

In zijn Kulturrede op de partijdag van 1938 liet Hitler weten dat invloed van mensen met vage occulte ideeën niet geduld zou worden.¹⁵ Hij wilde zijn visie niet op vage levensbeschouwelijke ideeën baseren maar op heldere wetenschappelijke kennis. Verder maakte hij duidelijk dat hij religieuze twistpunten in de NSDAP wilde voorkomen, zodat de partij niet verzwakt zou worden in haar politieke strijd.¹⁶ Zowel Hitler als Goebbels wilden **dat** de kerken en de volks-religieuze stromingen benaderen vanuit machtspolitieke belangen. De Duitse Christenen – dus met de nazi's sympathiserende christenen – zagen zij als betrouwbare partners. Voor deze Duitse Christenen was namelijk het volk belangrijker dan de kerk (de Duitse kerk was immers een volkskerk). De Duitse christenen domineerden tot 1945 de meeste evangelisch-lutherse landskerken en zij steunden de nationaalsocialistische politiek ten aanzien van de Joden, vanaf het rechteloos maken van de Joden tot aan hun deportatie.

Hitlers afwijzing van een Germaanse cultus had overigens nog een andere achtergrond. Het was hem vooral te doen om toewijding aan de Führer. Die toewijding en verering moest alle aandacht krijgen.

13 Klaus Vondung: ‚Von der völkischen Religiösität zur politischen Religion des Nationalsozialismus: Kontinuität oder neue Qualität?‘ in: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte* (Hrsg.: Uwe Puschner und Clemens Vollnhals). Göttingen: 2012², (29-41), 31.

14 Puschner/Vollnhals, 2012, 19.

15 Puschner/Vollnhals, 2012, 22.

16 Puschner/Vollnhals, 2012, 24.

Religieuze rituelen waren voor de NSDAP dus wel degelijk belangrijk. Over alles lag een religieuze glans. De wijding van vlaggen en vaandels werd een religieuze gebeurtenis. Het nazisme was veel meer dan een politieke stroming. Het was een religie met als middelpunt het Germaanse (Noordse) ras en het heilige bloed. Veel bijeenkomsten werden 's nachts gehouden om het magische karakter daarvan te benadrukken.¹⁷ Bij bepaalde manifestaties van de Hitlerjugend werd een gezamenlijk uitgesproken geloofsbelijdenis voorgedragen: 'Wir glauben an das Blut [...]. Wir glauben an das Volk.'¹⁸

DE THEOLOGISCHE SITUATIE

In deze paragraaf over de theologische situatie in Duitsland moet ik volstaan met het maken van enkele algemene opmerkingen. Die opmerkingen maak ik aan de hand van een studie van Marikje Smid over de Holocaust en de protestanten.¹⁹ Smid onderscheidt drie posities in de academische theologie in de jaren na 1914. De eerste positie benaderde het Jodendom niet vanuit de bijbelse theologie, maar vanuit een etnocentrisch perspectief. Hier gaat het niet om de vraag wat de Bijbel over het Joodse volk zegt, maar is het belangrijker dat de Joden een apart volk vormen (ethnos = volk). Wie de Joden als een apart volk beschouwt, trekt het probleem helemaal in het politieke vlak. Want als de Jood tot een apart volk behoort, staat hij meteen tegenover de Duitser of de Germaan. De Jood behoort tot een volk, zoals ook de Duitser tot een volk behoort. Twee volkeren staan tegenover elkaar. Het is een kleine stap om de Jood, die tot een ander volk behoort, als een tegenstander te zien van alles wat Duits is, zeker in een tijd waarin volk en nationalisme heel nauw op elkaar betrokken worden.

Tot de theologen die deze eerste positie innamen, behoorde Wilhelm Stapel. Hij ontwikkelde een 'theologie van het nationalisme'. Zoals het volk Israël een Joodse wet van God had ontvangen, zo heeft het Duitse volk een Duitse wet ontvangen en moet het volgens die wet leven.²⁰ De Duitse wet stond voor de instandhouding van het Duitse volk, respectievelijk het zuiver houden van de Duitse soort en het Duitse ras. Er waren trouwens meer theologen die in die richting dachten. Paul Althaus, theoloog en behorend tot de Bekennende Kirche,

17 Vondung, 2012, 33.

18 Vondung, 2012, 34.

19 Marikje Smid, 'Protestantismus und Antisemitismus 1930-1933', in: *Der Holocaust und die Protestanten. Analyse einer Verstrickung* (hrsg. Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat). Frankfurt am Main: 1988, 38-72.

20 Smid, 1988, 51.

pleitte er in 1933 voor om terughoudend te zijn om gedoopte Joden in een kerkelijk ambt te bevestigen.²¹ Op dezelfde lijn zaten Gerhard Kittel (bekend van het invloedrijke woordenboek van het Nieuwe Testament) en Adolf Schlatter (eveneens een invloedrijk nieuwtestamenticus; Schlatter kon echter ook kritisch zijn).

De theologen die de tweede positie verdedigden, hadden minder invloed. Zij verwierpen en veroordeelden elke vorm van politiek antisemitisme, maar spraken niettemin geringschattend over de Joodse godsdienst. Deze positie werd ingenomen door theologen als Wellhausen, Lagarde en Von Harnack.²² Zij trokken de theologische betekenis van het Oude Testament, of grote delen daarvan, in twijfel. Bultmann en Von Soden waren veel duidelijker in hun afwijzing van het antisemitisme. Toch signaleert Smid ook bij deze theologen aversie tegen de specifiek Joods-wettische religiositeit, die niet gelijkwaardig was aan de christelijke.²³

De derde positie werd vooral duidelijk in de theologische lijnen die door Karl Barth getrokken werden. Barth en ook anderen verwierpen het antisemitisme. Zij deden dat niet op politieke gronden, maar op bijbels-theologische gronden, die dan uiteraard ook politieke consequenties hebben. Barth verwierp zowel de kerkelijke als de maatschappelijke Ariërparagraaf (maar tekende de laatste wel). Er waren meer kerkelijke leiders en theologen die niet accepteerden dat er in de kerk onderscheid gemaakt werd tussen Ariërs en niet-Ariërs, maar die niettemin de maatschappelijke Ariërparagraaf goedkeurden.²⁴ Barth accepteerde alleen de Schrift als bron van openbaring. Een beroep op de natuur of op natuurlijke ordeningen verwierp hij. Er kon geen sprake van zijn dat, met een beroep op de natuur, bepaalde rassen minderwaardig waren. Deze positie nam ook de nieuwtestamenticus Karl Ludwig Schmidt in. Marikje Smid noemt in dit verband ook

21 Smid, 1988, 52.

22 Het is onbegrijpelijk dat geleerde theologen, zoals de bekende dogmenhistoricus R. Seeberg, tot heel denigrerende uitspaken konden komen. Zo schreef Seeberg dat het Jodendom de doodvijand is van elke werkelijke cultuur en van elke geestelijke vooruitgang. **Ulrich Oelschlager**, *Judentum und evangelische Theologie 1909-1965. Das Bild des Judentums im Spiegel der ersten drei Auflagen des Handwörterbuchs „Die Religion im Geschichte und Gegenwart“*. Stuttgart: 2005, 73. ‘Wanneer vandaag alle Joden Duitsland verlaten dan blijft het Jodendom ondanks alles een macht onder ons. Het heeft nu eenmaal ons volk als een zuurdesem doortrokken (*durchsäuert*)’, Oelschlager 2005, 75.

23 Smid, 1988, 53.

24 De Ariërparagraaf is vastgelegd in de wet ‘Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom 7. April 1933’. Paragraaf 3 (1) luidt: ‘Beamte, die nicht arischer Abstammung sind, sind in den Ruhestand (§§ 8 ff.) zu versetzen; soweit es sich um Ehrenbeamte handelt, sind sie aus dem Amtsverhältnis zu entlassen.’ (<http://www.dhm.de/lemo/html/dokumente/berufsbeamten33/index.html>)

Ernst Lohmeyer, eveneens nieuwtestamenticus. Lohmeyer, zegt Smid, was de enige universiteitsdocent die met Gerhard Kittel en zijn gelijkgezinden brak, vanwege hun negatieve bejegening van de Joden. In een briefwisseling met Martin Buber noemde Lohmeyer de Joden de broeders van de christenen.²⁵

De leiding van de evangelische kerk liet zich vooral leiden door de ideeën van de eerste positie. Dat blijkt onder andere uit het feit dat zij niet reageerde op een protest dat zeven Berlijnse evangelische vrouwen in 1933 richtten tot het bestuur van de Duitse Evangelische Kerk.²⁶ Zij riepen de kerkelijke leiders op hun stem te verheffen tegen de strijd die tegen ‘onze Joodse volksgenoten’ gevoerd wordt. Zij stelden zich strijdbaar op omdat het discrimineren van Joden niet alleen de eenheid van het volk vernietigde, maar ook omdat het een overtreding was van het hoogste gebod van het christendom. Deze vrouwen kregen geen steun, zelfs geen antwoord. De kerk kwam echter wél in actie om de staat te helpen tegen een gruwelhetze (Greuelhetze) die door het buitenland gevoerd werd om de nationaalsocialistische regering in een kwaad daglicht te stellen. De Duitse Joden werden ervan beschuldigd die hetze te steunen. De kerk vond het haar plicht om de staat in deze strijd te steunen.²⁷

DE PROTESTANTSE KERKELIJKE PERS

Om het vooroorlogse beeld scherper te krijgen bewijst een artikel van de Friedrich Wilhelm Graf goede diensten.²⁸ Hij onderzocht hoe in de kerkelijke pers over de Joden geschreven werd. Dat levert een gevarieerd beeld op. In de liberaal-theologische protestantse pers wist men waardering op te brengen voor het Oude Testament. Dat is vanuit liberaal gezichtspunt opmerkelijk te noemen omdat het Oude Testament niet bepaald liberale beginselen verkondigt. Maar in 1934 verscheen in het *Protestantenblatt* een artikel waarin stond dat de wieg van de humaniteit niet in Rome stond, noch in Griekenland, maar in Palestina (dat ging dus duidelijk tegen de trend van de tijd in). Liberale theologen stonden breed in de cultuur en boden daarom in hun bladen

25 Smid, 1988, 54.

26 Smid, 1988, 56-57. Tot deze groep behoorden ook de vrouw en dochter van Adolf von Harnack, een liberaal theoloog, die wegens zijn bedenkingen tegen het Oude Testament te eenzijdig als anti-Joods is afgeschilderd. Zie hiervoor Oelschlager, 2005.

27 Smid, 1988, 57.

28 Friedrich Wilhelm Graf: ‘Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen. Liberaler Protestantismus und ‘Judenfrage’ nach 1933’, in: *Der Holocaust und die Protestanten. Analyse einer Verstrickung* (hrsg. Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat). Frankfurt am Main: 1988.

(Christliche Welt en het Protestantenblatt) ook Joodse auteurs, zoals Hans-Joachim Schoeps en Martin Buber, de gelegenheid om te publiceren. Vanaf 1933 verschenen in beide bladen talrijke kritische artikelen tegen de invoering van de Ariërparagraaf en tegen de vorming van aparte Joods-christelijke gemeenten. Toch kwam men niet op voor politieke gelijkberechtiging van de Joden. Zelfs toonden de liberale bladen begrip voor het maatschappelijk isoleren van orthodoxe Joden, waardoor hun emancipatie teruggeschroefd werd. Typerend voor de dubbelzinnigheid van de liberale theologen is de manier waarop zij beargumenteerden dat rassenhaat fout is. Rassenhaat komt namelijk voort uit het Jodendom en behoort nu juist tot de donkere delen van het Oude Testament, schreef het Protestantenblatt.²⁹

De liberale theologie bepleitte een openheid naar de cultuur toe. Dat betekende niet alleen het aanbieden van een platform voor Joodse auteurs, maar ook dat men openstond voor Duits religieus – dus Germaans – gedachtengoed. Al in de twintiger jaren boden beide bladen een podium voor de visie van een synthese van een liberaal christendom en de religieuze sentimenten van de Völkische Bewegung. Dat wil niet zeggen, aldus Graf, dat auteurs die dit bepleitten onvoorwaardelijk aanhangers van het nationaalsocialisme waren of partijgangers van de Duitse Christenen. Hij omschrijft hun positie als: gedeeltelijke instemming met het regime en op onderdelen afwijzing.³⁰

In beide theologische tijdschriften werd een pleidooi gevoerd voor vroomheid die bij de Duitse cultuur paste. Men legitimeerde de strijd van de Duitse staat en van het Duitse volk tegen een steeds verdergaande vermenging van de rassen. Karl Mensing, jurist en geëngageerd lid van de Bekennende Kirche, verklaarde in 1935: er is geen religie zonder Bodenfrömmigkeit (vroomheid die zich richt op eigen afkomst en traditie). Pfarrer G. Franz van Hannover stelde in 1935 in zijn ‘bestrijding’ van de nazi-ideoloog Alfred Rosenberg dat alleen de boodschap van Paulus kan beschermen tegen de toenemende invloed van de Joden. Paulus was immers de grote ont-Joodser, want hij verkondigde een wereldreligie.³¹

29 Graf, 1988, 165.

30 Met een mooi woord noemt hij dat *Teilopposition*. Graf, 1988, 166. Zowel de liberalen als de orthodoxe theologen waren ambivalent ten opzichte van de Joden en het Jodendom. De liberalen hadden weinig waardering voor het Oude Testament, maar hun liberale standpunt bracht wel met zich mee dat zij respect hadden voor andersdenkenden en dus ook voor de Joden. De orthodoxen hadden veel meer waardering voor het Oude Testament, maar zij zagen het Jodendom als een wetsreligie, zodat hun oordeel ten aanzien van de Joden in veel gevallen negatiever uitviel dan dat van de liberalen. De conservatieve theologen waren ‘buitengewoon gevoelig voor de tijdgeest’. Oelschlager, 2005, 76.

31 Graf, 1988, 167.

Martin Rade, theologisch hoogleraar in Marburg, ging akkoord met het scheiden van de Volljuden van de Ariërs. Het was goed dat kinderen van volbloed Joden naar Joodse scholen gestuurd werden, maar dat ook kinderen die half en kwart Joods waren naar die speciale scholen gestuurd werden, stuitte bij hem op bezwaren. Hij vond het evenmin acceptabel dat gedoopte Joodse kinderen daarnaartoe gestuurd werden. Daarom stelde hij voor om voor de gedoopte Joodse kinderen aparte scholen in het leven te roepen.

Ten aanzien van de (volwassen) half-Joden deed Rade het voorstel dat zij zouden emigreren. Rades woorden laten zien dat de liberale theologie in de twintiger jaren pleitte voor emancipatie van de Joden, maar dat die theologie in de dertiger jaren genoeg nam met een lagere rechtpositie van de Joden. Want, zo was de redenering, die lagere positie zou toch een nieuwe rechtszekerheid brengen en een einde maken aan de discriminatie en vervolging van de Joden. Graf wijst erop dat de nazi's hun Ariërwetten niet hadden kunnen uitvoeren zonder de kerkelijke administratie. Om echte Joden van mengvormen te kunnen onderscheiden hadden de nazi's de hulp van de kerken nodig.

Dit alles neemt niet weg dat er ook liberale protestantse predikanten waren die de Joden hulp boden, bijvoorbeeld Hermann Maas, een leerling van Ernst Troeltsch. Hij was een van de initiatiefnemers van 'Büro Grüber', genoemd naar Pfarrer Heinrich Grüber, die steun verleende aan Joden.


DE JOODSE PERS

Hoe reageerde men aan Joodse zijde op alle ontwikkelingen? Volgens Herbert Freedon, die onderzocht hoe in de Joodse pers gereageerd werd op de ontwikkelingen in Duitsland, reageerden zionisten en geassimileerde Joden op dezelfde manier op de maatregelen van 1933. Zij betuigden hartstochtelijk hun trouw aan Duitsland en de Duitse cultuur. Een van de Joodse kranten schreef: Duitsland is niet ons keuze-vaderland, maar ons echte vaderland.³²

De orthodoxe Joden reageerden anders. Zij zagen in de gebeurtenissen een oproep tot bekering op alle terreinen van het Jodendom.³³ Op 1 april 1933 werden alle Joodse bedrijven, ondernemers, advocaten, artsen enzovoort getroffen door een algemene boycot. Van kerkelijke zijde werd hiertegen nauwelijks geprotesteerd. Rassentheorie kan

32 Herbert Freedon, 'Kirche und Judentum im Spiegel der Jüdische Presse 1933-1938', in: *Der Holocaust und die Protestanten. Analysen einer Verstrickung*. Frankfurt am Main: 1988, 103.

33 Freedon, 1988, 103.

niet teruggevoerd worden op de gedachte van scheppingsordeningen, werd van deze zijde gezegd. Wolfgang Gerlach schrijft kort en krachtig: ‘Die Kirche als ganze blieb stumm.’ Volgens hem was er geen bisschop, geen kerkelijk leider, geen synode die zich in het openbaar tegen de vervolging van de Joden in Duitsland keerde.³⁴ In september 1933 voerde de Evangelische Kerk van Thüringen een wet in volgens welke een predikant of ambtsdrager zich zonder voorbehoud achter de staat moest opstellen. Wie niet-ariësch was, of met een niet-ariësch vrouw getrouwd was, kon geen predikant of ambtsdrager zijn. De Evangelische Kerk van Königsberg paste de liturgie aan door Hebreeuwse woorden zoals ‘halleluja’ en ‘amen’ door Duitse woorden te vervangen. In dezelfde periode werd ook door de kerk bepaald dat de preekstof uit het Oude Testament beperkt gehouden moest worden. **Zulke ontwikkelingen** ontging de Jüdische Rundschau niet, maar het blad signaleerde ook positieve reacties. Zo werd melding gemaakt van een artikel van professor Karl Schmidt (Bonn) die zich ertegen verzette dat de onopgeefbare (unlösbar) verbondenheid van christendom en Joden ter discussie werd gesteld. De Jüdische Rundschau besteedde ook aandacht aan een rapport van de Marburgse theologische faculteit, waarin eenzelfde standpunt werd verdedigd als dat van Schmidt. Ook binnen de kring van voorstanders van rassentheologie bestonden aanzienlijke verschillen. Rijksbisschop Müller distantieerde zich van **doktor** Krause. Krause keerde zich **niet** alleen tegen het Oude, maar ook tegen het Nieuwe Testament.  ging nazi-bisschop Müller te ver. Krause werd geschorst. De Jüdische Rundschau zag dat toch als een positief punt. Zodra politieke principes het geloof aantasten, komt er tegenstand, soms ook van voorstanders van het rassenprincipe, schreef het blad. Dit alles speelde zich af in 1933. Rijksbisschop Müller mocht dan de ergste banaliteiten willen tegengaan, zijn antisemitisme was er niet minder om. Volgens Müller was het nu de eerste keer in het christelijke tijdperk dat een volk – het Duitse volk – het waagde de strijd met de Joden aan te binden.³⁵

Op de Neurenbergse rassenwetten van 1935 reageerde de orthodoxe Joodse pers anders dan de Joods-politieke en liberale organisaties. De orthodoxen (in het blad Laubhütte) hoorden in deze wetten een oproep van God, een sjofarroep van de hemel, dus een oproep tot bekering. ‘We waren als dronken mensen, wij verzadigden ons met de

³⁴ Wolfgang Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*. Berlin: 1993, 44.

³⁵ Freedon, 1988, 111.

modefilosofie van deze tijd’, schreef het blad.³⁶ Zo trok men de schuld naar zichzelf toe.

Het orthodoxe tijdschrift *Der Israelit* zag in de bloedwetten niet alleen maar negatieve dingen. Wie zich namelijk door een gemengd huwelijk van het geloof en de wet van het Joodse volk had afgewend, kon in de zin van de Thora niet meer als een van hen gelden. De orthodoxen zagen het gemengde huwelijk als een volledige afval van het Jodendom. Dit blad hield vast aan de belofte van de staat dat de nieuwe wetgeving de Joden de mogelijkheden zou bieden voor een eigen leven op alle terreinen. Ook het *Berliner Jüdische Gemeindeblatt* beriep zich op een opmerking van Hitler dat de uitgevaardigde wetten de Joden mogelijkheden boden tot een leven overeenkomstig de eigenheid van hun volk. Het heeft lang geduurd, zo concludeert Freedен, voordat de Joden in Duitsland de diepingrijpende veranderingen konden plaatsens die zich in alle politieke, geestelijke en culturele sectoren hadden voltrokken.³⁷

DE ARISCHE BIJBEL

In een schets van de vooroorlogse positie van de Duitse Evangelische Kerk (DEK) mag de vermelding van het instituut ter bestudering en verwijdering van de Joodse invloed op het Duitse kerkelijke leven³⁸ niet ontbreken. Het instituut werd opgericht op 6 mei 1939 en heeft zes jaar bestaan.³⁹ Gedurende deze periode ontwikkelde het instituut een nieuwe interpretatie van de Bijbel en van de liturgie. Het christendom werd omgezet in een Germaanse religie, waarvan de Christus, de ‘stichter’, geen Jood was. Christus heeft volgens de theologen die aan het instituut verbonden waren moedig gestreden om het Jodendom te vernietigen. Christus zelf is het slachtoffer geworden van deze strijd. **Om zijn** programma uit te voeren kon het instituut terugvallen op een groot aantal kerkelijke leiders en hoogleraren theologie. Het instituut nam in de loop der jaren een steeds extremere positie in en ging coalities aan met nieuwheidense groeperingen en gaf steun aan de lasterpropaganda van het nationaalsocialistische regime.⁴⁰ De nieuwtesta-

36 Freedен, 1988, 113.

37 Freedен, 1988, 116.

38 Officiële benaming: Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben.

39 Susannah Heschel, ‘Rassismus und Christentum. Das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben’. In: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte* (Hrsg.: Uwe Puschner und Clemens Vollnhals). Göttingen: 2012², (249-264), 249.

40 Heschel, 2012, 250.

menticus Walter Grundmann, hoogleraar aan de universiteit van Jena en schrijver van bekende commentaren op de nieuwtestamentische bijbelboeken, was daar directeur.

Doel van het instituut was om een scheiding aan te brengen tussen het vroegste christendom en het Jodendom en om alle sporen van Joodse invloeden op de hedendaagse christelijke theologie uit te wissen. Veel medewerkers waren leerlingen van Gerhard Kittel die, zoals al aangegeven, zelf nazi was en antisemitische propaganda verbreidde. Bij de opening van het instituut hield Grundmann een lezing, waar hij zijn gehoor voorhield dat de protestanten het Jodendom moesten overwinnen, zoals Luther het rooms-katholicisme had overwonnen.⁴¹ Men moet, volgens Grundmann in diezelfde lezing, de waarheid zeggen, namelijk dat het Christus ging om de vernietiging van het Jodendom ('die Vernichtung des Judentums').⁴² In 1940 publiceerde het instituut een aangepaste uitgave van het Nieuwe Testament. 'Aangepast' betekende dat het van Joodse invloeden gezuiverd was.

Een jaar later volgde een aangepast gezangenboek. De synoptische evangeliën werden van alle positieve relaties tot het Jodendom gezuiverd, Paulus werd geherinterpreteerd, oudtestamentische profetieën van de Messias werden verwijderd. Grundmann gaf leiding aan een commissie die een nieuwe catechismus opstelde: **Deutsche mit Gott. Ein deutsches Glaubensbuch**, was de titel.⁴³ Het woord 'christendom' komt er niet in voor. Het kent twaalf geboden in plaats van tien, met daarin: 'Houd het bloed zuiver.' Ook wordt erin beweerd dat Jezus geen Jood geweest kan zijn, want 'tot op de huidige dag vervolgt het Jodendom Jezus, en allen die Hem volgen, met een onverzoenlijke haat'.⁴⁴

De moeilijkheden die zich in religieus opzicht voordoen onder het Duitse volk zijn gevolgen van ontwrichtende Joodse activiteiten. De Jood is de antichrist, schreef Grundmann in een boekje dat was bestemd voor de Duitse troepen (Das Reich der Deutschen). De antichrist is bezig om zijn boeien af te werpen om vervolgens het Duitse Rijk te knevelen.⁴⁵

Na de oorlog werd Grundmann door nationaalsocialisten (!) gedenezificeerd. Deze ambtenaren kwamen tot de conclusie dat Grundmann een tegenstander was geweest van het nationaalsocialisme. Dit ontlokte Heschel de uitroep: 'Eine bizarre Konstellation von Heuche-

41 Heschel, 2012, 250.

42 Heschel, 2012, 251.

43 Heschel, 2012, 252.

44 Heschel, 2012, 253.

45 Heschel, 2012, 257.

lei' (een bizarre samenknoping van huichelarij). In 1954 werd Grundmann benoemd tot directeur van een catechetenopleiding in Eisenach.⁴⁶

Op zoek naar de oorzaak van deze theologische ontsporingen wijst Eric Kurlander op het feit dat de evangelische theologie zich al lang voor 1933 met biologisch racisme had ingelaten en gedurende de nazi-periode hiermee met des te meer energie doorging.⁴⁷ Toen een leider van de Duitse Christenen in november 1933 tijdens een massabijeenkomst van twintigduizend mensen opriep om het Oude Testament te elimineren kreeg hij een donderend applaus en slechts weinig theologen protesteerden. Een – ondanks alles – positief gevolg was dat deze bijeenkomst mede de oorzaak was van het ontstaan van de Bekennende Kirche.

46 René Süß, 1991, 66, heeft gelijk als hij opmerkt dat het vreemd is dat Robert P. Ericksen in zijn boek *Theologen onder Hitler* alleen Gerhard Kittel, Paul Althaus en Emanuel Hirsch noemt, alsof het verder wel meevalt. Walter Grundmann heeft als geen ander zijn sporen verdiend als nazitheoloog.

47 Heschel, 2012, 258.

4 | DE BEKENNENDE KIRCHE

Het doel van dit hoofdstuk is niet om een stuk kerkgeschiedenis te beschrijven – dat laat ik liever aan kerkhistorici over. In dit hoofdstuk gaat het om twee dingen. In de eerste plaats om het feit dat de kerk ingekapseld werd in het nationaalsocialistische systeem en dat het heel moeilijk was om zich aan de greep en de dwang van dit systeem te onttrekken. In de tweede plaats om de positie van de Joden. Het blijkt dat mensen die de moed hadden om front te maken tegen het nazisme toch geen oog hadden voor de positie van de Joden en dat zij ook duidelijke vooroordelen tegen de Joden koesterden.

DE ARIËRPARAGRAAF

Het jaar 1933 was een cruciaal jaar. Op 30 januari werd Hitler door Hindenburg benoemd tot rijkskanselier.¹ De gevolgen daarvan waren meteen merkbaar. De gebeurtenissen buitelden over elkaar heen. Om het overzicht niet kwijt te raken wil ik beginnen om de belangrijkste zaken op een rij te zetten.² Op 1 april riepen de nazi's op tot een boycot van alle Joodse winkels en bedrijven. De Ariërparagraaf – waardoor niet-Arische, dus niet-Germaanse, ambtenaren óf met pensioen werden gestuurd óf werden ontslagen – werd ingevoerd op 7 april. In reactie hierop schreef Bonhoeffer in juni van dat jaar 'Die Kirche vor der Judenfrage' (zie hoofdstuk 5).

Hitler wilde van de 28 luthers-evangelische landskerken één Rijkskerk maken. Om dat te bereiken werden op 23 juli kerkelijke verkie-

- 1 'Hitler was dogmaticus en opportunist tegelijkertijd, een bezeten demon en een man uit het gewone volk, kunstenaar en politicus, toneelspeeler en demagoog' (Frits Boterman, *Cultuur als macht. Cultuurgeschiedenis van Duitsland 1800-heden*. Amsterdam: 2014², 439). Opvallend is dat Boterman het demonische aspect in Hitlers optreden onderkent. Boterman: 'De apocalyptische eindstrijd tegen de macht van de joden was zijn belangrijkste missie' (443).
- 2 Hierbij maak ik gebruik van John S. Conway, *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933-1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge*. München: 1969, John A. Moses: *The Reluctant Revolutionary. Dietrich Bonhoeffer's Collision with Prusso-German History*. New York: 2009, Christopher J. Probst, *Demonizing the Jews: Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*. Bloomington: 2012 en Christiane Tietz, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe im Widerstand*. München: 2013.

zingen gehouden waaruit de Duitse Christenen (die het nationaalsocialistische gedachtegoed wilden uitdragen in de kerk) als overwinnaars tevoorschijn kwamen.

Het gevolg was dat de synode van de Evangelisch-Lutherse Kerk van Pruisen in september van hetzelfde jaar de Ariërparagraaf in de kerk invoerde. Dat zette de zaken op scherp omdat staatswetgeving nu bepalend was geworden voor het ordineren van predikanten. Voor Bonhoeffer betekende dit dat het wezen van de kerk in het geding was: de status confessionis. Naar zijn overtuiging was de kerk daardoor een valse kerk geworden. Als gevolg van deze ontwikkelingen stichtten Niemöller en Bonhoeffer in september de Pfarrernotbund.³ Het was de bedoeling om predikanten, die nu niet meer in hun levensonderhoud konden voorzien, te ondersteunen. Bovendien wilde men de opvattingen van de Duitse Christenen bestrijden.

Inmiddels was in de zomer van 1933 de Belijdenis van Bethel ontstaan, waarin apart aandacht was voor het Joodse volk, maar waarvan de tekst door de verschillende bewerkingen en aanpassingen steeds meer verwaterde, zodat er weinig gezag van uitging. Dietrich Bonhoeffer, Hermann Sasse en Wilhelm Vischer wilden met deze belijdenis een statement afgeven voorafgaande aan de Nationale Synode, die eind september gehouden zou worden. Dit doel werd dus niet bereikt.

In Berlijn kwamen op 13 november twintigduizend Duitse Christenen bijeen. Daar werd, met name door een van de hoofdsprekers, dr. Reinhold Krause, opgeroepen om de Ariërparagraaf in de kerk in te voeren (wat dus al in Pruisen gebeurd was). Ook moesten er aparte gemeenten komen voor mensen met onzuiver bloed en alles wat niet-Duits was, moest uit de kerkelijke belijdenissen verwijderd worden. Voortaan moest Jezus als een held gezien worden, omdat Hij de moed getoond had om het tegen de Joden op te nemen. Rijksbisschop Müller verkondigde bovendien dat alleen de nationaalsocialistische staat het werk van de Reformatie zou kunnen voltooien!

DE STAAT ONDERWERPT DE KERK

Dat ging de meeste aanwezigen te ver. Zij stoorden zich niet zozeer aan de Ariërparagraaf, zij bekommerden zich niet om de Joden, maar zij verzetten zich tegen het feit dat de staat zich met de interne zaken van de kerk ging bemoeien. Het kwam erop neer dat door de staatsbemoeienis de kerk gemilitariseerd werd. Het Führerprincipe werd ingevoerd in de kerk: de nieuw aangestelde bisschoppen waren niet veel

³ In januari 1934 hadden zich hierbij al zeventigduizend predikanten aangesloten.

meer dan partijfunctionarissen en werden alleenheersers in de kerk. Kerkelijke vergaderingen werden overbodig en veel kerkelijke functionarissen werden ontslagen. Bovendien moesten de predikanten de eed op Hitler afleggen.

Door al deze maatregelen werd de kerk 'gelijkgeschakeld', dat wil zeggen dat zij zich het nationaalsocialistische gedachtegoed had eigengemaakt en dat zij daardoor een instrument van de staat was geworden. Door dit alles werd, theologisch gesproken, de tweerijkenleer van Luther aan de kant geschoven, want juist deze leer had de scheiding van kerk en staat tot fundament, terwijl zij nu in elkaar geschoven werden.

Door deze radicale veranderingen hadden de Duitse Christenen hun hand overspeeld. Heel veel leden van de kerk hadden de komst van Hitler enthousiast begroet, maar toen van de kerk een militaire organisatie werd gemaakt, ging dat velen te ver. Maar het ging ook Hitler te ver. De Duitse Christenen gingen zich beschouwen als de beste nationaalsocialisten. Echter, juist deze overdreven toewijding aan de staat kon een bedreiging voor de staat zijn. Daardoor zou de invloed van deze christenen namelijk onevenredig groot kunnen worden. Hitler had geen behoefte aan steun van de kerk; hij wilde alleen geen tegenstand van de kerk. Toen de protestantse kerk een bron van onrust werd, verdween Hitlers belangstelling voor de kerk. Zijn naaste medewerker Rudolf Hess pleitte voor een 'tactiek van het doodzwijgen'. Na het debacle van 13 november – dat aanvankelijk een overwinning leek van de Duitse Christenen – wendde Hitler zich af van de kerk. Of men nu nazi-gezind was of niet, voortaan werd elke theoloog, predikant of kerkelijk leider, met wantrouwen bejegend.

ONTMOETING MET HITLER

Rond de Pruisische Synode en de manifestatie van Berlijn en de Nationale Synode van 27 september 1933 was veel meer aan de hand dan alleen het invoeren van de Ariërparagraaf. De Ariërparagraaf was eerder de aanleiding van de onrust dan dat het de eigenlijke oorzaak was. De kerkelijke leiders staakten, op aangeven van de politiek, hun pogingen om de Ariërparagraaf in de kerk in te voeren. Inmiddels had dit alles echter wel geleid tot het ontstaan van de Pfarrernotbund en van de Bekennende Kirche. De kerkelijke oppositie zou in het volgende jaar, in 1934, een gezicht krijgen door de Verklaring van Barmen. Daaraan voorafgaand hadden vooraanstaande mensen van de Bekennende Kirche een ontmoeting met Hitler. Dat gebeurde op 25 januari 1934.

Het bezoek verliep heel anders dan men zich had voorgesteld. Vanwege het feit dat Müller en Krause in Berlijn hun hand hadden overspeeld, hoopten de leiders van de kerkelijke oppositie dat Hitler rijksbisschop Müller zou afzetten. Maar dat pakte anders uit.

Hermann Göring bracht Niemöller in het nauw. Hij confronteerde hem met een telefoontap waaruit bleek dat hij zich niet zo positief over Hitler had uitgelaten. In het verloop van het gesprek zette Niemöller uiteen dat de strijd van de Pfarrernotbund zich niet richtte tegen het Derde Rijk, maar juist voor het Derde Rijk gevoerd werd, wat hem te staan kwam op een uitbrander van Hitler, die duidelijk maakte dat Niemöller de zorg voor het Derde Rijk maar aan hem moest overlaten.⁴

Er volgde geen afzetting van rijksbisschop Müller. In plaats daarvan moesten de bisschoppen Meiser (van Beieren) en Wurm (van Württemberg) hun trouw betuigen aan Müller.⁵ Het bezoek was fataal voor de verdere ontwikkelingen: de kerkelijke oppositie kon haar wensen niet realiseren en zij raakte bovendien intern verdeeld. Predikanten in de landskerken, die kritisch ten opzichte van de nazi-invloed stonden maar die toch, zo goed en zo kwaad als het ging, probeerden samen te werken met de Duitse Christenen, werden door de ‘radicale’ Pfarrernotbund voor verraders uitgemaakt.⁶ De bond raakte al snel verzwakt.

VERDEELDHEID BINNEN DE BEKENNENDE KIRCHE

Dit alles maakte een nieuwe organisatie en institutionalisering van de kerkelijke oppositie noodzakelijk. De beide Zuid-Duitse bisschoppen Meiser en Wurm namen daartoe het initiatief. De verdere gang van zaken hoeft hier niet in detail weergegeven te worden.

Wat wel van belang is voor een goede kijk op de kerkelijke oppositie is het feit dat er vanaf het begin een tweedeling was binnen de Bekennende Kirche. Ruwweg gezegd was een deel van de oppositie eigenlijk alleen geïnteresseerd in kerkelijke onafhankelijkheid en dus geen inmenging van de staat. Dit was vooral het belang van de lutherse bisschoppen Wurm en Meiser. Dit deel van de kerkelijke oppositie dacht vertrouwen te kunnen hebben in Hitler. Zij verzette zich tegen rijksbisschop Müller, maar niet tegen Hitler. Daarnaast was er de oppositie, die vooral aanwezig was in landskerken waar de staat het al

4 Kurt Meier, *Der Evangelische Kirchenkampf. Der Kampf um die „Reichskirche“*. Band 1. Göttingen: 1976, 162.

5 In mei 1934 kwamen beide bisschoppen op de loyaliteitsverklaring terug en achtten zij zich daaraan niet meer gebonden. Maier, 1976, 206.

6 Carsten Nicolaisen, ‘Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung’, in: Hauschild e.a. 1984, 15.

voor het zeggen had (de zogenaamde niet-intacte landskerken). Zij was veel meer politiek bewust en zag nu juist de nazi-ideologie als het grote gevaar.⁷

Van belang voor de verdere ontwikkelingen was het tweede bezoek dat de bisschoppen Wurm en Meiser op 13 maart 1934 aan de Führer brachten.⁸ Anders dan bij de ontmoeting van januari 1934 lieten de beide bisschoppen zich nu echter niet afschepen.⁹ De winst die zij boekten, was dat Hitler bereid was tot verdere onderhandelingen. Die zouden namens Hitler gevoerd worden door SA-Führer Pfeffer von Salomon. Pfeffer erkende het recht van oppositie tegen de rijksbisschop, maar alleen onder voorwaarde dat de organisatie van de Rijkskerk (de DEK) niet aangetast zou worden en dat voor de eenheid zorg gedragen zou worden.¹⁰ Dat betekende: er mag wel oppositie zijn, maar dan binnen de Rijkskerk (Reichskirche) die door de staat gecontroleerd wordt. De Bekenkende Kirche wilde zich niet afsplitsen, geen Freikirche zijn, maar ook niet als een groep in de kerk om haar bestaansrecht strijden. Zij wilde, hoewel een minderheid, zelf de rechtmatige kerk zijn en die

7 Thomas Martin Schneider, *Kirche muss Kirche bleiben. Zur Entstehungs-geschichte der Beken-nenden Kirche und der Barmer Theologischen Erklärung*. In deze lezing op het symposium ‘Wir werfen die falsche Lehre’ (26-05-2014 www.eaberlin.de) noemt Schneider het ene deel van de kerkelijke oppositie de conservatief-traditionele oppositie. Dit deel behoorde – voornamelijk – tot het lutherse deel van de Bekenkende Kirche. Het andere deel was zich bewust van het wachter-ambt: waakzaam zijn naar de overheid. De ‘traditionele’ stroming wilde per se niet van een Bekenkende Kirche spreken. Zij wilden niet als kerk opereren maar als een belijdenisbeweging. Zie ook: Hartmut Ludwig, ‘Deutung und Umdeutung des Kirchenkampfes. Geschichtsinterpretationen als Kampf um die Deutungshoheit heute’, in: Höppner/Perels, 2012, 71. Ludwig laat Bethge aan het woord, die de tweedeling in gematigd en radicaal afwijst. Degenen die nu gematigd genoemd worden, zegt Bethge, waren degenen die de naam ‘kerk’ schrapten om de nazi’s niet voor het hoofd te stoten.

8 Tijdens deze ontmoeting zei Hitler o.a. het volgende: Het christendom zal uit Duitsland verdwijnen zoals het uit Rusland verdwenen is. De belijdenissen hebben noch de Franse Revolutie, noch het bolsjewisme, noch het marxisme, noch de revolutie van 1918 kunnen verhinderen. (...) Als de kerk niet nuttig is voor het volk, zal het volk niet te gronde gaan. (...) Het Duitse volk heeft duizend jaar voor Christus zonder het christendom bestaan en zal ook verder leven als het christendom verdwenen is.(...) Als Luther nu zou leven, zou hij aan de kant van de Duitse Christenen staan. Jürgen Kampmann: ‘Eine Einheit, die durch die Kraft Gottes treu zum Bekenntnis zu stehen gedenkt. Die Bedeutung des Ulmer Bekenntnistages vom 22. April 1934 für das deutschlandweite Zusammenwachsen der Bekennden Kirche’, in: *Theologische Beiträge* (40. Jg. 2009), 384-394.

9 Nicolaisen, 1984, 17.

10 Nicolaisen, 1984, 18.

vertegenwoordigen.¹¹ Dat vervolgens tot een landelijke synode (voor het hele rijk) werd besloten, is dan ook logisch. Op 7 mei 1934 werd in Kassel een voorlopige agenda opgesteld aan de hand waarvan een belijdenisdocument ontworpen moest worden. Het uiteindelijke resultaat zou de Verklaring van Barmen zijn, die op 31 mei 1934 werd aangenomen.¹²

DE VOORGESCHIEDENIS VAN ‘BARMEN’

De geschiedenis van de Bekennende Kirche is een bijzonder boeiende, maar ook ingewikkelde geschiedenis, vooral voor diegenen die niet vertrouwd zijn met de Duitse kerkelijke verhoudingen. De Duitse Evangelische Kerk was – en is nog steeds – een kerk die uit landskerken bestaat. De eeuwen door bestond er een nauwe band tussen landskerken en vorstendommen, dus tussen altaar en troon. Door het feit dat de Habsburgse keizer na de Dertigjarige Oorlog (1618-1648) veel macht had ingeleverd, was het belang van de Duitse vorstendommen toegenomen. De band tussen vorstendom en kerk werd versterkt.

Na de Eerste Wereldoorlog ontstond er een nieuwe situatie omdat de kerk te maken kreeg met een heel andere politieke constellatie. De kerk werd beroofd van haar natuurlijke partner, namelijk de landsvorst. Ernst Wolf schrijft in een artikel over de Duitse kerkstrijd dat de kerk een nieuwe partner vond in de natie en het nationalisme.¹³ Daardoor kwam ook een tegenstelling met de calvinisten aan het licht. De luthersen wantrouwden de calvinisten omdat die, volgens de

11 Nicolaisen, 1984, 20. Tijdens de *Ulmer Bekenntnistag* van 22 april 1934 werd de *Ulmer Erklärung* uitgegeven, die claimde namens de hele Evangelische Kerk van Duitsland te spreken. Dit was ongetwijfeld een moedige daad, die van de kant van het naziregime tot onaangename reacties zou leiden. Concreet ging het om de vraag of de rijksbisschop het recht had zich te mengen in de interne zaken van de landskerk. Meier, 1976, 172-174. Dit had uiteraard te maken met de algehele politieke situatie van het land, maar de *Verklaring* moet toch vooral gezien worden als een steunbetuiging aan bisschop Wurm van Württemberg. Veelzeggend is de oproep aan het eind van de Verklaring: ‘Predikanten en gemeenten, schaaft u om uw landsbisschop!’ <http://www.ulm.de/sixcms/media.php/29/VVB-4-4-3.pdf>. De druk op de landskerken die zich niet wilden laten gelijkschakelen, en dus niet een verlengstuk van de nazirijksbisschop wilden zijn, werd steeds meer opgevoerd. Dat ondervond ook de bisschop van Beieren, Meiser, die met verlof gestuurd werd. De toenemende staatsdwang leidde vervolgens tot het bijeenroepen van de Synode van Barmen-Dahlem (19-20 oktober 1934), Maier 1976, 221. Deze synode verklaarde zich af te scheiden van ‘de kerk van de ketterij’ en riep de staat op de Bekennende Kirche als de legitieme vertegenwoordigster van de gehele kerk te beschouwen, Maier, 1976, 223.

12 De officiële benaming is: ‘Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage in der Deutschen Evangelischen Kirche.’

13 Ernst Wolf in *RGG³ III. Band*, s.v. Kirchenkampf, 1444.

luthersen, de voorkeur gaven aan democratische ideeën.¹⁴ Voor de positie van de kerken in Duitsland was niet alleen de band met de deelstaat kenmerkend, maar ook het streven naar kerkelijke eenheid. De kerk was geografisch verdeeld, maar streefde naar eenheid in de leer. De verschillende Unionen die in de loop van de tijd plaatsvonden, betroffen dus niet de kerk in haar geografische gestalte, maar de leerverschillen, met name die tussen luthersen en gereformeerden.

Toen Hitler aan de macht kwam, werd kerkelijke eenheid opnieuw actueel. Hitler had met de Rooms-Katholieke Kerk een concordaat gesloten en daarmee deze kerk het zwijgen opgelegd. Met de Evangelisch-Lutherse Kerk lagen de zaken ingewikkelder. De vele landskerken maakten het Hitler moeilijk goed greep te krijgen op de protestantse kerk. Vandaar zijn streven naar samenvoeging van de landskerken, om zo te komen tot een Rijkskerk onder een eenhoofdig bestuur. Dit leidde tot grote onrust, omdat de kerk zaken opgelegd kreeg die tot opheffing van haar zelfstandigheid leidde. De ene Rijkskerk kwam niet goed van de grond. Het kwam erop neer dat de rijksbisschop, onder toezicht van de minister voor kerkelijke zaken, alleenheerser werd in de kerk, maar dat de oude structuur van de Duitse kerk niet verder werd aangetast.

GROEIEND VERZET

Binnen de kerkelijke oppositie was er een grote behoefte aan geestelijke leiding. De reformatorische belijdenisgeschriften gaven in deze situatie onvoldoende houvast. Vooral jongeren vroegen om een duidelijke koersbepaling. Dat is dan ook de reden dat er in deze jaren verschillende belijdenissen ontstonden: de belijdenis van Altona,¹⁵ de belijdenis van Bethel en ook de Verklaring van Barmen.¹⁶

Het verhaal gaat dat de Verklaring van Barmen op een achternamiddag ontstond. Barth heeft zelf dit verhaal de wereld in geholpen. Terwijl de lutherse kerk sliep, waakte de gereformeerde. Volgens kerkhistorici is dit toch een te simpele voorstelling van zaken. Het klopt dat Barths bijdrage beslissend is geweest, maar aan de definitieve tekst zijn verschillende concepten voorafgegaan. Barth had een concept

14 Wolf RGG³, 1444.

15 Deze is ontstaan na de 'bloedzondag' 17 juli 1932. Op die zondag vielen tijdens ongeregelde tusschen de SA en antifascisten, in de Hamburgse voorstad Altona, zeventien doden en vele gewonden. Tijdens de middagdienst, waarin Hans Asmussen voorging, werd de kerk onder vuur genomen. Deze ingrijpende gebeurtenis maakte op slag duidelijk dat er stelling genomen moest worden tegen de nazi's.

16 Carsten Nicolaisen: 'Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung', in: Hauschild e.a., 13-38.

geschreven (het zogenaamde Baseler Manuscript) dat als werk-exemplaar diende voor de eigenlijke inhoudelijke bespreking, die plaatsvond op 15 en 16 mei 1934.¹⁷

Een week voordat de synode gehouden zou worden, was het nog helemaal niet duidelijk hoe de definitieve tekst zou luiden. Er ontstonden nog drie nieuwe concepten: van Asmussen, van Breit en van Stoll.¹⁸ Bisschop Meiser verzette zich tot het laatst tegen de aanduiding ‘Gesamtbekenntnis’ (gezamenlijke belijdenis), omdat hij alleen een verklaring wilde en geen belijdenis.¹⁹ Ter synode gaf Asmussen een toelichting waarin hij duidelijk maakte – en daarmee ontkrachtte hij ‘Barmen’ – dat de verklaring zich niet richtte tegen de nieuwe nationaalsocialistische staat! Het is veelzeggend dat zijn toelichting enthousiast ontvangen werd.²⁰ Verder benadrukte hij dat de verklaring niet het karakter had van een belijdenis in de zin van de Heidelbergse Catechismus of de Augsburgse confessie. Uiteindelijk werd de verklaring op 31 mei aangenomen.²¹

Hoe men ook over de Verklaring van Barmen oordeelt, het was – afgezien van de toelichting van Asmussen – een duidelijk antwoord aan de machten die het toen voor het zeggen hadden. Hier ging het niet om het veiligstellen van het kerkelijke leven zonder bemoeienis van de overheid in kerkordelijke zin, maar om de bevrijding van de kerk uit een denkpatroon dat fataal was voor haar geloof. Dat hierbij de positie van de Joden buiten beschouwing werd gelaten, valt noch achteraf bezien te begrijpen noch vanuit de situatie van 1934, omdat kort daarvoor in de belijdenis van Bethel wel uitspraken gedaan werden over het Joodse volk. Daarom willen we nu vooral aandacht besteden aan de belijdenis van Bethel en dat is meteen het tweede punt van dit hoofdstuk: de positie van de Joden.

17 Nicolaisen, 1984, 26.

18 Nicolaisen, 1984, 31.

19 Ludwig, 2012, 72.

20 Günther van Norden, ‘Das Erbe der Bekennenden Kirche. Die sich verändernde Deutung des Kirchenkampfes’, in Höppner/Perels, 2012, 15.

21 Enkele belangrijke zinsneden uit de *Verklaring van Barmen*:

These 1: ‘Jezus Christus, zoals Hij ons in de Heilige Schrift betuigd wordt, is het ene Woord van God, dat wij te horen, in leven en in sterven te vertrouwen en te gehoorzamen hebben. Wij verwerpen de valse leer, als zou de kerk als bron van haar verkondiging behalve en naast dit ene Woord van God ook nog andere gebeurtenissen en machten, gestalten en waarheden als Gods openbaring kunnen en moeten erkennen.’

Gedeelte van These 2: ‘Wij verwerpen de valse leer, als zouden er gebieden in ons leven zijn waar wij niet Jezus Christus, maar andere heren zouden toebehoren; gebieden waar wij de rechtvaardiging en heiliging door Hem niet nodig hebben.’

Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland, ingeleid door dr. Klaas Zwanepol. Zoetermeer/Heerenveen: 2004, 228.

DE BELIJDENIS VAN BETHEL

Volgens Hans-Joachim Kraus waren er voor de oorlog vijfhonderd predikanten van Joodse oorsprong in de Duitse Evangelische Kerk.²² Er was dus een duidelijke presentie van Joodse christenen in het protestantisme. Het had dan voor de hand gelegen als de kerk in een geestelijk klimaat dat zo door nationalisme en antisemitisme vergiftigd was een woord ten gunste van de Joden had gesproken. Een belijdenis die hiertoe wel een poging gewaagd heeft, is de Betheler Bekenntnis. We hebben in deze jaren met verschillende belijdenisdocumenten te maken, onder andere de Belijdenis van Altona, de Verklaring van Barmen en de Belijdenis van Bethel.²³

De behoefte aan belijdenis-uitspraken was groot. Vooral studenten en oud-studenten van Bonhoeffer drongen aan op belijdende uitspraken. Twee brieven – van 2 en 3 augustus 1933 – werden vanuit deze kring aan Bodelschwingh gestuurd. Daarin vragen de briefschrijvers om een woord in de vorm van een belijdenis ‘tegenover de mannen die nu de leiding van onze kerk overgenomen hebben’. De reden dat juist op Bodelschwingh een beroep gedaan werd, lag in het feit dat hij rijksbisschop was geweest – al was het slechts vier weken! Meteen na zijn aanstelling was hij onder toezicht van een staatscommissaris geplaatst en zodoende feitelijk gedwongen om af te treden.²⁴ Dat kon niet verhinderen dat men hem als de wetmatige kerkelijke leider bleef beschouwen. Bovendien had hij oog voor de noodzaak van een voortgaand kerkelijk belijden.²⁵ Verschillende theologen hebben meegewerkt aan de tekst van de belijdenis van Bethel: Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Hermann Sasse (1895-1976) en Wilhelm Vischer (1895-1988). De bijeenkomsten vond plaats van 15-25 augustus 1933 in Bethel.²⁶

Aan Wilhelm Vischer (niet aan Bonhoeffer) was de taak toebedeeld een eerste concept te schrijven over de verhouding tot de Joden. Het stuk dat hij opstelde, omvatte verschillende thema's, zoals de plaats

22 Hans-Joachim Kraus, 'Die Evangelische Kirche im Entscheidungsjahr 1932', in: *Rückkehr zu Israel: Beiträge zum Christlich-jüdischen Dialog*. Neukirchen-Vluyn: 1991, 200-222, 209. Er is nogal verwarring over het aantal predikanten van Joodse afkomst. John Moses, 2009, 152, noemt een percentage van twee op de duizend predikanten. Er waren ongeveer 18.000 predikanten, dus zouden er niet meer zijn dan 36.

23 De Belijdenis van Altona en de Verklaring van Barmen lopen in theologisch opzicht ver uiteen.

24 Jelle van der Kooi, 'Betheler Bekenntnis', in: *Bethel. Beiträge aus der Arbeit der v. Bodelschwinghschen Anstalten in Bielefeld-Bethel*. Heft 25. Bielefeld: 1983, 6.

25 Van der Kooi, 1983, 7.

26 Ruhbach, 1984, 61.

van de Joden in relatie tot het Oude en Nieuwe Testament, de verhouding van de kerk tot de Joden en de evangelieverkondiging aan de Joden. We lezen ook (these 5) dat er vanwege de trouw van God aan de Joden-naar-het-vlees een heilige rest van het volk zal overblijven die niet door 'faraonische' maatregelen kan worden uitgeroeid. Het denken in termen van Arisch/niet-Arisch wordt verworpen (these 9). Tijdens de besprekingen van verschillende concepten (van de gehele belijdenis, en niet alleen van de paragraaf over de Joden) deed zich een belangrijke politieke kwestie voor: de Ariërparagraaf.

Bonhoeffer had al eerder, samen met Niemöller, een verklaring opgesteld waarin uitgesproken werd dat de Ariërparagraaf de vernietiging van de belijdenisgrondslag en van de kerkelijke eenheid betekende.²⁷ Dit punt kwam opnieuw naar voren, maar nu bleek dat er onder de opstellers van de belijdenis geen eenheid was. Bodelschwingh vermeed een publieke positiekeuze. Ook de andere Bethelse vrienden stelden zich neutraal op.²⁸

Voor alle duidelijkheid: het ging hierbij niet om de invoering van de Ariërparagraaf als zodanig, maar om invoering in de kerk. De invoering in de samenleving stuitte nauwelijks op weerstand van kerkelijke zijde.²⁹ Toen de Ariërparagraaf eenmaal werd ingevoerd in de kerk hielden veel theologen zich stil. Bonhoeffer liet echter wel degelijk van zich horen en vond daarbij Barth aan zijn zijde. De manier waarop Bonhoeffer protesteerde, komt in het volgende hoofdstuk nog apart aan de orde.

Het blijft een schrijnend punt dat de invoering van de Ariërparagraaf in de samenleving bijna algemeen geaccepteerd werd (Barth tekende de Ariërparagraaf, hoewel hij weigerde om zijn colleges met de Hitlergroet te beginnen en om de eed van trouw op Hitler af te leg-

27 Dit was een protestschrijven van 7 september 1933, opgesteld door Bonhoeffer en Niemöller, gericht aan de kerkelijke leiding (*Kirchenregierung*) naar aanleiding van de besluiten van de 'bruine' synode van 5 en 6 september 1933. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theoloog/Christen/Tijdgenoot*. Utrecht/Baarn: 1968, 329-333.

28 'Trotz der bezeugten "Bruderschaft" mit den Judenchristen fand eine Verwerfung des Arierparagraphen als Irrlehre im Betheler Bekenntnis keinen Platz', Van der Kooi, 1983, 14.

29 'Die staatliche Gesetzgebung für nicht getaufte Juden jedoch haben wir 1933 kaum bekämpft', Eberhard Bethge, *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden*. München: 1979, 228. Hier moet wel het protest van het Landeskirchenamt (regionaal bestuur van de kerk) van Kassel genoemd worden. Dit kerkbestuur protesteerde wel tegen de maatschappelijke Ariërparagraaf, omdat daardoor gedoopte joden in hun beroepsuitoefening gedupeerd werden. Zij werden echter door de kerk in de steek gelaten. In felle bewoordingen richtten zij zich op 5 mei 1933 tot het landelijke kerkbestuur: 'Veracht en verstoten – door de eigen kerk verraden – van hun God beroofd – moeten zij ook nog de ineenstorting van hun materiele bestaan meemaken' (Gerlach 1993, 46-47).

gen).³⁰ Voor Barth was de invoering in de kerk een zaak die het wezen van de kerk raakte, maar met invoering in de maatschappij had hij kennelijk minder moeite.

BARTH EN BETHEL

Barth had de eerste versie van de hand van Wilhelm Vischer enthousiast begroet, maar zijn beoordeling van de belijdenis als geheel viel – na allerlei aanpassingen – negatief uit. Zijn kritiek richtte zich vooral op de leer van de ordeningen. De luthersen hielden krachtig vast aan de scheppingsordeningen zoals overheid en volk (en waartoe later ook het ras behoorde). Barth wilde de ordeningen zien als geboden van God, zodat de gehoorzaamheid een veel belangrijker rol zou gaan spelen en waardoor er ook een maatstaf was om het optreden van de overheid mee te beoordelen. Als de overheid zonder meer een ordening van God is, en als dus alles wat zij doet door God gelegeitimeerd is, dan is elk verzet tegen de overheid uitgesloten. Niet alleen Barth had kritiek op de massieve visie op de ordeningen. Een van de ‘meelezers’ van de Betheler belijdenis was de nieuwtestamenticus Adolf Schlatter. Hij maakte de scherpe opmerking dat het heilloos is als de christenheid de beul als de belangrijkste vertegenwoordiger van de staat ziet.³¹ **De belijdenis** van Bethel is van eind januari en de Verklaring van Barmen is van 31 mei. Er zitten dus precies vier maanden tussen. De conclusie moet getrokken worden dat in ‘Barmen’ de vragen rond de Joden en de verhouding van kerk en Joden bewust niet genoemd zijn. De vraag is: waarom? Waarom bevat de Verklaring van Barmen geen uitspraak over de Joden, terwijl kort daarvoor de belijdenis van Bethel – met alle tekortkomingen, maar toch... – daarover wel uitvoerig sprak? De verklaring van Eberhard Busch is dat uitspraken over de Joden Barth niet radicaal genoeg waren. Het ging Barth erom de zaken bij de wortel aan te pakken en dat was het loslaten de leer van de scheppingsordeningen, waarop vooral de luthersen zich voortdurend beriepen. Dat was beter dan losse uitspraken over Joden te doen.³² Het is begrijpelijk dat Busch als biograaf en vriend Barth in bescherming

30 ‘Hij geeft zonder enige aarzeling als ambtenaar de geëiste “Ariëverklaring” af’, Eginhard Meijering in: *In de Waagschaal* (nieuwe jaargang 38/2, 2009). Barths biograaf Eberhard Busch zwijgt hierover, maar vermeldt wel het weigeren van de eed van trouw aan Hitler en het brengen van de Hitlergroet (Eberhard Busch, *Karl Barth aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten*. Nijkerk: 1978, 217).

31 Van der Kooi, 1983, 18.

32 Busch beklagt zich over het feit dat het kerkhistorische onderzoek van na de Tweede Wereldoorlog blijk geeft van een taai gebrek aan begrip voor Barths gedachtegang.

wilde nemen. Toch blijft zo'n opmerking onbevredigend. Alsof, gezien de nood van de tijd en wat er gaande was (denk aan de theologie van de Duitse Christenen, de invoering van de Ariërparagraaf, de jarenlange antisemitische propaganda, de provocaties van de 'bruinhemden'), een expliciete uitspraak over de Joden maar moest wachten tot de theologen hun zaken op orde hadden.

DE DRIE VERSIES VAN 'BETHEL'

Van de paragraaf over de Joden in de belijdenis van Bethel bestaan naast tussentijdse wijzigingen drie versies, waarvan de derde gepubliceerd werd.³³ De eerste is van de hand van Wilhelm Vischer, Zwitser en oudtestamenticus in Bethel, die door de nazi's ontheven werd van zijn leeropdracht en naar Zwitserland terugkeerde. De versie van Vischer werd herschreven door Bonhoeffer en Sasse. Vervolgens is er de eindversie (de derde), die door Bonhoeffer verworpen werd. In de laatste versie zijn alle uitspraken over de Joden zodanig afgezwakt dat Bonhoeffer er niet meer achter kon staan.

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat we in de versie van Bonhoeffer/Sasse ook kunnen lezen over de vervanging van Israël door de kerk (these 3): An die Stelle des alttestamentlichen Bundesvolkes tritt nicht eine andere Nation, sondern die christliche Kirche aus und in allen Völkern (In de plaats van het oudtestamentische verbondsvolk treedt niet een andere natie, maar de christelijke kerk uit en in alle volkeren). Het is wel nuttig om te onderkennen dat de spits hier gericht is op het 'uitverkoren' Duitse volk met haar bijzondere roeping in de geschiedenis. De pretentie dat het Duitse volk de plaats van het Joodse volk zou kunnen of mogen innemen, wordt hier zonder meer afgewezen. Zo staat het ook in these 8: Wij verwerpen elke poging de historische zending van een volk met de heilshistorische opdracht van Israël te vergelijken of te verwisselen.

Zowel de tekst van Vischer als die van Bonhoeffer/Sasse begint met de verwerping van Christus door de Hoge Raad en het Joodse volk. De rol van Pilatus komt niet ter sprake. We vragen ons af: was de verwerping van Christus het belangrijkste punt om als kerk op dat moment te 'belijden' aangaande de Joden? Van de Joden in de dagen van Jezus wordt gezegd dat zij een nationale Messias verwachtten, die hun de

33 Ik baseer me op het overzicht van kerkhistoricus H. Prolingheuer, dat een uitvoeriger overzicht geeft van de diverse versies dan we aantreffen in DBW 12, 362-407. DWB 12 geeft alleen de versie die door Bonhoeffer en Sasse bewerkt is. De ontwerptekst van Wilhelm Vischer vinden we op <http://www.kirchengeschichten-im-ns.de/bethelbekenntnis1933.pdf>.

wereldheerschappij zou brengen (Weltherrschaft). Over de wereldheerschappij door de Joden lezen we ook in de Protocollen van de Wijzen van Sion. Vervolgens wordt er gesproken over de plicht van de kerk om Israël op te roepen tot bekering en om zich te laten dopen. Deze plicht mag de kerk zich niet laten afnemen door culturele of politieke overwegingen. Desondanks klinkt hier een positief geluid door, omdat de Duitse Christenen helemaal geen Joden meer wilden dopen.

Ter afsluiting van dit gedeelte wijs ik nog op enkele verschillen tussen de ontwerptekst van Vischer en het concept van Bonhoeffer/Sasse. In these 8 citeert Vischer letterlijk Barth: Als de Duitse Evangelische Kerk de joden-christenen zou uitsluiten of als tweederangs christenen zou behandelen, zou zij opgehouden zijn christelijke kerk te zijn. Deze woorden zijn in de versie van Bonhoeffer/Sasse weggelaten. Ook wordt weggelaten wat Vischer schrijft over de gelbe Fleck (de Davidsster) waarmee men de Joden wil brandmerken (in these 5). In these 6 wordt een uitspraak gedaan over zending onder de Joden. De kerk die, wegens culturele overwegingen of onder politieke druk, weigert om Joden te dopen is ongehoorzaam aan haar Here, lezen we daar. Uit deze zin zijn de woorden ‘onder politieke druk’ weggelaten. Uit deze voorbeelden blijkt dat Bonhoeffer/Sasse het Vischer-concept hebben afgezwakt.

De afzwakking is nog duidelijker in de derde versie, die door Bonhoeffer en Sasse werd verworpen. Ten eerste is de definitieve tekst precies met de helft ingekort vergeleken met het eerste concept van Vischer. In de tweede plaats is de paragraaf over de Joden onderdeel van het hoofdstuk Von der Kirche. Daaruit blijkt dat er eigenlijk geen ruimte is voor het Joodse volk als zodanig. De Joden komen alleen ter sprake in verband met de kerk. Dat hoefde nog niet negatief bedoeld te zijn als het duidelijk was dat men met de Kerk ook de Oudtestamentische Kerk, dus Israël, verstond, dus in de zin van de gereformeerde belijdenisgeschriften. Die gedachte speelt hier echter geen rol. **Tot slot wil ik nog wijzen op een paar opmerkelijke zaken in de versie die uiteindelijk gepubliceerd werd en waaraan onder anderen Niemöller zijn fiat gaf. Deze definitieve tekst staat wel ver af van wat Vischer en ook Bonhoeffer/Sasse voor ogen stond.**

De conclusie van Gerhard Ruhbach, die hij in zijn artikel over de belijdenis van Bethel trekt, lijkt me in het licht van het bovenstaande veel te positief. Hij meent dat deze eindversie, ondanks alle verzwakkingen, toch ‘eine deutliche, mutige Stellungnahme’ was ten aanzien

van de ‘Judenproblematik’.³⁴ Maar zo heel duidelijk en moedig was deze belijdenis niet. Er staat namelijk weinig positiefs in over de Joden. Het enige positieve geldt de positie van gedoopte Joden. Ook Bonhoeffer en Vischer hebben er weinig moedigs aan kunnen ontdekken. Zij distantieerden zich van deze uitspraken.

Over de Bekennende Kirche als geheel oordeelde Niemöller: ‘In de kerkstrijd hebben we ons meer om het voortbestaan van de kerk bezorgd gemaakt en bekommerd dan om het leven, het waarachtig leven en overleven, van onze medemensen.’³⁵ Probst schrijft in zijn inleidende hoofdstuk dat de legende van de kerkstrijd als een onverschrokken strijd tegen het nazisme, na de oorlog voornamelijk door predikanten en theologen verbreid, inmiddels wel ontmythologiseerd is.³⁶

34 Gerhard Ruhbach in: Hauschild 1984 (56-72), 72.

35 Ludwig, 2012, 54.

36 Probst, 2012, 10.

5 | BONHOEFFER EN DE ARIËRPARAGRAAF

Dietrich Bonhoeffer heeft meer dan iemand anders het beeld bepaald dat velen zich gevormd hebben van de Duitse kerkstrijd en dus van de Bekennende Kirche. Het feit dat hij zijn verzet tegen de nazi's met de dood moest bekopen, maakte hem tot een martelaar. Bonhoeffer is wegens zijn geloof en moed voor velen een inspirerend voorbeeld. Dat neemt niet weg dat hij ook een ontwikkeling doormaakte, zeker wat betreft zijn visie op het Joodse volk.

Die visie kwam al naar voren bij zijn bemoeienis met de Belijdenis van Bethel. Daarnaast heeft hij nog driemaal over de Joden geschreven. Deze publicaties zijn alle drie van 1933, van direct na de machtsovername door Hitler. In juni 1933 schreef Bonhoeffer het artikel 'Die Kirche vor der Judenfrage' (een bewerking van een voordracht). De aanleiding was de invoering van de Ariërparagraaf op 7 april 1933. In datzelfde jaar kwam hij nog twee keer op de Ariërparagraaf terug. Ongeveer half juli 1933 schreef hij het memorandum 'The Jewish-Christian Question as Status Confessionis'.¹ Daarna, ongeveer eind augustus, publiceerde Bonhoeffer een stuk in de vorm van thesen: 'Der Arierparagraph in der Kirche'.²

Het moment van verschijnen viel tussen de Belijdenis van Bethel en de zogenaamde 'Bruine Synode' van 5 en 6 september 1933, waar de invoering van de Ariërparagraaf in de kerk aan de orde zou komen. Bonhoeffer deed dus een poging om de meningsvorming te beïnvloeden en invoering van deze antisemitische maatregel te voorkomen.

DIE KIRCHE VOR DER JUDENFRAGE

Wat ons hier interesseert, is de theologische argumentatie van Bonhoeffer. In het eerste geschrift ('Die Kirche vor der Judenfrage') stelt hij twee vragen. De eerste is: hoe moet de kerk oordelen over de invoering van de Ariërparagraaf en wat moet de kerk doen? De tweede is: wat zijn hiervan de gevolgen voor de positie van de kerk ten opzichte van

1 De oorspronkelijke tekst is in het Engels geschreven. Zie *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW) Band 12. Gütersloh: 1997, 359.

2 Deze drie stukken zijn ook opgenomen in: Clifford J. Green, Michael DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*. Minneapolis: 2013, 370-388.

de gedoopte Joden in de gemeenten? Het is duidelijk dat het in beide vragen om de kerk gaat. In geen van beide gaat het allereerst om de Joden. Dat wil niet zeggen dat er geen goede en belangrijke dingen over de Joden gezegd kunnen worden, maar dat de focus gericht is op de kerk en niet op de Joden.

Bij de beantwoording van de eerste vraag wordt benadrukt dat de staat handelt zonder inmenging van de kerk. Met het oog hierop wordt vervolgens gezegd dat de staat het recht heeft om nieuwe wegen te bewandelen. Het blijft wel het recht van humanitaire organisaties en individuele christenen om de staat bewust te maken van het morele aspect van zijn maatregelen, wat ook kan betekenen dat de staat beschuldigd wordt van morele overtredingen. ‘Maar de ware kerk van Christus, die alleen uit het evangelie leeft en weet heeft van het wezen van het handelen van de staat, zal nooit op zo’n wijze ingrijpen in het functioneren van de staat dat zij zijn geschiedenis-scheppende handelen zal bekritisieren vanuit het standpunt van een of andere vorm van, laten we zeggen, humanitair ideaal.’³

De kerk weet, schrijft Bonhoeffer, van de noodzakelijkheid om in deze wereld geweld te gebruiken, en weet ook van het ‘morele’ onrecht dat in sommige concrete gevallen noodzakelijk samengaat met het gebruik van geweld. ‘Zelfs met betrekking tot het Joodse vraagstuk van het heden, kan de kerk de staat niet direct tegenspreken en verlangen dat het een bijzondere, afwijkende manier van handelen volgt.’⁴ Toch neemt volgens Bonhoeffer de kerk geen passieve houding aan. Zij moet de staat blijven vragen of zijn daden gerechtvaardigd kunnen worden als legitieme acties van de staat, dat wil zeggen acties die wet en orde scheppen en niet een tekort aan rechten en wanorde tot gevolg hebben. ‘Zij (de kerk) zal deze vraag op dit moment met betrekking tot de jodenkwestie in alle duidelijkheid moeten stellen.’⁵

De kerk treedt daarmee niet in de verantwoordelijkheid van de staat, maar zij belast de staat met de volle verantwoordelijkheid voor zijn handelen en zij bevraagt de staat op het punt van zijn legitimiteit, dus of de staat functioneert overeenkomstig de wil van God. De kerk doet dit met het oog op twee gevaren die de staat bedreigen: dat er te weinig wetgeving is of te veel wetgeving. Er is te weinig wetgeving wanneer aan een bevolkingsgroep rechten onthouden of ontnomen worden. Er is te veel wetgeving wanneer de kerk beroofd wordt van haar recht om het evangelie te verkondigen.

3 DBW 12, 351; 373.

4 DWB 12, 351.

5 DWB 12, 352.

Samenvattend: Bonhoeffer ziet drie mogelijkheden voor de kerk om actie te ondernemen tegen de staat. De eerste mogelijkheid is, zoals al besproken, om de staat bevragen naar de wetmatigheid van zijn handelen. De tweede is hulp verlenen aan slachtoffers van de staat, 'ook als zij niet tot de christelijke gemeenschap behoren'.⁶ Met deze laatste woorden zal Bonhoeffer de (niet-gedoopte) Joden bedoelen. De derde mogelijkheid is dat de kerk niet volstaat met het verzorgen van de wonden van de slachtoffers, maar een spaak in het wiel steekt. Dat betekent: dat de kerk overgaat tot directe politieke actie. Dit zal alleen mogelijk zijn als de kerk ziet dat de staat tekortschiet in het scheppen van wet en orde.

Bij dit derde punt brengt Bonhoeffer opnieuw het te weinig of teveel aan wetgeving ter sprake. Er is te veel wetgeving in het geval van een aanval op het wezen van de kerk, als de kerk verplicht wordt om gedoopte Joden uit te sluiten van de christelijke gemeente en als het de kerk verboden wordt om zending onder de Joden te bedrijven.⁷ Als deze dingen zich voordoen, bevindt de kerk zich in *statu confessionis*, dus in een situatie dat haar kerk-zijn op het spel staat. Op dit moment, schrijft Bonhoeffer, stelt de Joodse kwestie de kerk voor de eerste twee uitdagingen. Het politieke verzet is nog niet aan de orde. En mocht dat wel aan de orde zijn dan kan tot deze vorm van verzet alleen besloten worden door een evangelische kerkvergadering. Vervolgens wijst hij erop dat de maatregelen van de staat tegen het Jodendom voor de kerk in een heel bijzondere context staan. De kerk van Christus heeft nooit uit het oog verloren dat het 'uitverkoren volk' (aanhalingstekens van Bonhoeffer), de Verlosser der wereld aan het kruis hing en de vloek van deze handeling in een langgerekt lijden moet verdragen.⁸ De troost van het evangelie is dat de bekering van Israël het einde van haar lijden betekent, voegt hij eraan toe.

Ten aanzien van de tweede vraag (wat zijn de gevolgen van de invoering van de Ariërparagraaf voor de positie van de kerk ten opzichte van de gedoopte Joden in de gemeenten?) brengt Bonhoeffer het volgende naar voren. De kerk kan niet toestaan dat de staat haar voorschrijft hoe zij met haar leden moet omgaan. Een Jood is iemand die tot het volk behoort dat God door zijn wet in het leven heeft geroepen. Niet het ras, maar de wet van God maakt de Jood tot Jood. De Jood is, zo begrijp ik Bonhoeffer, nooit los van de wet verkrijgbaar. Wie 'Jood' zegt, zegt wet. In het geval van de Joodse christenen hebben we (denk

6 DWB 12, 353.

7 DWB 12, 354.

8 DWB 12, 354.

aan de strijd over de wetsonderhouding in het Nieuwe Testament) te maken met christenen die op een wettische manier willen leven. Als de kerk zou toestaan dat er aparte gemeenten komen voor Joodse christenen dan maakt zij zichzelf schuldig aan een wettische opvatting. Dan wordt de kerk een Joods-christelijke kerk! ‘Het uitsluiten van personen van het joodse ras van onze etnische Duitse kerk zou betekenen haar tot een kerk van het joods-christelijke type te maken.’⁹

Hier stelt Bonhoeffer het Jodendom als zodanig gelijk met een wettische religie. Anders gezegd: het Jood-zijn wordt van meet af aan van een negatief voorteken voorzien. Wie de zaken van deze kant benadert, kan moeilijk een overtuigd pleitbezorger worden van de niet-bekeerde Joden. Bonhoeffer beweegt zich hier nog helemaal binnen de kaders van zowel de liberale theologie als van de orthodox-lutherse theologie. Uit dit artikel valt dan ook niet op te maken dat Bonhoeffer alle Joden op het oog heeft. Slechts zijdelings neemt hij het voor hen op door te zeggen dat de kerk hulp kan bieden aan slachtoffers van de staat. Het is voor hem wel een principiële zaak dat gedoopte Joden voluit lid van de kerk blijven, omdat anders de kerk geen kerk meer is.

Dit punt was uiteraard erg belangrijk in de discussie. Het net sloot zich steeds nauwer om de Joden. Maar Bonhoeffers standpunt heeft zijn beperkingen. Zoals we zagen, plaatst hij de optie van politiek verzet van de kerk (een spaak in het wiel steken) in het kader van het uitsluiten van gedoopte Joden uit de christelijke gemeenten en van het verbod op Jodenzending. Het voert te ver om hieruit te concluderen dat Bonhoeffer politieke ongehoorzaamheid ter sprake brengt omwille van de maatschappelijke positie van de Joden.

HET JOODS-CHRISTELIJKE VRAAGSTUK ALS STATUS CONFESSIONIS

Het volgende stuk (‘Het joods-christelijke vraagstuk als status confessionis’) is beperkt van omvang. Het telt enkele pagina’s. Dit memorandum is een reactie op een concept van de kerkorde van de nieuw te vormen Duitse Evangelische Kerk (de ene Rijkskerk, die Hitler wenste). In die nieuwe kerkorde zou de Ariërparagraaf van toepassing zijn. De Ariërparagraaf werd dus niet met geweld aan de kerk opgelegd; het naziregime liet het aan de kerk zelf over om de nodige aanpassingen door te voeren. Zou de kerk dit niet doen, dan zou dat uiteraard wel gevolgen hebben. De kerk diende loyaal te zijn aan de staat, maar in principe handelde de kerk hier op eigen initiatief. De kerkelijke leiders

9 DWB 12, 357.

stond voor ogen om het aantal theologiestudenten van Joodse afkomst te beperken. Uiteraard met als doel om Joods-christelijke predikanten helemaal naar de marge van de kerk te verdringen.

Bonhoeffer zet uiteen dat de kerk, die Joodse christenen uitsluit, een nieuwe wet opstelt, want zij stelt het behoren-tot-een-bepaald-ras als voorwaarde om lid te kunnen zijn van de kerk. Maar door zo te doen raakt men Christus zelf kwijt. Ook hier herhaalt Bonhoeffer zijn standpunt: een kerk die de Joodse christenen uitsluit, stelt zichzelf onder de wet; 'het is dan een kerk van het joods-christelijke type'.¹⁰ Hij gaat nog in op het argument, dat kennelijk in de discussie gehanteerd wordt, namelijk dat men begrip moet hebben voor de maatregel van het uitsluiten van Joodse christenen omwille van de zwakken in het geloof. Bonhoeffer geeft aan dat het kan voorkomen dat het niet verstandig is om een predikant van Joodse afkomst te verbinden aan een gemeente van Germaanse christenen (hier staat niet: Duitse christenen, maar Germaanse christenen). Maar, zegt hij, ook dan gebeurt het vanwege kerkelijke regels. Daarvan hangt alles af. Het gaat erom dat de kerk kan handelen uit de kracht van haar eigen recht en redenen. Er mag echter geen onderscheid zijn in soorten christenen.

Bonhoeffer zal hiermee bedoelen dat een predikant van Joodse afkomst in een bepaalde gemeente wellicht niet op z'n plaats is en elders beter kan functioneren. Toch verzwakt hij hierdoor zijn eigen argumentatie en maakt hij het zijn tegenstanders onnodig gemakkelijk.

DER ARIERPARAGRAPH IN DER KIRCHE

Het laatste stuk dat hier besproken wordt, is 'Der Ariërparagraaf in der Kirche'.¹¹ Het is geschreven met het oog op de Synode van de oud-Pruisische Landskerk van 5 en 6 september 1933. Deze synode werd later de 'Bruine Synode' genoemd, omdat de meeste synodeleden in het bruine uniform verschenen. Opnieuw is de Ariërparagraaf de aanleiding. De synode wilde de Ariërparagraaf niet slechts van toepassing laten zijn op theologiestudenten of predikanten, maar ook op gemeentelieden. De voorstanders van de invoering van de Ariërparagraaf wilden aparte gemeenten vormen voor Joodse christenen.

Bonhoeffers argumentatie is hier gelijk aan die in de voorgaande stukken: een kerk die Joodse christenen uitsluit, wordt zelf een Joods-christelijke kerk. De manier van uitdrukken is verwarrend. Bonhoeffer verstaat twee keer iets anders onder 'joods-christelijk'. De

¹⁰ DBW 12, 360.

¹¹ DWB 12, 408-415.

eerste keer gaat het om christenen van Joodse afkomst die voluit uit en naar het evangelie willen leven. De tweede keer bedoelt hij met Joodse christenen de christenen die in het Nieuwe Testament nog naar de wet willen blijven leven. Wie Joodse christenen uitsluit van de kerk staat op één lijn met die Joden in het Nieuwe Testament die van mening waren dat heidenchristenen evenals zij de wet moesten onderhouden.

Ook in dit stuk komt het argument naar voren van gemeenteleden die zwak zijn in het geloof. Zij hebben moeite met predikanten van joodse afkomst. Men kan toch rekening houden met hun bezwaren? Bonhoeffer antwoordt hier behoedzaam. In ieder geval gaat het bij 'christenen die zwak in het geloof zijn' om individuele gevallen en het gaat alleen om redenen van pastorale aard, dus niet van politieke aard. In die individuele gevallen kan men rekening houden met gevoelens van gemeenteleden ten aanzien van een joods-christelijke predikant. Men kan dan beter zo'n predikant niet aanstellen om zodoende ergernis te voorkomen. Het is echter totaal onmogelijk om toe te staan dat de verlangens van de zwakken als wet gaan functioneren **gaan gelden als regels** volgens welke de kerk bestuurd moet worden. Dat zou betekenen dat de vrijheid van het evangelie in zijn tegendeel wordt omgedraaid: het wordt een wet. Ten slotte geeft Bonhoeffer aan dat de houding ten opzichte van de joodse christenen niet een zaak van middelmatig belang is en aan de gewetens van de mensen overgelaten kan worden, maar dat de belijdenis van de kerk hier in het geding is.

Conclusie: Bonhoeffer is er heel duidelijk over dat de christelijke kerk bestaat uit Joden en heidenen en dat het uitsluiten van Joodse christenen het wezen van de kerk aantast. Tegelijk zien we ook dat hij een traditionele visie aanhangt ten aanzien van het Jodendom: het is een wetsreligie. Verder kan gezegd worden dat de maatschappelijke positie van de Joden nauwelijks in beeld komt. Bonhoeffer is hier nog niet op het punt waar hij in zijn *Ethik* zou staan. Daar schrijft hij dat een verbanning van de Joden uit het Avondland de verbanning van Christus tot gevolg heeft, omdat Jezus een Jood was.¹² Ook schrijft hij daarin over de schuld van de kerk, die onderdrukking, haat, moord gezien heeft zonder haar stem te verheffen. Zij is schuldig geworden aan het leven van de zwakste en meest weerloze broeders van Christus.¹³ Hier gaat het hem om Joodse christenen, maar niet minder ook om de Joden als Joden.

12 Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (Hrsg. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green). Gütersloh: 1998, 95.

13 Bonhoeffer, 1998, 130.

6 | DE IDEOLOGIE VAN ALFRED ROSENBERG EN HET VERWEER VAN DE BEKENNENDE KIRCHE

Om het kerkelijke verzet zoals dat vooral gestalte kreeg door de activiteiten van de Bekennende Kirche meer reliëf te geven, wil ik in dit hoofdstuk ingaan op de ideeën van Alfred Rosenberg (1893-1946)¹ en de wijze waarop de Bekennende Kirche hierop reageerde. Door op een concreet punt in te zoomen kunnen we het theologische klimaat van die jaren beter aanvoelen. Allereerst gaat het erom de denkwereld van Rosenberg een duidelijker profiel te geven en zo iets meer te begrijpen van het nationaalsocialisme. Maar meer nog gaat het om de argumenten van Walter Künneth, die Rosenberg van replek diende.

Alfred Rosenberg is vooral bekend geworden door zijn boek **Der Mythos des 20. Jahrhunderts**.² Het verscheen in 1930. Er zijn ongeveer 1,25 miljoen exemplaren van gedrukt. Voor zover ik weet, is er in de naoorlogse jaren in Nederland geen of nauwelijks aandacht geweest voor dit boek, en dus ook geen aandacht voor de vraag wat de invloed hiervan geweest is op het denken van talloze christenen.

Der Mythos is geen lectuur voor het brede publiek. Het behandelt de hele cultuurgeschiedenis, waarin de meest uiteenlopende zaken op een meestal onduidelijke en willekeurige wijze met elkaar verbonden worden. Dat zal Rosenberg geen zorgen gebaard hebben, omdat het deze ideoloog niet om objectiviteit te doen was. Beter gezegd: objectiviteit bestaat voor hem niet. Elke wetenschap staat in dienst van bepaalde belangen. De moderne wetenschap staat in dienst van 'beurswetenschap' en van de financiële wetenschap met zijn 'getallenmagie'.³ Deze 'Finanz-wissenschaft' is 'rein jüdisch'.⁴ Rosenberg beziet

1 Alfred Ernst Rosenberg, partij-ideoloog van de nazi's, werd door het Neurenbergse Tribunaal ter dood veroordeeld en op 16 oktober 1946 opgehangen.

2 Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: 1943¹⁰.

3 Rosenberg, 1943, 123.

4 Rosenberg, 1943, 123.

alles vanuit één gezichtspunt: de rol van het Noords-Germaanse ras en wat de gevolgen zijn als een samenleving deze rol verwaarloost. Dan ontstaat rassenchaos, waardoor een maatschappij in een voortdurend conflict met zichzelf terechtkomt.

De rode draad van zijn betoog is de afwijzing van zowel het liberale individualisme als het kerkelijke universalisme. Het liberalisme is individualisme en is daardoor niet in staat de samenleving een centrum, een hart te geven. Het opent de poort tot zelfverrijking en egoïsme.

Maar ook het kerkelijke universalisme moet het ontgelden. Rosenberg richt zijn pijlen vooral op de Rooms-Katholieke Kerk vanwege haar universele eenheidsstreven: alles moet onder de macht van de paus gebracht worden. Daardoor wordt de nauwe verbinding met het Duitse Volkstum, het ‘Duits-eigene’, bij voorbaat onmogelijk. Hij schrijft ergens dat het katholicisme elk nationalisme de ruggengraat breekt.⁵ Wat dat betreft bood het protestantisme betere mogelijkheden. Luther wordt gewaardeerd vanwege zijn felle uitlatingen ten opzichte van de Joden, maar hem wordt tegelijk verweten dat hij door zijn Reformatie de Verjudung van het Duitse volk bevorderde. De balans slaat uiteindelijk door naar de positieve kant. Luther maakte een einde aan de kaste van de priesters: een categorie mensen die dicht bij God zou staan dan andere mensen. Dit punt is wezenlijk voor Rosenberg omdat hij, volgens eigen zeggen, van de Duitse mysticus Eckhart (1260-1328) geleerd heeft dat de ziel goddelijk is en dat elk mens ten diepste goddelijk is.

ROSENBERG EN ECKHART

Van Rosenberg, de fanatieke nationaalsocialistische partij-ideoloog, verwachten wij geen uitvoerige beschouwingen over Eckhart. Toch ziet hij in Eckhart een echte Germaan: in Eckhart treedt voor het eerst en bewust, al is het in het gewaad van zijn tijd, de wedergeborene Germaanse mens tevoorschijn.⁶ Mystiek staat, volgens Rosenberg, voor vrijheid. De mysticus maakt zich van al het stoffelijke vrij. De mysticus ziet de ziel als volkomen vrij. De ziel hangt niet aan genot, macht of goede werken (hier grijpt de mysticus de middeleeuwse kerk aan). Omdat de ziel van dit alles vrij is, bezit zij een kracht die met niets te vergelijken is. Daarom staat de ziel ook vrij tegenover God en is zij vrij van elke dwang.

De betekenis van dit alles is dat het Noordse eer- en vrijheidsbegrip

⁵ Rosenberg, 1943, 632.

⁶ Rosenberg, 1943, 220.

diep verankerd is in de ziel. Anders gezegd: er kan alleen maar vrijheid en eer zijn als de mens beseft een ziel te hebben. Rosenberg gaat een paar stappen verder dan Eckhart als hij beweert dat de ziel het sterkste wezen van ‘ons ras en van onze cultuur’ is.⁷

Ras en ziel zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Dat maakt Rosenberg al duidelijk in zijn inleidend woord. Daar schrijft hij dat de ziel de binnenkant van het ras is en, omgekeerd, dat het ras de buitenkant van de ziel is.⁸ Vandaar dat hij doorlopend spreekt van Ras-senseele. Rosenberg laat heel gemakkelijk de ziel samensmelten met eer en vrijheid. Met een variatie op de verhouding van ras en ziel kan men ook zeggen: de ziel is de binnenkant van vrijheid en vrijheid de buitenkant van de ziel. Ook kan men zeggen: eer is de buitenkant van de ziel en de ziel is de binnenkant van de eer.

Zo gaan ziel, ras, eer en vrijheid een bondgenootschap aan die het fundament zal zijn van een nieuwe toekomst, van een nieuw rijk (het derde deel van zijn boek heet dan ook: *Das kommende Reich*). Omdat zij dit bondgenootschap met de ziel hebben, zijn deze begrippen meteen ook goddelijk. De ziel is goddelijk en daarom zijn eer en vrijheid onaantastbare waarden die boven alles uit gaan en waaraan liefde, barmhartigheid, verdraagzaamheid en geduld onderworpen zijn. Ondanks de waarderende woorden die hij voor Luther overheeft, is het Luther, volgens Rosenberg, aan te rekenen dat hij verzuimd heeft om naar Eckhart te luisteren. Integendeel, het protestantisme heeft het Oude Testament ‘tot een volksboek gemaakt en de Joodse letters tot afgoden verheven’.⁹

DE EERSTE WERELDOORLOG EN DE JODEN

Der Mythus **der** 20. Jahrhundert is een reactie op de nederlaag na de Eerste Wereldoorlog. Vandaar dat Rosenberg het boek heeft opgedragen aan de twee miljoen gesneuvelde Duitsers. Het boek kwam voort uit onvrede en uit frustratie. Het probeert de oorzaken bloot te leggen van de geleden nederlaag. Hoe was het mogelijk dat Duitsland de oorlog verloor? Uiteindelijk is er één oorzaak: Duitsland was ontrouw aan zichzelf geweest. Het was vervreemd geraakt van zijn eigen oorsprong. Het had de mythe van ras en bloed verwaarloosd.

Duitsland was krachteloos gemaakt door de christelijke boodschap van liefde. Duitsland was door de boodschap van liefde te verdraag-

7 Rosenberg, 1943, 217.

8 Rosenberg, 1943, 2.

9 Rosenberg, 1943, 218.

zaam geweest ten aanzien van de Joden. De Joden zijn parasieten en klaplopers (Schmarotzen).¹⁰ Zij leven op kosten van anderen. Zij zuigen zich vast aan het gezonde leven en maken dat ziek. Maar ook de parasiet heeft zijn mythe, schrijft Rosenberg: de mythe van het uitverkoren zijn.¹¹ Omdat dit volk meent uitverkoren te zijn streeft het naar de wereldheerschappij.

Het hoeft nauwelijks betoog dat Rosenberg weinig waardering kan opbrengen voor de Franse Revolutie. Frankrijk was, en is, immers de tegenstander. Alleen de Hugenoten gaven blijk van kracht en echte adel. Voor het overige viel er in en buiten Duitsland neergang en ont-aarding waar te nemen. Maar nu, zo houdt Rosenberg zijn lezers voor, ontwaakt een nieuw geloof: de mythe van het bloed, van het geloof, om met het bloed ook het goddelijke wezen van de mens (das göttliche Wesen des Menschen) als zodanig te verdedigen.¹²

De strijd zoals die in dit boek geschetst wordt, is dus niet alleen een strijd om het voortbestaan van het Duitse volk of om de schande van 1918 uit te wissen of om de natie vrij te maken van kerkelijke onderdrukking of om de economische macht van de Joden te breken, maar deze strijd dient nog een heel ander doel, namelijk het voortbestaan van de mens: het goddelijke wezen. De eer van de mens is in het geding. Daarmee is alles gezegd. Met het verlies van zijn eer gaat de mens ten onder. In dat apocalyptische kader plaatst Rosenberg de strijd die het Duitse volk te voeren heeft.

Hitler was onder de indruk van het boek van Rosenberg. In een gesprek met Strasser (mei 1930) merkte hij op: als u nog eens het boek van Rosenberg leest, zult deze dingen begrijpen (nl. dat alle revoluties niets anders zijn dan rassenstrijd, AP), want dit boek is het indrukwekkendste in zijn soort, nog beter dan Chamberlains **Grundlagen des 19. Jahrhunderts**.¹³ Hitler heeft Rosenberg keer op keer geprezen. In een brief van 31 december 1933 dankt hij Rosenberg 'aus ganzem Herzen' voor zijn 'werkelijk grote verdiensten'.¹⁴ Krachtens een besluit van Hitler ontving Rosenberg in 1937 de Deutsche Nationalpreis. Bij de eerstesteenlegging van het congresgebouw in Neurenberg werd Der Mythos van Rosenberg naast **Mein Kampf** van Hitler ingemetseld.¹⁵

10 Rosenberg, 1943, 461.

11 Rosenberg, 1943, 462.

12 Rosenberg, 1943, 114.

13 Harald Iber, *Christlicher Glaube oder rassischer Mythos. Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenbergs: 'Der Mythos des 20. Jahrhunderts'*. Frankfurt a. M./New York/Paris: 1987, 137.

14 Iber, 1987, 141.

15 Iber, 1987, 141.

BIJVAL EN AFKEURING

Bij het verschijnen van de derde druk schrijft Rosenberg dat de publicatie van zijn boek direct tot heftige discussies leidde. Hij maakt melding van een ‘wilde polemiek’, met name van rooms-katholieke zijde.¹⁶ De evangelische theologen en professoren ontdekten in zijn boek allerlei ketterijen, prezen het nationale gevoel, hadden er plezier in om allerlei onjuistheden aan te wijzen en wezen vervolgens het boek af.¹⁷

De Bekennende Kirche kon uiteraard niet zwijgen. Walter Künneeth was degene die namens de Bekennende Kirche het boek van Alfred Rosenberg moest tegenspreken en weerleggen. Künneeth was, als hoofd van de Apologetische Centrale van de Bekennende Kirche, de aangewezen persoon om deze taak op zich te nemen. Hem stond aanvankelijk een bundeling van artikelen voor ogen met bijdragen van verschillende personen uit de kring van de Bekennende Kirche. Toen er niemand bereid bleek om een hoofdstuk in te leveren heeft hij deze taak zelf ter hand genomen.¹⁸ In mei 1935 verscheen zijn studie *Antwort auf den Mythos*.¹⁹

HET ZWAKKE VERWEER VAN WALTER KÜNNETH

De belangrijkste argumenten die hij tegen Rosenberg in stelling brengt, wil ik hier naar voren brengen. Künneeth verwijt Rosenberg dat hij de eenmaligheid van de openbaring afwijst. Künneeth heeft hier kennelijk Rosenbergs beschouwingen over de ziel op het oog: de goddelijke ziel. De vraag is of Künneeth hier een punt heeft, want volgens het luthers en gereformeerd denken openbaart God zich in de schepping. Waarom zou dan de ziel niet in de openbaring van God kunnen delen? Het theologische probleem dat Rosenberg oproept, is niet dat God zich in de ziel kan openbaren, maar dat God en ziel samenvallen en samensmelten. Verder wijst Künneeth erop dat Rosenberg ook het afgesloten zijn van de openbaring afwijst. Rosenberg weigert te erkennen dat God zich op één plaats in de geschiedenis openbaarde en zich via bepaalde mensen en vooral in en door Jezus Christus bekendmaakte.²⁰

¹⁶ Rosenberg, 1943, 5.

¹⁷ Rosenberg, 1943, 11.

¹⁸ Iber, 1987, 45.

¹⁹ Walter Künneeth, *Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus*. Berlin: 1935.

²⁰ Künneeth, 1935, 31.

Rosenberg buigt het geloof in God om naar een gelovigheid aan het scepseel. De binding aan God, de Schepper, wordt omgebogen naar een gebondenheid aan de scheppende kracht van de rassenziele (Rassenseele).²¹ Het schuldig zijn voor God wordt omgevormd tot een zondigen tegen de zuiverheid en kracht van het ras. De zonde tegen God wordt een zonde tegen het bloed. De verlossing door Christus wordt een zelfverlossing door de heidense mens.

Künneth constateert bij Rosenberg de opheffing van een persoonlijk godsbegrip.²² Voor de mens van de mythe mag er alleen gezondheid en kracht zijn; al het zieke wordt als minderwaardig uitgeschakeld.²³ Het ras wordt tot een ethisch principe: ‘Wat nuttig is voor het ras, is goed, wat haar benadeelt, is slecht.’²⁴ Daartegenover stelt Künneth dat de mens van het Noordse ras evengoed een zondig mens is als andere mensen. Ook de Noordse mens kent de verwoestende kracht van de hartstocht, van de onmatigheid, van de verachtende hoogmoed, schrijft Künneth.²⁵ De leer van de mythe bepleit een gemeenschap door bloed, maar dat is geen religieuze gemeenschap.²⁶ Na deze theologische grensafbakening, die op sommige momenten barthiaans aandoet, zeker als Künneth over de zelfopenbaring van God schrijft en over het ‘inslaan’ van de openbaring,²⁷ komt hij tot heel andere uitspraken.

De grote fout van Rosenberg is, volgens Künneth, dat hij geen onderscheid maakt tussen het na-christelijke, het in verstrooiing levende huidige wereldjodendom en het volk Israël in de voorchristelijke tijd.²⁸ Zoals uit het in de voetnoot gegeven citaat blijkt, schrikt Kün-

21 Künneth, 1935, 48.

22 Künneth, 1935, 48.

23 Künneth, 1935, 56.

24 Künneth, 1935, 57.

25 Künneth, 1935, 57.

26 Künneth, 1935, 61.

27 Künneth, 1935, 71. Hier ligt trouwens nog een interessant punt. De verticale openbaring heeft Künneth als wapen nodig om – minimale – afstand te bewaren tot Rosenberg, de scheppingsopenbaring heeft hij nodig om het lutheranisme veilig te stellen en om zich te kunnen aansluiten bij de ideeën over ras en volk.

28 Künneth, 1935, 67. Volledigheidshalve geef ik hier het betreffende gedeelte weer. ‘Daß in der Charakterisierung des zersetzenden Einflusses des dekadenten Weltjudentums und seiner Gefährdung des deutschen Kulturlebens Rosenberg Wesentliches erkannt und dargestellt hat, ist nicht zu bestreiten. Verständlich ist ferner, daß er aus Liebe zum Volk und zur deutschen Rasse mit der ganzen Kraft seiner Seele das deutsche Wesen vor der Vergiftung durch diesen jüdischen Geist bewahren möchte und diesem Fremdgeist den unerbittlichen Kampf ansagt. Der Fehler liegt jedoch darin, daß die ganze Minderwertigkeit und Gefährlichkeit des entarteten Weltjudentums kritiklos auf das Volk Israel und auf das A.T. übertragen wird. Darum wird der rein religiös, offenbarungsmäßig zu beurteilende Erwählungsgedanke politisch umgebildet und alles Abstoßende und Verurteilungswürdige in das A.T. zurückprojiziert, als ob die Geistigkeit des wurzellosen Asphaltjudentums der Gegenwart gleichbedeutend wäre mit dem Geist des A.T.’

neth er niet voor terug om verschrikkelijke uitspraken te doen. Als het over de hedendaagse Joden gaat, stemt hij helemaal in met Rosenberg. De enige fout die Rosenberg maakt, is dat hij het huidige ‘asfaltjodendom’ terug projecteert in het Oude Testament.

Het is echter ook voor Künneth een uitgemaakte zaak dat het Duitse volk bewaard moet worden voor de vergiftiging door de Joodse geest. Bovendien is het duidelijk dat er uit liefde voor het volk en voor het Duitse ras tegen dit minderwaardige en ontaarde wereldjodendom een verbitterde strijd gevoerd moet worden. Sinds het kruis is er een eind gekomen aan de Joden als volk. Dan begint de tijd van de verstrooiing, van het rusteloze vreemdelingschap. Het wordt het ‘volk van de vloek’ voor de andere volkeren. Wat het vloekkarakter van de Joden betreft, heeft Rosenberg het juist gezien, schrijft Künneth, ‘alleen weet hij niets van de oorzaak van deze vloek. De vloek betekent: u mag en kunt geen volk meer zijn, u zult onder alle volkeren het ontbindende en gehate element worden. God heeft u verworpen omdat u de Christus verstoten hebt.’²⁹

Als Künneth dit schrijft, is het nog geen 1938 (Rijkskristalnacht), maar het is wel de periode na de invoering van de Ariërparagraaf en de tijd dat de antisemitische hetze al volop aan de gang was; de SA-mannen ranselden Joden en anderen af en de concentratiekampen werden in hoog tempo gebouwd. Künneth schaart zich als een van de voor mannen van de Bekennende Kirche in de rijen van de antisemieten.

Rosenberg beschuldigt Paulus ervan een rassenchaos te bevorderen door alle minderwaardige mensen met morele en rassendefecten bijeen te brengen. Hij verwijst hierbij naar 1 Korintiërs 1:26: ‘... niet veel wijzen, niet veel machtigen, niet veel aanzienlijken.’ Künneth verdedigt zich door te zeggen dat Paulus te maken had met een periode van Völkervermischung waaraan hij ook niets kon veranderen.³⁰ Künneth wijst verder op het feit dat Jezus tollenaren en zondaren om zich heen had. Dit alles moet echter zuiver religieus (‘rein religiös’) opgevat worden.³¹

Een ander verwijt van Rosenberg: is rassenvermenging en ‘Rassen-

29 ‘Am Kreuze Jesu zerbricht das Volk als Volk, ist seine Volksgeschichte zu Ende, es beginnt die Zeit der Zerstreuung, der ruhelosen Fremdlingschaft, es wird zum “Volk des Fluches” für alle andern Völker. Was der “Fluchcharakter” des Juden bedeutet, hat Rosenberg richtig gesehen, aber er weiß nichts von der Ursache dieses Fluches. Der Fluch heißt: du darffst darfst und kannst nicht mehr ein Volk, auf einem Heimatboden verwurzelt, sein, du wirst in allen Nationen das zersetzende und gehaßte Element werden, Gott hat dich verworfen, weil du den Christus verstoßen hast’, Künneth, 1935, 68.

30 Künneth, 1935, 98.

31 Künneth, 1935, 99.

nihilismus' niet onvermijdelijk het gevolg van de leer van de Heilige Geest? Geeft de kerk in haar zendingsactiviteit niet blijk van onverschilligheid ten aanzien van het ras? Volgens Künneth bewijst de eenheid in Christus en het één zijn in het geloof juist daar zijn echtheid als dit niet tot doel heeft om het eigene van het volk, de nationale trots van het volk of de zuiverheid van haar ras prijs te geven.³²

Over de christelijke ethiek heeft Künneth het volgende te melden. De christelijke liefde geldt niet alleen de zieke mens, maar ook de gezonde. Ook het sterke, levenskrachtige wordt door de christelijke liefde omvat.³³ De christelijke agapè is lofzegging op de schepping (schöpfungsfröh) en daarom is onder andere positieve eugenetica, het in stand houden van het ras (Rasseerhaltung) en zorg voor een gezond nageslacht, een vanzelfsprekende verplichting. Hij gaat zelfs zo ver dat ook negatieve eugenetica (negative Eugenik), dus het actief ombrengen van mensen, omwille van het positieve doel en binnen bepaalde grenzen, vanuit het gezichtspunt van de christelijke liefde toegestaan moet worden.³⁴

Wat betekent de christelijke verkondiging voor de Germaanse ziel, vraagt Künneth zich af.³⁵ Het antwoord luidt: het nieuwe geloof is voor de Germaanse ziel niet een wezensvreemde of wezensvernietigende knechting, maar veeleer een wezens-bewarende, een innerlijk-religieuze bevrijding.³⁶ Dat betekent dus niets anders dan dat het geloof in Christus bijdraagt aan (of zelfs in dienst staat van...) het Germaan-zijn van de Duitser.

In dit licht is het begrijpelijk dat voor Künneth de Duitse eer van het hoogste en grootse belang is. De verdediging van de eer van de Duitse natie is een vanzelfsprekende en vreugdevolle plicht van elke Duitser en staat voor ons, evenmin als voor Rosenberg, niet ter discussie, schrijft hij.³⁷ Wel wijst hij erop dat de Duitse eer aan de eer van God is onderworpen. Hij waarschuwt voor een 'hemelbestormend titanisme', dus het ontwikkelen van een eergevoel dat geen maat meer kent. De beleving van eer heeft ook te maken met de moed om te dienen, de moed om te erkennen dat Jezus de Heer is, 'der Führer'.³⁸ Onze eer

32 Künneth, 1935, 101.

33 Künneth, 1935, 135.

34 Künneth, 1935, 135. Na de oorlog verklaarde Walter Künneth in een kerkelijk orgaan ten aanzien van de rol van de kerk in de oorlog: 'Sie habe ihr Wächteramt verantwortungsbewusst wahrgenommen', Hermann Blendinger, *Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945-1990*. Stuttgart/Berlin/Köln: 2000, 58.

35 Künneth, 1935, 157.

36 Künneth, 1935, 158.

37 Künneth, 1935, 136.

38 Künneth, 1935, 142.

kan op een natuurlijke wijze verafgood worden en dan wordt de ‘rasisch-völkische Ehre’ tot een demon die de eer van God naar zich toetrekt. Maar even verder heet het:³⁹ ‘Het ras eren is de Schepper eren en daarom is het verwijt van een christelijke rassenvijandschap onhoudbaar.’ Het bloed is een scheppingsgave die we niet mogen verachten. In de feiten van de geschiedenis hebben wij te maken met Gods wil, betoogt Künneth.⁴⁰ Hoe dit te rijmen is met Gods openbaring in Christus blijft duister. Künneth zwenkt heen en weer tussen de barthiaanse opvatting van een verticale openbaring die haaks staat op de geschiedenis enerzijds en de lutherse opvatting van een openbaring in de scheppingsordeningen (volk, ras, staat).⁴¹

NAZI-IDEEËN BINNEN DE BEKENNENDE KIRCHE

Men vraagt zich af wat precies zijn verweer is tegen Rosenberg. Want wat Künneth zegt, kan Rosenberg niet beter zeggen: ‘Het geloof in Christus maakt zijn (van de Duitser, AP) Noordse wil “stahlhart” en stempelt zijn diepe en rijke Duitse ziel en brengt die tot bloei en rijping.’⁴² Zelfs de naam van Christus zou Rosenberg niet weglaten, want met het beeld van Christus als blonde held kan Rosenberg goed uit de voeten. Al lezend wordt het duidelijk dat Künneth zijn best doet om Rosenberg te overtroeven. Bijna alle opvattingen over ras, staat, eer, bloed en de Joden neemt Künneth van hem over. Hij wil ze alleen kerkelijk en confessioneel inkaderen, ze voorzien van een luthers voorteken, zodat de positie van de kerk gewaarborgd wordt en voorkomen wordt dat leden van de kerk meegesleurd worden door antikerkelijke sentimenten en er ruimte blijft voor het confessionele ijveren van de Bekennende Kirche binnen de Duitse Evangelische Kerk.⁴³

39 Künneth, 1935, 189.

40 Künneth, 1935, 193.

41 In de praktijk liet Barth zich voortdurend leiden door de politiek. Men kan nu eenmaal niet op basis van de Schrift alleen politieke keuzes maken. De wijsheid die God de mensen gegeven heeft, mag ook benut worden.

42 Künneth, 1935, 203.

43 W.J. Aalders wijst de Nieuw-Germaansche theologie, waarvan hij onder anderen de theoloog H. Mandel en ook Alfred Rosenberg als woordvoerders ziet, wegens zijn puur immanente karakter af. Desniettemin schrijft Aalders in zijn slotbeschouwing over deze Nieuw-Germaansche theologie dat het een vereiste is ‘om deze theologie zooveel mogelijk ook positief te waardeeren’, want deze theologie komt op voor de werkelijkheid, ‘die toch ook in bloed, ras en natie is gegeven.’ W.J. Aalders, *Nieuw-Germaansche Theologie*. Amsterdam: 1935 (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde Deel 77, serie A, no. 3), 120.

HET POSITIEVE CHRISTENDOM

De ideeën van Rosenberg kwamen Hitler niet altijd van pas. Hij wilde de kerken niet onnodig voor het hoofd stoten, zeker niet in de jaren dertig. Maar het staat vast dat Hitler niet alleen met de Joden wilde afrekenen, maar ook met de christelijke kerk. Harald Iber geeft daarvan voorbeelden in zijn boek.⁴⁴ Volgens een dagboek aantekening van Rosenberg heeft Hitler al in 1919 gezegd ‘dat het op een dag tot een grote aanval van de nationaalsocialistische staat op de kerken moet komen’.⁴⁵ Dit staat trouwens letterlijk zo te lezen in *Mein Kampf*, waar Hitler schrijft dat de verhouding tot de kerken een tactische manoeuvre is. Hij schrijft over ‘de geestelijke terreur van het christendom’.⁴⁶ ‘De nationaalsocialistische levensbeschouwing kan deze terreur alleen door terreur breken, dan zal er een nieuwe situatie geschapen kunnen worden’, aldus geeft Iber Hitler weer.⁴⁷

Rauschning informeert ons over een ontmoeting die hij met Hitler had, waarbij deze hem vertelde dat hij het christendom ‘met wortel en tak en met al zijn vezels wilde uitroeien’.⁴⁸ Hitlers positieve houding en tegelijk zijn gereserveerdheid ten opzichte van Rosenberg had alles te maken met de kerkpolitiek zoals hij die bedreef. Hitler wist dat de Duitse Evangelische Kerk voor het grootste deel positief stond ten opzichte van het nationaalsocialisme. Dat was voor hem het belangrijkste. De ideeën van Rosenberg veroorzaakten onrust in de kerk en daarom was een al te duidelijke instemming met de gedachten van Rosenberg niet bevorderlijk voor de zaak van het nationaalsocialisme. Dit bracht kerkelijke leiders en theologen tot de gedachte dat Hitler en de NSDAP ten diepste niet afwijzend stonden ten opzichte van de christelijke levensbeschouwing. Zij beriepen zich keer op keer op artikel 24 van het partijprogramma van de NSDAP van 24 februari 1920. Vanwege het belang geef ik eerst de Duitse tekst en daarna de vertaling van artikel 24 weer:

Wir fordern die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat, soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen.

44 Harald Iber, *Christlicher Glaube oder rassischer Mythos. Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenbergs: ‘Der Mythos des 20. Jahrhunderts’*, Frankfurt a. M./New York/Paris: 1987.

45 Iber, 1987, 146.

46 Iber, 1987, 146.

47 Iber, 1987, 146.

48 Iber, 1987, 147.

Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist in und außer uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Genesung unseres Volkes nur erfolgen kann von innen heraus auf der Grundlage: Gemeinnutz vor Eigennutz.⁴⁹

Wij eisen (de NSDAP was nog niet aan de macht, AP) vrijheid voor alle religieuze belijdenissen in de staat, voorzover die haar bestaan niet in gevaar brengen of met het zedelijke- en morele gevoel van het Germaanse ras in strijd zijn. De partij als zodanig verdedigt het standpunt van een positief christendom, zonder zich confessioneel aan een bepaalde belijdenis te binden. Zij bestrijdt de Joods-materialistische geest in en buiten ons (de partij, AP) en is ervan overtuigd dat een voortdurende genezing van ons volk alleen van binnenuit kan plaatsvinden op basis van: algemeen belang gaat voor privébelang.

We moeten de reacties op het boek van Rosenberg zien tegen de achtergrond van de woorden ‘de partij verdedigt een positief christendom’. Veel reacties uit de kring van de Bekennende Kirche laten zien dat men ervan uitging dat onder het positieve christendom het bijbelse christendom verstaan moest worden. Een positief christendom stelt nu juist paal en perk aan uitlatingen van nationaalsocialistische partijleden die zich vijandig opstelden ten opzichte van het christendom, zo was de gedachte. In alle sectoren van de Bekennende Kirche waren zulke stemmen te horen.⁵⁰

De lutherse bisschoppen Meiser en Wurm (behorend tot de Bekennende Kirche) richtten zich in een schrijven tot de minister van Binnenlandse Zaken (19 maart 1935). Zij vestigden de aandacht van de minister op het feit dat ‘bepaalde kringen’ de strijd voor de Duitse eer, vrijheid en toekomst veranderden in een strijd voor de Germaanse mythe en tegen het bijbelse Christusgeloof.⁵¹ Het feit ligt er dat de bisschoppen het eerste lid van artikel 24 niet in hun protest betrokken (‘voorzover religieuze belijdenissen niet met het zedelijke- en morele gevoel van het Germaanse ras in strijd zijn’) en ook het feit dat zij het ‘positieve christendom’ interpreteerden als het bijbelse christendom.

49 Iber, 1987, 182.

50 Iber, 1987, 213. ‘Aus allen Bereichen der BK kamen solche Stimmen’.

51 Iber, 1987, 216.

Zelfs in 1943 distantieerde Wurm zich niet van dit schrijven.⁵² In een brief aan de minister van Binnenlandse Zaken van 4 oktober 1943 gaf hij aan dat er geen probleem zou zijn als de partij weer zou terugkeren naar de positie die zij tot 1933 had ingenomen.⁵³

De Bekenkende Kirche was argwanend en zag dat de nazipartij het niet zo nauw nam met religieuze overtuigingen. Toch bleef men hopen dat een wending ten goede mogelijk was. In een 'Denkschrift' van 28 mei 1936 van leidinggevende organen van de Bekenkende Kirche, met Hitler als geadresseerde, werd erop gewezen dat de partij het 'positieve christendom' niet mocht verdraaien en willekeurig mocht uitleggen ten nadele van Bijbel en kerk.⁵⁴

De nazi-levensbeschouwing, zo klagen de opstellers van het 'Denkschrift', wordt aangeprezen als een vervangingsmiddel voor het christelijk geloof. In die nazilevensbeschouwing zijn bloed en ras eeuwige waarden. In dat kader wordt de christen een antisemitisme opgedrongen, die tot Jodenhaat verplicht.⁵⁵ 'Dat moet de christen echter op grond van het eerste gebod en op grond van het gebod tot naastenliefde tegenspreken.'⁵⁶ Hier wordt eindelijk een kritisch geluid gehoord. Maar het zou tot 1943 duren voordat deze tegenstem het volume kreeg van een aanklacht tegen de staat. Dat gebeurde op de twaalfde belijdenissynode van de Oudpruisische Unie (16 en 17 oktober 1943)⁵⁷ waar de veelvoudige moord op de Joden als een antigoddelijk handelen van de staat veroordeeld werd ('verdammt').⁵⁸ Iber merkt op dat deze uitspraak helaas veel te laat kwam. Hij komt tot de vaststelling dat er van de Bekenkende Kirche als zodanig (wel van individuen,⁵⁹ AP) nooit een publiek woord geweest is ten gunste van de niet-gedoopte Joden en een protest tegen de nationaalsocialistische Jodenpolitiek.⁶⁰ Dit harde oordeel wordt door anderen bevestigd. Het voert te ver om na te gaan hoe onder predikanten van de Bekenkende Kirche gedacht

52 Iber, 1987, 216.

53 Iber, 1987, 217.

54 Iber, 1987, 219.

55 Iber, 1987, 219.

56 Iber, 1987, 219.

57 Hermle, 1990, 36.

58 Iber, 1987, 219.

59 Hier moeten ook de brieven van bisschop Wurm genoemd worden. Op 12 november 1943 richtte hij zich in een protestbrief aan de minister van kerkelijke zaken **Hanns.Kerll**. In juli 1943 wendde hij zich tot Hitler persoonlijk met het verzoek de 'Verfolgung und Vernichtung' van niet-Ariërs te stoppen. Op 20 december van dat jaar beklagde hij zich in een brief aan het secretariaat van Hitler over de vernietigingspolitiek tegen het Jodendom. Hermle, 1990, 35.

60 'Und ein öffentliches Wort der ganzen BK für die nichtgetauften Juden und gegen die ns Judenpolitik hat es niemals gegeben', Iber, 1987, 75.

werd over de Joden. Christopher Probst heeft daarnaar onderzoek gedaan. Hij komt tot de volgende conclusie: ‘Niet een van de werken die ik onderzocht heb, deed echter expliciete aanbevelingen voor speciale bescherming van niet-bekeerde Joden.’⁶¹ Hij voegt eraan toe dat men binnen de Bekennende Kirche gezwegen heeft ten aanzien van de hopeloze toestand van Joden die Jood wilden blijven. Luthers geschriften over de Joden werden verdedigd. Men deed zijn best om Luther in bescherming te nemen. De meesten van deze predikanten vonden Luthers harde opstelling ten opzichte van de Joden theologisch gerechtvaardigd. Zij verwierpen over het algemeen wel de specifiek Duitse elementen bij Luther die de Jodenhaat voedden, maar aan de andere kant steunden zij stilzwijgend anti-Joodse maatregelen.⁶² Een antisemitische houding overheerste zelfs bij degenen die bereid waren om de rechten van bekeerde Joden te verdedigen.⁶³

61 Probst, 2012, 113.

62 Probst, 2012, 112.

63 Probst, 2012, 113.

7 | DE HOLOCAUST

Volkerenmoord¹ is van alle eeuwen. De belegering en totale verwoesting van Carthago door de Romeinen aan het einde van de derde Punische oorlog (149-146 v. Chr.) wordt wel de eerste genocide genoemd.² Er werden naar schatting honderdvijftigduizend Carthagers omgebracht.³ De Mongoolse heerser Dzingis Khan (dertiende eeuw na Chr.) vernietigde tal van volkeren. De impact van de koloniale overheersing op vele inheemse volkeren is enorm geweest. Aborigines en Indianen, om enkele volkeren en culturen te noemen, verdwenen nagenoeg.

Veel minder bekend is de Zulu-genocide, die plaatsvond tussen 1810 en 1828. Zulu-koning Shaka Zulu, doodde massaal krijgsgevangenen, vrouwen, kinderen en zelfs honden.⁴ Aantal slachtoffers: vermoedelijk een miljoen mensen.⁵ De gevolgen daarvan duren voort tot op de dag van vandaag. De Turkse genocide op Armeniërs (1915) is de laatste tijd, in verband met de mogelijke toetreding van Turkije tot de

1 Literatuur over genocide: Adam Jones, *Genocide. A Comprehensive Introduction*. London/New York: 2011; Daniel Jonah Goldhagen, *Erger dan Oorlog. Volkeren-moord, eliminationisme en de aanhoudende schending van mensenrechten*. Antwerpen/Amsterdam: 2009. Jacques Semelin, *Purify and Destroy. The Political Uses of Massacre and Genocide*. London: 2007.

2 De meest recente definitie is van Donald Bloxam, die in 2009 genocide als volgt definieerde: 'Genocide is de fysieke vernietiging van een groot deel van een groep op een begrensd of onbegrensd gebied met de bedoeling het collectieve bestaan van die groep te verwoesten'. Jones, 2011², 20. Men kan natuurlijk zeggen dat de uitroeiing van de zeven volkeren waarover we in het boek Exodus lezen de eerste genocide was. Toch enkele kanttekeningen hierbij. 1. De volle nadruk ligt steeds op God als degene die verdrijft/vernietigt. Niet Israël roeit uit, maar God (Ex. 23:23; 34:11; Deut. 7:2; Joz. 3:10). 2. 'Er was geen stad die vrede sloot met de Israëlieten', behalve Gibeon (Joz. 11:19). Wie vriendschap sloot, zou niet gedood worden, zoals blijkt uit het voorbeeld van de Gibeonieten. Een ander voorbeeld is wat Rachab en haar familie overkwam. Zij werden gespaard. 3. De uitroeiing vond niet plaats om etnische redenen. 4. We lezen een opsomming van grote delen van het land die in handen van de Kanaänieten en van anderen bleven (Joz. 13:1-7). 5. Het is een opvallend gegeven dat niet het volk Egypte met uitroeiing bedreigd werd, terwijl juist Egypte het volk Israël zwaar verdrukt had. 6. God bedreigde ook zijn eigen volk met uitroeiing (Ex. 33:5; Deut. 6:15; Num. 33:56). De uitroeiing van de zeven volkeren had dus niets met wraak te maken, het had niets met ras te maken, het had niets met Israël te maken, maar alles met God.

3 Jones, 2011, 5.

4 Jones, 2011, 7.

5 Mark Levene, *The Rise of the West and the Coming of Genocide*. London/New York: 2005, Deel I, 146.

EU, weer onderwerp van gesprek.

Er is helaas meer gebeurd. De Turkse genocide op Assyrische christenen is veel minder bekend (1915-1918). Deze christenen werden onder alle mogelijke omstandigheden gedood: lopend op straat, vluchtend over de wegen, tijdens de oogst, in de dorpen, in grotten, in tunnels, in de karavanserais en in gevangnissen.⁶ De Turkse genocide op Pontisch-Griekse christenen – wonend aan de kust van de Zwarte Zee – is eveneens nagenoeg onbekend. Tussen 1914 en 1922 werden ongeveer driehonderdvijftigduizend Griekse christenen omgebracht.⁷

In dit verband moet ook de Sovjet-terreur genoemd worden, waaronder vooral Oekraïners te lijden hadden. Oekraïne werd systematisch uitgehongerd. Het aantal slachtoffers werd naderhand geschat op 3,9 miljoen mensen.⁸ Zij stierven in de jaren 1932-1933. Mao's regime in China heeft vele miljoen mensen het leven gekost. Frank Dikötter noemt in zijn boek **Mao's massamoord** het getal van vijfenveertig miljoen doden in de periode 1958-1962 (de Grote Sprong Voorwaarts).⁹ China's Culturele Revolutie laat ik hier buiten beschouwing (1966-1976). We weten van de verschrikkingen in Cambodja (Rode Khmer, 1975-1979) en in Ruanda (1994). De geschiedenis van de mensheid is een aaneenschakeling van massamoorden. Maar vooral van de twintigste eeuw geldt wat Adam Jones schrijft, namelijk dat het een eeuw was van 'geweld zonder precedent'.¹⁰ Mark Levene noemt die eeuw niet zonder reden 'the century of genocide'.¹¹

VAN GENOCIDE NAAR DE HOLOCAUST

Tegen de achtergrond van deze verbijsterende cijfers kunnen we ons afvragen wat de reden is om expliciet aandacht te besteden aan de Holocaust.¹² Komt dat omdat wijzelf erbij betrokken zijn, omdat er honderdduizend Nederlanders werden weggevoerd? Heeft het ermee

6 Jones, 2011, 161

7 Jones, 2011, 166.

8 Timothy Snyder, *Bloedlanden. Europa tussen Hitler en Stalin*. Amsterdam: 2010, 88.

9 Frank Dikötter, *Mao's massamoord. De geschiedenis van China's grootste drama 1958-1962*. Houten/Antwerpen: 2011, 386.

10 Jones, 2011, 12.

11 Levene, 2005, Deel I, 144.

12 Voor de Holocaust verwijst ik naar Guido Knopp, *Holocaust*. Kampen: 2010; Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der Deutschen Konzentrationslager*. Hamburg: 2014²; vooral naar het klassieke standaardwerk van Raul Hilberg, *De vernietiging van de Europese Joden, Deel I-III*. Z.pl.: 2008; Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: 2000; Abraham J. Edelheit & Hershel Edelheit (eds.), *History of the Holocaust. A Handbook and Dictionary*. Boulder/San Francisco/Oxford: 1994; David Bankier (Hrsg.), *Fragen zum Holocaust. Interviews mit prominenten Forschern und Denkern*. Yad Vashem: z.j.

te maken dat wij onszelf schuldig voelen: lieten we het niet te gemakkelijk gebeuren? Hebben we gedaan wat we moesten doen?¹³ Dat zal zeker meespelen. Maar de echte reden lijkt mij een andere te zijn. Wat wás de Holocaust? De Holocaust was meer dan het vereffenen van een rekening. Het was iets anders dan het uitroeien van een eeuwenoude vijand. De Holocaust had het karakter van een geestelijke strijd. Het was niet alleen een strijd tegen mensen. Het was, zoals een rabbijn zei, een oorlog tegen de symbolen van het Jodendom, tegen de heilige boeken, tegen het Joodse gebed, tegen de Joodse gezichten met baarden en payot (Shalom Rosenberg).

Nu is ook geloofsvervolgung van alle tijden. De ene religie verdraagt de andere niet. Maar het opmerkelijke is dat deze rabbijn dit zegt tegen de achtergrond van een seculier systeem: het nazisme. Dat in de Middeleeuwen Joodse religieuze uitingen op wantrouwen en verachting stuitten, valt nog enigszins te begrijpen, maar dat een seculier systeem zo vol haat tegen de Joodse religie zit, geeft veel te denken. Dat is een extra reden om ermee bezig te zijn.

DE VOORGESCHIEDENIS

De Holocaust heeft een lange voorgeschiedenis. In hoofdstuk 2 is de situatie van de Joden in Europa in grote lijnen geschetst. Hier wil ik onderstrepen dat als volkeren als een kleine minderheid te midden van andere volkeren leven dat bijna altijd tot problemen zal leiden. Dat is van alle eeuwen. Maar bij de Joden deed zich een extra probleem voor, namelijk dat zij nergens een thuisbasis hadden. In dat opzicht leken zij op de zigeuners. Zij hadden geen eigen land waar zij, als het nodig was, naartoe konden vluchten (zoals in het geval van de moslims, die Spanje ontvluchtten). De Joden hadden geen thuis. Zij waren veroordeeld om te zwerven. Soms waren ze welkom, meestal werden ze gedoogd, dikwijls vervolgd, maar nergens waren zij thuis. In de christelijke landen deed zich nóg een probleem voor: de godsdienst. Daardoor werd het isolement van de Joden enorm verstrekt. Niet alleen omdat zij een andere godsdienst beleden, maar omdat die godsdienst, vooral na de tiende eeuw, voortdurend bestreden werd. De zwaarste beschuldiging die tegen hen werd ingebracht, was de moord op Christus, de Godsmoord.

13 Denk hierbij aan de brochure van dr. Jan Koopmans *Bijna te laat* die hij in 1940 schreef naar aanleiding van de invoering van de Ariërparagraaf, met de indringende woorden: 'Ze gaan eruit – daaromtrent moeten wij ons niet de flauwste illusies maken. Ze gaan eruit en zij gaan eraan.' Dr. G.W. Marchal, *Jan Koopmans. Dienaar tot de oogst*. 's-Gravenhage: 1985, 347.

Waar het nu om gaat, is dat we zouden verwachten dat in de moderne tijd, met zijn secularisatie, een tijd van verzwakking van de positie van de kerk, de oude vooroordelen zouden verdwijnen en dat er een veelbelovende tijd voor de Joden zou aanbreken. In zekere zin was dat ook zo. Het verwijt van de Godsmoord trof in een tijd waarin de Franse Revolutie korte metten maakte met het geloof in God geen enkel doel. De Joden kregen ook de mogelijkheid om zich te emanciperen. Toch stak het antisemitisme weer de kop op. Een van de redenen waarom het antisemitisme zich opnieuw manifesteerde, was het nationalisme. Zodra deze ideologie het moderne Europa vorm begon te geven, kwamen de Joden in een moeilijk parket te verkeren. ‘Vaderlandsliefde’ werd opeens een belangrijk begrip. Het vaderland werd zelfs verafgoed.

De Joden kwamen wat dat betreft tussen de wal en het schip terecht. Ze waren en bleven vreemdelingen in de landen waar ze woonden. In de moderne tijd werd van hen verwacht en geëist dat zij betrouwbare vaderlanders zouden zijn. Omdat de Joden, ondanks hun verlangen om zich te assimileren, toch als gasten en vreemdelingen beschouwd werden, vond men hen niet betrouwbaar. Men zag de Joden als een staat in de staat. Dat was een ernstig verwijt. Het was een verdachtmaking die grote gevolgen had. De Joden werden uiteindelijk beschouwd als de vijand in eigen land, een vijfde colonne, die de ‘goede vaderlanders’ in de rug zou kunnen aanvallen.

In de middeleeuwse samenleving was het anders-zijn van mensen een geringer probleem. Als mensen zich hielden aan de plaats die hen toegewezen was, ontstonden er meestal geen moeilijkheden. De Joden woonden sinds de late Middeleeuwen in getto’s, aparte wijken. Op die manier kwamen ze niet rechtstreeks in contact met de christenen, en wat veel belangrijker was: de christenen kwamen niet in contact met de Joden. In de moderne tijd veranderde het leven van de Joden radicaal. Zij verlieten de getto’s en woonden steeds meer tussen de andere burgers. De jongeren gingen studeren en oefenden na hun studie alle mogelijke beroepen uit. De grens tussen Jood en niet-Jood vervaagde. Juist daarin lag een belangrijke oorzaak voor het ontstaan van het moderne antisemitisme. Want de Jood was er nog steeds, maar hij was nu bijna onzichtbaar: een geassimileerde Jood is een onzichtbare Jood.

RAS

De onzichtbaarheid van de Jood in de samenleving zorgde voor een probleem. Als de Jood niet meer in zijn eigen wijk woont, niet zicht-

baar is door kleding, niet herkenbaar door zijn wijze van leven, niet opvalt door het houden van de sabbat en het respecteren van rituelen: hoe moet je de Jood dan herkennen en stigmatiseren?

In de moderne tijd werd het ras het stigma. Overal in Europa was men met rassenleer bezig. Dat had dus niet speciaal met de Joden te maken. Het nationalisme riep als vanzelf de vraag op naar identiteit en afkomst, naar traditie en geschiedenis. Wie nationalistisch is, wil graag zijn eigen volk tot middelpunt van alles maken. De wortels van de Europese beschaving vond men niet langer in het Oosten, in de Kaukasusregio, maar in het Noorden. Benadrukt werd dat in Europa zelf een eigen, oeroude, beschaving was ontstaan met eigen mythen en een eigen heroïsche geschiedenis.

Tegen deze achtergrond viel de aanwezigheid van mensen met een andere, een Oosterse, achtergrond des te meer op. Joden werden om die reden uitzonderingen. En dan is het een kleine stap om de uitzondering als een inbreuk te zien. De Joden maakten inbreuk op de Europese beschaving, geschiedenis en cultuur. Ze stonden overal buiten. Er ontstond een tegenstelling die nooit overbrugd kon worden: tegenover het Arische ras stond het Semitische ras. Antisemitisme kan alleen in deze tijd ontstaan, want het richt zich niet allereerst tegen het geloof, maar tegen het ras.

In de zogenaamde duistere Middeleeuwen was het altijd nog mogelijk dat de Jood zich zou bekeren – al bleef hij ook na zijn doop meestal een verdacht persoon – maar in de moderne tijd werd die weg afgesloten. De Jood kon zich nog steeds bekeren, maar dat maakte geen verschil voor zijn Jood-zijn. De Jood werd vastgepind op zijn genen en genen veranderen niet. Dus hoe hij zich ook aanpaste, bekeerde of emancipeerde, hoe hij ook zijn best deed om alle Joodse uiterlijkheden af te leggen, de Jood bleef altijd een Jood.

Aan de ene kant werd van hem verwacht dat hij zich zou aanpassen, maar aan de andere kant veroorzaakte dat nu juist wantrouwen, want hij werd door die aanpassing de onzichtbare vijand. Zich niet aanpassen was ook gevaarlijk. De Joden die zich niet aanpasten en dus volhardden in de orthodoxe leer en wijze van leven, herkenbaar aan haardracht, kleding en rituelen, werden als obstakels gezien. Zij belemmerden de vooruitgang. Het ergste voor de verlichte mensen van de moderne tijd was het feit dat de Joden vasthielden aan het Oude Testament. Dat was zowel voor de liberale als voor de orthodoxe theologie van die tijd een bewijs dat de Joden nog veel moesten leren. Jodendom werd als een wetsreligie gezien. Voor de orthodoxen stond de nieuwtestamentische openbaring op een hoger plan en voor de li-

beralen was deze wetsreligie een gehoorzaamheidsreligie die haaks stond op emancipatie en vrijheid; deze was daarom niet te verenigen met openheid voor de cultuur.

In de Middeleeuwen werden de Joden opgeroepen (meestal door bekeerde Joden) zich te bekeren tot het christelijk geloof, in de moderne tijd werd van de Joden verlangd dat zij zich assimileerden. Maar in beide gevallen konden en mochten zij hun identiteit niet behouden. Steeds weer werd hun Jood-zijn bedreigd, zowel in de Middeleeuwen als in de tijd na de Verlichting.

DE HOLOCAUST EN DE MODERNITEIT

Het racistische denken kreeg in de naziperiode alle kansen. Dat wil niet zeggen dat men de Holocaust had kunnen zien aankomen. Niemand heeft de Holocaust kunnen voorzien. Zygmunt Bauman, Joods socioloog,¹⁴ schrijft dat geen enkele gebeurtenis in deze eeuw (de twintigste) onverwachter kwam dan Auschwitz en Goelag en dat geen enkele gebeurtenis meer schokkend en traumatisch was voor mensen die het verleden alleen maar konden zien als een niet te stuiten proces van vooruitgang, verlichting en emancipatie.¹⁵ Wat wij in deze eeuw geleerd hebben, schrijft hij, is dat de moderniteit niet alleen te maken heeft met meer productie en snellere mogelijkheden van reizen en met zaken als rijker en vrijer zijn, maar ook met een snelle en efficiënte manier van doden, en met een wetenschappelijk verantwoorde en aangestuurde genocide.¹⁶

Bauman trekt ten strijde tegen elke poging om de moderniteit uit de wind te houden. Men zegt, aldus Bauman, ook na de Holocaust dat het manco is dat we niet ver genoeg zijn voortgeschreden op de weg van de beschaving, maar dat we desondanks wel in de juiste richting gaan.¹⁷ In principe is er met onze moderne cultuur niet zo veel aan de hand, er is alleen sprake van een tijdelijk fiasco. We hebben te maken met uitingen van het dier in de mens en het duurt langer dan we dach-

14 Zygmunt Bauman werd in 1925 in Poznan (Polen) geboren. Toen in 1939 de nazi's Polen binnenvielen, vluchtte zijn familie naar de Sovjet-Unie. Reeds in de Sovjet-Unie diende hij in het Poolse leger en nam hij deel aan militaire campagnes, zoals de slag om Berlijn. Hij studeerde sociologie in Warschau. In maart 1968, toen de anti-Joodse campagne zijn hoogtepunt (dieptepunt) bereikte, verlieten veel Poolse intellectuelen hun land, ook Bauman. Daarna was hij vele jaren hoogleraar sociologie in Leeds (GB). Bauman is het meest bekend geworden door zijn analyses van de verbanden tussen de moderniteit en de Holocaust en door onderzoek op het gebied van postmodern consumentisme.

15 Zygmunt Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: 1995, 193.

16 Bauman, 1995, 193.

17 Bauman, 1995, 193.

ten om dat dier te temmen.¹⁸ De mensen die verantwoordelijkheid droegen voor de Holocaust waren – op enkele uitzonderingen na – normale burgers, harde werkers, voorbeeldige huisvaders. Toch hebben zij een misdaad begaan die zonder weerga is in de geschiedenis. Dat dit kon gebeuren, heeft onder meer te maken met een moderne uitvinding, namelijk de scheiding van handeling en ethiek, de scheiding van wat mensen doen en wat zij voelen en geloven, de scheiding van de collectieve daad en de motieven van de individuen.¹⁹

Wie in een cultuur die op deze manier gespleten is zijn daden verricht, bevelen opvolgt, opdrachten uitvoert, is niet iemand zonder medelijden, maar iemand die eenvoudigweg niet meer de kans heeft om medelijden te voelen.²⁰ Dat is een schokkende uitspraak die de kern raakt van de vraag wat de Holocaust met de moderniteit te maken heeft. Hoe is het mogelijk dat mensen niet meer in de gelegenheid zijn om medelijden te hebben? Welke ontwikkelingen liggen daaraan ten grondslag? Bauman noemt twee zaken: de bureaucratie en het design-denken.

Ten eerste de bureaucratie. Het bureaucratische karakter van de moderne samenleving heeft de Holocaust mogelijk gemaakt, stelt Bauman.²¹ Hij drukt zich heel sterk uit als hij schrijft dat de moderne bureaucratie wel moest eindigen in Holocaust-achtige gebeurtenissen²² en dat de bureaucratie de Holocaust maakte.²³ Bauman karakteriseert de moderne samenleving als een verzameling van problemen die gecontroleerd en beheerst moet worden, maar ook als een samenleving die verbeterd en weer opnieuw ingericht kan worden. De bureaucratie is de motor van ‘social engineering’.²⁴ Daarbij is vooral het volgende belangrijk: een bureaucratie is niet neutraal. Het is geen stuk gereedschap dat de ene keer goed en de andere keer verkeerd gebruikt kan worden. De bureaucratie heeft als zodanig het vermogen om het menselijke uit te schakelen. Een bureaucratie is zodanig georganiseerd dat er geen onderscheid meer is tussen het menselijke en het niet-menselijke. In een bureaucratie gaat het alleen om de efficiency

18 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: 1989/2000. In het woord vooraf schrijft Bauman dat hij zelf eerst ook de mening was toegedaan dat de Holocaust een interruptie was in de normale stroom van de geschiedenis, een kankergezwel in het lichaam van een beschaafde samenleving, een tijdelijke krankzinnigheid van een gezonde geest, viii.

19 Bauman, 1995, 195.

20 Bauman, 1995, 195.

21 Bauman, 2000, 15.

22 Bauman, 2000, 18.

23 Bauman, 2000, 105.

24 Bauman, 2000, 18.

en het verlagen van de kosten.²⁵

Daarbij mag het verontrustende feit niet vergeten worden dat de maatschappij zodanig is georganiseerd dat mensen zich niet verantwoordelijk voelen, omdat hun de verantwoordelijkheid ontnomen is. Preciezer gezegd: de morele verantwoordelijkheid is hun ontnomen en is vervangen door een technische verantwoordelijkheid.²⁶ Deze veranderde invulling van verantwoordelijkheid hangt ten nauwste samen met een andere ontwikkeling, namelijk die van de ver doorgevoerde arbeidsverdeling. Dit zijn twee parallelle processen, die op elkaar inwerken.

Het voert te ver om Baumans uiteenzettingen hier op de voet te volgen. Het is van belang om in te zien dat er in beide processen sprake is van een verregerende abstrahering. Dat geldt ten aanzien van elke handeling die men verricht. De handeling is losgekoppeld van het doel. Een handeling is slechts een middel. Het doel verdwijnt voortdurend uit het zicht. Dat betekent dat de gevolgen van de handelingen onzichtbaar blijven, ondanks het zichtbaar maken van alle handelingen en processen in grafieken, statistieken en tabellen.²⁷ Doordat de gevolgen als het ware verdwijnen, verliezen handelingen gaandeweg hun morele waarde.²⁸

Ten tweede het design-denken. De moderne cultuur, schrijft Bauman, is een tuin-cultuur: 'a garden culture'. Het is een eigenaardig beeld, vooral in de context van de Holocaust. Bauman gebruikt het beeld van een tuin omdat hij daarmee de aard van destructie, die aan de moderne samenleving eigen is, kan verduidelijken. De hovenier haalt het onkruid uit de tuin: dat is in feite geen destructieve handeling, maar een creatieve.

Binnen dit patroon wordt in de moderne samenleving met geweld omgegaan. Geweld is een onderdeel van het opbouwen van een samenleving. De slachtoffers van Stalin en Hitler werden niet gedood met de bedoeling hun land in bezit te krijgen. Zij werden alleen gedood omdat deze mensen niet pasten in het design van een goede samenleving. Hun dood had niet het doel om te vernietigen, maar om te scheppen...²⁹ In dit proces van beheersen, aansturen, organiseren en

25 Bauman, 2000, 104.

26 Bauman, 2000, 98.

27 Bauman, 2000, 99.

28 Uit het befaamde *Befehl ist Befehl* blijkt dat er een andere invulling aan verantwoordelijkheid gegeven werd. *Befehl ist Befehl* betekende niet dat men zich aan zijn verantwoordelijkheid wilde onttrekken. Het is echter wel een verantwoordelijkheid die was losgekoppeld van de inhoud van het bevel en van de opdracht.

29 Bauman, 2000, 92.

wegnemen van verantwoordelijkheid vervult het racisme/antisemitisme een desastreuze rol.

MODERN ANTISEMITISME

Bauman beschrijft de eigenheid van het moderne antisemitisme in vergelijking met het 'christelijke' antisemitisme. Het verschil is dat niet langer het Joodse geloof een aangrijpingspunt is voor Jodenhaat, maar het ras. Andere zaken die hij bespreekt: de betrekkelijke veiligheid van de middeleeuwse standenmaatschappij die in de moderniteit opgeheven werd.³⁰ Ter sprake komen ook de nieuwere ontwikkelingen zoals het nationalisme, dat negatief uitwerkte voor de Joden, en het emancipatieproces. De Joden grepen de mogelijkheid om te emanciperen met beide handen aan. Maar juist het feit dat de Joden de emancipatie omarmden, was de reden dat allerlei bewegingen in Europa zich tegen de Joden keerden.

Men kan daarin de bittere ironie van de geschiedenis opmerken: de Joden die er eeuwenlang van beschuldigd werden achterlijk te zijn – zij hielden vast aan hun rituelen en aan het Oude Testament – wekten nu haat op omdat zij de voorstanders waren van de nieuwe ontwikkelingen. De Joden hadden als geen andere bevolkingsgroep belangstelling voor 'inburgering'.³¹ Toch werkte dit averechts. Als de Jood een burger wordt, wordt hij onzichtbaar. Een onzichtbare Jood is nog gevaarlijker dan een zichtbare.³²

Er is, volgens Bauman, een nauwe samenhang tussen moderniteit en racisme. Racisme is ondenkbaar zonder de moderne wetenschap, zonder de moderne technologie en zonder moderne vormen van staatsmacht.³³ De moderniteit creëerde een vraag naar racisme. Onder racisme moet iets anders verstaan worden dan een uiting van rancune of ressentiment. Het is ook geen vooroordeel ten opzichte van een bepaalde bevolkingsgroep. Racisme is dus ook iets anders dan vreemdelingenhaat (xenofobie) of, zoals Bauman het noemt, heterofobie. Hij ziet racisme als een noodzakelijk verschijnsel binnen een bepaalde

30 'In a society divided into estates or castes, the Jews were just one estate or one caste among many'. '(...) the same applied to every other member of the same society', Bauman, 2000, 35. 'In pre-modern times, Jews were a caste among castes, a rank among ranks, an estate among estates. Their distinctiveness was not an issue (...)', 57.

31 'Like no other group, the Jews had vested interests in the citizenship that liberalism promoted', Bauman, 2000, 50.

32 Nog in 1967 verzocht de Poolse communistische partijleider Gomułka de Joden het land te verlaten: 'Wij willen geen vijfde colonne in ons land'. Tony Judt, *Na de oorlog. Een geschiedenis van Europa sinds 1945*. Amsterdam: 2010⁵, 544.

33 Bauman, 2000, 61.

maatschappijopvatting, binnen een maatschappij die georganiseerd wordt volgens het design-denken.³⁴ Binnen dit denken heerst de overtuiging dat bepaalde categorieën van mensen niet geïntegreerd kunnen worden in de samenleving, welke pogingen men ook aanwendt.³⁵ De wortels van dit denken liggen in de Verlichting.³⁶ De wetenschap werd instrumenteel gemaakt, namelijk om de wereld te verbeteren, om het in overeenstemming te brengen met de plannen en designs die men voor ogen had en om het verlangen naar perfectie te stimuleren.³⁷ Deze en bovengenoemde ontwikkelingen maakten de Holocaust mogelijk. Daaraan moet nog één element toegevoegd worden en dat is de passieve houding van de bevolking. Het Duitse volk was niet antisemitischer dan de andere Europese volkeren. Dus het was niet zozeer het antisemitisme dat de Holocaust veroorzaakte of mogelijk maakte, maar die passieve houding. De Holocaust is uniek in die zin dat het al deze elementen heeft samengebracht en heeft laten samenwerken. Volgens Bauman zouden alle factoren op zichzelf genomen hiertoe niet in staat geweest zijn, maar leidde hun samenvoeging en smelting noodzakelijkerwijs tot deze verschrikking.³⁸

KRITIEK OP BAUMAN

De these van Bauman dat de Holocaust een noodzakelijk gevolg was van de moderniteit is niet onweersproken gebleven. Ik noem twee studies waarin deze these van Bauman bestreden wordt. Allereerst aandacht voor Arne Johan Vetlesen, die samen met Steven Seidman de studie *Evil and Human Agency* publiceerde,³⁹ en daarna voor Tom Lawson, *Debates on the Holocaust*.⁴⁰ Hun reacties staan in het kader van een debat over de oorzaken van de Holocaust dat al jaren gevoerd wordt.

Twee opvattingen staan tegenover elkaar: die van de functionarissen en die van de intentionalisten. De intentionalisten menen dat de uitroeiing van de Joden vanaf het begin de opzet was van de nazi's en dat

34 Als men heterofobie en racisme/genocide met elkaar verwart, schept men een gevaarlijke situatie, want dan ziet men niet waar de werkelijke oorzaken liggen, namelijk in de moderne sociale organisatie. Bauman 2000, 81. In gewone woorden: een hekel hebben aan iemand op grond van ras of geloof (heterofobie) leidt niet automatisch tot genocide. Racisme/genocide wordt een reëel gevaar als er een maatschappijopvatting achter zit.

35 Bauman, 2000, 65.

36 Zie ook hoofdstuk 12 over Marquardt, die dezelfde kritiek heeft.

37 Bauman, 2000, 70.

38 Bauman, 2000, 94.

39 Arne Johan Vetlesen, Steven Seidman, *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. Cambridge: 2005.

40 Tom Lawson, *Debates on the Holocaust*. Manchester: 2010.

de uitroeiing voortkwam uit het feit dat een volk jarenlang geïndoctrineerd was, zodat ieder die bij de Holocaust betrokken was persoonlijk gemotiveerd was. De functionarissen geloven niet zo in een persoonlijke betrokkenheid. Zij leggen meer de nadruk op de bureaucratie van het Derde Rijk. De mensen voelden zich geen beulen, maar ambtenaren. Het waren doorgaans gewone Duitsers die geen speciale Jodenhaat voelden. Zij voerden uit wat hun opgedragen werd. Bauman zit meer op de lijn van de functionarissen dan op die van de intentionalisten.

OOG IN OOG MET DE SLACHTOFFERS

Vetlesen/Seidman bestrijden de mening van Bauman dat mensen pas verantwoordelijk handelen als zij oog in oog staan met hun medemens. Waar die afstand vergroot wordt, zodat dus de slachtoffers onzichtbaar worden, daar verdwijnt het verantwoordelijkheidsgevoel en kan zoiets als een Holocaust zich voordoen. De afstand dader-slachtoffer wordt vooral gecreëerd door de moderne bureaucratie. Vandaar dat Bauman de moderne samenleving als oorzaak noemt. Dit standpunt heeft als nadeel dat daardoor de daders, de beulen, bijna geëxcuseerd worden. Dat is uiteraard niet Baumans bedoeling. Hij is zelf Jood en heeft geen belang bij het verdedigen van de beulen. Toch kan er misbruik gemaakt worden van zijn standpunt. Vetlesen/Seidman wijzen nog op een ander punt, namelijk dat de politiebataljons die Joden executeerden wel degelijk oog in oog stonden met hun slachtoffers. Soms liepen zij honderden meters pal naast hun slachtoffers – onder wie ook kinderen – door een bos voordat zij bij de executieplaats waren.⁴¹ Dat wil zeggen dat de nabijheid van een ander niet zomaar een moraal van medemenselijkheid oproept. Het oog in oog staan met een medemens maakt van de beul nog geen verantwoordelijk mens. De slachtoffers waren dus lang niet altijd anoniem. Zoals Vetlesen/Seidman schrijven: ‘Het is er ver vandaan dat de slachtoffers geen gelaat hadden en anoniem. Zij waren jarenlang gestigmatiseerd op grond van hun identiteit als Joden.’⁴²

Deze argumenten hebben hun eigen waarde en betekenis. Dat neemt niet weg dat gedurende het verdere verloop van de oorlog deze vormen van executie niet meer of veel minder toegepast werden. Vanaf 1942 werd de Holocaust een industriële vernietiging. Franz Stangl was commandant van Sobibor en Treblinka. Na de oorlog werd hem

41 Vetlesen/Seidman, 2005, 31. Zij ontleen dit gegeven aan Goldhagen, *Hitlers gewillige beulen*.

42 Vetlesen/Seidman, 2005, 26.

gevraagd: ‘Had u niet het gevoel dat zij (de slachtoffers) menselijke wezens waren?’ Stangl antwoordde: ‘Zij waren cargo.’⁴³ Vetlesen/Seidman brengen wel een terechte correctie aan als zij erop wijzen dat er zelfs in de kampen veel ontmoetingen waren tussen het nazipersoneel en de gevangenen. De indoctrinatie had zijn sporen nagelaten en de nazi’s blind gemaakt voor het feit dat zij met medemensen te maken hadden, mensen door God geschapen. Ze werden als dieren gezien, als nog minder: als cargo, lading.

GEEN SAMENLOOP VAN OMSTANDIGHEDEN

Ook Tom Lawson is een criticus van Baumans these dat de Holocaust het product is van de moderniteit.⁴⁴ De Endlösung was niet het gevolg van een vooropgezet plan. De plannen voor de Holocaust ontstonden piecemeal: stukje voor stukje. Hitler opereerde niet zo systematisch als vaak gedacht wordt. Hij moest een weg vinden in een veld van de meest tegengestelde krachten en belangen. Volgens Mommsen spreekt van de chaos van het nazisysteem. Lawson wijst erop dat er voor het euthanasieprogramma duidelijke bevelen waren gegeven, die echter ten aanzien van de Holocaust ontbreken. De besluiten van de Wannsee-conferentie komen namelijk niet in aanmerking, omdat daar niet de echte kopstukken bijeen waren. Sommigen, zoals de zeer omstreden David Irving, gaan zover dat zij de Holocaust wijten aan crisismanagement.⁴⁵

In mijn woorden samengevat: de uitroeiing van de Joden wordt dan gezien als een tragische samenloop van omstandigheden waarin de nazileiders te maken hadden met problemen die hen gaandeweg boven het hoofd groeiden, die zij niet meer in de hand hadden en waarvan zij in feite zelf slachtoffer werden. Want eenmaal in gang gezet – te beginnen met de massamoorden door de executiepelotons – waren de ontwikkelingen niet meer tegen te houden. Wie zo redeneert, houdt geen daders meer over.

Nu behoort Bauman niet tot de ‘school’ van de intentionalisten: dat zijn de mensen die menen dat alles nauwkeurig van te voren gepland was. Maar Bauman is ook geen functionalist, iemand die de Holocaust als een bijna toevallige samenloop van omstandigheden ziet. Er is geen expliciet vooropgezet plan geweest, maar er is ook geen sprake van toevalligheid. Er is juist een beklemmende noodzakelijkheid in het spel. Die noodzakelijkheid is met de moderniteit gegeven. De

43 Vetlesen/Seidman, 2005, 35.

44 Hij bestrijdt vooral historicus Hans Mommsen.

45 Lawson, 2010, 130.

moderniteit ontnemt de mens zijn verantwoordelijkheid (zie hieronder). Daarom moest het wel een keer totaal fout gaan. Dat betekent dat Bauman de Holocaust wel als een Joodse tragedie ziet, maar niet als een specifiek Joods probleem. De Holocaust was dus niet het gevolg van antisemitisme, maar van de moderniteit, van de bureaucratie.⁴⁶ ‘De Holocaust is de waarheid van de moderniteit’, zei hij. Deze visie past ook bij het euthanasieprogramma van de nazi’s. Het diende de zogenaamde ‘gezondmaking van het ras’. Alles wat niet sterk of zuiver was, moest verdwijnen. Bovendien had dat een economisch voordeel: geen nutteloze mensen die alleen maar geld kosten. Een zuiver ras en een gezonde economie gaan hand in hand.

Dit brengt Lawson tot de fundamentele vraag: is met het moderne beleid van structurele planning een reële mogelijkheid van genocide verbonden?⁴⁷ Lawson meent dat de suggestie dat de moderniteit een schone (‘cleane’) samenleving nastreeft een constructie is. Juist daarin volgen de intentionalisten de nazi-ideologie, stelt hij.

Wat zijn Lawsons tegenargumenten? Hij voert er twee aan.⁴⁸ Ten eerste is het niet zo dat de Holocaust als een bureaucratische en fabrieksmatige onderneming gezien kan worden. De Holocaust begon met massamoorden, waarbij de lijken in kuilen werden opgestapeld. Dat was de manier waarop de nazi’s zich van de Joden wilden ontdoen. Die werkwijze vertoonde helemaal niet het beeld van een rationele en schone manier van vernietigen. Ten tweede waren ook de dodenkampen het beeld van primitief barbarisme. Er werd geen enkele poging gedaan de dood te verbergen. De Holocaust, zo besluit hij, was een vermenging van moderniteit en barbarisme. Het nazisme vertoonde een Januskop: enerzijds waren de nazi’s geobsedeerd door de moderniteit, anderzijds was het nazisme een aanval op de waarden en de prestaties van de moderniteit.

Lawson lijkt Bauman niet begrepen te hebben. Nergens lees ik dat Bauman bedoelt dat de werkwijze van de moderniteit vreedzaam is. Hij laat zien dat een rationele en bureaucratische samenleving juist heel wreed en brutaal kan zijn. Hij bedoelt ook niet dat een bureaucratische samenleving een geoliede samenleving is, waar de planning precies klopt. Zijn punt is dat de bureaucratie de verantwoordelijkheid wegneemt en dat op die manier mensen over morele grenzen gaan, die zij in een andere samenleving niet zomaar zouden oversteken. Daar gaat Lawson niet op in.

46 Lawson, 2010, 144.

47 Lawson, 2010, 147.

48 Lawson, 2010, 148.

VERANTWOORDELIJKHEID KAN NIET GEDELEGEERD WORDEN

Wij dragen morele verantwoordelijkheden niet krachtens een contract, een voorschrift, een gebod, een afweging van belangen en dergelijke. Zolang wij de ander in het oog houden, zolang de ontmoeting met de ander duurt, kan de verantwoordelijkheid niet in regels of voorschriften vastgelegd worden, omdat ons dat zou ontheffen van de verantwoordelijkheid in diepere zin: je verantwoordelijk weten voor verantwoordelijkheid. Er wil mee gezegd zijn dat onze verantwoordelijkheid niet ‘gedelegeerd’ kan worden aan een andere instantie of aan regels en voorschriften. Want als we dat wel doen, zijn we niet bij de bron. We kunnen altijd weer doorvragen. Er moet een punt zijn dat we niet meer kunnen doorvragen. Er moet een moment zijn dat verantwoordelijkheid geboren wordt.

Dit zijn belangrijke inzichten, die richtinggevend zijn voor Bauman's analyse van moderniteit en Holocaust. De morele situatie is een eenzame situatie. Omdat de mens er zelf voorstaat en omdat de verantwoordelijkheid helemaal op hemzelf rust, kan hij verkeerd handelen, onjuiste keuzes maken en foute beslissingen nemen. ‘Een moreel leven is een leven in voortdurende onzekerheid.’⁴⁹ ‘Het morele leven wordt gebouwd op de stenen van twijfel en bijeengehouden door het cement van zelfkritiek.’⁵⁰ Dit morele leven is een last om te dragen. Het punt is nu dat die situatie in de moderne tijd niet meer bestaat.

De moderne tijd wordt gekenmerkt door wet- en regelgeving. Het pad dat men moet gaan, wordt van tevoren gebaad. De handelende persoon weet van tevoren wat hij moet doen. Wie zich aan de regels houdt, handelt goed omdat wat goed is gedefinieerd wordt in termen van regels en wetten. Op die manier wordt het kwaad beteugeld, onder controle gebracht, beheersbaar gemaakt. Men hoeft, men kan eigenlijk geen verkeerde keuzes meer maken. Langs deze weg wordt de verantwoordelijkheid verlegd, namelijk van het morele subject naar bovenindividuele instanties, die zich bekleden met moreel gezag. Merkwaardig genoeg wordt dit gezien als een vorm van emancipatie: men ziet het als toegenomen vrijheid, er wordt immers een last van onze schouders gehaald!⁵¹

In de postmoderne tijd is de situatie opnieuw veranderd. Er zijn

49 Bauman, 1995, 3.

50 Bauman, 1995, 3.

51 Bauman, 1995, 5.

geen vaste regels meer, er zijn geen vaststaande normen of geboden. Niet voor niets is de titel van een van Baumanns recente boeken **Liquid Modernity**.⁵² Alles is vloeibaar geworden en is in beweging. Wetten en regels veranderen op grond van 'vraag en aanbod'. De vrije keuze is uitgebreid door de vrije markt. Dit maakt de situatie nog onoverzichtelijker dan die al was. De keuzemogelijkheden zijn talrijk. De wereld is helemaal niet meer overzichtelijk. We voelen ons verloren te midden van alles wat er verandert en zich als nieuw en als beter aandient. Maar er zit, volgens Bauman, ook een andere kant aan. We worden meer op onszelf teruggeworpen en dat betekent dat de eigen, persoonlijke verantwoordelijkheid weer terugkeert. We kunnen onze verantwoordelijkheid niet langer afschuiven op wat anderen zeggen of willen of op regels of wetten. We moeten ons weer verantwoordelijk weten voor onze verantwoordelijkheid! Door de vrije markt keert op een bepaalde manier de vrije keuze terug.

DE DREIGENDE CHAOS

Bauman ziet de maatschappij als een voortdurend gevecht met de binnendringende chaos. De maatschappij is nooit meer dan een dun laagje van ordening dat doorlopend geperforeerd wordt door de chaos waarover het is uitgestrekt.⁵³ Waar in de premoderne tijd God als Schepper de chaos bedwong, daar vervult in de moderne tijd de rede die rol. Maar al is het belang van de rede in de moderne tijd aanzienlijk toegenomen, dat sluit beslist niet uit dat rede en religie samen optrekken. Samen houden zij de afgrond en het absurde op afstand.⁵⁴

In de postmoderniteit lukt dit echter niet meer. God is doodverklaard en het gezag van de rede is geknakt. Nu moeten we de confrontatie met de chaos aangaan. Dat is nieuw. We hebben het nooit eerder gedaan.⁵⁵ We kunnen geen fundament meer vinden, niet voor het zijn en evenmin voor de moraal. Één ding is zeker, aldus Bauman: dat als een samenleving erkent dat zij geen fundament heeft en alleen bijeengehouden wordt door conventies elke ethiek een ethisch ongefundeerde ethiek moet zijn.⁵⁶ In mijn woorden: dat biedt mogelijkheden en perspectieven, maar het betekent ook dat de afgrond nooit ver weg is.

52 Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*. Cambridge/Malden: 2010.

53 Bauman, 1995, 14.

54 "Een persoonlijke God is het beste; een god met de naam Rede, Wetten, Geschiedenis is 'second-best'", Bauman, 1995, 16.

55 Bauman, 1995, 17.

56 Bauman, 1995, 18.

8 | SCHULD EN SCHAAMTE

De cruciale vraag die hier gesteld wordt, is in hoeverre de Duitse samenleving, en in het bijzonder de kerk, erkend heeft schuld te dragen voor het leed dat tallozen is aangedaan en in het bijzonder de Joden. De kerk spreekt in deze naoorlogse jaren dikwijls over de schuld van de hele mensheid, dus over de zondeval. Iedereen heeft schuld, niemand heeft schone handen. Blendinger spreekt in dit verband van een ‘globalisering van de schuld’.

De schuld werd nog op een andere manier verzwakt. Het kwaad werd gedemoniseerd, wat in feite werkte als een verzwakking van de eigen verantwoordelijkheid. Men schildert het beeld van demonen en apocalyptische machten die aan het werk geweest zijn. Demonische machten dreven de Duitse mensen tot het doen van gruwelijke dingen, schreef het kerkelijke jaarboek van de Duitse Evangelische Kerk van 1945-1948.¹ Dat de Holocaust een demonische achtergrond heeft, lijkt mij duidelijk. Maar men kan dit argument ook tot eigen voordeel aanwenden.

DADER OF SLACHTOFFER

Europa, en in het bijzonder Duitsland, had moeite om het recente verleden van nationaalsocialisme, racisme, Jodenmoord en andere oorlogsmisdaden te verwerken. In de jaren vijftig van de vorige eeuw was er onder de Duitse bevolking geen behoefte om zich met de schuld-vraag bezig te houden. De houding van overheid en burgers was die van een slachtoffer. Tegenover het lijden van Joden en anderen werd het eigen lijden geplaatst. Om de eigen schuld, betrokkenheid en verantwoordelijkheid te ontgaan werd de nazidictatuur gedemoniseerd. Vooral de media in de DDR gingen hier heel ver in en schilderden de nazileiders als monsters en dieren af.

In West-Duitsland werden andere benamingen gebruikt, maar de strategie was dezelfde: er waren Duitsers en er waren nazi's. Die twee categorieën werden heel duidelijk uit elkaar gehouden. De Duitser

¹ Blendinger, 2000, 59.

zag zichzelf meer als slachtoffer dan als dader. De manier waarop men in de naoorlogse tijd met het verleden omging, was dat de dader het kleeft van slachtoffer aantrok. De Duitsers vonden dat zij niet minder dan anderen geleden hadden. De Eerste Wereldoorlog kostte het Duitse volk twee miljoen doden. Daarna kwam de nasleep van deze oorlog, met de verplichting van de enorme herstelbetalingen en het afstaan van grote grondgebieden. Daarnaast ondervond de Duitse burger de ellende van de Tweede Wereldoorlog in de verwoestingen die de geallieerde bombardementen aangericht hadden en de verdrijving van miljoenen Duitsers uit gebieden die voorheen aan Duitsland hadden toebehoord.² Daarbij kwam nog het trauma van de tweedeling van Duitsland.

Er was weinig behoefte om diep in te gaan op de oorzaken die tot de oorlog en tot het naziregime hadden geleid en voor zover wel naar oorzaken werd gezocht, werden die gezien in de grote culturele en economische processen die zich de laatste eeuwen hebben voorgedaan, zoals modernisering, secularisering en het ontstaan van het kapitalisme (met als reactie socialisme en communisme). Door de opkomst van het nazisme op deze manier te benaderen kon men voorkomen dat speciaal de Duitsers de schuld droegen voor het nationaalsocialisme. Bovendien hield de Koude Oorlog de gemoederen bezig, wat verhinderde om het eigen verleden kritisch te beoordelen.

Een duidelijk bewijs hiervan is het feit dat veel ex-nazi's hun taken en functies van voor de oorlog gewoon weer konden oppakken en uitoefenen.

SCHULD EN SCHAAMTE NA DE OORLOG

De Neurenbergprocessen (1945/1946 en later voortgezet tot 1949) onder leiding van de Amerikanen hadden een vrij gering draagvlak onder de Duitse bevolking. Veel Duitsers beschouwden deze processen als Siegerjustiz van de geallieerden die daarmee, zo vond men, de aandacht van hun eigen verantwoordelijkheid afleidde. Het verwijt van Siegerjustiz was overigens niet alleen in Duitsland te horen maar ook in Engeland. Als gevolg daarvan en in reactie daarop werden veel processen, tegen diegenen die van oorlogsmisdaden verdacht werden, toevertrouwd aan Duitse rechtbanken.

² Tussen 1939 en 1947 moesten vooral in Centraal-Europa maar liefst zo'n vijftig miljoen mensen onder dwang hun geboortegrond voorgoed verlaten. Een kwart daarvan was Duits. Patrick Dassen, Krijn Thijs, 'Slachtoffers in het land van de daders. Een inleiding' (13-57), 33, in: Patrick Dassen, Ton Nijhuis en Krijn Thijs (red.), *Duitsers als slachtoffers. Het einde van een taboe?* Amsterdam: 2007.

Toch was in die tijd – eind jaren veertig – tachtig tot negentig procent van de rechters lid geweest van de NSDAP. Dit is tekenend voor de naoorlogse situatie. Adenauer drong er in 1949 op aan om te stoppen met de denazificatie. Zelfs kerkelijke leiders, zoals de evangelisch-lutherse bisschop Wurm en de kerkelijke voorman Martin Niemöller, bepleitten een amnestie en een beëindiging van de denazificatie van Duitsland. De geallieerde politici wilden een einde aan de ‘zuiveringen’ met het oog op het ontstaan van de Koude Oorlog. Duitsland was nodig als bondgenoot.

De politieke strategie was niet gericht op het ontwikkelen van een herinneringscultuur die tot de erkenning van schuld zou kunnen leiden en die daarnaast de burgers zou kunnen wapenen tegen de gevaren die nog steeds latent aanwezig waren. Het zwijgen diende de politieke situatie van dat moment. Er was overigens ook een economisch belang. Pikant is dat de West-Duitse regering tot aan de nieuwe Ostpolitik van Willy Brandt principieel weigerde in te gaan op uitnodigingen van Oost-Europese staten om in hun archieven documenten over nazimisdaden in te zien. Als men dat zou doen – zo luidde de merkwaardige officiële verklaring – zou dat namelijk een stilzwijgende politieke erkenning betekenen van deze staten.

Er was geen systematische en fundamentele aanpak van de nazimisdaden. De betrokkenheid van de Wehrmacht bij de uitroeiingspolitiek ten aanzien van de Slavische bevolking en van de Joden in Oost-Europa was niet aan de orde. De mythe werd in stand gehouden dat de Wehrmacht, in tegenstelling tot de SS, geen blaam trof. Historici waren tot in de jaren zeventig slechts marginaal met de Holocaust bezig. Dat geldt niet alleen voor Duitsland maar evenzeer voor heel Europa en Amerika. In de landen die tijdens de oorlog door de Duitsers bezet waren, hield men uitsluitend de Duitsers verantwoordelijk voor het antisemitisme.

Men zou verwachten dat het proces van Eichmann in 1961 in Jeruzalem, dat wereldwijde aandacht kreeg, een kentering in die houding gaf. Toch was dat niet het geval. Ook het Auschwitz-proces dat in Frankfurt plaatsvond (20 augustus 1965), had weinig invloed op de publieke opinie. De omvang van dit proces was erg beperkt: slechts 22 personen moesten terechtstaan, van wie er 17 veroordeeld werden tot lange gevangenisstraffen. Pas later, aan het eind van de jaren zeventig en aan het begin van de jaren tachtig, was er sprake van een veranderde houding. In 1978-79 werd in dertig landen de vierdelige tv-documentaire ‘Holocaust’ uitgezonden, die honderd miljoen kijkers trok. Deze serie bleek in Duitsland en elders grote invloed te hebben. De

Duitsers gingen beseffen hoe veel leed zij andere volkeren en landen hadden aangedaan. Dat betekent dus dat pas vijfendertig jaar na de oorlog de reflectie op de oorlog op gang kwam.

VERWERKING VAN HET VERLEDEN: VERGANGENHEITSBEWÄLTIGUNG

Illustratief voor de verwerking van het verleden is de rel die in 1998 ontstond rond de Duitse schrijver Martin Walser. Hij wordt beschouwd als een van de belangrijkste Duitse schrijvers van na de oorlog. Hem werd de prestigieuze vredesprijs van de Duitse boekhandel uitgereikt. Bij die gelegenheid hield hij een rede, waarna een geruchtmakend debat ontstond in de Duitse media.³ Walser hield zijn lezing niet alleen op een belangrijk moment – de uitreiking van een belangrijke prijs – maar hield deze ook op een historische plek: de Paulskirche van Frankfurt. Dat is de plaats waar het Duitse parlement voor het eerst in de geschiedenis bijeenkwam (in 1848-1849).

Deze rede veroorzaakte een rel. Het was het begin van een langdurige discussie in de Duitse media. Walser zegt onder meer dat de Duitsers zich niet schuldig moeten voelen over hun (economische) successen omdat ze een beladen verleden met zich meedragen. ‘Ieder van ons kent onze historische last, de onvergankelijke schande, geen dag dat ze ons niet wordt voorgehouden.’ Deze voortdurende confrontatie met schande roept bij hem verzet op. Hij heeft de neiging om weg te kijken. De schande wordt, volgens hem, gebruikt/misbruikt voor hedendaagse doeleinden. Auschwitz is het middel om elke vorm van voorzichtige kritiek op alles wat met Joden en met Israël te maken zou kunnen hebben de kop in te drukken. In één adem spreekt Walser over de gedenkplaats in Berlijn waar jarenlang – vooral in 2005 – over gedebatteerd wordt. Hij noemt dit gedenkteken een monumentalisering van de schande. Dat de moord op de Joden tot in lengte van dagen herdacht wordt, is goed. Maar inmiddels heeft het monument een andere functie gekregen, meent hij, namelijk om de Duitsers tot in lengte van jaren te confronteren met hun schande. Veel reacties in kranten waren positief. Men prees de bevrijdende werking die ervan uitging.⁴

3 Voor de rede van Walser in 1998, zie: <http://opus.bsz-bw.de/hdms/volltexte/2005/488/pdf/walserRede.pdf>.

4 Torben Fischer, Matthias N. Lorenz (Hg.) *Lexikon der 'Vergangenheitsbewältigung' in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Bielefeld: 2009², 297.

JOODSE REACTIES

De rede werd gehouden op 11 oktober. Een maand daarna, op 9 november, hield de president van de Centrale Raad van de Joden in Duitsland, Ignaz Bubis, een lezing ter herinnering aan de Kristallnacht (9-10 november 1938). In dit referaat reageert hij op wat Walser heeft gezegd in Frankfurt. Bubis ziet in de rede van Walser een herhaling van zetten. Walser is moe van de voortdurende confrontatie met het naziverleden. Bubis antwoordt hem dat deze cultuur van het wegstijgen heel gewoon was in de nazitijd en dat dit wegstijgen niets nieuws is. Hij voegt eraan toe dat de schande er nu eenmaal is en dat die schande niet zal verdwijnen door hem te willen vergeten. Bubis waarschuwt dat de rechtsextremisten zich voortaan zeker op Walser zullen beroepen. Volgens Walser wordt Auschwitz gebruikt om de Duitsers voor goed een slecht geweten te bezorgen. Bubis antwoordt daarop dat uit Auschwitz wel degelijk morele lessen zijn te trekken en dat dat een voortdurende opdracht is.

De uitdrukking ‘monumentalisering van de schande’ is misplaatst, betoogt Bubis, omdat de schande al monumentaal is en dat niet pas wordt door het creëren van een gedenkplaats. Het gaat Walser en veel anderen erom weer terug te keren tot de normaliteit. Bubis: ‘Ik weet niet wat ik daaronder moet verstaan. Voor mij is de normaliteit dat bijvoorbeeld Joden geloven dat zij weer in Duitsland kunnen leven, dat Joden zich weer in het maatschappelijke en politieke leven kunnen ontplooiën...’ ‘Normaal’ kan echter niet betekenen: de herinnering verdringen en met een nieuw antisemitisme en met nieuw racisme moeten leven. Jaren later, in een interview met de *Süddeutsche Zeitung* van 17 mei 2010, erkent Walser zijn kleingeestigheid toen hij in enkele ontmoetingen met Bubis niet bereid was om ook maar iets van zijn lezing terug te nemen.

SCHAAMTE OF SCHANDE?

In het debat dat naar aanleiding van de rede van Walser opvlamde, was niet alleen de Holocaust in het geding, maar ook en vooral de Duitse identiteit. Deze identiteit wordt door Walser, volgens Musioł, als een *Opferkollektiv* gezien.⁵ Daarmee wordt een collectief bedoeld, een volk in dit geval, dat op de een of andere manier onderworpen is aan het lot, hetzij van de nazi's (de oudere generatie), hetzij van de

5 Anna Zofia Musioł, *Erinnern und Vergessen. Erinnerungskulturen im Lichte der deutschen und polnischen Vergangenheitsdebatten*. Dordrecht: 2011, 96.

voortdurende last van de schande (de generatie die te jong was om bij het naziregime betrokken te zijn). Schande is in dit verband op te vatten als een onderdrukkingsmechanisme of als een strafmiddel.⁶ De schuld van de oudere generatie wordt vervangen door de schande, waarmee de jongere generatie te maken kreeg. Niet de schuld, maar de schande ziet Walser als onderdrukkend. Musioł wijst er verder op dat als er over schande gesproken wordt, het accent op de passiviteit komt te liggen. Dit denkpatroon wordt door Walser weer nieuw leven ingeblazen doordat hij zichzelf niet als dader maar als beschuldigde aanduidt.⁷ Volgens Matthias Lorenz is de vervanging van schuld door schande het centrale motief in het naoorlogse debat.⁸

Uit de boven geschetste positiebepaling, waarin het overheersende thema de dader-slachtofferrelatie is, schuld vervangen wordt door schande en schande als repressie wordt ervaren, blijkt dat er geen nieuwe perspectieven worden geopend. We krijgen de indruk dat in de naoorlogse Duitse geschiedenis steeds weer dezelfde standpunten worden ingenomen en dezelfde thema's terugkeren. Maar ook is duidelijk dat er een strijd gaande is over het verleden. Van wie is het verleden? Van Walser of van Bubis? Wie bepaalt de juiste kijk op het verleden? De Duitsers noemen dat trefzeker: *Vergangenheitsbewältigung*: je meester maken van het verleden. Dat is een kwestie waar de politiek belang bij heeft, maar de historische theologie is hiermee ook bezig, en dat niet alleen: ook de systematische theologie. Want iedereen heeft belang bij een bepaalde visie op het verleden en richt vandaaruit de blik op het heden en de toekomst. De vraag is of de theologie wegkijkt van het verleden, zoals de historici dat deden in de jaren na de oorlog. Hoe ging dat in Duitsland en hoe was dat in ons land? Een publicatie die zich ervoor leent om er achter te komen of de Holocaust kerk en theologie tot zelfonderzoek heeft gebracht en nieuwe wegen heeft gewezen, is het boek van Jürgen Moltmann: *Theologie van de hoop*. Dit boek, dat wereldwijd indruk maakte, verscheen in 1964.

SCHULD EN SCHAAMTE IN DE KERK

Voordat ik het boek van Moltmann ter sprake breng (in hoofdstuk 12) wil ik, in het licht van bovenstaande vragen, de draad van de geschiedenis nog even vasthouden. De vraag was niet alleen hoe de samenleving, maar ook hoe de Evangelische Kerk in Duitsland – de EKD, voor

6 Musioł 2011, 96.

7 Musioł 2011, 97.

8 Musioł 2011, 97.

de oorlog DEK – na de oorlog is omgegaan met de schuldvraag. Wat heeft zij daarover gezegd en beleden? In de Verklaring van Stuttgart zou de Duitse kerkleiding zich daar uiteindelijk over uitspreken. Om die uitspraak te begrijpen en te beoordelen is meer achtergrondinformatie nodig. Vandaar onderstaande toelichting.

Meteen na de capitulatie van Duitsland was de vraag aan de orde wie de leiding op zich zou nemen van de EKD. Dat zou bisschop Wurm worden, die gezien werd als een aanvaardbaar persoon zowel voor de Bekennende Kirche als voor de oecumene. Er waren uiteraard ook tal van inhoudelijke kwesties die dringend besproken moeten worden. Hoe moest de naoorlogse kerk eruitzien? Moesten de lijnen van Barmen doorgetrokken worden of wilde men liever terugkeren tot de vertrouwde kaders van de luthersen? Dus: meer gereformeerd of meer luthers? Daar doorheen speelde ook de vraag hoe groot de zelfstandigheid van de landskerken mocht zijn en hoe ver men moest gaan in het streven naar landelijke eenheid.

TREYSA

Om deze problemen te bespreken werd in augustus 1945 de Conventie van Treysa bijeengeroepen. De conventie kende vanaf het begin allerlei problemen. De naoorlogse kerk ontstond, in de woorden van Greschat, als een Konfliktgemeinschaft.⁹ Men werd het bijvoorbeeld niet eens over een Wort an die Pfarrer. Het springende punt was het spreken over een schuldbelijdenis van de kerk. Een zinsnede waarover men struikelde was: ‘Wij belijden onze schuld en buigen ons onder de last van haar gevolgen.’¹⁰ De conservatieve lutheranen, onder leiding van bisschop Meiser van Beieren, waren niet bereid dit voor hun rekening te nemen. De tekst werd uiteindelijk wel gepubliceerd, maar niet als een belijdenis van de gehele conferentie.

Een ander compromis was dat men een weg wilde bewandelen tussen ‘de kerk van traditie en instituut’ én ‘de kerk van beweging en vernieuwing’.¹¹ Ter vergadering merkte Martin Niemöller op dat hij vreesde dat de nieuwe verenigde kerk de belijdenis van Barmen op een zijspoor zou manoeuvreren, precies zoals dat tijdens de naziperiode was gegaan.¹²

9 Greschat, 2010, 15.

10 Hermann Blendinger, *Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945-1990*. Stuttgart/Berlin/Köln: 2000, 59.

11 Besier/Sauter, 1985, 15

12 Matthew D. Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past*. Bloomington: 2004, 68.

SCHULD

Het 'schuldprobleem' keerde steeds weer terug. In de discussie over het erkennen van schuld speelde Adolf Freudenberg een belangrijke rol. Hij was secretaris van de Oecumenische Raad van Kerken voor niet-Arische vluchtelingen (over hem meer in het volgende hoofdstuk). Freudenberg drong erop aan dat kerkelijke leiders die samengewerkt hadden met de nazi's gedwongen zouden worden om terug te treden en hun ambt moesten neerleggen. August Marahrens (bisschop van Hannover) werd met name genoemd. Met deze bisschop wilde de oecumene niet meer samenwerken. De oecumenische leiders maakten heel duidelijk dat de Duitse kerk ernst moest maken met 'Selbstreinigung'.¹³

In juli 1945 noemde Visser 't Hooft in een brief aan de anglicaanse bisschop Bell de situatie in de Evangelische Kerk van Duitsland allesbehalve duidelijk. Op grond van informatie die onder andere verstrekt werd door de Amerikaanse predikant Stewart Herman was men op de hoogte van de situatie in Duitsland. Om de vinger aan de pols te houden verzamelde Stewart Herman preken die in Duitsland werden gehouden, waaronder preken van Paul Althaus. Althaus hield de gemeenten voor dat Duitsland het recht had zich van de boeien van Versailles te bevrijden en om de hereniging van alle Duitsers na te streven. Hij zag de situatie van het Duitse volk als een lot dat vergeleken kon worden met het lot van de Joden.¹⁴

De oecumene zag daarin een uiting van onboetvaardigheid. Een andere vooraanstaande figuur die moeite had met het erkennen van schuld was bisschop Wurm. Wurm stond zeer ambivalent tegenover de bezettingsmachten. Daarin stond hij bepaald niet alleen. De Duitsers waren getuigen van de verdrijving van hun landgenoten uit de oostelijke gebieden (Bohemen, Silezië, Oost-Pruisen, Pommeren) en

¹³ Besier/Sauter, 1985, 18.

¹⁴ Besier/Sauter, 1985, 19. In mei 1945 schreef Pfarrer Halfmann een brochure over de wijze waarop – na de oorlog – zou moeten worden gepreikt. Over schuld belijden schrijft hij dat deze voor God beleden moest worden en liever niet voor de mensen die men kwaad had gedaan, want men moest vermijden zijn waardigheid ten opzichte van de vijand te verliezen. Dat hield ook in dat men ten opzichte van Joden geen schuld hoefde te belijden, maar alleen voor God. Hockenos: 2004, 70. Hans Asmussen, man van de Bekennende Kirche, dacht er ook zo over: schuld is religieuze schuld, schuld tussen God en mens. Wij verdedigen ons tegen het vermenselijken van de schuld (schuld tussen de mensen), schreef hij aan de anglicaanse aartsbisschop. Het vermenselijken zou de Duitsers verhinderen hun schuld voor God te belijden..., 71. De pastorale reden hierachter was dat het gevaar bestond dat de Duitsers wanhopig zouden worden of zich van de kerk zouden afkeren. Daarom was de verkondiging van de genadige God noodzakelijk.

zij zagen de hongersnood in hun land. Door het hele land trokken miljoenen vluchtelingen. Zij wezen ook op de tegenstelling tussen de propaganda van de geallieerden en wat hun praktijken waren.

Heinrich Grüber – van ‘Buro Grüber’, dat tot aan 1940 de emigratie van meer dan duizend Joden mogelijk had gemaakt¹⁵ – schreef aan bisschop Bell over de dreigende hongerdood van twintig miljoen Duitsers. Hij erkende de grote schuld van het Duitse volk, maar voegde eraan toe: ‘Maar ik weet van een grotere schuld die nu de kerken van de hele wereld op zich nemen.’¹⁶

Al met al is het duidelijk dat de Duitse kerkleiding schoorvoetend de bereidheid toonde om over het erkennen en belijden van schuld te praten. De communicatie verliep stroef. Moeten we het als een normale gang van zaken zien dat Visser ’t Hooft zichzelf moest uitnodigen voor een ontmoeting met de Duitse kerkleiders?¹⁷ In ieder geval is het zo gegaan. Uiteindelijk was het zover dat er een bijeenkomst gehouden kon worden om over de ‘schuldkwestie’ te spreken. De vergadering begon met een kerkdienst op 17 oktober 1945 in de Markuskerk te Stuttgart.¹⁸ Hoe veel onduidelijkheid er was over de werkelijke bedoeling van de bijeenkomst bleek uit het feit dat Karl Hartenstein, predikant en missioloog, meende dat het zou gaan om een wederzijdse schuldverklaring: van de Duitsers en van de andere kerken. Als uitgangspunt voor de discussie over de tekst van de Verklaring dienden twee conceptteksten: één van Asmussen en één van Dibelius, waarbij vooral die van Dibelius richtinggevend was.

DE VERKLARING VAN STUTTGART

Het resultaat van de besprekingen was de Verklaring van Stuttgart van 18 en 19 oktober 1945. Van lieverlede is men gaan spreken van een schuldverklaring of een schuldbelijdenis, maar dat is niet juist. Het officiële document heeft geen titel. Men was er juist huiverig voor om van schuldbelijdenis te spreken, laat staan deze term in de titel te gebruiken. In het vervolg zal ik dan ook kortweg van de ‘Verklaring’ spreken. Deze Verklaring is opgesteld op verzoek van de Oecumenische Raad van Kerken, maar uiteraard niet door de Oecumenische Raad geschreven. Dat was de taak van de Duitse kerk. Tot de ondertekenaars

15 http://de.wikipedia.org/wiki/B%C3%BCro_Gr%C3%BCber.

16 Besier/Sauter, 1985, 20.

17 Besier/Sauter, 1985, 23.

18 Niemöller, die te laat was, hoorde een uur voor de dienst dat hij de preek moest houden. Zijn vrouw reikte hem als preektekst Jeremia 14:17vv aan. Als afgevaardigde van de Nederlandse Hervormde Kerk was Hendrik Kraemer aanwezig.

van de Verklaring behoorden de bisschoppen Wurm, Meiser, Lilje, Di-belius en de predikanten Martin Niemöller en Hans Asmussen. Ook stond de naam van Gustav Heinemann, de latere Bondspresident van Duitsland, eronder.

De Verklaring, die slechts driehonderd woorden telde, kent enkele zinsneden die vaak geciteerd zijn en die het hart vormen van het document: ‘Door ons is oneindig veel leed over vele volkeren en landen gebracht... Wel hebben wij gedurende lange jaren in de Naam van Jezus Christus tegen de geest gestreden die in het nationaalsocialistische geweldsregime zijn vreselijke uitdrukking gevonden heeft, maar wij klagen onszelf aan dat wij niet moediger beleden hebben, niet trouwer gebeden, niet vrolijker geloofd en niet vuriger hebben liefgehad...’ Drie keer wordt gesproken over een nieuw begin.¹⁹ Het nieuwe begin dat de kerk nodig heeft, houdt in dat zij zich ontdoet (zuivert) van ‘geloofsvreemde invloeden’.

Let op het bleke woord ‘invloeden’ (Einflüsse). Het ging toch om meer dan ‘invloeden’? Onduidelijk is wat bedoeld wordt met dat door de dienst van de kerken de geest van geweld en vergelding (‘Geist der Gewalt und der Vergeltung’), die nu opnieuw sterk wordt (‘der heute von neuem mächtig werden will’), in de hele wereld beteugeld zal worden. Wat wordt hier met ‘geweld en vergelding’ bedoeld? Is men bang dat de bezettingsmachten wraak willen nemen op het Duitse volk of heeft men het oog op de bezetting van het oosten van Duitsland of wil men zich verweren tegen de denazificatie? Het was ongetwijfeld een turbulente tijd voor de Duitsers. Uit Bohemen, Silezië en andere gebieden stroomden honderdduizenden vluchtelingen naar het grotendeels verwoeste Duitsland.

Aan bovenstaande opmerkingen voeg ik nog enkele zaken toe. 1. De Verklaring was niet het eigen initiatief van de Duitse kerk. De voor-mannen van de oecumene (W.A. Visser ’t Hooft e.a.) hadden hierop aangedrongen. 2. Het is de opstellers later terecht aangerekend dat er met geen woord gesproken wordt over de vernietiging van de Joden.²⁰ 3. De opstellers hebben geen enkele moeite gedaan de Verklaring onder de aandacht van de plaatselijke gemeenten te brengen. Per

19 Nun soll in unseren Kirchen ein *neuer Anfang* gemacht werden. (...) Dass wir uns bei diesem *neuen Anfang* mit den anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft herzlich verbunden wissen dürfen... (...) So bitten wir in einer Stunde, in der die ganze Welt einen *neuen Anfang* braucht: Veni creator spiritus!

20 In hun reactie op de *Stuttgarter Verklaring* noemden ds. Pierre Maury van Frankrijk en bisschop Bell van Engeland wel het leed dat de Joden was aangedaan. Eberhard Bethge, *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden*. München: 1979, 121.

ongeluk kwam zij in de openbaarheid terecht. 4. Ook was de Verklaring niet voorzien van aanwijzingen hoe dit gevoelige onderwerp in de plaatselijke gemeenten bespreekbaar gemaakt kon worden. 5. De Verklaring werd niet gepubliceerd als een schuldbelijdenis. De officiële tekst heeft geen titel. Op de website van de EKD wordt de tekst ten onrechte aangeduid als *Schulderklärung*.²¹

In de tekst zelf komt het woord ‘schuld’ één keer aan de orde. Dankbaarheid wordt uitgesproken voor het feit dat ‘wij en het Duitse volk’ mogen weten van de ‘solidariteit van de schuld’ (*‘Solidarität der Schuld’*). Er staat niet bij jegens wie en daarom is het ook geen schuldbelijdenis. Wie in het algemeen zegt schuld te hebben heeft geen schuld.²²

De ‘schuld’ die in de Verklaring van Stuttgart werd uitgesproken, betekende overigens niet het einde van de discussie, maar juist het begin. Na de vaststelling van de tekst werd aan het Britse ministerie van Buitenlandse Zaken bericht dat de Verklaring vrijgegeven werd op voorwaarde dat die alleen in de buitenlandse pers gepubliceerd mocht worden en dus niet in de Duitse pers.²³ Men was namelijk heel bang dat de schuldbelijdenis politiek gebruikt zou worden en dat in de onderhandelingen met de geallieerden over de verdere opbouw van Duitsland en haar politieke toekomst de erkenning van schuld tegen hen gebruikt zou worden. Maar Britse kranten in Duitsland publiceerden de complete tekst. Het gevolg was grote ophef.

NA STUTTGART

Barth was aan de ene kant wel blij met de Verklaring van Stuttgart maar wenste dat de Duitsers hun schuld nog directer en tastbaarder (‘greifbarer’) tot uitdrukking zouden brengen. Hij hoopte op een voortschrijdend proces dat zou leiden tot een Bußbekenntnis, waardoor een volledig nieuw begin mogelijk zou worden. De zaak werd bemoeilijkt door een toelichting op de Verklaring door Asmussen, een toelichting die door Wurm van harte ondersteund werd. Wurm, die zich tegen verspreiding van de Verklaring had gekeerd, beval wel de verspreiding van deze toelichting warm aan. Tussen Barth en As-

21 https://www.ekd.de/glauben/bekenntnisse/stuttgarter_schulderklaerung.html. Bethge: ‘Alledaags zelfbeklag staat nu waar iets zeer buitengewoons uitgedrukt had moeten worden’, Bethge, 1979, 123.

22 Martin Lotz, die een studie schreef over de naoorlogse Evangelische Kerk in Duitsland, noemt de Verklaring een ‘halfslachtige stap in de verkeerde richting’, Blendinger, 2000, 62.

23 Besier/Sauter, 1985, 34.

mussen kwam het tot een conflict, waarbij het om de vraag ging in hoeverre de Verklaring in overeenstemming was met de belijdenis van Barmen.²⁴ Barth had verwacht dat de opstellers van de Verklaring, die bij Barmen en Dahlem vandaan kwamen, duidelijker taal gesproken zouden hebben en de Verklaring achteraf niet met een verzwakkende toelichting ondergraven zouden hebben.

Naar het buitenland toe veroorloofde men zich, nu men zelf schuld had 'beleden', een kritische toon aan te slaan. Dit kwam naar voren in een schrijven van de Raad van de Evangelische Kerk **An die Christen in England** (14 december 1945). Het gedrag van de overwinnaars en bezetters liet, volgens de brief, te wensen over, bijvoorbeeld ten aanzien van de denazificatie en de verdrijving van de Duitsers in het oosten.

Greschat oordeelt dat de schrijvers van dit stuk zich opstelden 'als blinde partijgangers van Duitse belangen, als men de verdrijvingen op een lijn stelt met de systematische uitroeiing van de Joden'.²⁵ Ook de nationaalsocialistische stereotypen keerden terug: de medeschuld van het buitenland aan de opkomst van de nazi's door het dictaat van Versailles. Dit alles werd nog toegespitst door de waarschuwing aan het adres van de Westerse machten geen grotere schuld op zich te laden door een politiek van onderdrukking jegens Duitsland te voeren. De brief leidde tot verbijstering in Engeland.²⁶ De opstellers van de Verklaring zagen, aldus Greschat, kennelijk geen tegenstrijdigheid tussen de schuldbelijdenis en hun bezwaren en protesten tegen de denazificatie van Duitsland.

De Raad van de Evangelische Kerk verklaarde dat politieke zuivering vanzelfsprekend was, maar dat de individuele schuld daarvan de grondslag moest zijn. Dat veel mensen uit hun ambten en functies gezet werden, die zij 'onberispelijk vervuld hebben', ging de maatregelen die in het verleden (tussen tijdens de naziperiode) in Duitsland waren genomen te boven. Karl Barth schreef aan Martin Niemöller: 'Juist het type ambtenaren dat "onberispelijk" zijn werk deed, was het sterkste steunpunt van het naziregime.' Hij voegde eraan toe: 'Is men de miljoenen Joden en socialisten nu al vergeten, die werkelijk wel ergere dingen hebben meegemaakt?'²⁷ Aan het slot van zijn brief aan Niemöller schijft hij: 'Het is op een beslissend punt, ondanks Stuttgart, nog steeds een onboetvaardige en verstokte kerk.'²⁸

De eigenzinnige houding van Wurm, Lilje, Thielicke en anderen

24 Besier/Sauter, 1985, 37.

25 Greschat, 2010, 17.

26 Greschat, 2010, 18.

27 Greschat, 2010, 18.

28 Greschat, 2010, 18.

veroorzaakte irritaties bij oecumenische theologen. Vooral het optreden van Helmut Thielicke, behorend tot de Bekennende Kirche, stuitte op onbegrip. Thielicke ontkrachtte de gedachte van de collectieve schuld van Duitsland. Hij stelde dat het om een gemeenschappelijke ziekte van de gehele wereld ging.²⁹ Hij wentelde de schuld onder andere op de secularisatie.

Andere lutherse theologen hanteerden soortgelijke argumenten. Bisschop Wurm zag alle ontwikkelingen die zich in Duitsland hadden voorgedaan als gevolgen van de Verlichting.³⁰ ‘Wij zoeken de oorzaken van wat is gebeurd niet alleen in het nationaalsocialisme maar in een lange geschiedenis van Godsvervreemding en van afval van Christus en ook in de verwereldlijking van de kerk’, schreef hij in een brief van 14 december 1945 aan de Engelse christenen.³¹ Wurm beklagt zich over het gebruik van geweld tegen de burgerbevolking door de bezetters. De denazificatie die de geallieerden ter hand hadden genomen was, volgens Wurm, ook geen toonbeeld van gerechtigheid en menselijkheid.³²

In de aangehaalde brief aan de Engelse kerk schrijft Wurm ook over de deling van Duitsland in een oostelijk en een westelijk deel: ‘Het Duitse volk op een nog kleinere ruimte bijeen te drijven en haar levensmogelijkheden tot een minimum te beperken, is ten diepste niet anders te beoordelen als de tegen het Joodse ras gerichte uitroeiingsplannen van Hitler.’³³ Deze woorden spreken voor zich. Dat bisschop Wurm dit schrijft, is verwarrend. Hij had zelf in 1943 openlijk geprotesteerd tegen de Jodenvervolging. We zouden denken dat juist hij, die zich direct na de oorlog, in juni 1945, wendde tot de Joodse geloofsgemeenschap,³⁴ over meer inzicht en meer inlevingsvermogen zou beschikken.

SCHULD IS CONCREET

In november 1945 hield Barth tijdens een reis door Duitsland een voordracht: **Ein Wort an die Deutschen**. Hij vroeg zich daarin af of het

29 Besier/Sauter, 1985, 35.

30 Zie ook: Höppner/Perels, 2012, 16.

31 **Greschat, 1982, 129.**

32 Greschat, 1982, 130.

33 ‘Das deutsche Volk auf einen noch engeren Raum zusammenpressen und ihm die Lebensmöglichkeiten möglichst zu beschneiden, ist grundsätzlich nicht anders zu bewerten, als die gegen die jüdische Rasse gerichteten Ausrottungspläne Hitlers’, Greschat, 1982, 130.

34 Siegfried Hermle, *Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945*. Göttingen: 1990, 283.

in Duitsland tot een werkelijke vernieuwing zou komen of dat men liever voor restauratie van de oude vooroorlogse verhoudingen zou kiezen. Helmut Thielicke (1908-1986) reageerde op Barth. Zijn reactie was: ‘Wij dragen een zware schuld – jawel – maar terwijl wij die dragen, weten wij tegelijk dat wij allemaal zondaren zijn...’³⁵ De schuld wordt verbreed, wordt zo algemeen gemaakt dat schuld eigenlijk geen schuld meer is. Thielicke zegt in een omslachtige zin dat wij allemaal vergeving nodig hebben, wie wij ook zijn: ‘Fransen, Amerikanen, Engelsen, Duitsers, Japanners – en Joden.’³⁶

Martin Niemöller liet een ander geluid horen. In zijn voordracht **Der Weg ins Freie** (1946) spreekt hij ook over de Joden. ‘De zes miljoen moorden op Joden krijgen wij niet cadeau’, zei hij. Wij moeten allemaal daar ons deel van dragen (‘daran bezahlen’).³⁷ Wij liggen in de afgrond en de roep tot boete is de roep die ons terugbrengt bij God, is Niemöllers boodschap. Naderhand schreef hij: ‘Ik heb twee jaar niets anders gedaan dan de mensen deze schuldverklaring te verkondigen – helaas zonder resultaat.’³⁸

De Synode van Sachsen richt zich in februari 1946 in een schrijven aan het landelijke bestuur van de EKD. Zij drukt daarin haar steun uit aan de Verklaring van Stuttgart en aan de toelichting zoals die door bisschop Wurm in zijn brief aan de Engelse kerk verwoord was. Toch hoort zij in de felle afwijzende reacties in het land ook een noodkreet, namelijk de nood van een machteloze verkondiging, de onmacht om het Woord van God actueel te duiden.

De synode roept de hulp in van de oecumene om het afwijken van Christus en de daarmee gepaard gaande ontwrichting op tal van terreinen concreet te duiden. Ieder mens moet zozeer overtuigd raken van zijn eigen aandeel in de schuld dat er geen sprake zal zijn van een huichelachtige berouw-inflatie (‘Bußinflation’). De synode vraagt aan de oecumene: wat vinden de Engelse broeders van onze lijdensweg? Hadden wij de eed van trouw aan Hitler, die elke ambtenaar, geestelijke, soldaat en dergelijke moest afleggen, moeten weigeren? Was het overeenkomstig de Schrift dat de Bekennende Kirche in haar gebedsliturgie de voorbede voor Hitler weglief? (‘die Fürbitte für Hitler fortließ?’) Hadden wij de militaire dienst moeten weigeren? Laten de broeders in Engeland zeggen wat wij hadden moeten doen. Vanaf welk moment en op welke wijze hadden wij in de voorbije twaalf jaar

35 Greschat, 1982, 168.

36 Greschat, 1982, 172.

37 Greschat, 1982, 203.

38 Greschat, 1982, 311.

God meer moeten gehoorzamen dan de mensen?³⁹

Dit zijn deels terechte vragen, maar deels zijn het ook vragen die te denken geven. Wordt hier een terecht beroep gedaan op de oecumene? Is dit niet opnieuw de strategie van het ontwijken door anderen onderdeel te maken van het probleem: gehoorzaamheid aan een onmenselijke overheid? In ieder geval was de manier waarop de Provinciale Synode van Westfalen op 19 juli 1946 reageerde heel anders.

Het is de moeite waard te citeren uit dit document, dat het karakter van een belijdenis heeft. Het schrijven van de synode begint met het uitspreken van dank voor de Verklaring van Stuttgart. Zij ervaart deze Verklaring als een bevrijdend woord. Vervolgens spreekt de synode over schuld. De kerk zal geen vrede hebben zolang de schuld op haar drukt. De tegenwoordige nood is ons niet als een blind lot of als een natuurramp overkomen. De synode wijst erop dat schuld ongehoorzaamheid jegens Gods gebod is. 'Waar is uw broeder', was de vraag die God aan Kaïn stelde. Wij belijden dat wij de heilige roeping van God om verantwoordelijk te zijn voor onze broeder ongehoorzaam zijn geweest. Wij verwerpen de heilloze poging zich achter de schuld van anderen te verbergen. Onder het kopje 'Onze schuld' schijft de synode: 'Wij hebben een nationaalsocialisme, dat het volk tot een afgod maakt, niet doorzien. We hebben tegen de uitroeiing van de Joden niet luid genoeg onze stem verheven. Wij waren door overmoed verward, in de liefde zwak. Wij verwerpen het als gesproken wordt over schuld van anderen zonder die van onszelf te belijden.'

De gemeente wordt vermaand zich er niet aan te ergeren als deze schulderkenning door de wereld in politieke zin misbruikt wordt. Veeleer moeten we bedenken dat God wil dat we de waarheid spreken. Ook wordt de mening verworpen dat er andere wegen zouden zijn om tot ware vernieuwing van het leven te komen zonder boetedoening. De synode spreekt uit dat God alle rassenverschillen in de eenheid van het lichaam van Christus zal verenigen.⁴⁰ Anders dan de Verklaring noemt dit schrijven van deze provinciale synode nadrukkelijk de Joden en anders dan de Verklaring wordt door de synode uitgesproken dat een eventueel politiek misbruik op de koop toe moet worden genomen. Deze geluiden waren er ook, maar zij vormden in de eerste jaren na de oorlog een grote uitzondering.

We vragen ons af of het na de oorlog ooit tot een echte bezinning gekomen is. Historicus Gerhard Ritter meent dat er vlak na de oorlog onder

39 Greschat, 1982, 239-240.

40 Greschat, 1982, 258-262.

de Duitse bevolking grote bereidheid was om schuld te erkennen en om een andere koers in te slaan, maar dat door de ‘schuldpropaganda’ van de geallieerden die bereidheid flink was afgenomen. ‘De schuldpropaganda hamert bij ons al acht maanden, dag in dag uit, de schuld erin.’ ‘Geen wonder dat de oren langzamerhand doof worden...’⁴¹ Ritter zegt ook dat men van het Duitse volk meer verootmoediging verlangt als voor een ‘ehrenliebendes Volk’ (een eergevoelig volk) te verdragen en moreel gezond is.

De Verklaring van Stuttgart voldeed niet. Het bracht geen eenheid, maar grote verdeeldheid. Het was duidelijk dat de Verklaring niet voortkwam uit de behoefte van de Duitse kerk zelf. Het was een afgedwongen verklaring, die zijn doel miste. De Verklaring mist wat we bij de theologische Verklaring van Barmen wel aantreffen: het gevoel van urgentie. Toen was er van binnenuit het besef dat men onder de druk van het moment moest spreken en handelen. Bij de Verklaring van Stuttgart ontbreekt dat helemaal. Het was, ondanks alle goede bedoelingen van de Oecumenische Raad van Kerken, een kerkpolitiek document geworden. Daarom kon het ook niet, zoals Barmen dat wel was, een richtinggevend document zijn. Men kan zich afvragen of de Verklaring de denazificatie van Duitsland bevordert of juist bemmerd heeft. Hoewel niemand, voor zover ik heb kunnen nagaan, gezegd heeft dat de Verklaring een dictaat was van de overwinnaars, was dit wel het onderliggende gevoel. Daardoor werden de frustraties alleen maar sterker.

DARMSTÄDTER WORT

De theologen die op de lijn van Barth, Barmen en Dahlem zaten, waren niet tevreden over de Verklaring. Een duidelijke en eerlijke erkenning van de Duitse schuld ontbrak en ook was niet duidelijk geworden welke nieuwe weg de kerk zou moeten inslaan. Het gevaar was groot dat in Duitsland opnieuw de oude paden bewandeld zouden worden: een nauwe band tussen kerk en staat (ondanks de leer van de twee rijken), tussen kerk en volk, het gevaar dus dat er een kerk zou komen die vooral haar eigen voortbestaan op het oog had. Er moest meer gezegd worden.

Dit verlangen kreeg uitdrukking in het zogenaamde **Darmstädter Wort**. Het Darmstädter Wort is van 8 augustus 1947. Twaalf personen namen deel aan de voorbereidende gesprekken. Ik beperk me hier tot

⁴¹ Besier/Sauter, 1985, 43.

de inhoud van het stuk. Vier keer wordt gezegd dat ‘wij ons op een dwaalweg bevonden’.

- Wij dwaalden toen we droomden van een bijzondere Duitse opdracht (roeping) in de geschiedenis.
- Wij dwaalden toen wij een verbond aangingen met conservatieve machten. Wij veroordeelden de revolutie maar duldden de dictatuur.
- Wij dwaalden toen wij de vrije genade van God in de weg stonden door scheidslijnen tussen mensen aan te brengen, waardoor het evangelie van vrije genade verduisterd werd.
- Wij dwaalden omdat het marxisme ons eraan moest herinneren dat de zaak van armen en rechtelozen de zaak van de christenheid behoort te zijn.

Opvallend is dat het marxisme wordt genoemd en niet radicaal wordt afgewezen. Dat werd de opstellers niet in dank afgenomen. Maar vooral riep de karakterisering van het Duitse protestantisme als een ‘Irrweg’ (dwaalweg) veel protesten op. De reacties waren ongemeen fel. Greschat spreekt van een ‘woedende afwijzing’ die dit stuk ten deel viel.⁴² Vooral de protestanten in het oostelijke deel van Duitsland voelden zich in de steek gelaten. Kurt Scharf – behorend tot de Bekenende Kirche en later voorzitter van de Raad van de EKD – zei: ‘Dit woord geeft de van recht beroofde mensen een trap na.’⁴³ Het is opnieuw onbegrijpelijk dat in het Darmstädter Wort⁴⁴ de genocide van de Joden niet genoemd wordt. Wellicht heeft men bij de Entrechteten (ontrechten) aan de Joden gedacht, maar dat is slechts een vermoeden. Voor alle duidelijkheid: het Darmstädter Wort was geen officieel document van de landelijke kerk. Het was een initiatief van theologen die tot de Bekenende Kirche **hadden behoord.**

De conclusie van dit hoofdstuk kan heel kort zijn: de Duitse protestantse kerk heeft in de eerste naoorlogse jaren gefaald als het gaat om het belijden van schuld jegens het geteisterde en leeggebloede Joodse volk. In het volgende hoofdstuk zal aandacht besteed worden aan de jaren daarna. Het is namelijk onmogelijk om te blijven zwijgen over het Joodse volk

42 Greschat, 2010, 21.

43 Greschat, 2010, 21.

44 Het Darmstädter Wort was een verklaring van de Broederraad van de EKD. Hermle: 1990, 282.

9 | KERKELIJKE VERKLARINGEN OVER HET JOODSE VOLK

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien op welke manier de Duitse kerk is omgegaan met schulderkenning met betrekking tot de oorlog. De Verklaring van Stuttgart was aan de orde en ook wat eraan voorafging en wat er omheen gebeurde. Het thema ‘schuld’ was vooral aan de orde in het Darmstädter Wort. Daarin werd uitgesproken wat niet gezegd was in de Verklaring van Stuttgart. Nog steeds was er niets gezegd over schuld ten aanzien van de Joden. Daarover gaat het in dit hoofdstuk. Hoe is de Duitse Evangelische Kerk met dit zeer gevoelige onderwerp omgegaan? Ik schets de grote lijn over een periode van vijftig jaar: van 1950 tot 2000. De belangrijkste uitspraken en publicaties komen aan de orde.

FREUDENBERG

Vooraf is het goed om op te merken dat ook met betrekking tot schulderkenning jegens de Joden de Oecumenische Raad van Kerken een belangrijke rol heeft gespeeld en dan met name dr. Adolf Emil Freudenberg (1894-1977). Freudenberg was een dynamische persoon die ervoor zorgde dat de bezinning op het Duitse oorlogsverleden en dan met name de schuld jegens de Joden op gang kwam. Hij was secretaris van de oecumenische commissie voor vluchtelingen. Aanvankelijk was hij werkzaam als Duits diplomaat en hij ging pas op latere leeftijd theologie studeren.

De Oecumenische Raad van Kerken gaf hem de opdracht de belangen van de vluchtelingen uit Duitsland te behartigen. In verband met dit oecumenische werk woonde hij tijdens de oorlog in Genève, van waaruit hij de ontwikkelingen in Duitsland nauwlettend volgde. Zijn arbeidsveld was veel breder dan praktische hulpverlening aan vluchtelingen. Het ging hem ook om de theologische bezinning op Israël. Zijn betrokkenheid bij het Joodse volk is mede te verklaren uit het feit dat hij met een Joodse vrouw was getrouwd.¹

1 Elsa Liefmann. Zie <http://www.freiburger-rundbrief.de/de/?item=631> (op 18-07-14).

Het begin van de bezinning op de naoorlogse verhouding tot het Joodse volk ligt bij een brief van 19 december 1946 die Freudenberg aan de leiding van de Evangelische Kerk (EKD) richtte en waarin hij wees op het ontbreken van een woord over de Joden. Deze brief werd niet beantwoord.² Na lang aandringen was de Raad van de EKD bereid om de jurist Otto von Harling de opdracht te geven de verschillende aspecten van de Judenfrage (die term werd nog steeds gebruikt) te bestuderen.³ Als hoofd van het synodebureau van de EKD was Asmussen, een van de ondertekenaars van de Verklaring van Stuttgart (oktober 1945), verantwoordelijk voor de trage gang van zaken. De druk die door Freudenberg werd uitgeoefend, was om verschillende redenen nodig. In 1945 was de Verklaring van Stuttgart gereedgekomen. Daarin werd verantwoording afgelegd van de houding van de Duitse kerk vóór en tijdens de oorlog, maar nog steeds was er niets gezegd over de mas-samoord op de Joden. Wellicht dat de traagheid van de kerkelijke leiders ermee te maken had dat bij 'Stuttgart' het belang aan de orde was van de oecumenische en internationale contacten en dat de Duitse kerk niet langer het zwarte schaap van de werelddoecumene was. Dat lag anders bij een verklaring over de Joden. Er was geen direct belang mee gemoeid. Wel was duidelijk dat de kerk hier vroeg of laat een uitspraak over zou moeten doen.

Deze kwestie werd nu op aandringen van de oecumene neergelegd bij de Raad van de EKD, die de kwestie neerlegde bij een jurist – Von Harling – en dus niet bij een theoloog. Zoals Hermle opmerkt, is dit opnieuw een bewijs hoe weinig bereidheid er was om de theologische reflectie binnen de Evangelische Kerk te stimuleren.⁴

DE SCHULDVRAAG

De kerkelijke onwil wordt ook duidelijk uit het feit dat de vragen rond Israël beschouwd werden als het terrein van de organisaties die zending bedreven onder de Joden. De Raad van de EKD wilde hier zelf niet mee bezig zijn. Tot aan 1950 werden verschillende conferenties belegd, aanvankelijk bedoeld voor theologen die zich vanwege hun functie al eerder beziggehouden hadden met het Jodendom, dus voor de theologen van de zendingsorganisaties. Dat betekent dat de bezinning plaatsvond in het kader van de Jodenzending.

Als we kijken naar officiële documenten over de schuldvraag met

2 Hermle, 1990, 196.

3 Hermle, 1990, 197.

4 Hermle, 1990, 198.

betrekking tot de Joden dan kunnen we vaststellen dat de synode van de EKD – dus afgezien van conferenties die door aanverwante organisaties georganiseerd werden – pas in 1950 het thema ‘Israël’ ter sprake heeft gebracht. Voor die tijd was er alleen de verklaring van de Broederraad van de Evangelische kerk⁵ – het was dus geen officiële verklaring! – van 1947. Rendtorff en Henrix schrijven dat de Broederraad zich genoodzaakt zag een woord te spreken dat eigenlijk de Evangelische Kerk had moeten spreken.⁶

De verklaring van de Broederraad had als titel *Wort zur Judenfrage*.⁷ De beraadslagingen begonnen op 5 en 6 december 1947 en werden op 8 april 1948 afgesloten. Tijdens de eerste zitting werd door Hermann Albert Hesse, gereformeerd theoloog en gedurende vijf maanden gevangen gehouden te Dachau, opgemerkt dat ‘de schuld ten opzichte van de Joden tot op heden met geen woord ter sprake was gebracht’. ‘Het Duitse volk ligt onder de schuld zesenhalf miljoen Joden te hebben vermoord’, zei Hesse.⁸ Op een ander moment riep hij op te breken met alle rassenwaan en vals nationalisme, zodat het zou kunnen komen tot een ‘echt herstel van de Duitse eer’.

In dit verband is een notitie van Von Harling van 1 december 1947 veelzeggend. Hij erkent dat de kerk inzake de Joden een zware schuld (‘sehr schwere Schuld’) op zich geladen heeft. Daarmee bedoelt Von Harling dat de kerk het racistische antisemitisme voorbereid heeft door ruimte te geven aan het christelijke anti-judaïsme. Maar de schuld van de kerk bestond ook hieruit dat zij de taak van zending onder de Joden sterk verwaarloosd had.⁹

Von Harling legt een deel van de schuld ook bij de Joden zelf. Naast bepaalde afstotende eigenschappen van de Joden, die hij hen echter niet wil aanrekenen omdat die te wijten waren aan het leven in getto’s, is er de schuld van de Joden tegenover God: hun zelfverheerlijking en hun religieuze dwepen met het nationalisme! Een schuldbelijdenis van de kerk tegenover de Joden is wat Von Harling betreft niet aan de orde. Het is belangrijker zich te bezinnen op de opdracht die wij Israël schuldig zijn, namelijk de bijzondere roeping tot zending. Hij voegt er zelfs aan toe dat, als alléén de christenen schuld belijden, het gevaar aanwezig zou zijn dat ‘het Jodendom nog dieper in de verharding ge-

5 De Broederraad van de Evangelische Kerk (daarvoor Broederraad van de Bekennende Kirche) bleef tot 1952 bestaan.

6 *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985* (hrsg. Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix). Paderborn/München: 1989², 539.

7 Rendtorff/Henrix, 1989², 540-544.

8 Hermle, 1990, 315.

9 Hermle, 1990, 202.

dreven zou worden'.¹⁰ Deze bezorgdheid onderstreept hij in een brief aan bisschop Wurm en aan Martin Niemöller. De bezinning op de schuldvraag zou door specialisten ter hand genomen moeten worden, door mensen die er verstand van hadden...¹¹

'WORT ZUR JUDENFRAGE' (1948) VAN DE BROEDERRAAD

Anders dan Niemöller waren Hesse en Iwand van mening dat de vragen rond Israël niet opgelost konden worden door zending onder de Joden. De gedachte van Jodenzending was echter nog sterk aanwezig, bijvoorbeeld bij de gereformeerde theoloog Benjamin Locher, die ook de gemeente van Elberfeld diende. Hij bracht als kritiek op een concepttekst naar voren dat 'de gedachte dat de Joden tegenstanders van Jezus waren' niet met de nodige nadruk naar voren gebracht was.¹²

Drie theologen, Locher, Schultz en **Dietzfelbringer**, aan wie het opstellen van een definitieve tekst was opgedragen, verwerkten in hun tekst een oproep aan de Joden. Deze werden opgeroepen om 'elk wantrouwen en alle bitterheid van het hart te overwinnen. In de troost van zijn vergeving (van Christus, AP) alleen zijn wij in staat te leven in de herinnering aan datgene wat u door ons is aangedaan, en de weg naar elkaar te vinden, die nog afgesloten is, (de weg) waarop de één de ander tot helper en dienaar wordt.' Alsof dit niet voldoende was, werd eraan toegevoegd: 'Doet alle bitterheid tegen ons van u weg, opdat wij elkaar weer met open ogen en een bevrijd hart kunnen ontmoeten.'¹³

Deze tekst haalde het niet, maar de teneur is duidelijk. Uiteindelijk gaven de meningen van mensen als Iwand, Hesse en Diem de doorslag. Maar wat was het uiteindelijke resultaat, welke tekst haalde het wel? De verklaring bestaat uit drie paragrafen, waarvan de tweede paragraaf zes punten bevat waarin uitgesproken wordt wat de relatie van de Messias tot het Joodse volk en de christelijke kerk is. Gods Zoon is als Jood geboren. Door deze geboorte heeft Israël haar doel en bestemming gevonden. 'Een andere opvatting moet de kerk fundamenteel afwijzen' (punt 1). Door de kruisiging van Jezus heeft Israël zijn verkiezing en bestemming verworpen. Dit wil niet zeggen dat alleen de Joden schuld dragen aan de kruisiging. 'Wij zijn allemaal medeschuldig aan het kruis van Christus' (punt 2). De verkiezing van Israël is 'door en sinds Christus overgegaan op de kerk uit de volkeren,

¹⁰ Hermle, 1990, 203.

¹¹ Hermle, 1990, 318.

¹² Hermle, 1990, 321.

¹³ Hermle, 1990, 324.

de kerk uit Joden en heidenen (punt 3). Gods gericht treft Israël, maar dat is juist een teken van zijn lankmoedigheid (punt 4). Het gericht over Israël is een voortdurende waarschuwing voor de kerk. 'Dat God niet met zich laat spotten is de stilzwijgende ('stumme')prediking van het Joodse lot, 'uns zur Warnung, den Juden zur Mahnung' (punt 5). 'Omdat de kerk in de Jood de dwalende en toch voor Christus bestemde broeder erkent, die zij liefheeft en roept, is het niet toegestaan de Judenfrage als een rassenprobleem of nationaal ('völkisch') probleem te zien' (punt 6).

Het document bevat geen schulderkenning jegens het Joodse volk. In plaats van schuld te belijden volstaat de verklaring met te zeggen dat 'wij bedroefd zijn over dat wat in het verleden is gebeurd en dat wij daarover geen gemeenschappelijk woord hebben uitgesproken'. Erkend wordt dat christenen de 'helpende hand' geboden hebben aan al het 'onrecht en leed' dat onder ons aan Israël geschiedde. Ook wordt beleden dat er een geheimenisvol verband bestaat tussen Israël en de kerk en wordt tegen antisemitisme gewaarschuwd.

Merkwaardig is dat gezegd wordt dat we erop zullen letten 'dat wij in de ontmoeting met Israël de wegens Jezus ontstane scheiding niet negeren'. De Jodenchristenen worden opgeroepen 'niet te blijven hangen in wat hen door de mensen, die met dezelfde doop gedoopt zijn, is aangedaan'.¹⁴ De meningen over dit stuk lopen uiteen. Bethge zei hierover dat alle oude anti-judaïsmen (vervangings-, straf- en vloektheorieën) hier terugkeren, alsof er niets is gebeurd.¹⁵ Volgens Hermle is het toch de verdienste van dit stuk dat ondanks alle bezwaren en tekortkomingen eindelijk het zwijgen doorbroken werd. Dit stuk, meent Hermle, getuigt van een ernstige wil tot omkeer.¹⁶ Maar nog steeds had de Evangelische Kerk gezwogen. Dat veranderde in 1950.

WORT ZUR SCHULD AN ISRAEL (1950)

In 1950 waren er meerdere aanleidingen voor de Raad van de EKD om tot een uitspraak over het Joodse volk te komen. Allereerst werd door Dienst an Israel aangedrongen op een woord van de kerk. Deze organisatie belegde een studiedag over vrede. Wat kan de kerk doen voor de vrede, was de vraag. Als de kerk blijft zwijgen over het Joodse volk, dan is haar spreken over vrede weinig geloofwaardig.

De andere reden was het oplevende antisemitisme in Duitsland.

¹⁴ Hermle, 1990, 329.

¹⁵ Hermle, 1990, 330.

¹⁶ Hermle, 1990, 331.

In april van dat jaar waren op verschillende plaatsen Joodse graven geschonden. Ook zorgde de vertoning van de antisemitische film *Jud Süß* voor veel tumult. De meermalen genoemde Von Harling vroeg aan Dienst an Israel om hiertegen te protesteren. Karl Heinrich Rengstorf, nieuwtestamenticus en voorzitter van Dienst an Israel, legde deze vraag neer waar zij ook thuishoorde: bij de kerk zelf. Hij schreef aan de synode dat het zwijgen over deze ‘ons door God gestelde vraag als een ban op de christenen in Duitsland ligt’.¹⁷

Freudenberg – van de Oecumenische Raad – had al eerder aan het bestuur van Dienst an Israel een concept voorgelegd van een tekst over de relatie Kerk en Israël. Daarin noemde hij drie punten. Ten eerste schuldbelijdenis van de christenen ten opzichte van het Joodse volk. Heel concreet somt hij de feiten op: de Duitsers ontnamen de Joden hun rechten, beroofden, verdreven en vermoordden hen. Wie zegt daar niets van te weten, aldus Freudenberg, onttrekt zich aan zijn verantwoordelijkheid voor deze verschrikkelijke daden. Ten tweede dat de kerk de regering moet oproepen om de Joden, de overlevenden, op een royale wijze te steunen in hun juridische aanspraken. Ten derde moet tegen antisemitisme gewaarschuwd worden. Antisemitisme is een ‘zonde tegen God en de mensen’.¹⁸

De duidelijkheid van dit concept ging het bestuur van Dienst an Israel te ver. Een aangepaste en afgezwakte tekst werd naar de synode gestuurd. De synode liet vervolgens een woord van protest uitgaan tegen het herleefde antisemitisme.¹⁹

Op de Synode Berlin-Weißensee van april 1950 schreef dr. Heinrich Vogel een ontwerp van een verklaring met, na aanpassingen, de volgende definitieve inhoud (verkort weergegeven):

- Wij geloven in de Here en Heiland die als mens uit het volk Israël stamt.
- Wij belijden de kerk, die, uit Jodenchristenen en christenen uit de heidenen, tot één lichaam is samengevoegd.
- Wij geloven dat Gods belofte ook na de kruisiging van Jezus voor de Joden van kracht blijft.
- Wij spreken uit dat door te zwijgen wij medeschuldig zijn geworden aan de misdaden die de mensen van ons volk jegens de Joden hebben begaan.

17 Hermle, 1990, 234, 349.

18 Hermle, 1990, 235.

19 Hermle, 1990, 349.

- Wij waarschuwen dat we het gericht dat over ons Duitsers is gekomen niet zullen gebruiken om wat wij de Joden hebben aangedaan te verzachten.
- Wij vragen alle christenen te breken met het antisemitisme en waar het opnieuw oplaat met ernst te weerstaan en Joden en Jodenchristenen in broederlijkheid te aanvaarden.
- Wij vragen de christelijke gemeenten de Joodse begraafplaatsen te beheren.
- Wij bidden God dat Hij de dag van de voleinding zal doen aanbreken waarop wij met het geredde Israël de overwinning van Jezus zullen prijzen.²⁰

Deze verklaring ademt een heel andere sfeer dan de tekst van de Broederraad, die we zojuist bespraken. Deze uitspraken gaan ook veel verder dan de Verklaring van Stuttgart, waarin een schuldbelijdenis van de kerk nu juist achterwege bleef. Feit blijft dat deze schuldbelijdenis – evenals de Verklaring van Stuttgart – onder druk van de oecumene tot stand is gekomen en dit weer dankzij de onvermoeibare Freudenberg, en dat geeft te denken. Opnieuw was druk van buitenaf nodig om tot schulderkenning te komen. Kort gezegd: zonder Freudenberg geen schuldbelijdenis ten aanzien van de Holocaust, in ieder geval niet op dat moment.

JUDEN UND CHRISTEN I-III²¹

In 1975 verscheen **Juden und Christen**. Het is een studierapport van de synode van de Evangelische Kerk van Duitsland. Het is niet het enige woord dat gesproken wordt over het Joodse volk. In 1991 werd een aanvulling gegeven en het rapport van het jaar 2000 bood een evaluatie over de weg die was afgelegd in de bezinning op de verhouding van kerk en Israël. Vandaar de aanduiding I-III.

In 1975 erkent de synode schuld en medeverantwoordelijkheid van het Duitse volk voor de Holocaust. Over de schuld van de kerk wordt echter terloops gesproken. We lezen wel dat de Duitse kerken bijna geheel hebben gezwegen. Over de zeer kwalijke rol van de Duitse chris-

20 Rendtorff und Henrix, 1989, 549. Zie ook het rapport *Christen und Juden I-III*, 223-224. Miskotte was op deze synodevergadering aanwezig. Zie K.H. Miskotte, *In de Waagschaal. Een keur uit de artikelen van Dr. K.H. Miskotte uit de eerste vijf jaargangen van In de Waagschaal. Verzameld Werk Deel I*. Kampen: 1982, 292-301.

21 *Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000*. Herausgegeben im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchnam der EKD. Güterloh: 2000.

tenen (dus de nazi-christenen) wordt niets gezegd. Over de dubbelhartigheid van de Bekennende Kirche ten opzichte van de Joden horen we evenmin iets. We lezen over ‘schuldige veronachtzaming’ (‘schuldhafte Versäumnissen’). Het blijft erg algemeen. Over de Holocaust wordt het volgende gezegd: ‘Auschwitz werd evenals Hiroshima tot symbool van afgrijzen over vernietiging en werd een keerpunt (‘Wendepunkt’) van het historische en theologische denken, in het bijzonder in het Jodendom.’²² Door Auschwitz en Hiroshima op één lijn te stellen mist men een belangrijk punt. Ging het bij Hiroshima – hoe verschrikkelijk deze daad ook was – om vernietiging van alle Japanners? Was dat het vooropgezette doel, was Hiroshima puur het gevolg van racisme, zoals de Holocaust het gevolg was van antisemitisme? Opnieuw wordt hier zichtbaar hoe een specifieke schuld tot een algemene schuld wordt gemaakt.

Het Wendepunkt dat het synoderapport noemt, houdt in, aldus de uitleg, dat op de christenen in Duitsland de verplichting ligt de Jodenhaat te bestrijden en mee te werken aan een nieuwe vormgeving van de verhouding tot de Joden. Het behoort tot de gemeenschappelijke opdrachten om zich samen met andere religies sterk te maken voor de solidariteit van alle mensen en ernst te maken met de rechten van de mens. Daarnaast wordt iets gezegd over de wereld als schepping van God en de plicht zich te verzetten tegen uitbuiting van de aarde. Van de relatie tussen kerk en Israël zegt het rapport dat zending en dialoog ‘twee dimensies zijn van het ene christelijke getuigenis’.²³

Toch merken we hier weinig van verlegenheid over de vraag hoe de kerk verder kan na het grote falen van vooral vóór de oorlog. Is het voldoende om de schuld terloops te noemen en die alleen in verband te brengen met het nationaalsocialisme? De EKD heeft dat later als een tekort ervaren. De correctie is dat men in 1991 (Juden und Christen II) de schulderkenning wil uitbreiden tot de lange geschiedenis van vervreemding en vijandschap ten opzichte van de Joden. Bovendien spreekt men uit dat ook toekomstige generaties met de gevolgen van de schuld te maken zullen hebben.²⁴

In Juden und Christen III (2000) wordt opnieuw de Holocaust ter sprake gebracht. Daar lezen we dat de Holocaust een zeer duidelijke oproep tot boete van Godswege is. Boete betekent dat de kerk erkent dat tot op heden de verkeerde weg van denken en handelen heeft bewandeld en zij zich op een nieuwe weg van meningsvorming (‘urtei-

22 Christen und Juden I-III, 41.

23 Christen und Juden I-III, 45.

24 Christen und Juden I-III, 64.

len’) en handelen moet begeven.²⁵

Deze nieuwe weg blijkt niet erg verrassend te zijn. Drie dingen worden ervan gezegd: 1. In het aangezicht van de Holocaust erkennen we dat we ons als christenen ten opzichte van de Joden op de verkeerde weg bevonden. 2. We aanvaardden als christenen de consequenties van deze foute handelwijze. Gezien het verleden is er geen legitimatie meer voor de Jodenzending. 3. De oproep tot boete brengt ons tot een belangrijke stap, namelijk tot een nieuwe leeswijze van Oude en Nieuwe Testament, hetgeen inhoudt dat God zijn verbond met Israël niet heeft opgezegd.

Theologisch gezien heeft het besluit van de synode van de kerk van het Rijnland van de EKD van 1980 meer te bieden. De theologische positiekeuze van deze synode heeft veel aandacht gehad en heeft bijvoorbeeld heftige reacties opgeroepen van de theologische faculteit van Bonn. Die discussie is hier niet aan de orde. Het gaat er nu om wat dit besluit inhield.

DE SYNODE VAN RIJNLAND (1980)

De verklaring van de Rheinische Synode²⁶ was een nieuwe en belangrijke stap van de Duitse protestantse kerk om het eigen verleden onder ogen te zien en tot een ontmoeting met het Jodendom te komen. Er kan veel over gezegd worden, bijvoorbeeld over de rol van Bethge²⁷ bij de totstandkoming van dit besluit, maar ik ga daaraan voorbij en noem alleen het belangrijkste.

Met het oog op de Holocaust heeft de synode het volgende uitgesproken. De synode erkent de christelijke medeverantwoordelijkheid en schuld aan de Holocaust, aan het vogelvrij verklaren, het vervolgen en het vermoorden van de Joden in het Derde Rijk. Vervolgens spreekt de synode uit: ‘Wij belijden in ontsteltenis de medeverantwoordelijkheid voor en schuld van de christenheid in Duitsland aan de Holocaust.’ Ook lezen we dat het bestaan van het volk Israël tot op de dag van vandaag, zijn terugkeer naar het beloofde land en de stichting van de staat Israël tekenen van Gods trouw zijn aan zijn volk. De Synode van het Rijnland erkent verder de blijvende verkiezing van het Joodse volk als volk van God. Joden en christenen zijn beiden getuigen van

25 Christen und Juden I-III, 166.

26 Titel: ‘Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden’ (11 januari 1980).

27 Zie hiervoor: Andreas Pangritz, ‘Eberhard Bethges Beitrag zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses’. Voordracht aan de universiteit van Bonn op 3 december 2009. http://www.sozialethik.uni-bonn.de/ST/lehrstuhl-pangritz/pangritz/copyof_texte-zum-download/ueber-eberhard-bethge.pdf.

God voor de wereld en ook van elkaar. Daarom kan er geen zending onder de Joden zijn zoals die onder de volkerenwereld plaatsvindt. Het nieuwe verbond komt niet in de plaats van het oude. ‘Nieuw’ betekent hier ‘tot gelding brengen van de beloften’ en dat betekent een bekrachtiging van de beloften.²⁸

In een bijlage bij het synodebesluit worden enkele zaken verder uitgewerkt en toegelicht. Daarin wordt de Holocaust een Wendepunt genoemd. De Holocaust heeft een crisis van onze beschaving, cultuur, politiek en religie veroorzaakt. De geplande en uitgevoerde uitroeiing van het uitverkoren volk van God is blasfemie, en omdat men zelf verwickeld was in deze godslastering was de mond (van de kerk) toegesloten.

Het bovenstaande wordt in deze bijlage toegelicht aan de hand van een uitspraak van Bonhoeffer uit 1940. Hij zei toen dat de kerk getuige geweest is van haat en moord tegen talloze onschuldigen en dat zij toch haar stem niet daartegen verheven heeft en geen wegen gevonden heeft om hen te hulp te snellen. De synode voegt eraan toe dat door de Holocaust de oude vraag van de theodicee op een onvermoede en scherpe wijze opnieuw gesteld wordt. Als kerk blijven we tegenover deze vraag tot nu toe sprakeloos. Men kan deze theodicee-vraag negeren omdat men terugdeinst voor de gruwelijkheid van dit gebeuren. Maar men kan de vraag ook verdringen omdat men die uit zelfbescherming wil vergeten. De vraag láát zich echter niet verdringen. De intensiteit van de theodicee-vraag ervaren we als we ‘Het gebed van een rechtvaardige’ van Elie Wiesel lezen, dat vervolgens geciteerd wordt (in: **De bedelaar van Jeruzalem**).

‘Maar het is nu afgelopen’, vervolgde hij met verdubbelde kracht. ‘Hoort U me? Het is nu afgelopen, zeg ik U. Ik ben uitgeput, ik kan niet meer. Als U deze keer weer Uw volk in de steek laat, als U deze keer de slachter toestaat Uw kinderen te slachten en hun trouw aan het verbond te bezoedelen, als U nu Uw belofte hoont, weet dan, o Meester van alles wat ademhaalt, weet dan dat U niet meer de liefde van Uw volk verdient en de hartstocht waarmee het U heiligt en U rechtvaardigt tegen allen en tegen Uzelf (...).’

Met het oog op deze situatie, zo lezen we in de toelichting, is het verantwoord om te erkennen dat wij nu geen antwoord hebben op de theodicee, niet kunnen hebben. Maar het verstommen voor de theodicee-vraag en de erkenning dat het onverklaarbare onverklaard moet

28 Rendtorff/Henrix, 1989, 593-596.

blijven, moet wel onderscheiden worden van een verstommen en zwijgen waardoor de Endlösung toch nog zijn triomfen zou vieren. Daarom is het onmogelijk om helemaal te zwijgen. Geen antwoord geven is ook een antwoord, namelijk een negatief antwoord; het is een verdringen en een vergeten dat alleen krachtens zelfbedrog mogelijk is. Als dus dit synodebesluit toch over de noodzaak van een antwoord spreekt, dan wordt er geen ‘normaal’ antwoord bedoeld. Het is geen antwoord dat iets verklaart, maar een antwoord dat de vorm krijgt van een gebed.

Voor wie dit te abstract is, volgt nog een aantal praktische antwoorden, die in feite opdrachten zijn om de beschaving, cultuur, politiek en godsdienst te bewaren voor een herhaling van de Holocaust. In theologisch opzicht is een proces van ‘Umdenken’ nodig ten aanzien van bepaalde theologische thema’s en kerkelijke leertradities.²⁹

Het is, voor zover ik heb kunnen nagaan, het enige document van een synode waarin – met het oog op de Holocaust – de theodicee-vraag niet is ontweken, maar genoemd en besproken. In *Christen und Juden I-III* wordt pagina’s lang uitgeweid over de mogelijkheid of onmogelijkheid van zending onder de Joden, terwijl niet één woord gewijd wordt aan de wel zeer urgente vraag hoe tegen de achtergrond van de Holocaust over God gesproken kan worden. Daarin verschilt *Christen und Juden I-III* duidelijk van het synodebesluit van de kerk van Rijnland.

In een terugblik op de afgelegde weg ten aanzien van kerkelijke uitspraken over het Joodse volk stelt de Synode van Rijnland in 2005, dus na 25 jaar, de volgende consensus vast:

- Verwerping van het antisemitisme
- Erkenning van de christelijke medeverantwoordelijkheid voor en schuld aan de Holocaust
- Erkenning van de onopgeefbare verbondenheid van het christelijk geloof met het Jodendom
- De erkenning van de blijvende verkiezing van Israël
- De aanvaarding/erkenning (‘Bejahung’) van de staat Israël³⁰

DE VERKLARING VAN WÜRTTEMBERG (1946)

Aan het slot van dit hoofdstuk gaan we nog even terug in de tijd, naar de Verklaring van het theologische gezelschap van Württemberg van

29 Klappert/Starck, 1980, 273. Zie ook: http://www.ekir.de/www/downloads/ekir2008arbeitshilfe_christen_juden.pdf

30 http://www.ekir.de/www/downloads/ekir2008arbeitshilfe_christen_juden.pdf

9 april 1946.³¹ Dit document heeft allure, diepgang, wordt gekenmerkt door eerlijkheid, geeft blijk van visie en is ook kritisch ten aanzien van de koers van de Duitse Evangelische Kerk na de oorlog. Dat juist dit gezelschap – dat dus geen kerkelijke vergadering vertegenwoordigt en daarom ook niet namens de kerk kan spreken – dit document het licht heeft doen zien, hangt ermee samen dat in Württemberg naar verhouding veel Joods-christelijke predikanten aanwezig waren, die uit Berlijn en omgeving gevlucht waren.³² Hoewel het dus geen officieel document is, wil ik er toch aandacht aan besteden omdat het een glashelder geluid vertolkt.

De Verklaring bestaat uit vier paragrafen. De eerste paragraaf spreekt zich onder andere uit over de schuld van de kerk jegens het volk Israël. De tweede paragraaf bevat een oproep aan alle evangelische christenen van Duitsland om terug te keren tot het ene Woord van God. De derde paragraaf bevat tien concrete aanwijzingen voor het geestelijke en kerkelijke leven. De vierde paragraaf laat zien aan welke gevaren de kerk blootgesteld zal zijn als zij voortgaat op de weg die zij na de oorlog is ingeslagen. Uit de vier paragrafen wil ik de meest opvallende dingen aanhalen.

In de eerste paragraaf wordt beleden dat wij laf ('mutlos') en zonder iets te doen ('tatenlos') terugweken toen de leden van het volk Israël onder ons onteerd, beroofd, gepijnigd en gedood werden. We lieten toe dat Joodse medechristenen uitgesloten werden van de ambten en zelfs lieten we toe dat de kerk het dopen van Joden weigerde. Wij hebben ons niet verzet tegen de militaristische vervalsing van vaderlandsliefde. We hebben te weinig geprotesteerd tegen de vergoddelijking van ons volk en zijn machthebbers, tegen de knechting van het geweten, tegen de vergiftiging van de jeugd, tegen de massamoord van onschuldigen. Wij waren zwak in het geloof, traag in de liefde en vestigden onze hoop niet op de genade van God alleen. Als predikanten zijn we in het bijzonder schuldig tegenover onze gemeenten. Wij belijden onze schuld aan al diegenen die onschuldig moesten lijden, aan allen die we niet gewaarschuwd hebben voor het overtreden van Gods geboden.

In de tweede paragraaf lezen we de oproep om in leer en orde (kerkorde) terug te keren tot het ene Woord van God. Wij zijn bezorgd dat Barmen en Dahlem heden ten dage beschouwd worden als strategische strijdmiddelen in een crisis die overwonnen is (dus achter de rug is,

31 Rendtorff und Henrix, 1989, 530-534.

32 Hermle, 1990, 278.

AP). Het gaat erom juist nu de inzichten die uit de Schrift geput werden te benutten voor de prediking. Wij zijn ernstig bezorgd dat men op dit moment een stabilisering van kerkelijk gezag nastreeft zonder de ootmoedige belijdenis van ons falen uit te spreken. We waarschuwen voor een herstel van een gedwongen kerkelijke orde zonder dat we de verscheidenheid van de leer onderzoeken. Wij waarschuwen voor het vermengen van een uiterlijke uniformiteit en bureaucrativering van de kerken en wij waarschuwen voor de verleiding om de politieke vrijheid te misbruiken om kerkelijke machtspolitiek te bedrijven. We zijn ernstig bezorgd dat men tegenwoordig de zwakheid van velen vergoelijkt en rechtvaardigt door te wijzen op de standvastigheid van weinigen. Wij waarschuwen voor een vlucht in de vrome retoriek van een volkskerk, voor het maken van goedkope propaganda voor het evangelie. We zijn ernstig bezorgd over het opbouwen van een kerk die wereldvreemd is naar binnen en wereldveroverend ('welterobernd') naar buiten, geestelijk aanmatigend en werelds slim.

Aan de derde paragraaf ontleen ik het volgende. Er worden tien zaken genoemd die dringend ter hand genomen moeten worden. De zuivere woordverkondiging en een sacramentsbediening die met tucht gepaard gaat. Bevordering van de bijbelkennis, in de zin dat men de eenheid van de Godsopenbaring gaat inzien, zodat de Bijbel niet gezien wordt als een verzameling teksten of als een levensbeschouwelijke traditie. Het ter hand nemen van geestelijke tucht en van echte visitatie door de kerk. In de prediking de verantwoordelijkheid van de gemeenten aan de orde stellen – en niet alleen die van de afzonderlijke gemeenteleden – voor gezin, economie, staat, cultuur en de volkeren. Men moet hogere wetenschappelijke eisen stellen aan de vorming van de geestelijken. De kerk moet duidelijkheid scheppen ten aanzien van een geestelijke verbondenheid of juist van een noodzakelijke gescheidenheid ten opzichte van andere confessies en vrije kerken. De opbouw van de kerk, zo lezen we, mag geen renovatie van de kerk zijn als een verzamelplaats van religieuze activiteiten, als een uitwijkplaats voor een samenleving die ineenstort of als een onderdeel van een culturele grootmacht die christendom heet.

In de vierde paragraaf wordt een apolitieke houding van de kerk afgewezen. Wij kennen vanuit de Bijbel en vanuit de Reformatie geen kerk, aldus de Verklaring, die omwille van haar vrede en rust heen en weer zwalkt tussen twee uitersten: door aan de ene kant een cultische gemeenschap te zijn, die zeker is van zijn eigen geloof (en dus genoeg

heeft aan de eredienst, AP), en aan de andere kant het terrein van de individuele verantwoordelijkheid om zijn plaats in te nemen in gezin, beroep en staat (en dus geen boodschap heeft aan de publieke verantwoordelijkheid van de kerk, AP). Wij kennen geen christenheid die naar eigen goeddunken zich de verplichtingen door de kerk laat dicteren maar haar vrijheden op een wereldse wijze invult. De liefde is de vervulling van de wet, ook van de wet van politieke verantwoordelijkheid. En wij kennen geen geestelijkheid die onder andere leefregels staat dan de gemeenteleden.

Met deze cryptische zin wordt mijns inziens bedoeld dat als gemeenteleden politieke en maatschappelijke verantwoordelijkheden dragen, de voorgangers daarvan niet uitgezonderd zijn. De ondertekenaars waren Hermann Diem, Christian Berg, Heinrich Fausel,³³ Kurt Müller en Paul Schempp.

Ik besluit dit hoofdstuk met woorden van de Joodse theologe Susannah Heschel. Zij neemt in de naoorlogse Duitse theologie twee lijnen waar. De ene lijn laat een voortzetting zien van het antisemitisme, zelfs op de manier van de Duitse Christenen. De andere lijn wil nu juist breken met het verleden en probeert het antisemitisme achter zich te laten. De eerste lijn ziet zij merkwaardig genoeg in de feministische theologie. Feministen beschouwen het Jodendom als een wettische religie, die tegenover de liefde van Jezus staat. Het Jodendom staat voor patriarchaal gezag, oorlog, geweld, seksueel misbruik van vrouwen. Heschel haalt de theologe Christa Mulack aan, die de onderworpenheid aan gezag, kenmerkend voor het patriarchale leven, als een manifestatie van nazisme beschouwt.³⁴ De tweede lijn ziet zij vooral aanwezig in de theologie van F.-W. Marquardt, maar ook in de bestudering van het Nieuwe Testament, waardoor men veel meer dan voorheen oog krijgt voor de positieve relatie tussen Jezus en het Jodendom van de eerste eeuw.

33 De ambivalente houding van veel theologen en predikanten ten opzichte van de Joden wordt nog eens duidelijk met betrekking tot ds. Fausel, over wie Christopher Probst schrijft. Nog in 1934 had hij de nazimaatregelen tegen de Joden toegejuicht, later verborg hij een Jodin in zijn huis (Probst, 2012, 1-2), maar bij zijn afscheid van zijn gemeente in 1947 sprak hij wel over de bewarende hand van God midden in de catastrofe, maar over de miljoenen Joodse slachtoffers, die alles waren kwijtgeraakt, zei hij niets (Probst, 2012, 171).

34 *Holocaust Theology. A Reader*. Dan Cohn-Sherbok (ed.). New York: 2002, 281-282.

10 | JOODSE REACTIES OP DE HOLOCAUST

Zoals de kerkelijke reacties op het lijden van het Joodse volk slechts summier aan de orde konden komen, zo is het ook met de Joodse reacties. Het gaat mij niet om volledigheid, maar om het aanwijzen van de richting waarin de ontwikkelingen gingen. Hoe gingen Joodse theologen met de Holocaust om? De eerste jaren na de oorlog was er stilte, het duurde een paar jaar voordat er reacties kwamen. Ons treft de verwarring die de Holocaust teweeggebracht heeft. De meningen gingen alle kanten op. Opvattingen die we van Joodse zijde niet zouden verwachten, werden naar voren gebracht, namelijk dat de Holocaust een straf van God was. Later werden de reacties gematigder, maar de verlegenheid bleef.

Vrij vaak is opgemerkt dat er de eerste jaren na de oorlog niet gereflecteerd werd op de Holocaust.¹ Shalom Rosenberg (niet te verwarren met Alfred Rosenberg, de ideoloog van de NSDAP!) vindt dit een onterecht verwijt. Men moest, zegt Rosenberg, na de oorlog een praktisch antwoord vinden op de Holocaust. Juist de terugkeer tot de normaliteit was een krachtige reactie op de Holocaust. Maar als het tot een theologische bezinning komt, komt ook de verdeeldheid aan het licht. De lessen die uit de Holocaust getrokken kunnen worden, verenigen ons (de Joden) niet maar, zo zegt hij, verdelen ons en maken dat wij als galopperende paarden alle kanten uit rennen.²

Uit eerbied voor de slachtoffers moeten we afzien van elk politiek gebruik van de Holocaust in onze argumenten en disputen. Daarom wil hij ook geen verbinding tussen Holocaust en het zionisme. Zionisme begint niet na de Holocaust. Wie dat beweert, maakt zich kwetsbaar voor het verwijt dat het Midden-Oosten gebruikt werd om de problemen van Europa op te lossen. Het zionisme is, volgens hem, niets anders dan onze generatielange strijd om naar ons eigen land terug te keren.³ Het staat los van de Holocaust.

1 Shalom Rosenberg, 'The Holocaust. Lessons, Explanation, Meaning', in: *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology* (ed. Steven T. Katz). London/New York: 2005, 84-85.

2 Rosenberg, 2005, 85.

3 Rosenberg, 2005, 86.

THEOLOGISCHE POSITIES

Gershon Greenberg – niet te verwarren met Irving Greenberg – is hoogleraar aan de Amerikaanse universiteit van Washington en auteur van verschillende boeken en artikelen over de Holocaust. Hij beschrijft de theologische reacties van ultraorthodoxe rabbijnen op de Holocaust.⁴ Hij neemt vier verschuivingen waar die zich in de standpunten van orthodoxe rabbijnen voordeden. Hij signaleert binnen die kringen verschuivingen ten aanzien van het zionisme, het assimilatieproces, het lijden en de verlossing. Ik zal ze achtereenvolgens bespreken.

Het orthodoxe Jodendom heeft altijd zijn bedenkingen gehad ten opzichte van het seculiere, politieke zionisme (te onderscheiden van het religieuze zionisme: het verlangen naar Zion). Tijdens en na de oorlog werden de standpunten harder omdat de orthodoxen een verband legden tussen dit seculiere zionisme en het nazisme. Wat men hiermee bedoelde, wordt hierna verder toegelicht. Het religieuze zionisme veranderde ook. Dat komt hierna eveneens aan orde.

ZIONISME EN DE HOLOCAUST

Ik begin met de ontwikkelingen binnen het zionisme. Daarbij volg ik het genoemde artikel van Gershon Greenberg. We zullen zien dat de meningen als een pendel heen en weer gaan. Wat de een waardeert, keurt de ander af. Het artikel laat zien hoe het orthodoxe Jodendom na de oorlog bezig was met een heroriëntatie, die gepaard ging met veel verwarring. Een positieve waardering van het seculiere zionisme had de Poolse rabbi Elhanan Wasserman. Hij zag in het seculiere zionisme het verlangen om als de volkeren te zijn (Ez. 20:32).

Een andere rabbijn, Moshe Avigdor Amiel, destijds hoofd Rabbi van Tel Aviv, was echter van mening dat het seculiere zionisme de identiteit van het volk Israël aantastte en dat daardoor het volk Israël een goddelijke straf over zich heen haalde. ‘De zionisten willen het Land veroveren en opbouwen door eigen kracht,’ stelde rabbijn Shlomoh Zalman Ehrenreich uit Transsylvanië, ‘maar wij kunnen op niemand anders rekenen dan op onze Vader in de hemel, die handelt zonder de hulp van hen die van vlees en bloed zijn.’⁵ De Joden moeten niet probe-

4 Gershon Greenberg, ‘Ultra-Orthodox Thought about the Holocaust since World War II. The Radicalized Aspect’, in: *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology* (ed. Steven T. Katz). New York/London: 2005, 132-160.

5 ‘(...) we have none to rely upon except our Father in Heaven, who acts without the help of those of flesh and blood’, Greenberg, 2005, 133.

ren het einde van de geschiedenis te verhaasten door massaal terug te keren tot het land Israël, waarschuwde rabbi Yoel Taytboym, die Bergen-Belsen overleefde. De verwijten van deze rabbijnen aan het adres van de seculiere zionisten gingen zó ver dat zij hen verantwoordelijk hielden voor alle ellende. De seculiere zionisten waren de oorzaak van onvrede onder de volkeren (door te streven naar een eigen staat). Dit leidde tot een explosie van vervolging en verdrukking.⁶

Seculier zionisme (door op eigen kracht te ijveren voor een eigen Joodse staat) werd veroordeeld. Het was een uiting van profaniteit. Het was tumah: onrein. De rabbijnen laakten het menselijk activisme. De zionisten wilden in hun ogen niet langer afhankelijk zijn van de dag en het uur dat God de weg zou vrijmaken voor de terugkeer naar het land van de vaders.

De voorstanders van het moderne zionisme lieten zich echter niet onbetuigd. Wat anderen beoordeelden en veroordeelden als seculier zionisme zagen zij als gehoorzaamheid aan Gods gebod. Zo wezen andere rabbijnen erop dat het juist een zonde was om niet massaal naar het beloofde land terug te keren. Men wees op de houding van de Babylonische Joden, die weigerden om terug te gaan. Ook werd als voorbeeld aangehaald de onwil en traagheid van de vaders om Egypte te verlaten en op weg te gaan naar Kanaän. Toch werden de beschuldigingen van Taytboym voortdurend herhaald en verscherpt. Zo beschuldigde Elazar Halevi Shulsinger de seculiere zionisten van een poging om de tweeduizend jaar oude Joods religieuze cultuur uit te roeien.⁷

Andere orthodoxe rabbijnen herzagen hun standpunt, dus hun veroordeling van het moderne zionisme. Greenberg noemt het voorbeeld van rabbijn Yissakhar Tayhtahl van Boedapest. Deze rabbijn zag in de gelijktijdigheid van de dreigende ondergang van het Joodse volk en het herstel van het land een signaal van God waardoor het einde van de ballingschap werd aangekondigd en het begin van de verlossing.⁸ Deze mening werd nog radicaler vertegenwoordigd door de chassidische rabbijn Hayim Yisrael Tsimerman. Hij zag de onwil om terug te keren naar het land als een zonde waardoor een derde deel van het volk Israël werd vernietigd.⁹ Tsimerman vergeleek de Holocaust met de Israëlieten in de woestijn. Toen het volk uit Egypte trok, liet God een hele generatie omkomen in de woestijn ten gunste van een

6 'The result was an explosion of persecution and oppression', Greenberg, 2005, 134.

7 Greenberg, 2005, 136.

8 Greenberg, 2005, 137.

9 Greenberg, 2005, 138.

nieuwe generatie, een generatie die niet gehinderd zou worden door ouders met een slaafse gezindheid.

Een benadering die gedeeltelijk aansloot bij die van Tsimmerman bood rabbijn Tsevi Yehudah Kook. Deze zag de Balfour-Verklaring (1917) als het weer levend worden van de dode botten en beenderen in het visioen van Ezechiël. Maar de Joden in de diaspora maakten van deze gelegenheid geen gebruik. Zij bleven vastzitten in het moeras van de ballingschap. De Holocaust beschouwde hij als een chirurgische ingreep, met het doel om Israël te zuiveren door de tumah (onreine) delen van het lichaam van Israël weg te nemen en het in staat te stellen tot teshuvah (bekering).

Een volgeling van Kook, Uri Sharki, beriep zich op de middeleeuwse filosoof Jehudah Halevi, die zei dat traagheid om tot het land terug te keren de heiligheid van het volk en zelfs de heiligheid van God vermindert.¹⁰ Uri Sharki stelde ook dat God zich terugtrok van Israël omdat het in de periode tussen de twee wereldoorlogen niet optrok naar het land en dat Hij daarom toeliet dat de volkeren Israël verslonden.¹¹

ASSIMILATIE EN DE HOLOCAUST

Van orthodoxe zijde was er ook kritiek op het assimilatieproces. In de ogen van orthodoxe rabbijnen bewerkstelligde de assimilatie een onbalans. De metafysische balans tussen Israël en de volkeren werd op die manier aangetast. Daarmee bedoelden zij dat Israël ervoor moet zorgen dat de balans van heiligheid-onheiligheid in de wereld niet zal doorslaan naar de kant van onheiligheid en onreinheid. Zij lezen in Ezechiël 20:32-33 de waarschuwing dat als Israël gelijk wordt aan de volkeren dit leidt tot een uitbarsting van goddelijke kracht tegen Israël.¹² De Joden die meegaan in het assimilatieproces worden besmet met de seculiere wetenschap. De wil en het verlangen om zich in de moderne samenleving te ontplooien en zich te bekwamen in de wetenschap is volgens deze rabbijnen de oorzaak dat God zijn toorn over zijn volk heeft uitgestort.

Zoiets had zich al eerder voorgedaan. De verdrijving van de Joden uit Spanje (1492) en alle bloedige gebeurtenissen, daarvoor en daarna moesten als een straf gezien worden voor het feit dat de Joden zich

¹⁰ Greenberg, 2005, 139.

¹¹ Greenberg, 2005, 140.

¹² Greenberg, 2005, 141.

met de seculiere wetenschap hadden ingelaten.¹³ Wie zijn kinderen naar het gymnasium of de universiteit stuurde, maakte zich schuldig aan ketterij. Uit deze verschillende en vaak tegenstrijdige meningen blijkt dat het orthodoxe Jodendom de emancipatie nog helemaal niet geaccepteerd heeft en na de oorlog het emancipatieproces als de oorzaak zag van alle ellende. Het werd zonder meer gezien als afvalligheid waarop de Holocaust als goddelijke straf volgde.

HET LIJDEN EN DE HOLOCAUST

Aanvankelijk – voor en tijdens de oorlog – werd het lijden als een proces gezien, iets wat als een schaduw met het volk meeding. Het hoorde bijna bij de geschiedenis van het volk. Toch zag men de Holocaust als iets uitzonderlijks. Dit lijden was van een andere aard. Het lijden van de Holocaust was op één punt en op één moment gefixeerd, zoals ook het offer van Izak op één moment gefixeerd was. Bovendien werd de akedah (de binding) van Izak niet langer uitsluitend als een binding gezien, maar ook als een offer.¹⁴

Zoals het offer van Izak uitzonderlijk was, zo werd het lijden van de Holocaust ook als uitzonderlijk gezien. Niet alleen ontstond er een andere opvatting over het lijden, maar eveneens over de verlossing, in die zin dat de verlossing meer als een innerlijk gebeuren werd beschouwd. Voorheen was het lijden iets wat met de geschiedenis verbonden was, met de weg van Israël door een vijandige wereld. Na de oorlog was er in het orthodoxe Jodendom sprake van een verinnerlijking. Vandaar dat de Kabbalah (een mystieke traditie binnen het Jodendom) sterk aan betekenis won. Men kan alleen door middel van geheime kennis deel krijgen aan de verlossing.

We zien deze ontwikkeling zich aftekenen aan de hand van de bijbelse figuur Amalek (Ex. 17:8; Num. 24:20; Deut. 25:17-19) In de Joodse traditie diende Amalek een tweeledig doel. Het ene doel was het tuchtigen van Israël. Het andere doel was dat door de vernietiging van Amalek Gods Naam geheiligd zou worden. Na de oorlog trad de gedachte naar de achtergrond dat Amalek een instrument was in Gods handen. Amalek verloor z'n historische concreetheid en werd meer en meer symbool van de duistere machten in de wereld. Bij sommige rabbijnen kwam het tot een identificering van Ezau en Amalek. Ezau was

13 '(...) embracing external wisdom was a heretical act with mortal consequences (...)', Greenberg, 2005, 142.

14 De Akedah van Izak werd gezien als 'both as the binding for sacrifice and the sacrifice itself', Greenberg, 2005, 132.

Amalek-in-wording. Ezaü worstelde al met Jakob voordat hij geboren was. Nog verder gaan degenen die menen dat God behalve het goede ook het kwaad in het universum plantte toen Hij de wereld schiep.¹⁵ De kiem die toen gezaaid werd, moest wel een Hitler voortbrengen. Rabbi Shalom Noah Brazovsky schreef: ‘Dit verschrikkelijke (de Holocaust) stond vanaf het begin op de kalender van de gebeurtenissen.’¹⁶ **Amalek verloor** dus zijn historische concreetheid en werd gaandeweg symbool voor het kwaad als zodanig dat al vanaf de schepping aanwezig was. Wat bij de schepping als een bijna onzichtbare kiem aanwezig was, loopt aan het einde der dagen uit op een strijd die op kosmische schaal beslecht moet worden. Hitler – als symbool van het kwaad als zodanig – heeft, volgens Moshe Blayker, deze strijd tot een climax gebracht.¹⁷

Toch zijn er ook nu nog ultraorthodoxe Joodse leiders die zowel het kwaad als de verlossing binnen een historisch schema plaatsen. De leider van de Lubavitcher Joden, Yosef Yithak Schneersohn, is daar een voorbeeld van. Hij beschrijft de gang van de geschiedenis als een proces. God wilde het volk Israël door middel van de ballingschap en verstrooiing tot teshuvah (berouw en bekering) brengen, maar de zonde nam toe. Uiteindelijk heeft God het volk voor de keuze gesteld: teshuvah of de dood (de Holocaust).¹⁸ Schneersohn gebruikt ook het beeld van de chirurg en meent dat Hitler Gods operatiemes was. Later zwakte hij uitdrukkingen over het lijden van de Joden als straf af, maar het beeld van de operatie en van God als chirurg bleef gehandhaafd.

Niet alleen Schneersohn maar de orthodoxie in het algemeen nam na de oorlog afstand van de gedachte van het lijden als straf. Men orienteerde zich in bijbels en theologisch opzicht veel meer op de binding van Izak. Rabbi Bentsiyon Firer zag de Holocaust als een akedah (binding). De Holocaust was het begin – de geboorteweëën – van de komst van de Messias.¹⁹ Zoals bij een geboorte bloed vloeit zo gebeurde dit ook bij de Holocaust.

Simhah Elberg legde uit dat de berg Moria met het volk Israël meetrok, van land tot land tot de tocht eindigde in de dodenkampen.²⁰ Er ging een heiligende kracht vanuit voor heel Israël. Zoals rabbi Elberg Treblinka en de berg Moria met elkaar verbond en tot één werkelijkheid deed samenvloeien, zo deed Yehoshua Grinvald dat met de berg

15 Greenberg, 2005, 145.

16 Greenberg, 2005, 146.

17 Greenberg, 2005, 147.

18 Greenberg, 2005, 148.

19 Greenberg, 2005, 148.

20 Greenberg, 2005, 149.

Sinai en Auschwitz. Het vuur van de berg Sinai verbond hij met de vlammen van Auschwitz en de woorden van de Sinai met het sjema dat in de gaskamers gebeden werd.²¹ Grinvald was zelf slachtoffer van de Holocaust. Hij overleefde Auschwitz en Mauthausen.

Aan de Holocaust werd steeds meer verzoenende kracht toegekend. Het lijden gedurende de Holocaust werd ervaren als het doorbreken van de geboorteweën van de Messias. De Holocaust maakte de wereld gereed voor de verlossing.²² De verbindingen die met oudtestamentische geschiedenissen worden gelegd, zijn zo sterk dat rabbi Karlebach meent dat de as van Izak (volgens de Joodse uitleg is de as van het bijna-offer van Izak altijd voor Gods aangezicht) is samengevoegd met de as van de omgekomenen in de vernietigingskampen en dat deze materie de messiaanse weën hebben voortgebracht.²³

Na de oorlog plaatsten de ultraorthodoxe theologen de Holocaust vooral in apocalyptisch perspectief. In dit apocalyptische 'model' zijn de boze machten niet langer instrumenten van God, maar worden zij als vijanden van God beschouwd die het op de ondergang van Israël hebben voorzien. De Holocaust staat in het teken van de eindstrijd waarin het naakte kwaad zich tegen Israël keert en daarmee tegen God. Het lijkt erop dat zij afscheid genomen hebben van het voorzienigheidsgeloof, omdat de gedachte dat God gebruik kan maken van kwade en zelfs satanische machten niet langer een rol speelt in de bezinning op de Holocaust. Amalek werd meer en meer geïdentificeerd met het duistere kwaad, als de tegenstander van God. Zelfs ziet Greenberg een dualisme aan de dag treden dat gnostisch van aard is. Dat betekent dat men het kwaad niet zozeer benadert vanuit de mens (de verkeerde keuze van de mens), maar vanuit de schepping. Het kwaad hoort bij de schepping. Ook het kwaad is door God als een kiem in de schepping gelegd. Dat betekent dat God uiteindelijk toch verantwoordelijk blijft voor het kwaad en dus ook voor de Holocaust.

Hier wordt een probleem opgelost door een ander probleem te creëren. Het kwaad van een dualisme (het kwaad heeft een eigen oorsprong en wordt op die manier tot iets goddelijks gemaakt) wordt bestreden met een ander kwaad, namelijk door God als oorsprong van het kwaad te zien. Dan lijkt het erop dat het dualisme overwonnen is, maar ten diepste wordt het dualisme niet overwonnen maar verplaatst, namelijk in het wezen van God; God is zowel de bron van het

21 Greenberg, 2005, 153.

22 Greenberg, 2005, 150.

23 Greenberg, 2005, 151.

goede als van het kwade. Goed en kwaad voeren een kosmische strijd, waarin God in feite tegenover zichzelf komt te staan. Hier blijven veel vragen onbeantwoord.

DE HOLOCAUST EN HET BEGIN VAN HET AANBREKEN VAN DE VERLOSSING

Als we nu in verband met verlossing over zionisme en de staat Israël spreken, is dat voor christenen een niet-alledaagse manier van spreken. Verlossing verbinden wij met het verlossingswerk van Christus, met verzoening en vergeving van zonde en schuld. De geloofsleer onderscheidt weliswaar verlossing en verzoening en ziet verlossing als het herstel van de schepping, maar de christen houdt zich meestal niet aan de dogmatische onderscheidingen en verbindt verlossing toch vooral met kruis en opstanding. In het Jodendom ligt dit anders en wordt verlossing veel minder als verzoening gezien. Verlossing wordt met concrete historische gebeurtenissen verbonden, zoals dat met Pesach gevierd wordt: de uittocht, de bevrijding van de slavernij in Egypte, het in bezit nemen van het beloofde land. En zo wordt ook nu, na de oorlog, verlossing verbonden met terugkeer naar het land, met de staat Israël en met – belangrijk voor de orthodoxe Joden – de herbouw van de tempel. De stichting van de staat Israël wordt echter heel voorzichtig als een teken van verlossing gezien.

Yosef Achituv (hij was verbonden aan het Shalom Hartman Instituut te Jeruzalem)²⁴ wijst op veranderingen die vooral na 1960 gekomen zijn. Er ontstond een andere visie op de Holocaust. De Holocaust werd niet langer geplaatst in het schema van straf voor de zonden die in het verleden begaan zijn – we hebben er al bij stilgestaan. Achituv wijst op rabbi Hayyim David Halevi, die ‘Gods verborgen hand’ werkzaam ziet in de geschiedenis. Gods hand is verborgen omdat God kansen en mogelijkheden geeft die de mensen moeten benutten. Zo zag hij in de Balfour-verklaring (1917) een mogelijkheid, van Godswege gegeven, om naar het beloofde land te trekken. Als de Joden dat ook inderdaad hadden gedaan, zou er geen Holocaust geweest zijn, meent hij.²⁵

De Zesdaagse Oorlog (1967) gaf een nieuwe impuls aan de verwerking van de Holocaust. Deze wonderlijke overwinning gaf de Joden die het geloof en de Joodse leefwijze hadden losgelaten opnieuw het besef van

24 Yosef Achituv, ‘Theology and the Holocaust: The Presence of God and Divine Providence in History from the Perspective of the Holocaust’, in: *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology* (red. Steven Katz). New York/London: 2005, 278-279.

25 Achituv, 2005, 281.

Gods handelen in de geschiedenis. Al eerder was de uitdrukking het ‘aanbreken van de verlossing’²⁶ gangbaar, maar die kreeg door deze overwinning een uitbreiding en een verdieping. Men herinterpreteerde de geschiedenis in het licht van de resultaten om het land weer vruchtbaar te maken en in het licht van de stichting van de staat Israël en van de militaire overwinningen. Dit had weer tot gevolg dat ook de Holocaust in een ander licht kwam te staan. Ondanks alle duisternis viel er nu ook een streepje licht over de Holocaust. Deze werd nu gezien als noodzakelijk om de Joden los te snijden uit hun ballingschap (‘to separate Israel from the exile against their will’), aldus rabbi Solomon Aviner.²⁷

DE STAAT ISRAËL

Maar tegen deze beschouwingen rees ook verzet, omdat op die manier de Holocaust tot een onlosmakelijk onderdeel van de verlossing gemaakt werd!²⁸ Tal van Joodse theologen zijn terughoudend over de theologische betekenis van de staat Israël. Abraham Heschel zei: ‘Er is geen antwoord op Auschwitz. De staat Israël maakt het ons mogelijk om de verdrukking van Auschwitz zonder totale vertwijfeling te dragen, om een straal van Gods schittering te zien in de jungle van de geschiedenis.’²⁹

De liberale rabbijn Emil Fackenheim ontkende dat over de Holocaust of over de staat Israël theologische uitspraken gedaan kunnen worden. Hij zag de staat Israël wel als een morele en een existentiële noodzaak, dus als noodzakelijk voor de levensmogelijkheden van de Joden. Hij zag de terugkeer tot het land als een noodzaak en een plicht. Toch is dat iets anders dan de staat Israël te beschouwen als een gevolg van de Holocaust. Hij ontkent elke noodzakelijke verbinding hiertussen. Hij spreekt daarom nadrukkelijk van een antwoord in de

26 Vanaf het begin van het moderne zionisme (begin negentiende eeuw) was de uitdrukking ‘het begin van de verlossing’ de lijfspreuk van de zionisten. Zij zagen dit begin van de verlossing echter niet in de stichting van de Joodse staat (die was er toen nog niet) maar in het feit dat het land van de vaders overvloedig vruchten voortbracht, Achituv, 2005, 279. De uitdrukking ‘het begin van de verlossing’ werd later gewijzigd in ‘het begin van het *aanbreken* van de verlossing’. Deze versie kreeg een plaats in het gebed voor de veiligheid van de staat Israël.

27 Achituv, 2005, 282. Rabbi Aviner zei in een interview: ‘Our master, R. Zvi Yehudah, describes the Holocaust as a divine horrible operation designed to cut Israel from the Exile... The terrible destruction prepares the magnificent building. From the depth of impurity and wickedness the redeemed praise the Lord with a new song’, 283.

28 Achituv, 2005, 282.

29 Geciteerd in: Massimo Giuliani, *Theological Implications. Caesura and Continuum as Hermeneutic Paradigms of a Jewish Theodicy*. New York: 2002, 210.

zin van een echo ('response') op de Holocaust.³⁰

Rabbin Irving Greenberg, bekend van zijn geschrift 'Cloud of Smoke, Pillar of Fire', ziet de stichting van de staat Israël niet als een antwoord van God na zijn zwijgen tijdens de Holocaust. Hij meent dat de staat Israël gezien moet worden als het antwoord van de Joden. Zij geven hiermee aan dat zij voor het leven kiezen en dat zij hun missie op aarde willen voortzetten.³¹ Een antwoord van de Joden: dat betekent dat voor deze liberale theologen de visie op God veranderd is. Dat heeft te maken met hun verbondsofpvatting. (Zie daarvoor hoofdstuk 17). Zij aarzelen om God met de staat te verbinden. Hun filosofische scholing brengt hen in de buurt van christelijke liberale theologen, die het woord 'God' het liefst tussen aanhalingstekens plaatsen.

Deze liberale voorzichtigheid om God en de geschiedenis met elkaar te verbinden leidt merkwaardigerwijs tot een overaccentuering van de concrete staat Israël. Giuliani schrijft dat de grenzen tussen religie en politiek zo dun worden dat zij bijna onzichtbaar zijn.³² Omdat God op afstand wordt gezet, krijgt de staat extra betekenis. Daarom kan rabbijn Emil Fackenheim benadrukken dat elk authentiek antwoord op de Holocaust een toewijding moet zijn aan de staat Israël.³³

In het religieuze zionisme is dat anders. Daar wordt de staat gerelativeerd door een hoger belang, namelijk het leven naar Gods geboden. Op die manier kan de staat geen absolute betekenis krijgen.

HOE UNIEK WAS DE HOLOCAUST?

De Holocaust is niet te vergelijken met genocide. Niet omdat de Holocaust verschrikkelijker was, maar omdat het anders was. Over de achtergrond van de Holocaust merkt Shalom Rosenberg op dat, zoals er verschil is tussen moord en genocide, er ook onderscheid gemaakt moet worden tussen genocide en de Holocaust.³⁴ De Holocaust was uniek in die zin dat alle vormen van kwaad bij elkaar kwamen. Daarom vindt Rosenberg het een 'onvergeeflijke zonde' om de Holocaust als een substituut voor genocide te beschouwen. Ook stelt hij voor een moratorium in te stellen voor theorieën die de Holocaust willen 'ver-

³⁰ Giuliani, 2002, 211.

³¹ Giuliani, 2002, 210.

³² Giuliani, 2002, 206.

³³ Richard L. Rubenstein/John K. Roth, *Approaches to Auschwitz. The Holocaust and its Legacy*. Louisville/London: 2003, 352.

³⁴ Rosenberg, 2005, 88.

klaren'. Er is geen verklaring.³⁵ Antisemitisme kan hij nog enigszins begrijpen, maar hij is niet in staat om de Holocaust te begrijpen. Het werk van de vele onderzoekers en historici beoordeelt hij als volgt: zij hebben daar geen enkele les uit geleerd. De bewering dat wij te maken hebben met een belichaming van de duivel in de persoon van Hitler lijkt meer rationeel en ook meer waar dan elke andere verklaring die wordt aangedragen.

Wie stelt dat de Holocaust een uniek gebeuren was, zegt niet dat het de grootste menselijke tragedie was. De Holocaust was op een andere manier uniek. Het was uniek vanwege zijn natuur en vanwege zijn absurditeit.³⁶ Het unieke van de Holocaust is dat het een oorlog was tegen Thorarollen.³⁷ Het was een oorlog tegen het Jodendom. Het was een andere strijd dan tegen de zigeuners, de Roma. Dat was een biologische strijd. Maar als de strijd tegen de Joden een strijd was tegen een minderwaardig mensensoort, waarom werd de strijd dan tegen perkamenten rollen gevoerd? De strijd ging tegen het Jodendom: tegen de symbolen van het Jodendom, tegen de heilige boeken, tegen het Joodse gebed, tegen de Joodse gezichten met baarden en payot. Dit ging een economische, historische en zelfs een biologische strijd te boven.³⁸ De Holocaust vertoont satanische trekken. De 'satan' is het kwaad omwille van zichzelf: het doden gebeurde niet wegens economische of politieke redenen, maar als een doel in zichzelf.³⁹

CRISIS IN HET JODENDOM

Het huidige Jodendom bevindt zich na de Holocaust in een ernstige crisis, meent Michael Rosenak, en daarin staat hij niet alleen.⁴⁰ Ook dit punt wordt niet altijd verdisconteerd in de huidige beschouwingen van christelijke zijde over het Jodendom. Wie de officiële kerkelijke stukken leest, en de theologische bijdragen, zou de indruk krijgen dat het Jodendom gewoon op de oude voet doorgegaan is, Holocaust of geen Holocaust, en dat het Joodse geloof de stormen zonder te wanke-

35 '(...) there is no explanation for the Holocaust – neither a religious explanation nor a scientific explanation', Rosenberg, 2005, 90. '(...) I wish to argue that we are mistaken when we offer the same explanation for anti-Semitism and for the Holocaust, as they are two entirely different phenomena', 90-91.

36 Rosenberg, 2005, 94.

37 Rosenberg, 2005, 97.

38 Rosenberg, 2005, 97.

39 Rosenberg, 2005, 101.

40 Michael Rosenak, 'Theological Reflections on the Holocaust. Between Unity and Controversy', in: *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology* (red. Steven Katz). New York/London: 2005, 162.

len doorstaan heeft.

Misschien is dat ook te danken aan de impact van de stichting van de staat Israël, wat inderdaad niet minder was dan de wederopstanding van een volk. Daardoor is vooral van christelijke zijde aan de Joden een heroïsche rol toegedicht. Maar het is een vertekening van de werkelijkheid als we die heroïek ook toekennen aan het geloof van de Joden. De Holocaust bezat een verwoestende kracht die alles aan het wankelen heeft gebracht. Hoe kon de Holocaust gebeuren? Hoe kon God, de God van het verbond, zijn volk zo in de steek laten? Hoe kon Hij aanzien dat zijn volk zo mishandeld werd en de dood in gesleurd werd? Daarom is het een brandende vraag of God nog wel betrouwbaar is.

Daarom is het logisch dat Rosenak over de theologische heroriëntatie in de Joodse theologie schrijft. Hij beschrijft vijf posities. De eerste positie is dat er theologen zijn die een heroriëntatie niet nodig vinden. De Holocaust zien zij als een straf voor het zionisme en ook als een straf voor de assimilatie. Dus, kunnen we concluderen, deze theologen willen terugkeren naar de traditie en zich afwenden van de moderniteit.

De tweede positie is: onverwachte situaties doen zich steeds weer voor in het Jodendom. Wel moet de halacha (de wijze waarop de gelovige Jood in het leven staat) steeds opnieuw geformuleerd worden. Rabbi Akiva bad het sjema toen hij levend gevild werd, niet met het oog op een bepaald effect maar omdat het tijd was voor het gebed.⁴¹ Met andere woorden: het geloof staat boven de tijd en mag niet door de wisselingen van de geschiedenis beïnvloed worden. Zoals rabbi Akiva zich niet van de wijs liet brengen, zo moeten wij ons ook niet van de wijs laten brengen door de Holocaust.

De derde positie wordt ingenomen door theologen die denken vanuit de gedachte van de hester panim, de verberging van Gods aangezicht.⁴² Men verwerpt de opvatting dat de Holocaust een vergelding is voor begane overtredingen, omdat geen enkele overtreding een dergelijke straf kan rechtvaardigen. Men noemt het zelfs blasfemie. De verberging van Gods aangezicht is begonnen met de verwoesting van de tweede tempel in 70 na Chr. Sindsdien kan het Jodendom geen vaste 'zin' of 'betekenis' meer ontlenen aan de Joodse geschiedenis. Er is echter niet alleen een verberging van Gods aangezicht, maar ook een begin van het 'oplichten' van zijn gelaat. De wederopstanding van het volk (de staat Israël) is daarvan een begin.

De vierde positie is voor de Joodse theologen die menen dat Gods zwijgen zoals dat vooral tijdens de Holocaust ervaren werd het fun-

⁴¹ Rosenak, 2005, 164.

⁴² Rosenak, 2005, 164.

dament van het Joodse geloof bedreigt. Een radicale herbezinning is noodzakelijk. God heeft niet gehandeld overeenkomstig zijn ‘verplichtingen’ krachtens het verbond. God is niet betrouwbaar gebleken.⁴³

Ten slotte de vijfde positie, die stelt dat de Joodse religie als geheel een vergissing is. De theologie van rabbijn Richard Rubenstein is hiervan een voorbeeld. Hij was een van de vertegenwoordigers van de God-is-dood-theologie in de zestiger jaren van de vorige eeuw. Hij keerde zich niet van het Jodendom af, maar wel van het traditionele godsbeeld.

Dit overzicht wil ik besluiten met enkele aanvullingen. Het voorbeeld van rabbi Akiva is een extreem voorbeeld, maar hier ligt wel een belangrijk punt. Waarom, zo vraagt rabbi Norman Solomon zich af, brengt de Holocaust het geloof van zovele Joden aan het wankelen? Dit komt, zegt hij, omdat het Joodse geloof in de eeuwen daarvoor al aangetast was door ongeloof. Nooit was ons geloof in zo’n staat van verval, betoogt hij. De Shoah heeft dat wankele geloof de definitieve slag toegediend. Hij voegt eraan toe dat eerdere beproevingen, zoals de verdrijving uit Spanje, niet het verval van tradities betekenden maar juiste nieuwe tradities vorm hebben gegeven, als antwoord op het lijden.⁴⁴

HET LIJDEN ALS OFFER

Aan het begin van dit hoofdstuk hoorden we de stemmen van orthodoxe rabbijnen die zeiden dat het Joodse volk door middel van de Holocaust gestraft is. Rabbijn Ignaz Maybaum lijkt hetzelfde te zeggen als Tsimerman, Schneersohn en anderen als hij Hitler ziet als een instrument in de hand van God. Want, zegt Maybaum, God noemde ook Nebukadnezar ‘mijn dienaar’ en God riep zelf Assyrië om Samaria te vernietigen. Zelfs de satan was in het boek Job onder de dienaren van God. Op deze wijze heeft God Hitler, die als zodanig onwaardig en verachtelijk was, gebruikt als een instrument om de zondige wereld te zuiveren, te reinigen, te straffen. ‘De zes miljoen Joden stierven een onschuldige dood; zij stierven omwille van de zonden van anderen.’⁴⁵ ‘Hun dood reinigde de Westerse beschaving zodat het weer een plaats kan worden waar mensen kunnen leven, rechtvaardig handelen, barmhartigheid liefhebben en ootmoedig met God wandelen’, aldus Maybaum.⁴⁶

43 Rosenak, 2005, 165.

44 *Holocaust Theology*, 116.

45 *Holocaust Theology*, 97. Maybaum was geen ultraorthodoxe rabbijn. Hij behoorde tot de liberale stroming in het Jodendom.

46 *Holocaust Theology*, 98.

Hier zien we heel duidelijk het verschil in standpunt. Tsimerman, Schneersohn cum suis zien in de Holocaust een straf voor Israël, terwijl de liberale Maybaum de Holocaust ziet als een middel tot verzoening. In beide gevallen is Hitler een instrument, maar wel met een heel verschillend doel. De offergedachte is bij Maybaum nadrukkelijk aanwezig. Israël wordt niet gestraft, maar brengt een offer tot redding van de wereld. De theologen Richard Rubenstein en John K. Roth zeggen dan ook dat Maybaum het vergeldingsmodel vervangen heeft door het kruisigingsmodel.⁴⁷ Maybaum zei: 'Zoals Jezus het onschuldige slachtoffer was wiens dood de redding van de mensheid mogelijk maakte, zo moeten de miljoenen Holocaustslachtoffers gezien worden als door God gekozen offergaven.' Volgens Maybaum trof het Joodse volk het vreselijke lot van de zes miljoen juist omdat het Gods uitverkoren volk is.⁴⁸

Zoals Rubenstein/Roth schrijven, doet het vreemd aan dat een rabbijn de kruisiging als een theologisch model gebruikt. Als Maybaum met dergelijke opmerkingen geconfronteerd werd, zei hij dat de volkeren alleen Gods bedoelingen begrijpen als Hij zich uitdrukt in de taal die zij verstaan. Toch treft het ons dat een rabbijn zo onbevangen over Jezus' offer kan spreken. Daarin lijkt hij op Chagall, die onbevangen de gekruisigde Jezus schilderde.

We komen bij Maybaum nog een andere gedachte tegen die we ook elders aantreffen, namelijk dat de Holocaust nodig was om het Joodse volk los te maken van de Middeleeuwen en gereed te maken voor de moderne wereld. Als de Joden deelnemen aan de moderne wereld kunnen zij hun taak in de wereld beter vervullen dan in het feodale Oost-Europa.⁴⁹ Zo wordt het dieptepunt van Israëls geschiedenis door Maybaum tot een bron van messiaanse hoop gemaakt – of... omgetoverd? Als ik deze gedachtegang probeer te begrijpen, dan moet ik ervan uitgaan dat Maybaum en de zijnen alleen raad weten met de zwarte nacht die de Holocaust heet als die het begin inluidt van een werkelijk messiaanse toekomst. Het lijkt erop dat de messiaanse tijd na de Holocaust aangebroken moet zijn. Na het diepste dieptepunt moet het keerpunt nu gekomen zijn. Alleen op die manier krijgt de Holocaust betekenis en zin. Het is een denken onder hoogspanning. Rubenstein/Roth zien dit denken terugkeren bij de kolonisten op de West Bank. Hun radicaliteit heeft alles te maken met een messiaans

47 'Having rejected the punitive interpretation, Maybaum offered a sacrificial interpretation of the Shoah, using the crucifixion as his model', Richard L. Rubenstein/John K. Roth, *Approaches to Auschwitz: The Holocaust and Its Legacy*. Louisville/London: 2003, 336.

48 Rubenstein/Roth, 2003, 336.

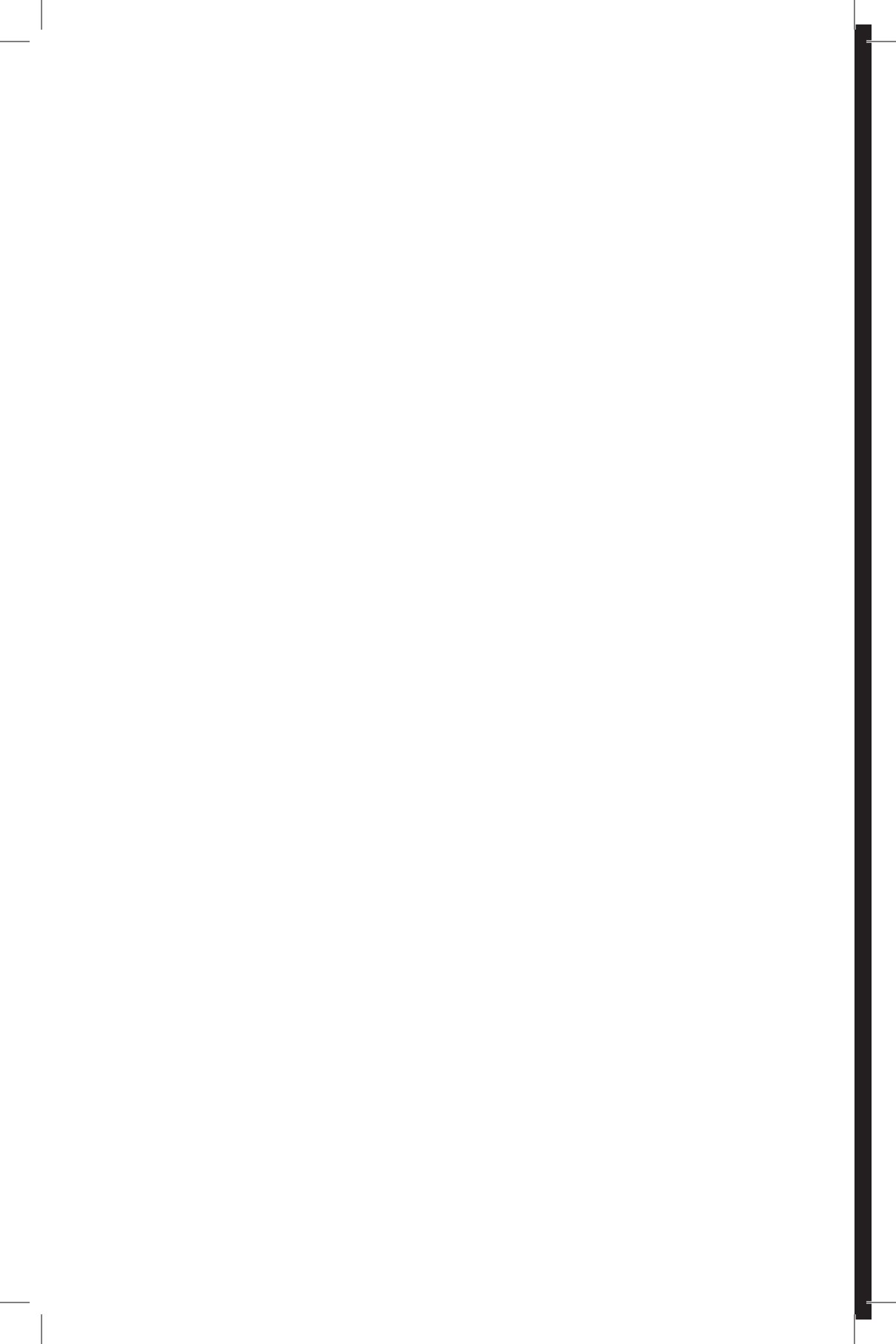
49 Rubenstein/Roth, 2003, 336.

denken dat hun politieke daden bij voorbaat rechtvaardigt.

De Joodse christen en hoogleraar theologie Jacob Jocz ziet dat anders. De Holocaust zet hem niet op het spoor van een messiaanse toekomst. 'Auschwitz is niet alleen een Joodse tragedie, het is de tragedie van de mensheid. De mensheid is helemaal betrokken bij de Holocaust.'⁵⁰ **De mensheid en niet slechts het Jodendom, 'ontsnapte in Auschwitz ternauwernood aan zelfmoord'** (cursief van mij, AP).⁵¹

⁵⁰ *Holocaust Theology*, 62.

⁵¹ *Holocaust Theology*, 63.



DEEL II
THEOLOGISCHE
ACTUALITEIT

De Verlichting wilde de Joden verbeteren, de romantische nationalisten wilden hen bekeren tot de waarden van het Duitse volk, de liberalen wilden dat zij assimileerden en universele waarden zouden aanhangen in plaats van de Joodse religie en de völkische nationalist wilden hen teruggedrijven in de getto's, hun burgerrechten ontnemen en hen zelfs uitroeien (Klaus Fischer).⁵²

De Holocaust betekent niet minder dan dat de christelijke theologie in haar eigen vanzelfsprekendheid is vastgelopen (S. Gerssen).⁵³

52 Stephen R. Haynes, *The Bonhoeffer Legacy. Post-Holocaust Perspectives*. Minneapolis: 2006, 59.

53 S. Gerssen, *Grensverkeer tussen Kerk en Israël*. 's-Gravenhage: 1986, 170.

11 | DE HOLOCAUST EN DE THEODICEE

De Engelse rabbijn S. Herman geeft in een interview met **Wending** in 1980 zijn jood-zijn als volgt weer.

Ik geloof dat na die vreselijke ramp in Europa zelfs het jodendom moet veranderen. Het is veranderd. Je kunt niet zomaar doorgaan met het oude geloof. De God van het volk Israël heeft zoveel moeten lijden. Ook God is verbrijzeld, verbrand, vergast. Als het joodse volk lijdt, lijdt ook de God van het volk. Veel mensen ervaren de ramp als onmacht van God. Niet dat men wonderen had verwacht. Maar de mensen zijn in hun hoop gedood. Ze zijn hun geloof kwijt. Dit is natuurlijk een theologisch punt. Er zijn theologisch twee verschillende dingen. Er is het doen en het laten van elke dag, de rituelen in de synagogen, van de gemeente. Die vorm is verbrijzeld. Voor de meeste mensen met wie ik omga, is die vorm er niet meer. Ze beleven hun joodzijn als last.

Wat blijft is: dingen doen voor elkaar, elkaar steunen, elkaar niet verraden of in de steek laten. Dat is het meest waardevolle van het geloof, en daar doen we het mee.⁵⁴

De brandende vraag rond de Holocaust is hoe God dit lijden heeft kunnen toelaten. Deze vraag wordt in talloze verschillende situaties gesteld, situaties waarin mensen te maken krijgen met lijden. Wie nadenkt over de Holocaust kan al helemaal niet aan deze vraag voorbijgaan. In dit hoofdstuk komen een paar zaken naar voren. Het gaat over het kwaad: de oorsprong en de aard van het kwaad.

Over het eerste zal ik kort zijn. Niet omdat het geen belangrijke vraag is maar omdat er geen antwoord op te geven is. Het tweede deel van die vraag – de aard van het kwaad – komt uitvoeriger aan bod. Wat het kwaad is, is vooral een kwestie van het kwaad aan den lijve ervaren. Theoretische beschouwingen moeten hier een stap terug doen. Wie een kind verloren heeft, weet wat dat betekent. Een beschouwing

⁵⁴ *Wending* (jaargang 35/1, 1980), 11

daarover werkt vervreemdend. Laat je die vader en moeder hun verhaal doen dan besef je een beetje hoe diepingrijpend zoiets is. Vandaar dat ik ruimte maak voor een literaire expressie van Paul Celan. Met opzet gebruik ik niet het woord 'gedicht'. Dat klinkt te huiselijk, dat zou ons op de gedachte kunnen brengen dat van de Holocaust nog iets kunstzinnigs gemaakt zou kunnen worden. Als Celan over de Holocaust schrijft, is dat geen verfraaiing van de werkelijkheid, maar een afdalen in een werkelijkheid die niets menselijks meer heeft. Schrijven over de theodicee in relatie tot de Holocaust kan niet zonder te luisteren naar de Joodse stemmen. Hier ontstaat een overlapping met het vorige hoofdstuk over Joodse reacties op de Holocaust. Dat is onvermijdelijk. Ik zal het hoofdstuk niet afsluiten met conclusies, maar wel met enkele opmerkingen.

THEODICEE

Het woord 'theodicee' betekent letterlijk de rechtvaardiging van God. Omdat wij mensen God niet kunnen en zelfs niet mogen rechtvaardigen – want wie zijn wij? – wordt met theodicee niet zozeer de rechtvaardiging van God, maar veeleer de rechtvaardiging van zijn handelen bedoeld. Nu zouden we daar ook van kunnen zeggen dat wij, zondige mensen, niet in staat zijn om Gods handelen te toetsen, te rechtvaardigen of te excuseren. Ook daarvan kan men zeggen dat God zijn eigen handelen rechtvaardigt en dat Hij ons daarbij niet nodig heeft. Het is een zeer hachelijke onderneming om als mens uitspraken te doen over Gods daden, hoe onbegrijpelijk die ook zijn. God mag op een bepaald moment spijt hebben van bepaalde daden of voornemens (zie bijvoorbeeld Gen. 6:6 en Ex. 32:14), maar dat betekent nog niet dat God die daden bij nader inzien als verkeerd beoordeelt, in de zin van zondig. God is goed. Dat is de basisbelijdenis van de kerk.

GOD EN HET KWAAD

Hier ontstaat echter het probleem. Hoe kan God, die goed is en geen onrecht doet, het kwaad en het lijden toelaten? Voor we op deze vraag ingaan, is het nodig om te zeggen dat dit probleem zich alleen voordoeft als we geloven in God, die goed, rechtvaardig en almachtig is. Wie niet in deze God gelooft, lost het probleem heel anders op. Het is ook mogelijk om te zeggen dat het kwaad en het lijden bij het leven horen. Simpel gezegd: het leven is zo waardevol dat het de moeite waard is het lijden te dragen. Met andere woorden: het leven rechtvaardigt het

lijden. We kunnen het ook omdraaien: het lijden rechtvaardigt het leven. Die opvatting komen we in de Bijbel tegen. Het leven is helemaal niet zo goed. Ons leven is een gebroken leven. Alleen door het lijden van Christus wordt het leven weer hersteld, komt er weer perspectief en is het niet zinloos meer.

Nietzsche verdedigt de eerste optie. Voor hem is het leven het een en het al. Dat is een hard standpunt. Je moet het leven accepteren zoals het is, inclusief het lijden. Als je dat niet kunt dan moet je mogelijkheid hebben eruit te stappen, want op het moment dat het leven het lijden niet meer rechtvaardigt, blijft alleen de keuze voor de dood over.⁵⁵

Iedereen zoekt een rechtvaardiging van lijden, kwaad, ellende, pijn. Iedereen wordt met dit probleem geconfronteerd. De theodicee is één manier om hiermee in het reine te komen. De theodicee is meer dan een dogmatisch en filosofisch vraagstuk. Het gaat vooral om het zoeken van troost. Als God op de een of andere manier in het lijden aanwezig is en als God op de een of andere manier het kwaad in bedwang houdt en als niets toevallig gebeurt, ook de ergste rampen niet, omdat Hij er zijn bedoeling mee heeft, dan is dat troostend. Dat neemt niet weg dat de theodicee ons voor een klemmende vraag stelt. Want God en het kwaad gaan niet samen.

DE OORSPRONG VAN HET KWAAD

Er is veel kwaad en lijden in de wereld. De Holocaust is daarvan een aangrijpend voorbeeld. Hoe kan God het kwaad toelaten als Hij juist de vijand van het kwaad is, zoals het licht de vijand is van de duisternis, de waarheid de vijand is van de leugen en het leven de vijand is van de dood? Hoe kan God zich dan met het kwaad inlaten? Twee dingen zijn daarbij van belang: het ene is dat God niet de oorsprong van het kwaad is. Het andere is dat het kwaad niet zijn eigen oorsprong is, want als dat het geval zou zijn, zou het kwaad God zijn. Alleen van God kunnen wij zeggen dat Hij zijn eigen oorsprong is en dus geen oorsprong heeft. God is de Eeuwige. Maar als het kwaad niet eeuwig is, waar komt het dan vandaan? Deze vraag is niet te beantwoorden.

Het is waar dat veel andere vragen ook niet te beantwoorden zijn. Bijvoorbeeld: waarom is deze wereld geschapen, waarom is er iets en niet

55 Denk aan de euthanasiediscussie: het leven weegt niet meer op tegen pijn, ziekte, ongemakken. Tegenover de stelling dat het leven het lijden rechtvaardigt, kunnen we het omgekeerde zeggen: het lijden rechtvaardigt het leven, namelijk het lijden van Christus. Zijn lijden geeft moed het leven te aanvaarden.

niets, waarom heeft God zich bekendgemaakt, waarom heeft God het volk Israël uitgekozen als zijn volk, waarom is er alleen behoud door het kruis van Christus? Het enige wat hier op geantwoord kan worden, is dat God het zo gewild heeft.

Toch ligt het met het kwaad iets anders. Bij het kwaad is Gods rechtvaardigheid in het geding. De vraag naar het kwaad is niet één van de vele vragen. Het is een ander soort vraag. De zojuist genoemde vragen zijn niet strijdig met Gods wezen. Maar als het over het kwaad gaat, ontstaat er kortsluiting: God wordt op de een of andere manier in verband gebracht met het kwaad. Dat stelt God onder verdenking. Dat is de achilleshiel van dit probleem. Vandaar dat het in gesprekken met niet-gelovigen altijd over het lijden en het kwaad gaat. Want God lijkt het wel goed te vinden dat mensen elkaar kwellen en dat zij lijden onder ziekten en rampen. Het probleem van het kwaad lijkt aan het licht te brengen dat God niet alleen goed is, maar dat Hij ook een donkere zijde heeft die wij liever niet willen zien.

Toch staat vast dat God en het kwaad niet samengaan. Evenmin als licht en donker samengaan, of waarheid en leugen. Hoe moeilijk de theodiceevraag ook is: er is in ieder geval één belangrijk facet waaraan we blijven vasthouden: het kwaad is niet ‘natuurlijk’. Het kwaad mag niet biologisch, evolutionistisch of psychologisch verklaard worden, zodat het kwaad rechtmatig deel uitmaakt van onze wereld. De theodicee bewaart ons ervoor het kwaad als een gegeven te aanvaarden. Zodra wij zeggen: het kwaad is er nu eenmaal en ook het lijden, dat zijn feiten die we moeten accepteren, dan capituleren wij voor het kwaad. De inzet van het christelijke denken is dat het kwaad er niet bij hoort, het is iets negatiefs. De theodicee confronteert het kwaad met het absoluut goede: met God. En zo worden goed en kwaad uit elkaar gehouden, zonder dat de oorsprong van het kwaad inzichtelijk gemaakt kan worden.

DE AARD VAN HET KWAAD

Als het gaat over de vraag hoe het mogelijk is dat het kwaad er is als God almachtig en goed is, dan moet het ook gaan over de aard van het kwaad. We komen dan dicht bij het probleem van de Holocaust. Juist in relatie tot de aard van het perverse kwaad van de Holocaust is de waaromvraag niet te ontwijken.

G.W. Leibniz (1646-1716),⁵⁶ Duits filosoof, onderscheidde drie soorten kwaad. Allereerst noemt hij het metafysische kwaad: de eindig-

⁵⁶ Leibniz introduceerde het begrip ‘theodicee’.

heid van de mens, de dood. Daarnaast noemt hij het fysische kwaad (het lijden door ziekten en rampen). Als laatste noemt hij het morele kwaad (de zonde). Als Verlichtingsdenker was het voor hem onmogelijk om nog een vierde categorie te vermelden: het demonische kwaad. Dat is het kwaad dat we op verschillende momenten in de evangeliën tegenkomen, als we horen over mensen die van demonen bevrijd worden. Deze bevrijding wordt dan (meestal) niet in verband gebracht met zondige daden, dus met het morele kwaad. Als Jezus een man bevrijdt van legio demonen, dan zegt Hij niet tegen hem dat hij gezondigd heeft. Jezus zegt alleen dit: ‘Ga terug naar uw huis en vertel wat voor grote dingen God aan u gedaan heeft’ (Luc. 8:39).

De Holocaust was geen fysiek kwaad (het was geen natuurramp; al had de Holocaust grote fysieke gevolgen (marteling, vergassing). Het was een moreel kwaad, want genocide is zonde. Maar zit dit kwaad niet dieper? Zit onder de morele laag niet een demonische laag? Tegelijk moet dit met de nodige voorzichtigheid gezegd worden, omdat we niet te snel de verantwoordelijkheid bij de mensen weg moeten halen. Wie het demonische benadrukt, loopt gevaar dit als een soort excuus te gaan hanteren: zijn mensen die een speelbal van de boze zijn wel volledig toerekeningsvatbaar?

TODESFUGE

Wie over het kwaad nadenkt, raakt al snel verstrikt in zijn eigen woorden. Daarom doe ik een stap terug en geef iemand het woord die op een onnavolgbare wijze heeft getracht de Holocaust te vertolken. De Joodse dichter van Roemeense afkomst, Paul Celan (1920-1970), heeft met zijn ‘Todesfuge’⁵⁷ een indrukwekkende literaire prestatie geleverd. Het is een gedicht met grote zeggingskracht, juist omdat daarin het lijden heel ingetogen, bijna afstandelijk wordt verwoord. Celan weet een beklemmende sfeer op te roepen, waardoor de lezer bijna lijfelijkelijk ervaart wat het betekent overgeleverd te zijn aan willekeur. Dit gedicht dwingt ons als het ware om in het kwaad af te dalen. Overigens komt de theodicee als vraag of thema niet naar voren. God is buiten beeld. De dichter lijkt Gods bestaan niet te kunnen aanvaarden. Maar juist door God niet te noemen wordt de vraag naar God alleen maar sterker en door het niet stellen van de waaromvraag komt juist die vraag onontwijkbaar op ons af.

Het kwaad, zoals het in dit gedicht naar voren komt, is immanent, iets van deze wereld. Het kwaad is banaal. Het is er gewoon. De bana-

57 Ontstaan in mei 1945.

liteit betekent dat er geen verklaring voor is. En omdat er geen verklaring voor is, maakt dat het kwaad tot een verstikkend probleem. Van het kwaad kan alleen maar gezegd worden dat het er is. Als je niet kunt zeggen waar het vandaan komt, kun je ook niet zeggen waar het naartoe zal gaan. Het gaat nergens naartoe, het blijft.

Het kwaad, de dood, komt uit Duitsland. Zo direct en zo banaal wordt hier het kwaad benoemd. Het kwaad is geografisch aanwijsbaar: Duitsland. Dat is geen verklaring, maar een plaatsbepaling. Het verklaart niet, maar maakt wel iets concreet. Celan waagt zich niet aan bespiegelingen. Hij beschrijft met uiterste precisie wat er aan de hand is. In dit gedicht heeft het kwaad dus geen buitenmenselijke oorsprong. Dit feit onderstreept de onvoorstelbaarheid van het kwaad. Anders gezegd: de inperking tot het puur menselijke laat zien dat die inperking niet mogelijk is. Daarvoor is het kwaad te groot, te onmenselijk. Celan weet zo veel spanning in dit gedicht te leggen dat het banale kwaad zó banaal wordt, dat het niet meer menselijk kan zijn. Hij wil kennelijk koste wat kost het kwaad niet bij de mens vandaan halen. Hij wil het helemaal neerleggen bij de mensen die dit onvoorstelbare kwaad hebben aangericht. Zo helpt dit gedicht ons om over het onvoorstelbare te denken en te spreken.

FUGA VAN DE DOOD (TODESFUGE)⁵⁸

*Zwarte melk van de vroegte we drinken haar 's avonds
we drinken haar 's middags en 's morgens we drinken haar 's nachts
we drinken en drinken
we graven een graf in de lucht daar ligt men niet krap
Er woont een man in dit huis
hij speelt met de slangen hij schrijft
hij schrijft als het schemert naar Duitsland je goudblonde haar Margarete
hij schrijft het en komt uit z'n huis en de sterren beginnen te flonkeren hij
fluit z'n honden naar buiten
hij fluit z'n joden naar voren beveelt ze een graf in de aarde te graven
hij beveelt ons speel dat de dans kan beginnen*

*Zwarte melk van de vroegte we drinken je 's nachts
we drinken je 's morgens en 's middags we drinken je 's avonds
we drinken en drinken
Er woont een man in dit huis hij speelt met de slangen hij schrijft*

58 Zie ook: Paul Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe*. Frankfurt a. Main: 2005, 40-41.

*hij schrijft als het schemert naar Duitsland je goudblonde haar Margarete
Je asgrauwe haar Sulamith we graven een graf in de lucht daar ligt men niet
krap*

*Hij roept steek dieper de grond in jullie hier jullie daar zing en speel
hij rukt aan het staal van z'n riem hij zwaait het z'n ogen zijn blauw
steek dieper de spaden blij spelen opdat men zal dansen*

*Zwarte melk van de vroegte we drinken je 's nachts
we drinken je 's middags en 's morgens we drinken je 's avonds
we drinken en drinken
er woont een man in dit huis je goudblonde haar Margarete
je asgrauwe haar Sulamith hij speelt met de slangen
Hij roept speel de dood eens wat zoeter de dood is een meester uit Duitsland
hij roept strijk de violen wat triester dan stijgt je als rook naar de hemel
dan krijg je een graf in de wolken daar ligt men niet krap*

*Zwarte melk van de vroegte we drinken je 's nachts
we drinken je 's middags de dood is een meester uit Duitsland
we drinken je 's avonds en 's morgens we drinken en drinken
de dood is een meester uit Duitsland en blauw zijn z'n ogen
hij raakt je met kogels van lood hij staat onbewogen
er woont een man in dit huis je goudblonde haar Margarete
hij hitst z'n bloedhonden tegen ons op hij schenkt ons een graf in de lucht
hij speelt met de slangen en droomt dat de dood is een meester uit Duitsland*

*je goudblonde haar Margarete
je asgrauwe haar Sulamith*

(vertaling: Peter Nijmeijer)

Enkele aantekeningen willen deze fascinerende tekst dichterbij brengen. De regels die de meeste bekendheid kregen, luiden: 'de dood is een meester uit Duitsland en blauw zijn z'n ogen. Hij raakt je met loden kogels, hij raakt je precies.'

'Todesfuge' is niet een gedicht over de dood, maar gaat over mensen die met de dood spreken. Of zoals Celan zei: hier spreken de stervenden. Tegelijkertijd is het gedicht bedoeld als een gedenkteken, een Grabmal. De rook die omhoog stijgt, is het gedenkteken dat de gestorvenen krijgen, een ander gedenkteken hebben zij niet gekregen. Rook is vluchtig, rook lost zomaar op in de lucht en toch kan alleen rook

een gedenkteken zijn, een eeuwig gedenkteken. Dat is een blijvender gedenkteken dan een van steen of marmer.

Hier voelen we de bijna ondraaglijke spanning die dit gedicht kenmerkt. Rook is hier niet het beeld van de vergankelijkheid van het leven, maar een beeld van het leven zelf, het *is* het leven, het is nog vergankelijker dan stof. En daarom voelt de dichter zich geroepen om te doen wat niemand kan: de opstijgende rook vasthouden, zodat die rook een eeuwig teken zal zijn, dat niet verdwijnen kan. Veelzeggend is dat Celan heel subtiel de hemel noemt, als in het voorbijgaan: ‘dan stijgt je als rook naar de hemel dan krijg je een graf in de wolken...’ De hemel van Celan is niet hoger dan de wolken. Het is alsof de wolken de laatste barrière vormen, waar zelfs de gestorvenen niet doorheen komen en waardoor ze dus geen echte verlossing ontvangen. De wolken herinneren aan Gods verborgenheid. Toen God op de berg Sinaï neerdaalde, was de berg omringd door wolken: ‘Er was duisternis en er waren donkere wolken’ (Deut. 4:11, HSV). De wolken herinneren ook aan het verbond met Noach, de regenboog als het teken in de wolken (Gen. 9). Maar hier lijken mij de wolken vooral een verwijzing naar Gods verborgenheid te zijn.

Zwarte melk is een drank die niet het leven voedt, maar de dood. Zoals melk de mens weldoorvoed maakt, zo maakt zwarte melk de dood weldoorvoed, wanstaltig. ‘We graven een graf in de lucht daar ligt men niet krap.’ De crematoria doen dag en nacht hun werk. De rook stijgt omhoog. De lucht is hun graf, en daar ligt men niet krap. De dichter overstijgt de puur menselijke reacties. Hij klaagt niet, hij klaagt ook niet aan. Hij beschrijft. Hij lijkt een toeschouwer die registreert. Het gedicht krijgt daardoor een zekere gelatenheid. Dat geeft een beklemmend gevoel. De dood is niet iets wat van Hogerhand bestuurd wordt, maar ligt in handen van de meester uit Duitsland. De naam van die meester wordt niet genoemd. Dat zou te veel eer zijn. Viermaal wordt de dood een meester uit Duitsland genoemd. Dat de dood een meester is, wil zeggen dat de dood geen lot is. De dood beveelt. De dood is een meester. In feite staat ook de mysterieuze man in dit gedicht onder het bevel van de dood.

Als Celan zegt dat de dood uit Duitsland komt, dan ontmythologiseert hij de dood. De dood heeft niets geheimzinnigs meer, is geen overgang van dit leven naar een ander leven. De dood heeft niets te maken met het afsluiten van een aards bestaan. Het is zelfs niet meer het moment dat de mens alleen is. De meester uit Duitsland is zelfs het domein van de dood binnengedrongen. Dat is het huiveringwekkende van dit gedicht. De dood is een verlengstuk geworden van de meester

uit Duitsland. Zelfs in de dood kun je hem niet ontlopen. Daardoor is de dood bij uitstek een vernederende dood geworden. Was het maar zo dat alleen het crematorium er was, maar er is iets wat nog erger is dan gaskamer of crematorium: de meester uit Duitsland. De Jood sterft niet zijn eigen dood, maar de dood uit Duitsland. Zelfs in de dood is de meester uit Duitsland zijn meester.

‘Er woont een man in dit huis hij speelt met de slangen hij schrijft...’ Het spelen met slangen wordt direct verbonden met schrijven. Het schrijven van brieven aan zijn geliefde krijgt zo iets slang-achtigs, iets bedrieglijks. Ook liefde wordt iets bedrieglijks. De geadresseerde is Margarete. De andere naam in dit gedicht is Sulamith. Margarete en Sulamith: namen van vrouwen in twee literaire hoofdwerken: Margarete in *Faust* van Goethe en Sulamith in het boek *Hooglied*. In *Faust* is Margarete (Gretchen) het symbool van onschuld en naïviteit. Margarete heeft blond haar, zoals dat past bij een Germaanse vrouw. In afbeeldingen van mythologische figuren wordt het haar van vrouwen soms in een nest kronkelende slangen veranderd (bijv. Medusa in de Griekse mythologie). Wellicht speelt ook deze gedachte een rol als Celan schrijft over het goudblonde haar van Margarete. Het haar van Sulamith is asgrauw. Asgrauw is niet alleen een verwijzing naar verdriet en lijden, maar is letterlijk een verwijzing naar het crematorium. Sulamith, de bekoorlijke vrouw van *Hooglied* 6:13 – is een wandelend lijk, haar haar heeft niet slechts de kleur van as, maar *is* as. Wie vindt deze vrouw nog aantrekkelijk? Ze is ontluisterd, aan de dood gelijk gemaakt.

De kracht van dit gedicht is dat het woorden geeft aan een gebeuren dat niet in woorden is te vatten. Dat betekent ook dat dit gedicht maakt dat veel wat over de Holocaust gezegd is ons banaal in de oren klinkt. De vlakke en bijna monotone cadans van dit gedicht raakt het wezen van de Holocaust. Dit gedicht is als een boor. Met elke regel dringt het dieper door in het duistere kwaad. Maar hoe dieper hij komt hoe banaler, gewoner, het kwaad blijkt te zijn. Had het kwaad maar een diepere achtergrond! Waren er maar demonen en duivels... Juist het ontbreken daarvan maakt alles raadselachtiger.

Hoe kan God het lijden toelaten, als Hij goed en almachtig is? Velen hebben om die reden het geloof vaarwel gezegd. Günther Anders, Oostenrijks filosoof, verbaasde zich over het feit dat door de Holocaust niet meer mensen atheïst zijn geworden. Door de natuurwetenschappen waren, volgens hem, duizendmaal meer mensen atheïst gewor-

den dan door Hitler.⁵⁹ Dat lijkt een veronderstelling die moeilijk met cijfers valt hard te maken. De ervaring leert dat in de moderne tijd het lijden, zowel het fysieke als het morele lijden, een onoverkomelijk probleem is en dat velen daardoor ofwel met het geloof hebben gebroken of ervan vervreemd zijn geraakt. Want het feit dat mensen – juist ongelovigen – op dit punt het gesprek met gelovigen op scherp zetten, laat zien dat zij zelf van het theodicee- probleem afscheid genomen hebben. God is voor hen meer onvoorstelbaar dan het kwaad. Het kwaad is concreet, het goede ook, maar God is abstract: niet voorstelbaar. Maar al heeft men van de theodiceevraag afscheid genomen, dan betekent dit nog niet dat het kwaad en het lijden draaglijker zijn geworden. Het maakt het probleem van het kwaad eerder beklemmender. Hoe gebrekkig de antwoorden van Joden en christenen op dit punt ook mogen zijn, één ding is duidelijk, namelijk dat het kwaad het rijk niet voor zich alleen heeft, maar een tegenspeler heeft. Waar de theodiceevraag niet meer aan de orde is, wordt het kwaad niet langer als een inbreker beschouwd. Het kwaad heeft dan rechtmatig toegang tot alle facetten en sectoren van het leven.

Dat zou weleens de betekenis kunnen zijn van de regel in ‘Todesfuge’ dat ‘de man in het huis woont’ (dit punt krijgt alle nadruk; het staat er vier keer). Zoals die man in het kamp woont, zich daar gevestigd heeft, daar zijn thuis gevonden heeft, zo woont het kwaad in deze wereld. Deze overtuiging is in onze tijd breed aanwezig. De theodicee heeft afgedaan. Dat is een verlies, want daardoor verandert het levensbesef. Zolang mensen zich druk maken om de theodicee, zó lang wordt gezegd en beleden dat het kwaad niet bij deze wereld hoort. Deze wereld is Gods schepping, waarin het kwaad niets te zoeken heeft.

LISSABON EN AUSCHWITZ

Heeft de Holocaust onze vraagstelling veranderd? Kijken wij met andere ogen naar het kwaad? Is het niet zo dat het morele kwaad vormen aanneemt waardoor de traditionele theologische kaders niet meer geschikt zijn om op een zinvolle manier over het kwaad te spreken? Er kunnen dingen gebeuren die het denken veranderen (gelukkig!). De aardbeving van Lissabon van 1755 heeft het denken over het fysieke kwaad en dus ook het denken over God veranderd. Het optimisme waarvan Leibniz een sprekend voorbeeld was, is dan voorgoed voorbij. De wereld is geen mechanisch uurwerk dat bij goed gebruik een won-

59 Wolfgang Baum, *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*. Paderborn/München/Wien/Zürich: 2004, 23.

der van perfectie is. De aarde laat een ander gezicht zien. De aarde kan ook onvoorspelbaar zijn en verwoestend. De rede stond op zo'n hoog voetstuk dat het de theodicee ophief. Er was niets wat de rede niet kon verklaren, dus waren er geen vragen meer en hadden de mensen geen theodicee nodig.⁶⁰

Na de aardbeving (en tsunami?) van Lissabon werd de wereld door een andere ramp getroffen: de Holocaust. Niet langer is de aardbeving van Lissabon van 1755 het uitgangspunt en oriëntatiepunt voor het denken over het kwaad, maar Auschwitz. Auschwitz komt in de plaats van Lissabon. Het probleem van het morele kwaad komt in de plaats van het probleem van het fysieke kwaad. Dat is volgens Regina Ammicht-Quinn een paradigmawisseling.⁶¹ Deze paradigmawisseling kan beter opgevat worden als een breuk. Auschwitz vraagt niet om een andere moraal, maar stelt de vraag naar de moraal als zodanig. Auschwitz kan niet in een moreel systeem gevoegd worden, maar blaast elk moreel systeem op.⁶²

Er ontstaat een ander soort theodicee. Voorheen maakte vooral het fysieke lijden de theodicee actueel, in de huidige tijd lijkt vooral het morele kwaad om een antwoord te vragen. Bij fysiek lijden denkt Ammicht-Quinn aan persoonlijk ervaren leed, zoals ziekte, kindersterfte, hongersnood en armoede. Dat was in de eeuwen vóór ons een altijd terugkerende aanvechting. Het ging om zingeving. Hoe konden de mensen bij zoveel verdriet de moed verzamelen om door te gaan, om de draad van het leven weer op te pakken? In een welvaartssamenleving ligt het accent anders. Zeker na de Holocaust. Hoe kunnen mensen elkaar deze ellende aandoen? Hoe is het mogelijk dat dit gebeurt in een moderne en beschaafde samenleving? Bij de vraag naar het morele kwaad gaat het veel meer om de vraag naar verantwoordelijkheid. Wie is er verantwoordelijk voor het lijden dat mensen wordt aangedaan? Hoe zijn kwaad, leed, onrecht in onze samenleving met elkaar verweven en hoe verhoudt zich dit tot onze eigen verantwoordelijkheid? Maar vooral: hoe is de moraal te redden? Is na de Holocaust het spreken over ethiek niet een slag in de lucht geworden? Is er nog een basis voor moreel handelen te vinden wanneer elk fundament is weggeslagen? 'De eigenlijke schrik van het kwaad: zijn onmetelijk gewicht, ondoorzichtigheid en onmenselijkheid wordt vandaag de dag minder gevreesd in het natuurgeweld als in het sa-

60 Regina Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*. Freiburg: 1992, 50.

61 Ammicht-Quinn, 1992, 218.

62 Ammicht-Quinn, 1992, 196.

mendrommen van mensen.’⁶³

Ammicht-Quinn heeft overigens oog voor het feit dat er geen harde tegenstelling is tussen fysiek en moreel kwaad. In veel godsdiensten is de samenhang tussen beide duidelijk aanwezig: natuurrampen worden als straf voor zonden ervaren. Zo is het ook op veel plaatsen in het Oude en het Nieuwe Testament. Oorlog, hongersnood, ziekte en ballingschap zijn in het oude Israël vaak straffen voor ontrouw aan God. En spreekt Jezus niet over de verwoesting van Jeruzalem als een straf? Die verwevenheid van fysiek en moreel kwaad is ook Ammicht-Quinn duidelijk. Zij geeft daarvan ook voorbeelden. Niettemin wijst zij op genoemde verschuiving. Dat het morele kwaad zo hardnekkig is, is een streep door de rekening van degenen die meenden dat door onderwijs, opvoeding en welvaart het kwaad vanzelf wel zou verdwijnen. Vanaf de Verlichting stond de gedachte centraal dat als de mens maar rationeel handelt hij vanzelf het goede zal doen. Zoals O. Marquardt (niet te verwarren met F.W. Marquardt) dit gevoel onder woorden bracht:

Nu – voor het eerst – schijnt de nood ons principieel bespaard te kunnen worden, de ziekte principieel overwonnen, het kwaad principieel afgeschaft, en aan de eindige onmacht van de mens het hoofd geboden te kunnen worden.⁶⁴

In de negentiende eeuw werd men al een stuk voorzichtiger. Freud ontdekte het onderbewuste. De mens wordt door onbekende driften voortgedreven. Hij handelt vaak helemaal niet zo rationeel. Vooral de Holocaust heeft aan het licht gebracht dat in de mens duistere krachten verborgen zijn. Omdat er sinds de Verlichting zo veel van de mens verwacht werd, zelfs dat hij het kwaad kon overwinnen, leidde dat tot een toename van de verantwoordelijkheid van de mens.

Anders gezegd: het falen van de mens vereiste dat de inspanningen om de mens toch in het gareel te krijgen zouden toenemen. De mens moest meer gedisciplineerd worden om hem toch aan het ideaal van de Verlichting te laten beantwoorden (Foucault). Het probleem van het kwaad is niet zozeer ontstaan vanwege het godsgeloof (als God goed en almachtig is, waarom...), maar zeker niet minder vanwege het ideaalbeeld dat men van de mens had. Niet alleen God valt tegen (waarom voorkomt Hij het lijden niet?), nee, vooral de mens valt tegen. Naast de theodicee staat nu ook de antropodicee: waarom handelt de mens zoals hij handelt?

63 Ammicht-Quinn, 1992, 219.

64 Ammicht-Quinn, 1992, 25.

HET LIJDEN EN HET BESTAAN VAN GOD

God en het lijden, God en het kwaad is altijd al een probleem geweest. De Bijbel is vol van vragen die hierop betrekking hebben. Toch is de probleemstelling in onze tijd anders dan in de eeuwen voor ons. In onze tijd wordt het probleem van lijden en kwaad betrokken op het bestaan van God. In het verleden werd het betrokken op de goedheid van God.⁶⁵ Dat is een principiële verschil.

In de zeventiende eeuw verschoof een en ander. Pierre Bayle (1647-1706) was zeer sceptisch over de mogelijkheid om het kwaad te verzoenen met het bestaan van een goede God.⁶⁶ Leibniz' geschrift over de theodicee (1710) met zijn optimistische visie – deze wereld is de beste van alle mogelijke werelden – was een reactie op het scepticisme van onder anderen Bayle. Een van de eerste moderne auteurs die het kwaad nadrukkelijk betrokken op het bestaan van God was David Hume (1711-1776). De eerste oorzaak van de wereld kan niet volkomen goed zijn, want waar komt dan het kwaad vandaan? De eerste oorzaak kan ook niet volkomen kwaad zijn, want waar komt dan het goede vandaan? Hij neemt daarom aan dat de eerste oorzaak van alles een niet-morele, neutrale oorzaak is. Dat is meer waarschijnlijk dan de hypothese van een goede God.⁶⁷

Terugkomend op Ammicht-Quinn moet gezegd worden dat het dus niet zo is dat de verschuivingen in de opvattingen rond lijden, kwaad en God ontstonden naar aanleiding van de aardbeving in Lissabon (1755). Er was al een en ander aan het verschuiven (Bayle). Het optimisme van Leibniz was reeds ondergraven voordat hij met zijn verhandeling over de theodicee kwam en voordat de aardbeving van Lissabon plaatsvond.

Zo ligt het ook ten aanzien van de Holocaust. De Holocaust veroorzaakt niet opeens een heel andere benadering van het kwaad met als gevolg dat mensen massaal het geloof in God opgeven. De vernietigingskampen waren niet de oorzaak van kerkverlating, secularisatie, agnosticisme en atheïsme. Dit levensgevoel had zich al in onze cultuur genesteld. Ook rond 1850 deden zich opmerkelijke veranderingen voor. In 1847 werd voor het eerst gesproken over het probleem van het kwaad.⁶⁸ Er is altijd over het kwaad gesproken en nagedacht, zoals er

65 Michael W. Hickson, 'A Brief History of Problems of Evil', in: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* (ed. Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder). Hoboken: 2014, 16.

66 Hickson, 2014, 13.

67 Hickson, 2014, 15.

68 Hickson, 2014, 16.

zoveel andere problemen zijn waar mensen mee worstelen. Maar rond 1850 kreeg het kwaad een aparte status, het werd verzelfstandigd. Dat wil zeggen dat over het kwaad steeds meer gesproken werd binnen het kader van de vraag of God bestaat of niet. Die verenging was de discussies in voorafgaande eeuwen vreemd.

GOD EN HET LIJDEN: JOODSE VISIES

Hoe wordt er in het Jodendom over de theodicee gedacht en geschreven? Hoe proberen de rabbijnen een antwoord te vinden op het onvoorstelbare lijden tijdens de Holocaust? Ik volsta nu met enkele aantekeningen. In hoofdstuk 17 kom ik hierop terug. David Shatz⁶⁹ legt uit dat er in de Joodse traditie vaak sprake is van theodicees, die elkaar ook kunnen tegenspreken, zoals dat ook dikwijls in de christelijke theologie het geval is. De theodiceevraag is in het Jodendom extra zwaar belast. Het Jodendom heeft een dubbel probleem: het kwaad dat zowel Joden als niet-Joden treft én het kwaad dat de Joodse gemeenschap ondervindt.⁷⁰ Is het lijden dat het Joodse volk te dragen krijgt wel te verenigen met het verbond en met Gods beloften? De Joodse theologie van na de Holocaust is meer gefocust op het probleem dat God zijn beloften breekt dan op de Holocaust zelf.

Een belangrijke stroming in het Jodendom verdedigt de vergeldingstheorie. Het goede wordt beloond en het kwade bestraft. Toch verwerpt de Babylonische Talmoed deze visie.⁷¹ Het protest tegen de vergeldingstheorie baseert zich vooral op het boek Job. Een vergeldingsdogma kan nu juist het slachtoffer in een hoek drijven, net als bij Job. De meest voorkomende vorm van theodicee in het Jodendom is deze: dat men het lijden ziet als een beproeving uit liefde. Een eenvoudige vorm hiervan is: God straft de zonden in dit leven, zodat er later alleen maar beloningen zullen zijn.⁷² Een verfijning van deze zienswijze is de zogenaamde theorie van soul-making (persoonsvorming).⁷³ Het lijden is een middel om dichterbij God te komen, om toe te nemen in geloof, in de liefde tot God. En omgekeerd: naarmate men dichterbij God komt, neemt de zwaarte van het lijden af. Zoals de Griekse filosoof Epictetus eens zei: de menselijke geest wordt niet zozeer verward door de gebeurtenissen, maar door de beoordeling van

69 David Shatz, 'On Constructing a Jewish Theodicy', in: *The Blackwell Companion to the Problem of Evil* (ed. Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder). Hoboken: 2014.

70 Shatz, 2014, 311.

71 Shatz, 2014, 312.

72 Shatz, 2014, 314.

73 Shatz, 2014, 314.

die gebeurtenissen.⁷⁴ Shatz werkt de Joodse vorm van soul-making uit aan de hand van het boek Job. Aan het eind van Jobs lijdens staat dat hij God ziet. Eerst hoorde hij God, nu ziet hij Hem. Aan het eind van zijn beproeving bidt Job niet alleen voor zijn gezin maar ook voor zijn vrienden: Job is zowel in moreel als in religieus opzicht gegroeid.⁷⁵

De vraag dringt zich op of het model van soul-making ook maar in de buurt komt van een antwoord op de Holocaust. Het is overigens ook de vraag of soul-making in het geval van Job een zinvol antwoord zou zijn geweest. Want om Job tot een betere en vromere man te maken moest hij al zijn kinderen verliezen en ook al zijn bezittingen, tot en met zijn gezondheid. Wie is God als Hij mensen zo wil opvoeden? Daar komt bij dat het er helemaal niet om gaat dat Job vromer moet worden. Hij was al een vroom man en door de beproevingen heen blijkt zijn Godsvertrouwen. Het had dan meer voor de hand gelegen de vrienden van Job deze beproeving te laten ondergaan, om hun geloof en leven te louteren. In het geval van de Holocaust is het model van soul-making bepaald geen overtuigende gedachte. Welke vormende of opvoedende kracht zou gevolg of vrucht kunnen zijn van deze massavernietiging?

Men zag de Holocaust ook als de weeën van de Messias. Israël moet de komst van de Messias waardig zijn en moest daarom een amputatie van zijn kracht ondergaan, aldus rabbi Saphiro.⁷⁶ In de Holocaustdiscussie komen we ook de mening tegen dat de stichting van de staat Israël het lijdens rechtvaardigt. Veel rabbijnen zijn in dit opzicht terughoudend, maar dat geldt niet voor allen. De overtuiging dat de staat Israël het gevolg is van het lijdens gedurende de Holocaust leeft breed.⁷⁷

De antwoorden lopen zo uiteen dat het begrijpelijk is dat veel Joodse theologen helemaal geen theodicee zoeken. Het zoeken naar een theodicee is naar hun overtuiging een arrogante onderneming. Staat niet in Jesaja 55:9 dat Gods wegen hoger zijn dan onze wegen en zijn gedachten hoger dan onze gedachten? Een ander argument is dat het zoeken van een theodicee, dus een verklaring van het lijdens, tot een verkeerde houding kan leiden.

De Joodse filosoof Levinas heeft gezegd: ‘Het is zeker dat de rechtvaardiging van de pijn van mijn naaste de bron van alle immoraliteit is.’⁷⁸ De theodicee sluit vrede met het kwaad, maar de halacha (de ge-

74 Shatz, 2014, 315.

75 Shatz, 2014, 317.

76 Giuliani, 2002, 184.

77 Giuliani, 2002, 185.

78 Shatz, 2014, 322.

hoorzaamheid aan de geboden) voert oorlog met het kwaad, stellen de tegenstanders van de theodicee. Rabbijn J.B. Soloveitchik zegt dat het Jodendom een ethiek van het lijden heeft, maar geen metafysica (geen filosofische verklaring) van het lijden, omdat zo'n verklaring tot morele zelfvoldaanheid leidt. De Joodse traditie onderscheidt de Abrahambeproeving van de Jobbeproeving. De Middeleeuwen zag men als een beproeving van Abraham. De Joden stonden toen (door de gedwongen doop) het liefste af wat zij bezaten (hun traditie), zoals Abraham zijn zoon moest afstaan. Daarna kwam de beproeving van Job. In 1934 zeiden de rabbijnen: we zijn een Abrahambeproeving niet meer waard, daarom krijgen we een Jobbeproeving.⁷⁹ Op de relatie die gelegd kan worden tussen de beproeving van Job en de Holocaust wil ik uitvoeriger ingaan in hoofdstuk 17.

DE WAARDE VAN HET LIJDEN

De vraag naar de plaats van het lijden in christendom en Jodendom krijgt meer profiel door het onderscheid dat de Joodse theologe Leora Batnitzky maakt.⁸⁰ Zij meent dat het verschil tussen het Jodendom en het christendom is dat in het Jodendom het lijden geen straf voor de zonde is.⁸¹ Dat is, volgens haar, in het christendom wel zo omdat in het christelijk geloof de zondeval altijd een belangrijke rol speelt. Vanwege de zondeval is er het lijden, en de bereidheid om dat lijden te dragen kan louterend en genezend werken. In het Jodendom ligt dit anders. Daar heeft het lijden niet het karakter van boetedoening of straf, maar van verzoening. Het is een plaatsvervangend lijden, een lijden voor andere mensen. Het lijden van het Joodse volk hangt samen met de verkiezing van Israël. Op dit punt worden Jesaja 53 en Jesaja 42 genoemd (hoofdstukken over de lijdende Knecht des Heren). Daaruit leiden de rabbijnen af dat het volk Israël geroepen is om door haar lijden de wereld te verlossen. Maar als Israël te veel op de volkeren gaat lijken door zich schuldig te maken aan assimilatie, dan kan zij deze taak niet meer vervullen.

Dit kan verduidelijkt worden aan de hand van een beeld dat rabbi

79 Günther Bernd Ginzel, 'Christen und Juden nach Auschwitz', in: *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen* (hrsg. Günther Bernd Ginzel). Heidelberg: 1980, 263.

80 Leora Batnitzky, 'On the Suffering of God's Chosen: Christian Views in Jewish Terms', in: Tikva Fymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Sandmel, Michael Singer, *Christianity in Jewish Terms*. New York: 2008, 203-220.

81 Deze mening van Batnitzky strookt niet met opvattingen van rabbijnen die de Holocaust wel degelijk als straf voor de zonden van het Joodse volk zien. Zie ook hoofdstuk 17.

Judah Halevi gebruikte (1074-1141). Deze rabbijn vergeleek de relatie van Israël en de volkeren met de functie van het hart in het lichaam. Het lichaam (de volkeren) kan niet zonder het hart (Israël) bestaan. Zoals het hart zorgt voor de gezondheid van het lichaam, zo is het ook met de volkeren. Israël zorgt voor de gezondheid van de volkeren. Maar als de volkeren niet aannemen wat Israël hun te bieden heeft, dan verzwakt het Joodse volk en dat kan leiden tot assimilatie, dus aanpassing aan de volkeren. Dat roept dan weer de straf van God op: de kastijding. Dat is niet een straf wegens de zondeval, maar wegens de concrete ongehoorzaamheid, dus de ontrouw aan haar roeping. De relatie tussen Israël en de volkeren is dus een spannende en kwetsbare relatie. Het beeld van Judah Halevi laat ook zien dat Israël op een bepaalde manier afhankelijk is van de volkeren. Er vindt een voortdurende uitwisseling plaats tussen Israël en de volkeren. Israël is geen eilandje in de volkerenzee.

Maar wat heeft het bovenstaande ons te zeggen met het oog op de Holocaust? Ik citeer:

Veel Joodse denkers hebben zich in toenemende mate verwijderd van het toeschrijven van enige vorm van waarde aan het lijden. Hoewel na de Holocaust Joodse denkers voor het grootste deel de notie van verkiezing niet verworpen hebben, hebben velen wel de gedachte verworpen dat het lijden enige intrinsieke waarde zou hebben, zelfs in de context van de verkiezing.⁸²

Volgens Batnitzky wordt deze opvatting breed gedeeld in het Jodendom, al gaat de ene rabbijn hierin minder ver in mee dan de andere. Zij schrijft ook dat de meeste stromingen binnen de Joodse traditie het na de Holocaust moeilijk vinden om te aanvaarden dat lijden als zodanig waarde heeft.⁸³ De verschuiving die zij constateert, is dus dat ook de notie van het plaatsvervangende, heilbrengende lijden nauwelijks meer onderschreven wordt in het Jodendom. Hieruit blijkt dat er heel wat veranderd is in het Joodse denken. Er is zo veel lijden geweest dat het niet meer mogelijk lijkt nog iets positiefs aan het lijden te ontdekken. Dat betekent ook dat het heel moeilijk is geworden betekenis toe te kennen aan de Holocaust. De situatie is dus als volgt. Tijdens de godsdienstige disputen in de Middeleeuwen was het feit dat de Joden in een ellendige situatie verkeerden voldoende om hen in een hoek te drijven. De Joden konden zich verdedigen met een beroep op Jesaja

82 Batnitzky, 2008, 215-216.

83 Batnitzky, 2008, 219.

53: het lijden dat Gods uitverkoren volk moest ondergaan met het oog op de volkeren. Na de Holocaust lijkt echter ook dit argument geen overtuigingskracht meer te hebben. Het enige wat overblijft, is het bestrijden van het lijden in het heden.

TEN SLOTTE

Enkele opmerkingen ter afsluiting van dit hoofdstuk: het bovenstaande laat zien dat het denken over de theodicee in beweging is. De vragen richten zich niet op één punt. Ze richten zich in de laatste eeuw meer op het morele kwaad (kernbewapening, discriminatie, armoede, genocide) dan op het fysieke kwaad. De vraagstelling verandert: niet langer staat de goedheid van God ter discussie, maar veeleer het bestaan van God. Er verandert meer. Want als de theodicee zelf verdwijnt (God doet er eigenlijk niet meer toe) dan spitsen de vragen zich op de mens toe. Het 'project mens' – de geëmancipeerde mens – is mislukt: hoe kan dat? Hoe kan het dat de mensen zich niet beter gedragen, ondanks meer vrijheid, meer onderwijs, meer welvaart?

In het Jodendom keert men terug tot de halacha: het doen van het goede. Maar het goede dat hier bedoeld wordt, is niet wat de seculiere mens goed vindt, maar het is het goede van Gods geboden. We proberen in de Joodse discussies onzekerheid en verwarring. De Holocaust is een duister fenomeen. Deze twijfel heeft ook zijn neerslag op de interpretatie van het lijden. Konden de Joden gedurende de geschiedenis het lijden nog als een bevestiging zien van het feit dat men Gods uitverkoren volk was (God kastijdt zijn kinderen en het lijden dient ook tot verlossing), na de Holocaust is zelfs deze troost hen ontnomen. Alle pogingen om er iets van te begrijpen lijken vruchteloos. Wat wel moet gebeuren, is het weerstaan van het kwade, dus leven naar de halacha (Gods geboden).

12 | JÜRGEN MOLTSMANN

Het vorige hoofdstuk zie ik als een peiling van het kwaad. Waarover spreken we als het over het kwaad gaat, het kwaad van de Holocaust? We hebben een soort cirkelbeweging gemaakt rond de onbegrijpelijkheid van wat er gebeurd is. Wie kan het doorgronden? Ook theologen kunnen het niet doorgronden. Het is treffend dat dr. H. Bavinck (1854-1921), die een dogmatiek schreef die nog steeds met vrucht geraadpleegd kan worden, de godsleer begint met te spreken over de onbegrijpelijkheid van God.¹ De eerste zin die hij dan schrijft, is kernachtig: ‘Het mysterie is het levenselement der dogmatiek.’ Daarmee wil Bavinck niets afdoen aan het kennen van God. Hij wil wel de lezer het besef bijbrengen van ontzag en eerbied. Dat geldt vooral als het gaat over het lijden van mensen en van de hele schepping en hoe God daarmee omgaat, hoe Hij daarin aanwezig is, welke bedoeling Hij daarmee heeft.

In dit hoofdstuk wil ik nagaan hoe theologen die nadenken over de verhouding van God en het lijden over de Holocaust spreken. Daarover ging het ook wel in het vorige hoofdstuk, maar nu is de vraagstelling meer specifiek gericht op de vraag: hoe gaat de systematische theologie om met de Holocaust, met het lijden dat het Joodse volk getroffen heeft? Verandert dat lijden iets aan onze kijk op Israël, verandert dat iets aan de wijze waarop we kerk willen zijn? De kerk heeft voor en tijdens de oorlog een bepaalde houding aangenomen opzichte van de Joden en die houding was voor een deel de kerk onwaardig, voor een deel belijdend en ook voor een deel erg onduidelijk. Maar waar staat de kerk nu? De Duitse kerk is door een crisis gegaan zoals er maar weinig crises zijn. Wat heeft dat met het theologische denken gedaan? En de kerken in ons land? Is hun de crisis bespaard, is de crisis aan hen voorbijgegaan? Kort geformuleerd: wat is het antwoord op de Holocaust – in Duitsland en hier?

HOLOCAUSTTHEOLOGIE

‘Het valt moeilijk te ontkennen, dat het christelijk geloof en de theolo-

1 H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*. Tweede Deel. Kampen: 1967^s, 1-25.

gie zich tot dusverre niet hebben laten raken door Auschwitz', schreef Friedrich-Wilhelm Marquardt in 1988. Hij voegde eraan toe: 'De kerken zijn in ieder geval door dit gebeuren niet ont-steld, niet uit het lood geslagen; ze bleven in de ban van universele kilte en onverschilligheid.'² Er liggen heel wat jaren tussen 1988 en nu, maar in die tijd is de Holocaust theologisch gesproken niet dichterbij gekomen. Eerder is het tegendeel het geval.

Men kan zich voorstellen dat de Holocaust helemaal afdrijft op de golven van de geschiedenis en buiten het zicht raakt. We kunnen dan opgelucht ademen. Met des te meer energie kunnen we ons dan op de huidige vragen en uitdagingen storten. Afgezien van de vraag of dit uit menselijk oogpunt verantwoord is (wie mag de Holocaust vergeten?), hebben we te maken met het feit dat het spookt in de geschiedenis. We kunnen dingen vergeten, maar we kunnen ze niet laten verdwijnen. Wie de Holocaust vergeet, zal ervaren dat oude angsten terugkeren. Waarmee gezegd wil zijn dat het niet alleen vanuit menselijk oogpunt barbaars is om te vergeten, maar dat het ook psychologisch gezien gevaarlijk is. We kunnen niet ongestraft vergeten.

Maar wat betekent in dit verband zich herinneren en gedenken? 'Niet vergeten' wil hier iets anders zeggen dan dat we erbij stilstaan of dat de Holocaust in een voetnoot van een theologisch handboek wordt vermeld. Het gaat erom dat de Holocaust theologisch geduid wordt. Was de Holocaust een genocide zoals er helaas zoveel genociden geweest zijn? Behoorde de Holocaust tot de messiaanse weeën, zoals in Joodse kring wel gezegd wordt? Was het een straf, een beproeving? Of moeten we het wat praktischer benaderen en van de Holocaust leren om alert te zijn op discriminatie en racisme en om tegen maatschappelijk onrecht te strijden, zodat dit nooit weer zal gebeuren?

Wat is het antwoord op de Holocaust – in Duitsland en hier? Die vraag wil ik allereerst stellen aan Moltmann, Marquardt en Van de Beek. Marquardt is met de vragen rond de Holocaust heel intens en harts-tochtelijk bezig. Dat is bij Moltmann veel minder het geval. Hoop en lijden zijn thema's waarover hij veel geschreven heeft. Men zou verwachten dat juist hij over de Holocaust zou nadenken en zou schrijven. Toch verdient Moltmann onze aandacht omdat hij meer dan Marquardt koersbepalend, trendsettend is geweest voor de naoorlogse theologie. Er zijn krachtige impulsen van zijn theologie uitgegaan. Moltmann heeft de oorlog aan den lijve ondervonden. Hoe ging hij

2 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *De gebroken hemel. De misère van de theologie en de hoop op God*. Zoetermeer: 1999, 35.

na de oorlog als jong theoloog om met zulke existentiële zaken als de Holocaust?

De derde theoloog is dr. A. van de Beek. Van de Beek heeft de vragen van het lijden steeds weer tot thema van bezinning en doordenking gemaakt. Vooral in zijn boek **Waarom?** was dat het geval, maar meer specifiek nog in zijn boek over Israël (**De kring om de Messias**). Op een originele manier worden de vragen rond de Holocaust theologisch doordacht. Dat wil zeggen: hoe kan een christen zich vanuit zijn verstaan van de Bijbel en vanuit het lijden van Christus rekenschap geven van de Holocaust? Zo'n doordenking was in de Nederlandse context niet eerder gebeurd. Ik zal mij vooral richten op De kring om de Messias.

Daarna besteed ik aandacht aan de recent verschenen dogmatiek **Christelijke dogmatiek** van de hoogleraren Van den Brink en Van der Kooi. Hoe brengt dit handboek – dat vooral toekomstige theologen in dogmatisch opzicht wil vormen – de Holocaust ter sprake? Enkele andere publicaties die aandacht getrokken hebben, zijn die van dr. Bernhard Reitsma (**Wie is onze God?**) en van dr. Steven Paas (**Israëlvizies in beweging**). Ik begin deze bespreking met Jürgen Moltmann. Dat is een kwestie van chronologie. Zijn werk – tenminste zijn **Theologie van de hoop** – verscheen eerder dan de publicaties van de anderen.

THEOLOGIE VAN DE HOOP

Jürgen Moltmann (1926) is een van de meest spraakmakende theologen van na de oorlog en bovendien is hij een van de weinige systematische theologen in Duitsland die, zij het beperkt, oog heeft voor Israël. Vrij uniek was de ontmoeting tussen Pinchas Lapide en Moltmann (op 7 januari 1980).³ Zij ontmoetten elkaar en probeerden met elkaar in gesprek te gaan. De nadruk ligt op proberen, want het waren eigenlijk twee monologen. Daarom is het de vraag of deze ontmoeting echt iets heeft bijgedragen aan herstel van vertrouwen en aan wederzijds begrip. Op deze ontmoeting kom ik straks terug. Eerst een schets van Moltmanns positie als theoloog.

Moltmann trok in 1964 internationaal de aandacht met de verschijning van zijn boek **Theologie der Hoffnung**.⁴ Dit boek gaf de theolo-

3 Pinchas Lapide/Jürgen Moltmann, *Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch*. München: 1980.

4 Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: 1964. Ned.: *Theologie van de hoop. Studies over de grondslagen en de konsekventies van een christelijke eschatologie* (vert. drs. J. van de Geijn).

gie een nieuwe impuls. Zoals hij in zijn autobiografie⁵ schrijft, was het moment van verschijnen een kairos-moment: er kwamen toen veel dingen in de Westerse wereld in beweging. Het Tweede Vaticaanse Concilie stelde zich open voor de moderne wereld, de strijd voor burgerrechten voor de zwarte bevolking in de Verenigde Staten kwam onder leiding van Martin Luther King tot een climax, in Tsjecho-Slowakije zorgde het ‘socialisme met een menselijk gezicht’ voor nieuwe hoop en in Latijns-Amerika kwam een christelijk-revolutionaire geest tot ontwaken. In deze situatie van nieuw elan had Moltmanns boek iets te zeggen. De Engelse vertaling had volgens Moltmann de uitwerking van een explosie.⁶ De Amerikaanse media besteedden er volop aandacht aan.

AFSCHEID VAN DE HOLOCAUST?

Moltmann plaatst zijn boek tegen de achtergrond van de ontwikkelingen in Duitsland. Met het aantreden van Willy Brandt als bondskanselier – overigens was dat vijf jaar na het verschijnen van Moltmanns boek – brak voor Duitsland een nieuwe periode aan. De leuze van Brandt was: meer democratie wagen. Dat betekende meer openheid, meer ruimte voor discussie. Het betekende ook moed hebben om bepaalde taboes te doorbreken. In de woorden van Moltmann: er was een teveel aan hoop en aan verwachtingen. Door deze ontwikkelingen konden ook het naziverleden loslaten, schrijft hij. Voor ‘loslaten’ gebruikt hij het woord *Ablösung*.⁷ In de ontwikkelingspsychologie wordt met dit woord aangegeven dat de puber of de adolescent zich van zichzelf bewust wordt. Hij/zij gaat een onafhankelijke positie ten aanzien van zijn ouders innemen. Het is het overwinnen van een afhankelijkheidsrelatie.

Moltmanns woordgebruik lijkt erop te duiden dat hij van mening was dat de tijd gekomen was dat Duitsland zich losmaakte van zijn verleden en dat hij dit als een vorm van volwassen worden kwalificeerde. Er moet afstand genomen worden van dit verleden en dit afstand-nemen-van behoort bij een gezonde ontwikkeling. Wie zich met het verleden blijft bezighouden, staat zijn eigen groei in de weg. Deze beoordeling vindt steun in Moltmanns theologische concept, maar ook in verspreide uitspraken die in dezelfde richting wijzen.

Allereerst een citaat over de positie van de Duitse Evangelische

5 *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*. Gütersloh: 2006.

6 Moltmann, 2006, 104.

7 Moltmann, 2006, 105.

Kerk (DEK) tijdens de naziperiode. Moltmann schrijft hierover in zijn boek *De gekruisigde God*. Als hij over de afbrokkelende positie van de kerk in de naoorlogse jaren spreekt dan vergelijkt hij die met de situatie van de Duitse kerk tijdens de oorlog.

Haar geloofwaardigheid, die ze tot op zekere hoogte door zo menig verzet in de tijd van het nationaalsocialisme en van de ‘Duitse christenen’ had gewonnen en die ze had bewezen in de tijd dat zij bleef bestaan, terwijl de meeste openbare instellingen op het eind van de oorlog en in de eerste periode daarna niet meer funktioneerden, wordt onophoudelijk minder.⁸

De houding van de kerk wordt hier zonder meer positief beoordeeld. Aan het feit dat de kerk alle geloofwaardigheid had verloren door het collaboreren van de Duitse Christenen gaat Moltmann volledig voorbij. Integendeel, de kerk had aan geloofwaardigheid gewonnen ‘door zo menig verzet’, dus door haar moedige houding. We hoeven ons slechts de standpunten van Walter Künneth, *de* spreekbuis was van de Bekennende Kirche, te herinneren om te weten wat dat verzet precies inhield. Een andere opmerking in dit verband betreft de aanleiding om het boek *De gekruisigde God* te schrijven. De moord op Martin Luther King was de reden om na de theologie van de hoop een theologie van het kruis te schrijven, schrijft Moltmann in zijn autobiografie.⁹ Dit wekt verbazing. Waarom was de Holocaust geen aanleiding om een theologie van het kruis te schrijven, maar wel de moord op Martin Luther King? Kennelijk had Moltmann de recente geschiedenis al achter zich gelaten.

Wie Moltmanns *Theologie van de hoop* leest, zou meer willen merken van verbijstering, maar ook van verlegenheid. Het is moeilijk te bevatten dat een systematisch theoloog niet reflecteert op het recente verleden waarin zeer schokkende dingen gebeurd zijn. Nergens stelt Moltmann de vraag of de christenheid er zonder meer van uit kan gaan dat zij, na alles wat er gebeurd is, een hoopvolle toekomst tegemoet gaat. Nergens wordt de vraag gesteld wat nog de hoop voor het Joodse volk is. Dit alles klemmt des te meer omdat Moltmann het thema ‘geschiedenis’ nadrukkelijk aan de orde stelt. Wie de geschiedenis aan de orde stelt en onderzoekt hoe de kerk zich tot de toekomst verhoudt, zou aandacht mogen hebben voor Israël. Nog geen twintig jaar na de

8 *De gekruisigde God*, 16. (Het citaat geef ik in de spelling van de Nederlandse vertaling van dit boek.)

9 Moltmann, 2006, 108.

oorlog waren daarvoor alle redenen aanwezig. Dat dit niet is gebeurd, bewijst dat de echte existentiële vragen niet gesteld worden, ondanks het feit dat het een actueel en ook diepgravend boek is.

ESCHATOLOGIE TEGENOVER VOORUITGANGSGELOOF

Moltmanns theologie is, evenals dat van Wolhart Pannenberg, een geschiedenis-theologie. Hun aanpak is verschillend, maar het gaat over hetzelfde thema. Vanuit de tijdsomstandigheden is het begrijpelijk dat de geschiedenis en de toekomst centraal komen te staan. Het is eveneens begrijpelijk dat dit theologische ontwerp met enthousiasme begroet werd. Wie bij het heden (en verleden) blijft staan, biedt geen perspectief. En er was juist behoefte aan een toekomstperspectief. Daarom neemt Moltmann afstand van Bultmann, die de geschiedenis laat opgaan in de existentie. Bultmann spreekt over God in directe relatie tot het menselijke bestaan. Wie naar het wezen van de mens vraagt, vraagt naar God. De geschiedenis valt daar tussenuit.

Bij Barth is dat anders. Toch kan Moltmann zich niet in Barths concept van 'het midden van de tijd' vinden. Er is geen 'midden' alsof de geschiedenis in evenwicht gehouden wordt door een gelijkwaardigheid van verleden en toekomst. Het midden relateert de toekomst, terwijl het toch om de toekomst gaat, om het einddoel, het einde van al Gods wegen. Aan het eindpunt zal God alles en in allen zijn en dan is het heil doorgedrongen tot in alle uithoeken van het menselijke en kosmische bestaan. Dit accent weegt bij Moltmann heel zwaar.

Het lijkt erop dat dit zware accent op de toekomst als een boemrang werkt. Men zou zich namelijk kunnen afvragen of er aan Moltmanns theologie niet een heel ander bezwaar kleeft. Hij wijst Barths concept van het midden van de tijd af. Maar roept deze afwijzing niet een ander probleem op, namelijk dat het einde van de geschiedenis het midden van de geschiedenis relateert? Men kan vervolgens vragen of, als het einde zo allesbepalend is, het verleden nog wel echt meetelt. Wat is het belang van het verleden als alles op de noemer van het einde komt te staan? Kunnen verleden en heden nog in hun eigenheid worden gewaardeerd? Als alles onder het voorteken van de toekomst komt te staan dan staat het verleden altijd onder het voorteken van het provisorische, van de voorlopigheid. Dat betekent vervolgens dat verandering een noodzakelijk gegeven is, omdat het voorlopige altijd om verbetering vraagt.

We stuiten hier op een fundamenteel gegeven: dat het worden belangrijker is dan het zijn. Stond de theologie eeuwenlang onder de

heerschappij van het zijn, in de moderne tijd is dat veranderd. Waar het zijn het voor het zeggen heeft, wordt de status quo gehandhaafd. De wereld blijft ten diepste zoals die is. God zal pas aan het einde der tijden de grote verandering geven: de wederkomst, het oordeel en het eeuwig Koninkrijk. Daarop moeten wij wachten. Als het worden benadrukt wordt, ontstaat echter een ander schema. Men kan dan niet langer met de status quo tevreden zijn, omdat die een verloochening is van wat God wil. God wil dat door zijn Geest een nieuwe wind door deze wereld zal gaan waaien. In feite moet alles veranderen.

Daarbij is wel van belang dat we inzien dat Moltmann die verandering niet als een verlengstuk ziet van het verleden. De verandering komt juist vanuit de toekomst naar ons toe. Dat is ook het verschil tussen Moltmann en de andere revolutionaire stromingen. De revolutionairen denken vanuit de mogelijkheden van het verleden. Ondanks hun radicaliteit zitten ze nog veel te vast aan het verleden, omdat ze zich daartegen afzetten. Maar in dat verzet tegen het verleden laat je je houding wel helemaal door het verleden bepalen. Dat is Moltmann niet revolutionair genoeg, omdat de ware revolutie vanuit de toekomst naar ons toekomt en daarom meer mogelijkheden in zich draagt dan de seculiere revoluties.

Toch mag Moltmann niet beschuldigd worden van een optimistisch vooruitgangsgeloof. Moltmann sluit enerzijds wel aan bij de Verlichting, maar hij verhoudt zich tegelijkertijd kritisch tot diezelfde Verlichting. Wat hij echter wel van de Verlichting overneemt, is haar kritische houding ten opzichte van het verleden (al is dat niet genoeg). Sinds de Verlichting staat de toekomst haaks op het verleden. In het verlichtingsdenken dient de toekomst zich aan als een novum: een nieuwe tijd, een nieuwe wereld, vooruitgang, het einde der tijden.¹⁰ Dit verlichtingsdenken veroorzaakt, mede door de grote vooruitgang op wetenschappelijk gebied, chiliastische verwachtingen. Het tijdperk van de eeuwige vrede is in aantocht. Als de revolutie maar niet belemmerd wordt, zal weldra het einde van de geschiedenis aanbreken. Met andere woorden: als de gestelde doelen bereikt zijn, is er geen reden meer om nog naar veranderingen te streven. De geschiedenis is niet langer het domein van tradities of een bron van wijsheid. De wijsheid van voorheen moet het namelijk afleggen tegen de nieuwe inzichten van filosofie en wetenschap. Het verleden moet losgemaakt worden van voorstellingen en overtuigingen die de vooruitgang belemmeren.

¹⁰ Moltmann, 1964, 208.

DE BELOFTESTRUCTUUR VAN DE GESCHIEDENIS

Hier dienen zich bijbelse inzichten aan. Israël weet wat geschiedenis is. De wortels van het geschiedenisdenken liggen niet in Griekenland, maar in Israël. De Grieken waren alleen geïnteresseerd in wat blijft, in het eeuwige. Wat niet blijft, biedt geen houvast. De geschiedenis is een moeras waarin je wegzinkt. Israëls profeten daarentegen wezen naar de toekomst. In de plaats van een mythologisch verleden treedt in de profetische boeken de beloofde toekomst. Het ‘goddelijke’ wordt niet gezien als dat wat altijd blijft, wat vastgelegd is in vaste ordeningen en structuren, maar het ‘goddelijke’ wordt verwacht van de God der beloften, vanuit de toekomst.¹¹ Maar juist omdat deze toekomst haaks staat op het heden wordt het simpele vooruitgangdenken de pas afgesneden: de toekomst is geen uitvloeisel van het heden.

De verlichtingsdenkers dachten niet kritisch genoeg, want om hun programma van verandering uit te voeren hadden zij toch het verleden nodig. Niet om bij het verleden aan te sluiten, maar om zich ertegen af te zetten. Revolutionair denken heeft altijd het verleden nodig om zich tegen af te zetten en ook om zich aan te oriënteren. Daarom is haar streven, hoe radicaal het ook mag lijken, in wezen toch conservatief van aard, zegt Moltmann. De vooruitgang van de geschiedenis blijft een vooruitgang binnen de mogelijkheden van dit leven en die mogelijkheden zijn altijd beperkt, omdat de dood er de grens van is. Maar als God de God is die doden opwekt, dan ligt de toekomst niet in het verlengde van het verleden en dan is het vooruitgangdenken een groot misverstand. Men kan zeggen dat het vooruitgangdenken stuk loopt op de bijbelse eschatologie, want hun beginpunt is verschillend.

De bijbelse eschatologie begint niet in heden of verleden, maar in de toekomst en vanuit de toekomst komt het eschaton (het einde) naar ons toe. Vooruitgangdenken en eschatologie zijn ten diepste geen bondgenoten, maar zij botsen op elkaar. Zo bezien is het bijbelse denken over de toekomst meer revolutionair dan welk geschiedenisconcept ook, want het verbreekt de laatste banden die de mens gevangen houden en in de geschiedenis opsluiten, namelijk de dood. Als de dood zijn macht blijft uitoefenen, kan er ook nooit sprake zijn van het einde van de geschiedenis. Het is naïef om over het einde van de geschiedenis te spreken als het grootste probleem van de geschiedenis niet opgelost is. Want met de dood blijven ook zaken als ziekte, verdriet en het lijden, en alles wat daarmee samenhangt aanwezig.

De beloften zijn de schakels tussen verleden, heden en toekomst.

¹¹ Moltmann, 1964, 231.

De beloften stellen de toekomst in al zijn voorlopigheid present. Wie het over de beloften van God heeft, heeft het tegelijk over de Heilige Geest. De Geest is de Eersteling van de opstanding van Christus. In en door de Heilige Geest dient de nieuwe toekomst, het nieuwe leven, de nieuwe gehoorzaamheid, het Koninkrijk van God zich aan.

DE GESCHIEDENIS VAN DE BELOFTE

Moltmann beschrijft de ontwikkeling die de beloften in het Oude Testament doorlopen hebben. De horizon van de beloften is steeds meer verbreed. De belofte van de komst van de Messias is een heilsbelofte, maar is nog niet aan te merken als een eschatologische belofte. Een belofte is eschatologisch als die samenvalt met de wijdeste grenzen, met het universele heil. In het Oude Testament wordt de horizon al breder. Een belangrijke periode is het optreden van de profeten. Hun oordeelsaankondiging wordt werkelijkheid door de rol die Assyrië, Babylonië en Perzië zullen spelen. Uiteindelijk loopt dit uit – en nu citeer ik Moltmann:

... op de vernietiging van Israël als volk en van het staatkundige en Palestijnse Israël in beide rijken. De profeten zien voor hun ogen gebeuren hoe heel de geschiedenis van belofte en vervulling die Israël aan zijn God te danken heeft (...) vernietigd zal worden.¹²

En even verder lezen we:

... '[d]it oordeel betekent wel de vernietiging van het volk en van de geschiedenis waaraan dit volk zijn bestaan te danken heeft, maar het betekent niet de vernietiging van Jahwe's trouw aan zichzelf. Daarom kan het gezien worden als een oordeel waardoor iets geheel nieuws wordt voorbereid, als een vernietiging omwille van een grotere voltooiing.'¹³

12 Moltmann, 1964, 108. De Nederlandse vertaling had hier nauwkeuriger kunnen luiden. Moltmann schrijft hier over de 'Vernichtung des völkischen, staatlichen und palästinschen Israel (...)', Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: 1964, 115. 'Völkisch' betekent niet het volk als zodanig, maar de nationale kant van het volksbestaan. Het gaat hier niet over de vernietiging van het volk, maar van haar zelfstandige, nationale voortbestaan. Dat neemt niet weg dat op p. 110 (zie citaat) zonder nuance over de 'Vernichtung des Volkes und der Geschichte' gesproken wordt (p. 116 van de Duitse uitgave). Dat is wel erg ongelukkig geformuleerd...

13 Moltmann, 1964, 110.

We stuiten hier dus op de tegenstelling tussen de Vernichtung (!) van Israël als volk (blijft er nog iets van Israël over als het geen volk meer is? Een religie?) én het blijvende van Gods trouw. Die trouw kan kennelijk heel verschillende vormen aannemen, omdat zelfs de vernietiging van Israël-als-volk voor Moltmann geen enkele vraag oproept ten aanzien van Gods trouw aan Israël.

Zoals gezegd zijn de beloften eschatologisch wanneer zij betrekking hebben op het universele heil van God. Het universele heil omvat alle mensen, volkeren, culturen en de hele kosmos. Dat is het ultieme doel van Gods handelen met deze wereld. In dit verband laat ik allerlei vragen rusten, bijvoorbeeld hoe het zit met het eindoordeel waarvan de Bijbel nu juist zegt dat die scheiding aanbrengt. Het gaat mij nu om het feit dat de beloften universeel worden. De beloften worden losgemaakt van hun historische beperking tot de toekomst van dit ene volk, dus los van Israël. Op die wijze worden ze eschatologisch. Het perspectief van de uitspraken die de God van de belofte doet over de toekomst wordt opengebrouwen en verruimd tot 'alle volkeren': 'daardoor bereikt het de grenzen van heel de menselijke realiteit, wordt universeel en daardoor eschatologisch'.¹⁴

ISRAËL EN DE BELOFTEN VAN GOD

Op grond van het bovenstaande mag gezegd worden dat Moltmann het bestaan van het volk Israël niet zwaar laat wegen. Het gaat hem kennelijk niet om Israël zelf, maar om Gods openbaring aan Israël. Het gaat hem niet om Israël, maar om de belofte van God aan Israël. Toegespitst: Israël is er omwille van de belofte en niet de belofte omwille van Israël. Dezelfde manier van denken geldt trouwens ook de kerk. De verhouding van de kerk tot de belofte loopt parallel aan de verhouding van Israël tot de belofte. Zoals Israël moet wijken voor het universele heil, zo moet ook de kerk wijken voor het universele heil. In zijn gesprek met de Joodse theoloog Pinchas Lapide zegt Moltmann dat als de kerk haar eigen historische voorlopigheid erkent, zij dan ook Israël als medereiziger op deze weg erkent en respecteert.¹⁵

Ook hier treft ons de ongevoeligheid van de gebruikte formulering, want de Joden hebben gedurende hun aanwezigheid in Europa vele eeuwen moeten horen dat zij zich, historisch gesproken, hadden overleefd. Na de komst van Christus had Israël opgehouden te bestaan

¹⁴ Moltmann, 1964, 110.

¹⁵ Pinchas Lapide/Jürgen Moltmann, *Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch*. München: 1980, 26.

als volk van God. Wel moeten we erop letten dat Moltmann hier niet zegt dat de kerk in de plaats van Israël is gekomen. De weg van Israël is niet maar een voorbereiding op de komst van de kerk, zodat Israël in de kerk opgaat en daarin oplost. Die valkuil ontwijkt hij. Het is veeleer zo dat zowel de kerk als Israël opgaan in het universele heil van God bij de parousie (wederkomst) van Gods Zoon. Tot dat moment blijft de bijzonderheid van Israël echter bestaan. Daarin onderscheidt Moltmann zich duidelijk van de theologie zoals die voor de oorlog in Duitsland een prominente rol vervulde, zoals we in de voorgaande hoofdstukken schetsten.

Toch blijven er vragen. Zoals Moltmann het schetst, is de belofte van God de constante factor in de geschiedenis. De belofte hoort bij Israël, maar niet blijvend. De belofte hoort bij de kerk, maar niet blijvend. De belofte hoort bij de gelovigen, maar niet blijvend. Er zit dus ruimte tussen kerk, gelovigen, Israël en Gods belofte. De vraag is dan wat de inhoud van de belofte is. De inhoud is het universele heil dat bij de wederkomst werkelijkheid zal worden. Dit universele heil omvat alles en allen. Alle grenzen die nu nog aanwezig zijn, vallen weg. Moltmann zegt dat kerk en Israël zelf bijdragen aan hun eigen opheffing door zich in dienst te stellen van het universele heil. Kerk zijn (en dat geldt ook Israël) betekent je laten meenemen door de dynamiek van Gods heil en van Gods beloften. De geschiedenis, de kerk en ook Israël vormen het omhulsel, dat op een gegeven moment niet meer nodig is. Het zijn tijdelijke gestalten die tenietgaan.

Waar het om gaat, en aan het eind van dit hoofdstuk kom ik daarop terug, is dat het niet zo'n ramp is als Israël een volk-zonder-belofte wordt. Dat zou nu juist een teken kunnen zijn van de voortgang van het heil. Het heil moet uit de omklemming van zijn historische vormen komen.

GOD EN HET LIJDEN

Moltmanns theologie kent een duidelijke idealistische onderstroom die stamt uit de negentiende eeuw. Die onderstroom werkt door in zijn benadering van de geschiedenis, van het volk Israël, van de kerk, en ook in zijn spreken over het lijden. Maar wat zou Moltmanns idealisme dan kunnen zijn? Omdat Moltmann zelf aangeeft vanuit het denken van Hegel verder te willen komen in het spreken over God en over de wereld heeft het zin om hier een moment bij stil te staan. Om te beginnen is het zo dat bij Hegel God en het lijden op elkaar betrokken worden. Nader gepreciseerd: God en het lijden werken op elkaar

in. Dat is anders dan in de klassieke theologie. In de klassieke theologie is God ook betrokken op het lijden, zeer intens zelfs, maar die betrokkenheid betekent niet dat God zelf erdoor verandert. God blijft dezelfde. Dat ziet Moltmann als bij uitstek de invloed van het Griekse denken. God is de onbewogen God.

Dit is een thema dat ook bij Van de Beek aan de orde is. Trouwens bij veel theologen van na de Tweede Wereldoorlog. Het lijden was na alle catastrofes van de twintigste eeuw een klemmend vraagstuk. Na de oorlog nam het probleem van het lijden alleen maar toe, niet in de laatste plaats vanwege de sterk toegenomen welvaart. Juist in een tijd van welvaart en luxe is het lijden een enorm obstakel dat om een antwoord vraagt. In dat wereldbeeld past niet het Godsbeeld van God als een Persoon die boven het lijden staat. Maar is de God van de klassieke theologie wel zo koud en onbewogen?

Ik kan mij voorstellen we dit in een ander licht kunnen zien. Het zou ook kunnen zijn dat Gods onveranderlijkheid de mogelijkheid geeft, zelfs de noodzaak meebrengt, om op het lijden te reageren. Omdat God zo anders is, juist daarom ziet Hij, weet Hij, wat een leven zonder lijden is en kan Hij de diepte van het lijden peilen. We kunnen het vergelijken met de zonde. Zou God de zonde beter kennen als Hij zelf in de zonde verwickeld was geraakt, dus zelf zondig was geworden? Bij Hegel maken God en de wereld gezamenlijk een geschiedenis door. God – beter gezegd het Absolute, omdat God voor Hegel geen persoon is – groeit als het ware aan de wereld en vooral aan de dood. God, als de Absolute, wordt pas God als Hij alles omvat, ook de dood.

Bij Moltmann ligt dat anders dan bij Hegel.¹⁶ God valt bij Moltmann niet samen met de wereld of met de geschiedenis. Wel is duidelijk dat God zo nauw met de wereld verbonden is dat het zijn wezen raakt. Door het lijden van Christus aan het kruis accepteert God de menselijke situatie van Godverlatenheid en wordt dit lijden deel van zijn eigen eeuwige leven.¹⁷ Het lijden van het kruis wordt eeuwig, zegt de Chinese theoloog Siu-Kwong Tang.¹⁸ ‘Gods zijn is in het lijden’, schrijft een andere Moltmann-kenner.¹⁹

Als het lijden zo bepalend is voor God, voor zijn wezen, hoe zit het dan met de menselijke verantwoordelijkheid? Wordt de verantwoordelijkheid niet bij de mensen weggehaald of tenminste gereduceerd? En ook: als God zo intens met het lijden verbonden is, levert dat niet

16 Zie voor het verschil tussen Moltmann en Hegel: Siu-Kwong Tang, *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann*. Bern/Berlin: 1996, 131-134.

17 Tang, 1996, 57.

18 Tang, 1996, 136.

19 Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: 1995, 51.

een deprimerend Godsbeeld op? God zelf komt in eeuwigheid niet meer van het lijden af – en ook niet van de dood. Het lijden heeft zijn wezen voor altijd gestempeld. Moltmann betoogt deze dingen niet om het lijden te verklaren. Wel wil hij ermee aangeven hoe intens God op het lijden betrokken is. God is er zo intens mee bezig dat Hij het lijden en dus ook de dood, in zichzelf heeft toegelaten. Zelfs is het zo dat, volgens Moltmann, God de Godverlatenheid tot deel van zijn eigen eeuwige leven heeft gemaakt.²⁰ Er is dus een duidelijke lijn te trekken van Hegel naar Moltmann. Moltmanns visie stuit echter op grote bezwaren.

GOD EN DE NOODZAAK VAN HET LIJDEN

Als, zoals Moltmann uiteenzet, lijden en dood in het wezen van God worden opgenomen, dan betekent dit dat het lijden en ook de dood noodzakelijk worden. Lijden en dood dienen er namelijk toe om God te laten zijn die Hij wil zijn: een God die in Christus lijdt aan de dood en de Godverlatenheid. Zonder dit lijden en deze dood kan God niet volledig God zijn. Dat zou namelijk betekenen dat Hij de werkelijkheid niet volledig kent en niet doorgrondt en niet in een deel van de werkelijkheid is afgedaald. Dan is God niet de God zoals de Bijbel ons die tekent: God die één wordt met de mens en deel heeft aan zijn lijden, twijfels en angsten. Dat wil dan ook zeggen dat waar lijden is, God is. Het lijden wordt een modus van Gods openbaring. Hans-Georg Geyer vraagt zich dan ook af of bij Moltmann de hoop niet noodzakelijk het lijden als voorwaarde heeft.²¹ Kruis en opstanding functioneren bij Moltmann in een dialectisch schema, waarbij het een het andere veronderstelt. Het een is niet slechts een antwoord op het ander, maar veronderstelt het ander. Als iemand een persoon helpt die in het water ligt dan is dat een duidelijke reactie. Maar op een situatie reageren is nog geen dialectiek. De ‘helper’ had ook niet kunnen reageren. Zijn reactie was niet noodzakelijk. In de dialectiek is de mogelijkheid van niet-reageren niet aanwezig. Dialectiek is met noodzaak verbonden: het een kan niet zonder het ander bestaan. De twee tegenpolen maken elkaars bestaan mogelijk en ook noodzakelijk.

Hier komt aan het licht dat Moltmanns theologie weinig te bieden heeft als het om de Holocaust gaat. De Holocaust wordt niet geplaatst tegen de achtergrond van kruis en opstanding. Dat zou tot een vrucht-

²⁰ Bauckham, 1995, 57.

²¹ Hans-Georg Geyer, ‘Kanttekening bij Theologie van de hoop’, in: W.-D. Marsch (red.), *Discussie over de theologie van de hoop van Jürgen Moltmann*. Utrecht: 1968, 68.

bare theologische gedachtegang kunnen leiden. Moltmann verbindt de Holocaust niet met kruis en opstanding, maar met de **dialectiek** van kruis en opstanding. Deze dialectiek functioneert als een raster dat de theologische gedachtegang bepaalt. Dat is fataal voor een werkelijk verstaan van het lijden, want hierdoor is het lijden van meet af aan verbonden met zijn tegenpool: redding, bevrijding. De verlossing is al bij voorbaat aanwezig.

Deze dialectiek beperkt zich niet tot het handelen van God, maar bepaalt ook het wezen van God. Dat wil zeggen dat God door kruis en opstanding God wordt, en is wie Hij wil zijn. Maar ook: de dialectiek van kruis en opstanding bepalen vooral hoe God **moet** zijn. God kan niet zonder kruis en opstanding en zonder God blijven kruis en opstanding lege gebeurtenissen. Het dialectische denken heeft dus een zelfstandige plaats in zijn theologie gekregen. Het is theologisch verdedigbaar om kruis en opstanding te verstaan vanuit het wezen van God, maar het is iets anders om kruis en opstanding tot een theologische noodzaak te maken. Dan worden zij juist losgemaakt van Gods wezen en kan de theoloog het gebruiken om zijn eigen theologie te ontwikkelen. Door dit dialectische stramen kan Moltmann de werkelijkheid van de Holocaust niet in zijn eigenlijke diepte en omvang verstaan.

Nogmaals moet benadrukt worden dat het bezwaar niet is dat het lijden in het licht van de belofte van de opstanding en overwinning wordt gesteld, zodat er hoop is. Het bezwaar richt zich tegen de dialectische structuur van kruis en opstanding.²² Al het kwaad en al het lijden wordt door dit dialectische proces meegenomen en zal, zo versta ik Moltmann, overeenkomstig Gods beloften uitmonden in het grote universele heil waarin geen dialectiek meer aanwezig is en waar dus alle grenzen zullen vervloeien, ook de grenzen tussen dader en slachtoffer. Het dialectische proces mondt dus uit in verzoening tussen dader en slachtoffer. Daar is geen schuldbelijdenis of vergeving voor nodig. Het wereldhistorische proces leidt namelijk vanzelf tot verzoening: het vervloeien van de tegenstellingen.

22 De dialectiek is het hart van Moltmanns kruistheologie, zegt H.G. Geertsema. Kern van de dialectiek is de tegenstelling (in onderscheid van de analogie: het gelijke kent het gelijke). Deze tegenstelling is niet hetzelfde als tegenspraak, dus in de zin van een ongerijmdheid. Er is op talloos veel manieren tegenspraak waar te nemen in de wereld: rijk en arm, vrede en oorlog, onderdrukking en vrijheid. In de dialectiek gaat het om een andere vorm van tegenspraak. Het gaat om een tegenstelling die, zoals Geertsema schrijft, een intrinsiek *noodzakelijk* (cursivering van mij, AP) karakter heeft. H.G. Geertsema, *Van boven en naar voren. Wijsgerige achtergronden en problemen van het theologische denken over geschiedenis bij Jürgen Moltmann*. Kampen: 1980, 107.

Hij zal triomferen die eerst voor de slachtoffers en vervolgens ook voor de beulen gestorven is en die daardoor een nieuwe gerechtigheid heeft geopenbaard, waardoor de duivelskring van haat en wraak doorbroken wordt en uit slachtoffers en beulen een nieuwe mensheid met een nieuwe menselijkheid geschapen wordt.²³

Verkondiging van het kruis is ‘allemanchristendom’ (Blumhardt) en mag daarom geen nieuw onderscheid tussen mensen gaan maken: bijvoorbeeld tussen christenen en niet-christenen, vromen en goddelozen.

Daarom is theologie van het kruis het ware christelijke universalisme. Hier ligt geen verschil en hier zijn geen verschillen meer. Zonder onderscheid zijn allen zondaars en worden allen zonder enige verdienste door Gods genade gerechtvaardigd, die in Christus Jezus is geschied (Rom. 3,24).²⁴

Deze zinnen uit De gekruisigde God onderstrepen wat hierboven gezegd is over het universele heil, dat alle grenzen uitwist. Er wordt een nieuwe mensheid geschapen uit slachtoffers en beulen.

Wat betekent dit tegen de achtergrond van de Holocaust? Zoals Moltmann het hier schetst, zal de massamoordenaar, die geen berouw had, uiteindelijk toch aan het langste eind trekken, want ook voor hem is er eeuwig heil en eeuwige vreugde. Hoe moeten we Moltmann verstaan als hij schrijft dat allen zondaars zijn en dus allen zonder onderscheid gerechtvaardigd zullen worden? Is dit niet precies de ‘billige Gnade’ waartegen Bonhoeffer zo krachtig protesteerde? Door de genade verdwijnen de grenzen. Slachtoffers en beulen, ook degenen die in Auschwitz de baby’s in het open vuur gooiden: allen zijn aanwezig op het ‘feest dat geen einde kent’.²⁵ Wie zou op zo’n feest willen zijn? Is dit het theologische antwoord op de Holocaust?

23 Jürgen Moltmann, *De gekruisigde God. Het kruis van Christus als fundament en als kritische instantie van christelijke theologie*. Bilthoven: 1972, 165.

24 Moltmann, 1972, 181.

25 Over het feest zonder einde: Jürgen Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de Geest. Bouwstenen voor een messiaanse ekklesiologie*. Baarn: 1975, 137-144.

13 | F.-W. MARQUARDT

Bij Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002) bevinden we ons in een heel ander theologisch klimaat. Wat we bij Moltmann missen – gevoel ten opzichte van het lijden van het Joodse volk – is bij Marquardt nu juist wel aanwezig. Hij heeft zich vastgebeten in de vragen rond Israël en de Holocaust. Wie leest wat Marquardt hierover schrijft, voelt de ontzetting die de Holocaust bij hem teweeggebracht heeft. Hij is ervan overtuigd dat kerk en christenheid niet slechts in een diepe crisis verkeren door de Holocaust, maar dat hun bestaan op het spel staat. Een theodicee met betrekking tot de Holocaust acht hij onmogelijk want met de poging tot een of andere rechtvaardiging van God zouden wij vooral onze eigen schuld aan Auschwitz uit de weg gaan. Niet de vraag hoe Hij het kon toelaten, maar hoe wij het konden toelaten komt ons uit de Holocaust tegemoet.²⁶

Wij moeten zelf de verantwoordelijkheid nemen: ‘Weg met alle apologie, weg met de verdediging van het christendom en zijn theologie. Geen verdediging van het christelijke dogma, zelfs niet van het Nieuwe Testament’, schrijft hij.²⁷ Met andere woorden: alle wapens zijn ons uit handen geslagen. Ik meen dat Marquardt daarmee bedoelt dat we voorzichtig moeten zijn met het feit van de verwerping van de Messias door de Joden. Het is nu niet de tijd om dat Israël te verwijten. Laten wijzelf orde op zaken stellen, de hand in eigen boezem steken. We moeten leren om ons te laten gezeggen wat ons van Joodse kant verweten wordt.

VERE HOMO: WAARACHTIG MENS

Marquardt zegt dus dat we de schuld naar kerk en christenheid moeten trekken. ‘Een geloof dat onaangedaan blijft, levert noodzakelijkerwijs een onboetvaardige theologie op’, lezen we. Met veel inzet probeert hij de theologische hoogmoed te breken. Tegelijkertijd beseft hij dat de

26 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *De gebroken hemel. De misère van de theologie en de hoop op God. Teksten uit de dogmatiek, bijeengebracht door Coen Wessel met een inleiding door Wiel Logister*. Zoetermeer: 1999, 42.

27 Marquardt, 1999, 42.

vraag blijft klemmen hoe God bij de Holocaust betrokken was. Op dit punt uit hij scherpe kritiek op allerlei pogingen om Gods aanwezigheid in Auschwitz aannemelijk te maken. Alsof we daar in een handomdraai mee klaar zijn.

Marquardt vuurt een reeks felle vragen op ons af: Was God in Auschwitz? Was Hij, de God van Abraham, Izak en Jakob, de vader van Jezus Christus, in Auschwitz? Was Hij Immanuël: God met ons? Strafte Hij daar? Wie strafte Hij? De slachtoffers? De moordenaars? Leefde Hij daar? Stierf Hij daar? Stierf Hij met hen? Stierf Hij in hen, geïncarneerd in hun arme vlees en bloed?

‘Dit zijn geen theologische vragen,’ vervolgt hij, ‘het zijn geloofsvragen.’²⁸ ‘Juist het christelijk geloof dwaalt hier rond.’²⁹ ‘Wij spreken kinderlijk,’ erkent Marquardt, ‘theologisch kan men dit alles niet zo zeggen.’ ‘En toch hebben wij na Auschwitz niet de macht af te leggen wat kinderlijk is.’ ‘Wij laten de ontsteltenis en de verwarring op hun beloop.’³⁰ Marquardt acht het niet beneden zijn stand om zulke ‘kinderlijke’ vragen te stellen.

En dan komt hij tot de volgende uitspraak: ‘Niet of God rechtvaardig is, maar of God menselijk is, is de vraag die ons christenen sinds Auschwitz in het hart raakt.’³¹ Het is de vraag naar het vere homo: waarachtig mens. Christus is niet alleen waarachtig God, maar ook waarachtig mens. De vroegchristelijke kerk heeft gemeend in Jezus niet alleen de mensenliefde van God te ontmoeten, maar ook de menselijkheid van God. ‘Zijn menselijkheid was voor hen,’ dus voor de theologen van de Vroege Kerk, ‘het onderpand voor Zijn tot op het uiterste gaande bereidheid om te helpen, voor Zijn vermogen om met de mensen mee te leven (...) met hun lijden en vooral met hun sterven en dood.’³²

Marquardt wil zijn lezers en leerlingen leren om hun eigen christelijke bestaan radicaal anders te gaan bezien, namelijk vanuit het standpunt van de slachtoffers. Dat is de echte ont-zetting, namelijk dat we als christenen slachtoffers niet als objecten zien tot wie we goede of troostende dingen kunnen zeggen, maar dat we één van hen zijn. Anders zijn onze goede woorden juist een bewijs van vervreemding, omdat we er wel voor zorgen zelf buiten schot te blijven. De toewending tot de slachtoffers kan namelijk een vorm van hoogmoed zijn, want de toewending kan demonstreren dat we zelf geen slachtoffer

28 Marquardt, 1999, 43.

29 Marquardt, 1999, 44.

30 Marquardt, 1999, 46.

31 Marquardt, 1999, 46.

32 Marquardt, 1999, 45.

zijn. En zo kan ook de kerk zich inkapselen – misschien juist wel in allerlei Israël-theologieën – en is zij immuun geworden voor het echte leven, probeer ik Marquardt te verstaan. Want mooie en ware dingen over Israël zeggen betekent in ieder geval nog niet dat je vanuit de positie van Israël denkt en spreekt. Het kan juist distantie betekenen.

DE HOLOCAUST

Dit punt verdient meer aandacht. Hoe ziet Marquardt de Holocaust? Is de Holocaust iets anders dan massavernietiging, zoals bijvoorbeeld de kernbommen op Hiroshima en Nagasaki? Het bijzondere van de Holocaust maakt hij duidelijk aan de hand van drie punten.³³

Ten eerste: de Holocaust was anders dan een willekeurige genocide omdat uitroeiing het vooropgezette doel was, terwijl het bij andere vormen van genocide altijd om reacties ging. Het doel was niet om alle Japanners te liquideren, maar om de Japanse tegenstand te breken. De genocide op de Armeniërs was bedoeld om de Armeniërs te dwingen zich in Turkije te assimileren. (In Duitsland was het precies andersom: de geassimileerde Joden werden omgebracht.)

Ten tweede: bij andere genociden vormden de vervolgdgen een front (militair, politiek of maatschappelijk) waartegen men zich moest verzetten en verwerpen. De Joden hebben zich nooit tegenover de Duitsers opgesteld, waardoor represailles enigszins verklaarbaar zouden zijn.

Ten derde: niet alleen het staatsapparaat was betrokken bij deze massamoord, maar ook het hele maatschappelijke systeem op het gebied van recht, religie, kunst en wetenschap. Alleen in het geval van het Jodendom kan men spreken van een tweeduizendjarige Vernichtungskultur. ‘Slechts de Joden werden zonder reden, alleen omwille van hun dood gedood.’³⁴

ACADEMISCHE THEOLOGIE

Marquardt spreekt uitvoerig over de dood. Hij verwijt het academische theologische denken aan de dood voorbij te denken, of eromheen te denken. Dat is een van de oorzaken waarom het wezen van de Holocaust niet gepeild is en de theologie zich niet heeft laten storen door de Holocaust. Hoe komt dat? Omdat we niet weten wat de dood is. We schakelen sterven en dood aan elkaar gelijk. We leiden uit onze erva-

33 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. Band 2. Gütersloh: 1994, 45-46.

34 Marquardt, 1994, 46.

ring van eindigheid af wat de dood is.³⁵

Men denkt dat natuurlijke kennis voldoende is om te weten wat de dood is. Niets is natuurlijker dan de dood. Daar stelt Marquardt iets tegenover. ‘Dood is in de Bijbel een woord tot ons en niet een woord van ons, het wordt tot ons gericht.’ ‘“Dood” is een woord van God.’³⁶ En omdat het een woord van God is, is de dood onontwijkbaar. ‘Onontwijkbaar is niet de dood, maar God, en de dood is onontwijkbaar voor zover het een woord van God is.’³⁷ Zoals elk woord van God voor ons een vreemd woord is, is ook dit woord over de dood een vreemd woord.

Maar hoe kan het dat de theologie aan de dood voorbijgaat, dat zij de dood weg-denkt? Omdat ook de theologie zich met een denken heeft ingelaten dat vreemd is aan het bijbelse denken en spreken. De theologie heeft te veel ontleend aan het Griekse denken. Het Griekse denken weet van iets wat fundamenteeler is dan leven en dood, namelijk het zijn. Het zijn is zo fundamenteel en zo allesbepalend dat het niet door de dood kan worden aangetast. Het zijn is onvergankelijk. ‘Een mens is meer dan een mens; hij heeft zijn.’³⁸ Het zijn is de bron van alles. Het feit dat de mens als zodanig, dus als mens, een wezen, een kern, een vorm bezit die blijvend is, relativeert de dood en maakt die acceptabel. Maar in bijbels licht zien de dingen er toch anders uit, namelijk dat God en de dood onverenigbaar zijn en ook dat er onder de dood geen vloertje ligt: het zijn. Men zou verwachten dat de Holocaust de ogen zou openen voor het gruwelijke van de dood. De werkelijkheid laat iets anders zien.

Marquardt haalt Eberhard Jüngel als voorbeeld aan (hij had ook Moltmann kunnen noemen). Jüngel denkt God en de dood samen. Omdat God de dood wil overwinnen, moet Hij de dood niet alleen ervaren maar ook in zijn wezen opnemen. Het feit dat God zo God wil zijn, betekent dat Hij nooit God wil zijn zonder de dood.³⁹ Volgens Marquardt identificeert Jüngel God en dood tot aan de grens van wat verdraaglijk is.⁴⁰ De dood zegt iets over wie God is. Vandaar dat de dood een teken van God kan zijn: een verwijzing naar Hem die niet alleen de dood heeft overwonnen maar ook in de dood als God aanwezig is. God en dood zijn twee polen die elkaar bepalen, die elkaar nodig hebben. God heeft de dood nodig om te laten zien wie Hij is.

35 Marquardt, 1994, 81.

36 Marquardt, 1994, 82.

37 Marquardt, 1994, 82.

38 Marquardt, 1994, 80.

39 Marquardt, 1994, 72.

40 Marquardt, 1994, 72.

God wijkt niet voor de dood. Hij overwint de dood zo radicaal dat Hij van de dood gebruikmaakt om zijn eigen grootheid en macht te tonen. Jüngel redeneert hier heel abstract. Het is meer filosofie dan theologie, want zodra het abstracte begrip 'dood' concreet ingevuld wordt, komt alles er heel anders uit te zien. Dan gaat het niet langer om een abstracte dood maar om concrete mensen: zes miljoen vermoorde Joden. Daarom zegt Marquardt: er staan namen tussen God en de dood. Het is niet aanvaardbaar om van die zes miljoen namen te beweren dat God zich daardoor bekendmaakt, zichzelf manifesteert als God.⁴¹

ABSTRACTE THEOLOGIE

Jüngel staat in feite in een lange traditie. De theologie heeft altijd aan de dood van Christus voorbij gedacht. Volgens de theologie was en bleef Christus altijd bepaald door zijn goddelijke natuur. Het goddelijke bleef in hem en daardoor kon de dood hem niet echt raken. Bij de Grieken is er een eeuwig zijn dat de dood zijn aanstootgevende karakter ontnemt. Bij Christus verhindert het goddelijke zijn het beschouwen van zijn dood als een werkelijke dood. Hij gaat niet ten onder aan de dood. Dat weten we van tevoren. Er is uiteindelijk geen echt risico, de goede afloop is bij voorbaat ingecalculeerd. Maar dan gaan we voorbij aan de betekenis die in de Bijbel aan de dood wordt toegekend. In de Bijbel betekent dood: leven zonder God, zonder Thora. Leven is het tegenovergestelde, namelijk in Gods wegen gaan: de weg van zijn geboden, inzettingen en rechten.

Marquardt wil laten zien hoe kerk en theologie zich van lieverlede hebben laten meenemen door een manier van denken die in zijn uitwerking fataal blijkt te zijn. Het betoog van Marquardt zal ik in mijn woorden weergeven.

Hij signaleert verschuivingen in het denken, waardoor het Jodendom in een hoek gedreven werd. Het waren intellectuele verschuivingen en daarom niet zichtbaar. En toch waren deze verschuivingen invloedrijk. Marquardt maakt dat duidelijk aan de hand van de Bergrede. Een deel van de Bergrede wordt ook wel aangeduid als de antithesen: de zes antithesen (Mat. 5:21-48). Daarin lezen we de steeds terugkerende zinsnede: 'U hebt gehoord dat tot de ouden gezegd is..., maar Ik zeg u...'

Volgens Immanuel Kant (1724-1804) markeerde Jezus hiermee de tegenstelling tussen Jodendom en christendom. Dat is op zichzelf nog geen probleem, want afgezien van het feit of je de Bergrede voor

⁴¹ Marquardt, 1994, 73.

zo'n tegenstelling mag gebruiken, zijn er inderdaad tegenstellingen tussen het Joodse geloof en het christelijk geloof. Dat kan niemand ontkennen. Maar het gaat er nu om dat Kant deze tegenstelling als een manier van denken interpreteert. Anders gezegd: Kant verlaat het concrete spreken van Christus en maakt de tegenstelling van Jood/christen tot een abstract principe dat helemaal losstaat van een concreet gesprek, van een concrete ontmoeting waarin je elkaar bevraagt of eventueel beschuldigt. De tegenstelling wordt een principe. Dit gaat terug op Descartes, stelt Marquardt. Dit houdt in dat elke bepaling van iets de ontkenning van iets anders is.⁴² We kunnen alleen 'ja' zeggen als we ook 'nee' zeggen. We kunnen alleen iets aanvaarden als we iets anders verwerpen. Marquardt ziet uitsluiting als het centrale principe van deze denkwijze. 'Door uit te sluiten wat iets niet is wordt ware kennis verkregen.'⁴³

Deze vorm van denken heeft het karakter van oordelen, van verkiezen en verwerpen.⁴⁴ Wie, zoals Kant, dit principe op de verhouding Jodendom-christendom toepast, is gevaarlijk bezig. Je kunt jezelf alleen overeind houden als je de ander afwijst. Het 'ja' tegen het christendom impliceert een 'nee' tegen het Jodendom. Het gevolg van deze denkwijze: er is altijd een slachtoffer. Dit denken moet wel zo te werk gaan, omdat sinds Descartes het 'ik' het fundament van alle zekerheid is: ik denk, dus ben ik. Aan alles mag je twijfelen, maar aan jezelf kun je niet twijfelen. '(...) [W]aar begonnen wordt met het vooropstellen van de zekerheid van het zelf en het betwijfelen van al het andere, daar is het op den duur onvermijdelijk dat alles uitloopt op de drang tot handhaving van het zelf.'⁴⁵

Als kanttekening hierbij zou ik willen opmerken dat dit vooropstellen van het 'ik' niet onderdrukkend was bedoeld, dus dat het alles aan zich wilde onderwerpen. Het is precies andersom: het accent op het 'ik' was bedoeld om vrij te worden van allerlei onderdrukkende systemen. Eindelijk durfde de mens het aan zich te bevrijden van knechting aan voorschriften, verplichtingen, gewoonten en durfde hij het aan zich te bevrijden van bijgeloof. Wel heeft Marquardt gelijk als hij erop wijst dat deze mondige mens zich ontwikkelde tot de autonome

42 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Bij de slip van zijn kled... Een christelijke theologie na Auschwitz*. Artikelen – uitgekozen, vertaald en ingeleid door Dick Boer, Inge Kooistra en Derk Stegeman. Baarn: 2003, 190.

43 Coen Constandse, *Het gebod van de hoop. Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt*. Delft: 2009, 97.

44 Als Marquardt het wetenschappelijke denken als een machtsdenken karakteriseert, staat hij daarin bepaald niet alleen. Vandaar dat er in het Jodendom grote aarzeling is geweest om dit seculiere denken te aanvaarden.

45 Marquardt, 2003, 191.

mens die alles aan zich onderwerpt.

Het geloof van Israël staat haaks op de autonome mens, die populair werd ten tijde van de Verlichting. Elke vorm van dwang tot gehoorzaamheid aan voorschriften, geboden, rituelen en dogma's staat de bevrijding van de mens in de weg, meende de verlichte mens. 'Lijf-eigenengeloof', zo beschimpte Kant elke binding aan godsdienstige feestdagen, belijdenissen en gebruiken.⁴⁶ Deze kritiek gold de kerk, maar meer nog het Jodendom. De Bergrede werd gelezen als een oproep om zich van oude bindingen los te maken, om mondig te worden. De vervulling van de wet (door Christus) betekende dat de wet overbodig was geworden. En als de wet overbodig is dan is het Jodendom overbodig, want wat is het Jodendom zonder de wet? Het Jodendom heeft zichzelf overleefd. Het is een fossiel uit een ver verleden. Het volk Israël heeft geen bestaansrecht meer. De trend was gezet, namelijk dat voortaan Jezus gezien werd als degene die de strijd aanbond met het Jodendom.

WAAR IS DE CONCRETE MENS GEBLEVEN?

De Holocaust heeft aan het licht gebracht dat de theologie niet in staat was om zich tegen de moord op de Joden te verweren.⁴⁷ Het geloof kan zich verweren, maar de theologie is te veel een zaak van wetenschap geworden. Wetenschap is een bij uitstek verstandelijke aangelegenheid. De rede laat geen ruimte voor wat niet redelijk is. Daarom is de rede 'onbekend met het demonische kwaad'.⁴⁸

Marquardt wijst op nog iets anders, namelijk dat de wetenschap niets van schuld weet. Dat is een merkwaardig feit. Dit verwijt aan het adres van de wetenschap geldt ook de theologie, in zoverre zij wetenschap is.⁴⁹ De wetenschap wordt getoetst aan wat waar of onwaar is, wat juist of onjuist is, en zij onderwerpt zich aan procedures van verifiëren en falsifiëren, maar schuld of onschuld zijn haar onbekend. Dit heeft alles te maken met de opkomst van wetenschap sinds de Verlichting. Als Marquardt hierop uitvoeriger ingaat, doet hij dat in een paragraaf getiteld: 'Uw spraak verraadt u' (Mat. 26:73). Deze woorden uit het Matteïsevangelie gaan over de verloochening van Jezus door Petrus. Daarmee zet Marquardt de zaken op scherp. Theologie kan de vorm aannemen van verloochening. Wetenschappelijke theologie

46 Marquardt, 2003, 208.

47 Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*. Gütersloh: 1988, 75.

48 Marquardt, 1994, 68.

49 Marquardt, 1988, 80-81.

heeft het anti-judaïsme bevorderd omdat, volgens Marquardt, juist in de wetenschap intellectuele redelijkheid en onbeheerste aanpassing aan de maatschappelijke verlangens samengaan.⁵⁰

Hij illustreert dit aan de hand van Karl Barth, wiens anti-judaïstische uitingen van vóór Auschwitz dubieus waren. De Joodse gemeenschap was de ‘kolossale schaduwzijde van de geschiedenis van Israël’, die gekenmerkt werd door ‘hoogmoedige leugens’, en die vasthield aan ‘een nationalistisch-wettische messiasdroom’. Haar leden waren ‘ongelukkige leden van de synagoge’ en de Joodse gemeenschap was de ‘vijand van God’ en vormde alles bij elkaar ‘een wonderlijke conservatieve antiquiteit’, enzovoort.⁵¹ Later heeft Barth een ander geluid laten horen en zei hij dat antisemitisme zonde tegen de Heilige Geest is. Meer in het algemeen kunnen we zeggen dat het theologische anti-judaïsme na de Holocaust niet is gestopt.

De boodschap van Marquardt is dat de wetenschap als abstracte wetenschap gevaarlijk kan zijn. Abstractie verliest concrete mensen uit het oog. De theologie heeft zich daardoor laten meenemen en is haar kritische kracht kwijtgeraakt om een tegenbeweging te vormen en een tegengeluid te laten horen. Hoe hij de rol van wetenschap wél ziet, moet hier buiten beschouwing blijven. In ieder geval moet de wetenschap veel dichterbij de praktijk staan, bij mensen, bij slachtoffers.

ESCHATOLOGIE

Ook zijn spreken over eschatologie is hierdoor gestempeld. De ‘traditionele’ eschatologie ziet de toekomst als tegengesteld tot het heden. Daardoor vervreemdt de christelijke theologie zich van het heden en dus ook van de Holocaust. Als eschatologie na de Holocaust iets wil betekenen, zal de kloof tussen heden en toekomst kleiner gemaakt moeten worden. De eschatologie moet zijn praktische waarde voor het heden bewijzen, anders is zij niets meer dan speculatie en leidt zij af van de zaken waar het nu werkelijk om gaat. De eschatologie moet nabij zijn, onmiddellijk en urgent.⁵² Auschwitz was *Endlösung* – een definitief einde – en dat geldt volgens Marquardt ook voor het denken over de toekomst, de eschatologie.

Eschatologie – zoals die door kerk en theologie verstaan werd – maakt immuun voor de historische werkelijkheid.⁵³ Ze zet de toe-

⁵⁰ Marquardt, 1988, 91.

⁵¹ Marquardt, 1988, 91-92.

⁵² Constandse, 2009, 179. ‘Het eschaton als doel moet niet ver en toekomstig zijn, geen horizon, maar nabij, onmiddellijk en urgent.’

⁵³ Constandse, 2009, 155.

komst op afstand van het heden. In het aangezicht van de Holocaust is dat onverantwoord. Als ik Marquardt goed begrijp, wil hij alleen van eschatologie weten voor zover die het volle licht laat schijnen op de pijn en de verwarring van het heden. Hij wil dus geen verwachting wekken van een toekomst waarin alles beter is, maar wil mensen aanmoedigen om verder te gaan, gesterkt door de hoop die hun vanuit de toekomst wordt geschonken.

De Holocaust plaatst ons in het heden, in de chaos van de geschiedenis.⁵⁴ In die verwarde geschiedenis moeten we onze weg vinden. Maar de wegen die er nog zijn, zijn slechts verwaaide sporen. Marquardt grijpt terug op Abraham. De kerk moet achter Abraham aan gaan: op weg gaan naar het land dat God zal wijzen. Het is niet zo dat Marquardt tegenover de abstracte en filosofische Duitse theologie voor een praktische aanpak kiest. Het gaat wel om de praxis, maar meer nog om op weg te gaan. Abraham moest naar het land dat God hem zou tonen. Op die plek, in het land, laat God zich ontmoeten. Openbaring is aan een speciale plaats gebonden.⁵⁵ God openbaart zich daar waarheen Hij leidt. Dat moet zo verstaan worden dat God zich zal openbaren als Hij er is... En áls Hij er is, dan zal Hij er zijn op deze wijze, dus op de wijze van de halacha: het gehoorzaam volharden op de weg van Gods geboden en voorschriften. Daarmee wil Marquardt aansluiten bij het levende Jodendom en wil hij het christelijk geloof, dat vaak zo dogmatisch is, omvormen tot een halachisch christendom.⁵⁶

In Marquardts theologie zit veel pijn. Bijna alle geloofswaarheden zijn hem uit handen geslagen. Alles staat onder het voorbehoud 'zo God wil en leeft'. Het gaat langs de rand van agnosticisme en atheïsme. Hij heeft niet de escape van Moltmann, die alles ziet uitlopen op het 'feest dat geen einde kent', waar alles goed en harmonieus zal zijn: de wolf (de beul) verkeert met het lam (het slachtoffer)... Marquardt geeft geen vrome draai aan menselijke destructie zoals de Holocaust ons die laat zien. Uiteindelijk houdt hij een minimaal christendom over, dat overigens niet als minimaal bedoeld is, maar als de essentie van het geloof: de weg gaan die God ons wijst. De vraag is dan toch hoe gehoorzaamheid (de weg) zich verhoudt tot de hoop (de opstanding). Gaan christenen deze weg omdat zij uit de hoop leven, of gaan zij deze weg zodat er daardoor, al gaande, weer hoop zal gloren voor deze wereld? Is Christus de drager en brenger van hoop of zijn dat uiteindelijk toch de christenen?

54 Marquardt, 1993, 149.

55 Marquardt, 1999, 73.

56 Constandse, 2009, 302.

14 | A. VAN DE BEEK

De kern van de visie van dr. A. van de Beek (1946) op de Holocaust is de verbinding tussen Golgotha en de Holocaust. Deze verbinding heeft weer alles te maken met de eenheid van de Messias en het Joodse volk. Deze twee zaken vormen het stramien van zijn Holocaust-theologie. Doel van dit hoofdstuk is om na te gaan hoe deze verbinding tussen Golgotha en de Holocaust gelegd wordt. Wat zegt dit bijvoorbeeld over het lijden van het Joodse volk? Wat voor betekenis heeft dit lijden en hoe noodzakelijk was dit lijden? Was de Holocaust net zo noodzakelijk als Golgotha? Of liggen hier toch grote verschillen?

DE EENHEID VAN DE MESSIAS EN ISRAËL

De eenheid van Israël en de Messias, zoals Van de Beek die ziet, wil ik toelichten aan de hand van een aantal citaten. ‘In de christelijke theologie wordt de verhouding tussen Israël en Jezus dikwijls contrastrend beschreven.’¹ Twee pagina’s verder wordt daaraan toegevoegd: ‘Er is geen contrast tussen Israël en de Messias. Ze zijn een en dezelfde.’² ‘Israël is juist in zijn lijdensgeschiedenis (...) bij uitstek de zoon van God.’³ ‘Waarom het gaat in de relatie van Golgotha en Auschwitz, is dat het een en hetzelfde gebeuren is: de wijze waarop Gods volk in de wereld aanwezig is, zo ook Jezus. Het is het ene gebeuren, waarover Psalm 44:23 spreekt: ‘Toch worden wij dag na dag om u gedood.’⁴ ‘Het bloed van de Messias en van Israëls kinderen mengt zich ineen in een stroom van lijden en dood door de geschiedenis.’⁵ ‘Dit denken in eenheid ontbreekt dikwijls in het christelijke spreken over verzoening als plaatsvervangend. Dan wordt Jezus een ander die het in onze plaats opknapt zonder dat wij erin betrokken zijn, zoals een ander mijn uitstaande rekeningen kan betalen.’⁶ Deze eenheid met de Messias be-

1 A. van de Beek, *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer*. Zoetermeer: 2002, 107.

2 Van de Beek, 2002, 109.

3 Van de Beek, 2002, 107.

4 Van de Beek, 2002, 114.

5 Van de Beek, 2002, 117.

6 Van de Beek, 2002, 265.

paalt het wezen en ook de weg van Israël. ‘Als zijn weg (van Jezus, AP) in de wereld een lijdensgeschiedenis is, dan is ook de weg van Israël een lijdensgeschiedenis.’⁷ ‘Israël deelt mee in zijn kruis.’⁸ ‘De messianiteit is niet exclusief. Heel het volk is erin betrokken.’⁹ ‘Israël is de kring om de Messias in zijn lijden en in het dragen van de schuld.’¹⁰ Israël is in ‘de godsverduistering van de holocaust’ niet anders dan Jezus die vraagt: ‘Laat deze drinkbeker van mij voorbijgaan.’¹¹

Dit zijn fundamentele uitspraken, die heel duidelijke bijbelse noties bevatten. Van de Beek geeft een uitvoerige uiteenzetting over de Zoon van God in het Oude Testament. Daarnaast verwijst hij naar Romeinen 6 om de eenheid tussen Christus en de zijnen te laten zien: het één worden met Christus in zijn dood en opstanding. We kunnen ook aan het ‘medegekruisigd’ denken waarover Paulus spreekt in Galaten 2:20. Dit alles maakt de positie van Van de Beek duidelijk. Om het kort en krachtig te zeggen: Israël was op Golgotha en Jezus was in Auschwitz. Toch roept dit ook vragen op. Ik begin met de uitspraak: ‘Vanwege de Messias moet Israël lijden. Rond zijn lijden is hun lijden.’¹² Dit schrijft van de Beek in een passage over Tertullianus. Volgens Tertullianus zou het lijden van het Joodse volk onlosmakelijk samenhangen met het behoren bij de Messias en om die reden zou het Joodse volk de weg van het lijden moeten gaan. De Joden vormen de kring om de Messias die ‘aan zijn lijden participeren’.

TERTULLIANUS

Tertullianus ziet het lijden van de Messias als de vervulling van de profetie van Jesaja 53. Het lijden van Christus is het bewijs dat Hij de Messias is, en omdat Israël deelt in het lijden van de Messias levert het lijden van Israël een ‘extra bewijs’¹³ dat Jezus de Messias is. ‘Door hun lijden bewijzen zij dat Jezus de Messias is.’¹⁴ Zo luidt ongeveer de redenering van kerkvader Tertullianus, op wie Van de Beek zich hier beroept. Op die manier krijgt het lijden van het Joodse volk een heilsdimensie in die zin dat het de vervulling is van de heilsprofetie.¹⁵

Tertullianus verbindt dus het lijden van het Joodse volk met Gods

7 Van de Beek, 2002, 93.

8 Van de Beek, 2002, 92.

9 Van de Beek, 2002, 92.

10 Van de Beek, 2002, 144.

11 Van de Beek, 2002, 110.

12 Van de Beek, 2002, 91.

13 Van de Beek, 2002, 90.

14 Van de Beek, 2002, 91.

15 Van de Beek, 2002, 90.

heilshandelen. De vraag is alleen hoe die verbinding wordt gelegd. Staat Israël in de lichtkring van Gods heil? Van de Beek wijst erop dat Tertullianus aan Israël de besnijdenis heeft gegeven om na de komst van de Messias het lijden te ondergaan.¹⁶ De besnijdenis, zo leg ik het uit, kunnen we dus beschouwen als het sacrament van het lijden, opdat op die wijze Israël één zal zijn met de Messias. Dit heeft tot gevolg dat de Joden na de verwoesting – wegens het verbod van keizer Hadrianus – geen toegang hadden tot Jeruzalem om stad en tempel op te bouwen. Zo laat Van de Beek aan de hand van de kerkvader zien dat het lijden ertoe moest dienen om het beeld van de Messias te tonen. Israël en de Messias zijn één.

Lezing van dit geschrift van Tertullianus heeft mij niet overtuigd van deze uitleg. Het geschrift draagt een sterk anti-Joods karakter. Ik lees weinig positiefs over de Joden. Met het oog op de geboorte van Jakob en Ezaü wordt gezegd dat de meerdere de mindere zal dienen (Gen. 25:23). Volgens Tertullianus betekent dit dat de meerdere (Israël) de mindere (de kerk) zal dienen.¹⁷ De besnijdenis komt er bij Tertullianus niet zo best van af. Hij beschrijft die namelijk niet als teken van het verbond.¹⁸ De besnijdenis van Abraham wordt gerelativeerd omdat Abraham al voor zijn besnijdenis God behaagde.¹⁹ Als de kerkvader de eenheid van Israël en de Messias had willen benadrukken, had hij met name het verbond kunnen noemen. Verder zwijgt hij over de besnijdenis van Jezus. Ook dat had een sterk argument kunnen zijn om de eenheid te onderbouwen. Verderop in zijn betoog stelt hij dat Christus' dood te wijten was aan 'de gehele synagogale gemeenschap'²⁰ en dus niet alleen de leiders van het volk te verwijten viel.

De woorden in Matteüs 27:25 ('Laat Zijn bloed maar komen over ons en over onze kinderen!', HSV; 'Laat zijn bloed ons dan worden aangerekend, en onze kinderen!', NBV) dienden de vervulling van alles wat over hem geschreven stond.²¹ De schuld aan de dood van Christus diende dus de vervulling van de profetieën. Maar zegt dit iets over de eenheid van Israël en de Messias? Ook andere volkeren dienden de vervulling van de profetieën zonder dat we daaruit een eenheid met de Messias zouden willen afleiden. De kerkvader zegt keer op keer dat het lijden van Israël de vervulling van de profetieën is (waar ook Van de Beek op wijst, 91).

16 Van de Beek, 2002, 91.

17 Tertullianus, *Adversus Iudaeos* I-7

18 Tertullianus, III.

19 Tertullianus, III-1.

20 Tertullianus, VIII-18.

21 Tertullianus, VIII-18.

Het woord ‘vervullen’ keert steeds weer terug, maar dan de vervulling van de profetieën, niet van de beloften voor Israël. Het gaat om de profetieën. Ook als de Joden Jezus als Messias verwerpen, moeten zij medewerken aan het heil, zelfs aan hun eigen heil, namelijk aan de vervulling van de profetieën. Dat betekent heil, ook en vooral voor de Joden. Hoe meer zij **em** verwerpen, hoe dichter de Messias hen nadert; niet zij naderen de Messias, maar de Messias nadert hen. Dit laatste zegt Tertullianus niet met zoveel woorden maar hij zet zijn lezers wel op dit spoor. De Joden kunnen het heil niet tegenhouden, integendeel: zij moeten – tegen wil en dank – eraan meewerken.

Intussen wordt Tertullianus niet moe om te herhalen dat door het niet erkennen van de Messias en door vast te houden aan de wetten van het oude verbond de Joden zichzelf buiten het heil plaatsen. Hun lijden is het gevolg van het kiezen van een andere weg. Het lijden is er vanwege de verharding. Die verharding staat in het teken van heil omdat daardoor profetieën vervuld en bekrachtigd worden. Want geen woord dat God gesproken heeft, zal ter aarde vallen. Alles, ook de verharding, dient het doel dat God gesteld heeft. Maar mogen we dit lijden een messiaans lijden te noemen? Wat is dan nog messiaans?²² Is het leven in verharding een messiaans leven? Is het lijden van de rechtvaardige hetzelfde als van de onrechtvaardige? Want beiden lijden (‘Een slecht mens heeft veel leed te verduren’, Ps. 32:10).

Met het oog op de verwoesting van Jeruzalem, op de talloze kruisen rondom de heilige stad, schrijft Van de Beek dat Israël deelt in Christus’ kruis. Maar waren de zeloten en de sicariërs (dolkdragers) bezielde door dezelfde Geest als Christus? Het is waar dat Van de Beek het bloedbad als gevolg van de Joodse opstand in 70 na Christus ziet als een oordeel vanwege de verwerping van de Messias. ‘Het is oordeel omdat ze niet geloofd hebben in de Messias. Wie meewerkt aan de dood van een onschuldige kan niet onschuldig blijven. Ze hebben heel concreet niet ingezien wat tot hun vrede diende’.²³ Matteüs 27:25 betekent dat Israël de gevolgen van de kruisiging op zich wil nemen. Maar het bloed dat over Israël kwam, was niet alleen straf, zoals het lijden van Christus niet alleen straf was. Christus’ lijden was straf en verzoening in één, zoals zijn lijden ook verwerping en verkiezing in één was: de verworpene is de verkorene. Dat is ook het patroon in de

22 “‘Messiaans” betekent lijden aan de zonde der wereld en daaraan ondergaan en alleen door dood en oordeel heen Gods rechtvaardiging ontvangen’, Van de Beek 2002, 54. Als ik het goed begrijp, is de gedachte dat het Joodse volk tegen wil en dank – de opstanden, het militante verzet – de weg van het lijden moet gaan, om op die wijze de messiaanse gestalte te vertonen.

23 Van de Beek, 2002, 135.

geschiedenis van Saul en David: de verworpene is de verkorene.²⁴ Daarom kan ook het lijden van de verworpene verzoenend zijn. De Joden die riepen ‘zijn bloed kome over ons en onze kinderen’ participeren in het oordeel van Christus, meent Van de Beek.²⁵ ‘Het is een verzoenend lijden zoals het lijden van Christus verzoenend is.’²⁶ We mogen ‘het bloed van de Joden van 70 zien als betrokken op de dood van Jezus.’ ‘Zij zijn de eersten uit de wereld die verantwoordelijk gesteld worden en zij zijn dat plaatsvervangend voor de wereld.’

Straf en verzoening vallen samen op de weg die Israël door de eeuwen gaat. Israël heeft een messiaanse gestalte, ook op momenten dat het zijn eigen weg gaat. Ook in het verwerpen van de Messias blijft het Joodse volk het messiaanse volk, omdat straf nooit zonder verzoening is. Israël kan nooit van de Messias losgemaakt worden. Dit volk gaat dezelfde weg die Hij ging en gaat.

Evenals Golgotha betekent de Holocaust heil voor de wereld. De titel van het boek is: De kring om de Messias, maar deze had ook kunnen luiden: De kring om het kruis. Want Israël is het volk van Jezus de Messias. Israël, zoals het zich manifesteert in de geschiedenis en haar weg gaat in deze wereld, is het volk van Jezus. Maar ontstaat hier geen kortsluiting? Hier claimt niet de kerk het volk Israël, maar wel de theologie. Want alleen door de verbondenheid met het lijden van Jezus, de Messias, krijgt de lijdensweg van Israël waarde en betekenis. De Joden komen niet tot Messias Jezus, zij behoren reeds tot deze Messias. Wordt hier het ‘nee’ van de Joden wel serieus genomen?

De Messias en Israël zijn één, maar er kan geen moment aangeduid worden dat die eenheid gesticht werd. Van de Beek benadert Israël heel consequent vanuit Christus, waarbij bedacht moet worden dat Christus Jezus Kurios is, de God van Israël. In Christus is de God van Israël tot zijn volk gekomen. Voordat het verbond met Israël gesloten werd – het verbond met Abraham en het Sinaïverbond – was Israël al bij God. Hij is nooit zonder Israël geweest en Israël is nooit zonder God geweest.

Het bijzondere van Van de Beeks positie is dat vooral het God-zijn van Jezus wordt benadrukt. Om het simpel te zeggen: er zit nauwelijks

24 ‘Men kan het verhaal van Saul en David lezen als het verhaal van kruis en opstanding. De Gezalfde is de verlorene, zonder gedaante of heerlijkheid. En de goddeloze is de man naar Gods hart’, Van de Beek, 2002, 73. Het is waar dat Van de Beek ook zegt dat de dialectiek waarin de verworpene de verkorene is niet op Christus van toepassing is omdat Hij als God degene is die verkiest en verwerpt (146). Maar dan blijft toch staan dat Hij in *zijn* verkiezen en verwerpen dialectisch handelt: Israël als het verworpen volk dat desondanks en ook juist daardoor het uitverkoren volk is.

25 Van de Beek, 2002, 137.

26 Van de Beek, 2002, 137.

ruimte tussen God en Jezus. Wie Jezus zegt, zegt de God van Israël. Wie zou willen beweren dat Israël een eigen route tot God kan bewandelen, spreekt een onmogelijkheid uit. Dat zou namelijk hetzelfde zijn als wanneer gezegd werd dat er buiten God om een route tot God is. Wie buiten Jezus om wil, wil buiten de God van Israël om gaan.

Dit raakt de kern van het denken over Israël en ook het denken over de kerk. Zoals Van de Beek in **Lichaam en Geest van Christus** schrijft over de eenheid van de kerk met Christus, zo spreekt hij in feite ook over de eenheid van Israël en de Messias. Over de kerk lees ik dat het bestaan van de kerk niet alleen afhangt van de eenheid met Christus, maar ook omgekeerd: dat Christus afhangt van de eenheid met de kerk.²⁷ ‘Zo hangt ook de Vader door de Zoon van de eenheid met de kerk af’.²⁸ Vandaar dat kerkelijke verdeeldheid blasfemie is, want de eenheid die het wezen van God uitmaakt, wordt gebroken. Kerkelijke verdeeldheid is een rechtstreekse aanslag op God. Het is niet maar een zonde, maar de zonde. Dit eenheidsdenken keert – heel consequent – terug als het over Israël gaat. Israël is een met de Messias Jezus en dus is Israël krachtens de Godheid van Christus één met de Vader. Als Israël Jezus niet belijdt, betekent dat het breken van deze eenheid en dat zou men dan ook blasfemie moeten noemen, hoewel ik dat met het oog op Israël bij Van de Beek niet heb gelezen.

Dit alles heeft, zoals ik het zie, diepingrijpende consequenties. Als het wezen en het bestaan van kerk en Israël zo diep verankerd zijn in Gods wezen dan heeft dat naar mijn inzicht twee dingen tot gevolg: het relatieveert de geschiedenis en het verabsoluteert haar. Dit lijkt elkaar tegen te spreken, maar in werkelijkheid volgt het een uit het ander. Daarbij denk ik aan de verbondssluiting met Israël: het verbond met Abraham en het Sinaïverbond.²⁹ Deze verbondssluiting kan niet echt als de stichtingsakte van Israël gezien worden; de eenheid was er al in het wezen van God. Israël was al bij God en bij de Vader. Het krijgt nu een historische uitdrukking, maar dat raakt niet het wezen. Het wezen is dat God niet zonder Israël wil en nooit zonder Israël geweest is.

Het omgekeerde is echter ook waar: juist omdat bij de verbondssluiting de eeuwigheid indaalt in de geschiedenis krijgt dit historische gebeuren een absolute betekenis. De eenheid van Israël en de Messias is onverbreeklijk. Als God Israël loslaat, laat Hij zichzelf los.

27 Van de Beek, 2012, 31.

28 Van de Beek, 2012, 31.

29 Over het verbond en de betekenis daarvan: Van de Beek, 2002, 184-193.

Dat betekent vervolgens dat het ‘nee’ van Israël tegen de Messias Jezus onverdraaglijk is. Want het is een ‘nee’ tegen God en daarom tegen zichzelf. Juist omwille van Israëls bestaan moet er Jodenzending bedreven worden. Niet om Israël tot een verlengstuk van de kerk te maken, maar om haar terug te brengen tot haar eigen wortels, om geen vreemde van zichzelf te blijven. Israël bekendmaken met Jezus dient niet alleen om bij God (Jezus Kurios) thuis te komen, maar vooral dat Israël tot zichzelf komt.

Hiermee is iets anders verbonden, namelijk dat schuld van meet af aan het bestaan van het huidige Joodse volk overschaduwet. Er mogen nog zo veel beloften zijn voor Israël, maar vanuit de christelijke optiek gaat schuld als een schaduw met Israël mee. De kerk draagt haar eigen schuld. Zij belijdt Jezus als Messias maar verhardt zich desalniettemin door verdeeld te blijven. Toch kan de schuld van Israël nauwelijks minder zijn nu zij volhardt in het ‘nee’ tegen de Messias, waardoor zij de eenheid van God breekt (wat de kerk op haar beurt doet door haar verdeeldheid). Daarom is Jodenzending niet iets bijkomstigs wat eventueel weggelaten zou kunnen worden. Ook is het niet voldoende het gesprek met Israël aan te gaan. Het woord ‘gesprek’ laat in het ongewisse waarover het gesprek dan zou moeten gaan.³⁰ De kwestie is dat Israël Jezus als zijn Heer zal erkennen.³¹ Het feit dat Israël nog niet tot deze erkenning is gekomen, doet niets af aan de eenheid van Israël en de Messias. Het is niet aan Israël om die eenheid tot stand te brengen. Het bestaan van Israël gaat terug op Gods verkiezing, en omdat Israël krachtens verkiezing en verbond tot de Messias behoort, moet Israël ook de weg van de Messias gaan.

Ik haalde al eerder de uitspraak aan: ‘Vanwege de Messias moet Israël lijden. Rond zijn lijden is hun lijden.’ De Joden vormen de binnenste kring rond de Messias. Daaromheen staat de kerk. Hoe dichterbij de Messias, hoe dichterbij het kruis, hoe zwaarder het lijden. Het Joodse volk lijdt het meest. Dit lijden heeft een doel, namelijk dat de wereld erkent wie God is en dat God God is. En zo horen straf en lijden en verheerlijking van Gods Naam bijeen.³² F. Mussner, die door Van de Beek wordt geciteerd, zegt dat Jahwes liefde tot zijn volk Israël zo

30 Van de Beek, 2002, 178, noot 217.

31 Van de Beek, 2002, 282.

32 Ook Auschwitz dient de verheerlijking van Gods Naam. Van de Beek, 2002, 113. Daarmee wil Van de Beek geen verklaring van het lijden geven, maar vooral de grondeloosheid ervan onderstrepen. Maar is dit antwoord niet te algemeen? Alles wat in de geschiedenis gebeurt, dient uiteindelijk namelijk de verheerlijking van Gods Naam. Daarom verheldert dit niets ten aanzien van de Holocaust.

groot was dat Hij met Israël in de hel van Auschwitz neerdaalde.³³ Als lezer vraag je je af hoe Mussner dit weet.³⁴ Krachtens de analogie met Golgotha wordt het lijden van de Joden voorzien van een heilig moeten. Toch loopt de analogie van het lijden van Jezus en het lijden van Israël hier stuk. Wie kan en mag zeggen dat de Joden moesten lijden zoals Christus moest lijden? Wat wij ten aanzien van Christus met huiver belijden, wordt met het oog op de Joden een gevaarlijke uitspraak. Het ‘moeten’ van Jezus’ lijdensweg liep uit op de triomf van Pasen. Het moeten was niet een onderwerping aan een lot maar was gehoorzaamheid aan de Vader, die op ons heil bedacht is. Maar mogen we zo over de Holocaust spreken? Het moeten lijden dat besloten ligt in de woorden ‘vanwege de Messias’ loopt niet uit op heil, maar op een verbijstering die nog steeds niet verdwenen is.

Men kan respect hebben voor de uiterste poging die gedaan wordt om aan de Holocaust toch nog een zin te verlenen en wel een ultieme zin: God daalde neer in de hel van Auschwitz. Hierdoor zal de wereld weten wie God is en zal de wereld God erkennen. Maar moet de theologie niet terughoudender zijn, al was het maar om de daders geen enkel excuus te verschaffen? Voor mijn gevoel wordt hier de spanningsboog te groot, want dan wordt de Holocaust noodzakelijk. Het raadsel wordt van zijn raadselachtigheid ontdaan, de grondeloosheid verliest zijn verbijstering. De Holocaust krijgt een plaats in Gods heilshandelen.

Een van de opmerkingen die Van de Beek maakte bij de concepttekst van dit boek was deze: is het raadsel van Golgotha van zijn raadselachtigheid ontdaan als het een plaats krijgt in Gods heilshandelen en daarin ook een plaats moet krijgen, juist vanwege Gods wezen? Of is de Holocaust groter dan Golgotha? Ik geef graag toe dat de Holocaust niet groter was dan Golgotha. Ook ben ik het met Van de Beek eens dat Gods heilshandelen op Golgotha het kruis niet van zijn raadselachtigheid heeft ontdaan. Wij staan voor een mysterie. Het kruis is een mysterie, in de zin van een heilsmysterie, maar kunnen we dat ook zeggen van de Holocaust? Zijn op de Holocaust geen heel andere woorden van toepassing: raadselachtigheid, ondoorgrondelijkheid,

33 Van de Beek, 2002, 109.

34 Elie Wiesel vertelt in zijn boek *Nacht* het verhaal van twee Joden en een Joodse jongen die opgehangen werden. Langer dan een half uur duurde de doodstrijd van de jongen. ‘Waar is God, waar is Hij?’, fluisterde iemand achter Wiesel. ‘God hangt daar aan de galg’, antwoordde hij. Hoe indrukwekkend dit antwoord ook is, het lijkt me niet gepast om dit als theoloog zomaar over te nemen. Dan wordt het namelijk als een puzzelstukje gebruikt om een theologisch probleem op te lossen. Daar is zo’n uitspraak te kwetsbaar voor.

onverklaarbaarheid? Van Golgotha kunnen we terecht zeggen dat het een mysterie is, maar het is geen raadselachtig gebeuren. We weten wat daar gebeurd is, namelijk verzoening. Geldt dat ook voor de Holocaust?

15 | CHRISTELIJKE DOGMATIEK

De bezinning op de verhouding van de kerk tot Israël gaat onverminderd door. Ook de Christelijke Dogmatiek van dr. G. van den Brink en dr. C. van der Kooi (voortaan vdB/vdK) heeft aan die bezinning een bijdrage willen leveren.³⁵ Destijds heeft dr. H. Berkhof in zijn **Christelijk geloof** voor het eerst in een dogmatisch handboek een apart hoofdstuk gewijd aan Israël. Voor de Holocaust is echter geen aandacht. Een citaat: ‘De leer over de zonde heeft na Auschwitz (én na Hiroshima!) nieuwe dimensies gekregen.’³⁶ En even verder: ‘Maar principiëel is ons belijden van de onderhouding der wereld heden ten dage niet anders dan zoals het bv. in Psalm 93 en in art. 13 van de Ned. Geloofsbelijdenis is verwoord.’³⁷ Dat klinkt geruststellend. Het loopt de theologie in ieder geval niet uit de hand.

NA BERKHOF

Na Berkhof heeft A. van de Beek zich intensief met Israël bezighouden in zijn studie *De kring om de Messias*. Dit boek heeft in theologisch Nederland veel stof doen opwaaien. Kenmerkend voor de aanpak van Van de Beek is dat hij uitvoerig aandacht besteedt aan de Holocaust en daarop een theologisch antwoord probeert te formuleren. De vraag is dan: hoe zullen Van den Brink en Van der Kooi het aanpakken? Wat is hun bijdrage? Welke koers zetten zij uit? Wie de dogmatiek van vdB/vdK hierop naslaat, constateert dat er ruimschoots aandacht is voor Israël. Hoofdstuk 9 is gewijd aan ‘Israël en het verbond’. Daarentegen is er voor de Holocaust nauwelijks aandacht. Uiteraard wordt de Holocaust wel genoemd, maar er wordt in theologische zin niets mee gedaan. Dat betekent een achteruitgang vergeleken met Van de Beek. Dat is jammer. Temeer daar vdB/vdK zelf bepaalde verwachtingen scheppen als zij schrijven dat in de christelijke dogmatiek Israël niet alleen het bijbelse Israël aan de orde

35 G. van den Brink/C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding*. Zoetermeer: 2012.

36 Ook Berkhof maakt dus geen principiële onderscheid tussen de Holocaust en genocide en/of massamoorden. H. Berkhof, *Christelijk Geloof*. Kampen: 2002⁸, 219.

37 Berkhof, 2002⁸, 219.

moet komen, maar ook het levende Jodendom.³⁸

Het levende Jodendom omvat naar mijn overtuiging niet alleen de staat Israël of de Joodse godsdienst. Het levende Jodendom omvat toch ook de weggevoerde Joden, de uitgeroeide Joden, de vergaste en gecremeerde Joden? Zij zijn levend in zoverre zij – ook al zijn zij tot as vergaan – ten volle tot het Jodendom van onze tijd behoren. Een levend Jodendom bespreken zonder deze Joden erbij te betrekken betekent dat hun geen stem gegeven wordt. Vandaar dat het niet onlogisch geweest zou zijn als het gesprek dat Van de Beek begonnen is in deze dogmatiek was voortgezet.

DE HOLOCAUST RAAKT DE THEOLOGIE

Gegeven de doelstelling van een christelijke dogmatiek is het een tekortkoming als de Holocaust buiten het gezichtsveld blijft. Een christelijke dogmatiek wil theologen gevoelig maken voor de interactie tussen geloof en cultuur, maar ook voor de spanning tussen die twee, en wil hen zo toerusten voor het gesprek met de cultuur. En waar anders kan/moet het gesprek met de cultuur beginnen dan bij de Holocaust? De Holocaust staat op het snijpunt van Israël, kerk en cultuur. Er heeft zich bij mijn weten in de recente geschiedenis geen gebeurtenis voorgedaan waar de cultuurvragen zich indringender aandienden dan hier. Als de Christelijke Dogmatiek volstaat met het slechts vermelden van de Holocaust/Shoah dan betekent dit dat deze dogmatiek op een vitaal punt met de rug naar de geschiedenis staat.

De Holocaust raakt de Europese cultuur in haar kern. De Holocaust werd bedacht, georganiseerd en uitgevoerd door een volk dat een grote bijdrage geleverd heeft aan de Europese beschaving. Deze cultuur, met haar enorme wetenschappelijke kennis, diepgravende filosofische concepten en literaire prestaties, veranderde in een heksenketel. De Verklaring van Barmen en enkele andere belijdende uitspraken lieten zien dat het niet helemaal aan inzicht ontbrak. Toch blijkt uit het moeizame proces van schulderkenning na de oorlog en uit het ontbreken van theologische bezinning op de Holocaust dat hier een probleem ligt. Er kwam wel een bezinning met betrekking tot kerk en Israël op gang, maar zonder dat de Holocaust daarbij betrokken werd. Het kan nauwelijks toevallig zijn dat de Holocaust buiten de Israel-theologieën wordt gehouden. Wie de Holocaust er nadrukkelijk wel bij betreft, komt voor moeilijke vragen te staan. Hij moet in de spiegel kijken en zal tot de conclusie komen dat de kerk op een vitaal

38 VdB/vdK, 2012, 311.

punt gefaald heeft. Het feit dat – om dicht bij huis te blijven – honderdduizend Nederlandse Joden zijn weggevoerd, heeft bijvoorbeeld nooit op de agenda van een synode gestaan.

TOETSEN EN ONDERSCHIEDEN

De Christelijke Dogmatiek beklemtoont dat er, met het oog op de cultuur, behoefte is aan een theologie ‘die weet heeft van de noodzaak van toetsing en onderscheiding’ (in hoofdstuk 12 over de Heilige Geest).³⁹ In dit verband valt ook de naam van Karl Barth. Juist hij stond, om met de woorden van § 12.7 te spreken, ‘met de laarzen in de modder’. Er wordt dus gerefereerd aan de situatie in nazi-Duitsland. Tegen deze achtergrond schrijven de auteurs dat ‘een samenleving niet zo Babylonisch kan zijn of er is de roeping zich niet van haar af te wenden’.

Het probleem in de vooroorlogse tijd was nu juist dat de Duitse Evangelische Kerk (de toenmalige DEK) met geen mogelijkheid af te brengen was van haar fascinatie voor de ontwikkelingen in de samenleving en dat het bijna onbegonnen werk was haar te bewegen om zich tot God te wenden. Degenen die dat wel deden, werden door de kerk in de steek gelaten (Bonhoeffer bijvoorbeeld). Toetsing en onderscheiding blijken in het licht van de geschiedenis minder eenvoudig dan het lijkt. Waar en wanneer werd een goed woord voor de Joden gedaan?⁴⁰ Het mag gezegd worden dat de kerken in Nederland tijdens de oorlog niet gezwegen hebben. Tweemaal deed de Nederlandse Hervormde Kerk een herderlijk schrijven uitgaan (in 1941 en 1943). Voor dit spreken van de kerk mag waardering en dankbaarheid uitgesproken worden, maar het is een feit dat ook na de oorlog de Holocaust buiten beeld bleef en dat het de kerk ontbrak aan zelfkritiek. Als het gaat om toetsen en onderscheiden had ook de kerk in Nederland wel iets te leren:

UW KONINKRIJK KOME

Meteen aan het begin van hoofdstuk 9 (‘Israël en het verbond’) geven de auteurs aan wat zij aan de orde willen stellen. Zij willen onder andere de lezer gevoelig maken voor de diepe verwantschap tussen de hedendaagse synagoge en de kerk, vanuit de gedeelde hoop op Gods Koninkrijk. Zij willen ook de strekking peilen van Gods verbond met

³⁹ VdB/vdK, 2012, 473.

⁴⁰ In Nederland heeft dr. Jan Koopmans dat wel gedaan. Ik noemde al zijn brochure *Bijna te laat* naar aanleiding van de invoering van de Ariërparagraaf.

Israël, voor Israël zelf en voor de volken en zij willen afsluiten met enkele conclusies over wat de kerk minstens van Israël kan leren.

In § 9.2 wordt onder het opschrift ‘Gedeelde verwachting: Uw Koninkrijk kome’ teruggesproken op de formulering van de kerkorde van de Protestantse Kerk. In artikel 1 van de kerkorde staat dat de kerk deelt in de aan Israël geschonken verwachting, namelijk de komst van Gods Koninkrijk. Dat dit een plaats krijgt binnen een hoofdstuk over Israël ligt voor de hand. Maar ook hier schiet de kerk gemakkelijk aan haar doel voorbij. De kerk deelt de verwachting van het Koninkrijk van God met Israël. Dat is waar en tegelijk is ook waar dat hier een stap wordt overgeslagen. Want de verwachting die hier beleden wordt, is niet een verwachting aangaande Israël, maar aangaande de hoop en de verwachting van Israël. Duidelijker gezegd: er is een verwachting die kerk en Israël delen, en dat is het Koninkrijk. Er is echter ook een specifieke verwachting van de kerk die in feite haaks staat op de verwachting die de Joden hebben. Dat is de verwachting die Paulus verwoordt in Romeinen 11:26, met als inhoud dat geheel Israël behouden zal worden. Dat is niet alleen een verwachten, maar vooral een wachten. Een wachten op God dat Hij zich opnieuw tot Israël zal wenden.

Miskotte schreef in zijn toelichting op artikel 17 van **Fundamenten en perspectieven van belijden** dat de kerk een gebrek kent in de katholiciteit. En wel ‘een zo principieel gebrek, dat we daardoor alleen reeds een gemeente-onder-het-kruis zijn: n.l. door het ontbreken van Israël. **Het ontbreken van Israël stempelt ons tot wachenden**’ (cursief AP).⁴¹

Dit wachten knakt de kerk. Zij kan niet zijn wat zij zou willen zijn, namelijk echt en voluit kerk. Dat is de pijn. Maar als de theologie dit wachten vergeet en zegt dat zij samen met Israël uitziet naar Gods Koninkrijk, dan komt dit manco, dit trauma, niet meer aan de orde. Vervolgens lijkt het toch legitiem om de vraag te stellen of de kerk wel echt Gods Koninkrijk kan verwachten als zij dat niet doet vanuit dit wachten op Israël. Kan de kerk Gods Koninkrijk wel verwachten als dit niet in één lijn, in één perspectief, ligt met het wachten op Israël? Anders gezegd: het verwachten van het Koninkrijk is voor de kerk iets anders dan voor Israël. Het is daarom verwarrend als voor verschillende zaken hetzelfde woord (‘verwachting’) wordt gebruikt.

Als het gaat over verwachting kan de Holocaust niet buiten beschouwing blijven. In het licht van de Holocaust kan men zich afvragen of het juist is om een hoofdstuk over Israël te beginnen met verwachting. Het kan een gouden greep zijn (Israëls identiteit ligt in de toekomst), maar het kan ook getuigen van gebrek aan empathie. De

⁴¹ Miskotte, 1989, 247-248.

toekomst ligt voor het Joodse volk bepaald niet voor het oprapen.

Hier mogen we ons in ieder geval de kritiek herinneren die Marquardt uitte met betrekking tot de Theologie van de hoop van Moltmann: is er dan iets om op te hopen? Kwamen de Joden van Europa niet als een radeloos volk uit de Holocaust? Heeft de Holocaust de verwachting van dit volk niet onder zware druk gezet? Als God niet wilde ingrijpen tijdens de Holocaust waarom zou Hij het dan wel in de toekomst doen? De hoop en de verwachting waren bijna ten onder gegaan. Het is te gemakkelijk om te veronderstellen dat Israël weer vol hoop en verwachting was bij de stichting van de staat Israël. Het is waar dat het orthodoxe Jodendom aan de staat Israël langzamerhand een meer positieve betekenis toekende – vooral na 1967 – en het zelfs kon zien als het oplichten van Gods gelaat.

Toch is de Joodse orthodoxie altijd zeer terughoudend geweest met het duiden van de staat Israël in het licht van de bijbelse beloften. Het politieke zionisme had vanaf het begin een sterk seculier karakter en de impuls waaruit zij werkzaam was, was niet het geloof in God. Theodor Herzl stelt zichzelf in 1897 de vraag: zullen wij op het eind een theocratie hebben? Zijn antwoord is kort en bondig: nee.⁴²

Aan het eind van het hoofdstuk over Israël wordt de vraag gesteld: wat nemen we mee? (§ 9.8). Wat valt er voor de kerk vandaag van Israël (c.q. de synagoge) te leren? Dan volgen 7 punten (daarmee wordt ‘de diepe verwantschap tussen de hedendaagse synagoge en de kerk’⁴³ geconcretiseerd):

1. God is in het leven aanwezig
2. De Messias is de concrete locus van het heil
3. De Geest legt beslag (op het concrete leven van mensen)
4. De landbelofte wordt vervluchtigd noch verhard
5. De kerk bidt met Israël om het Koninkrijk
6. De christelijke theologie waakt tegen terugval in vervangingsdenken
7. De kerk neemt het appèl tot heiliging ernstig

Echter, bijna alle punten die hier genoemd worden (behalve punt 6) zijn thema’s van het Oude Testament en niet specifiek gelieerd aan de synagoge. Strikt genomen hebben we het huidige Jodendom hiervoor niet nodig. Deze dingen leren we niet van de synagoge, maar weten

42 Theodor Herzl, *De Jodenstaat. Poging tot een moderne oplossing van het Joodse vraagstuk*. Amsterdam: 2004 (oorspr. 1896), 109. In de rabbinen/geestelijken zag hij niet echt zijn bondgenoten. ‘Wij zullen hen in hun tempels weten vast te houden zoals wij ons beroepsleger in de kazernes zullen vasthouden’, 109.

43 VdB/vdK, 2012, 309

we vanuit het Oude Testament – waarvan de synagoge het trouwens ook moet hebben. Dus het antwoord op de vraag wat we meenemen uit het hoofdstuk over Israël is niet duidelijk. De betekenis van het levende Jodendom voor de kerk heeft in de Christelijke Dogmatiek iets ongrijpbaars, behalve als het gaat om de landbelofte, waarvoor wel ruime aandacht is.

DE STICHTING VAN EEN NIEUWE GEMEENSCHAP

Tussen het hoofdstuk over Israël en dat over de kerk (hoofdstuk 14) staat het hoofdstuk over de Heilige Geest (hoofdstuk 12). Ook in dit hoofdstuk wordt over de kerk gesproken. Het gaat mij om paragraaf 12.6, dat als opschrift draagt: ‘De Geest als **stichter** van een nieuwe, wereldwijde gemeenschap’ (cursivering AP). Hier wordt gezegd dat God ‘klein begonnen is met Abraham’ en dat nu in Jezus Christus de toegang tot God geopend is voor de mensen uit de volkeren.⁴⁴

Allen mogen tot het verbond toetreden, lezen we. De continuïteit tussen het Joodse volk en de kerk uit de heidenen wordt dus niet verzwegen. Maar het is duidelijk dat die continuïteit niet meer de volle nadruk krijgt, nu hier over de Geest geschreven wordt als de stichter van een nieuwe, wereldwijde gemeenschap. De continuïteit die de belijdenisgeschriften benadrukken, ontbreekt hier. De Heidelbergse Catechismus zegt in zondag 21 dat de Zoon van God zich vanaf het begin der wereld een gemeente vergadert die tot het eeuwige leven uitverkoren is.⁴⁵ De Nederlandse Geloofsbelijdenis spreekt in artikel 27 uit: ‘Deze Kerk is er geweest van het begin der wereld en zal er zijn tot het einde toe.’ Tegen deze achtergrond wordt het niet helder wat met het ‘stichten’ bedoeld wordt. Dat er door de Geest iets nieuws gebeurt, is duidelijk. Maar hoe nieuw is ‘nieuw’? Wat is precies een ‘nieuwe, wereldwijde gemeenschap’?

In § 12.6 spreken vdB/vdK over de ‘verbijstering’ van Paulus als hij in Efeze 3 schrijft over een openbaring die hem geschonken was waarin het ‘het mysterie van Christus’ (Ef. 3:4, NBV) werd onthuld, namelijk dat de heidenen mede-erfgenamen zijn van de belofte in Christus Jezus.⁴⁶ ‘Dit brengt ons bij het grensoverschrijdende karakter van het werk van de Geest. In zijn streven om heel de wereld deel te geven aan Christus drijft de Geest mensen over grenzen heen die zij nooit


44 VdB/VdK, 2012, 464.

45 Bij VdB/VdK geciteerd op p. 521. De auteurs accentueren het feit dat God zijn kerk bewaart en in stand houdt, zonder dat zij in dit verband aandacht vragen voor de eenheid en katholiciteit van de kerk.

46 VdB/VdK, 2012, 464.

gedacht hadden te zullen overschrijden', lezen we.⁴⁷ Anders dan vdB/vdK meen ik dat deze verbijstering (of was het verwondering?) niet het 'grensoverschrijdende' karakter van het heil betreft waardoor de volken nu delen in het heil. Want was dit in de profetische delen van het Oude Testament (en in de Psalmen!) niet lang en breed voorzegd?

Het geheimenis waarover Paulus hier spreekt, lijkt eerder betrekking te hebben op het feit dat de volken hierin mogen delen door Christus en dat hij, Paulus, daarbij ingeschakeld wordt. Dat is precies de openbaring die Paulus door middel van Ananias ontving, namelijk dat hij door God was uitgekozen om een instrument te zijn om de Naam van Jezus te dragen 'onder alle volken en heersers en onder al de Israëlieten' (Hand. 9:15, NBV). Het is opvallend dat hier niet alleen over de volkeren gesproken wordt, maar ook over de Israëlieten. Dat is opnieuw een bewijs dat het niet alleen gaat om de uitbreiding van het heil. Het gaat met name om de bekendmaking van Jezus de Messias. Dit is zo nieuw en ongedacht dat ook Israël het moet horen.

Dat met het mysterie de Naam van Jezus bedoeld wordt, wordt bevestigd door Efeze 1:8-10, waar wij herhaaldelijk over dit mysterie horen. In Efeze 1 wordt Paulus niet moe om steeds maar te accentueren dat het heil geschonken wordt in Christus (1:4), in Hem (1:7, 11, 13, NBV). Hetzelfde accent  bijna nog nadrukkelijker legt Paulus in Efeze 2: met Christus (2:5, 12, 20), in Christus (2:6, 10, 13), door Christus (2:7).⁴⁸ Door Christus zijn de volken nabij gekomen: nabij het heil, nabij God en dat betekent ook nabij het burgerschap van Israël (2:12). Daarom ligt het niet voor de hand om te beweren dat het nieuwe vooral gezocht moet worden in het feit dat het heil naar de volken gaat. Door hierop het accent te leggen lijkt het alsof de rol van Israël uitgespeeld is. Ook hier bespeur ik de neiging om een wig te drijven tussen het universele en het bijzondere van het heil.

Het grensoverschrijdende karakter van het heil is in het Oude Testament voortdurend aan de orde. God heeft de volken vanaf het begin op het oog. Het heil heeft altijd een universele spits gehad. Calvijn beroept zich met name op de profeet Jesaja als hij zegt dat de heidenen opgenomen worden in het heilige geslacht van Abraham.⁴⁹ Hoe zou er dan een nieuwe gemeenschap gesticht kunnen worden?

47 VdB/vdK, 2012, 464.

48 Alle verwijzingen in NBV.

49 De Greef, 2012, 96.

WAT IS DE KERK?

De vraag die dan rijst, is wat de doorwerking van hoofdstuk 9 (over Israël) in het hoofdstuk over de kerk is (hoofdstuk 14). We spreken immers over kerk én over Israël. We spreken over gemeenschappelijke wortels, een gemeenschappelijke verwachting, een gemeenschappelijk verbond en over het feit dat Israël de eerste is die het heil ontvangt en voorwerp is van Gods genadige verkiezing. Hoe werkt dit alles door in het hoofdstuk over de kerk? Dan stuiten we op onduidelijkheden.

De hoofdstukken over de persoon Jezus Christus (10 en 11) staan tussen die over Israël en de kerk. Dit is een logische volgorde, omdat het gesprek tussen kerk en Israël over Hem moet gaan, want over Hem lopen de meningen sterk uiteen. Maar is het ook logisch dat het hoofdstuk over de Heilige Geest (12) en het hoofdstuk over de Bijbel (13) hun plaats vinden tussen Israël en de kerk? Wordt de kloof zo niet groter gemaakt dan die al is? Was de Geest niet reeds aanwezig en werkzaam in het Oude Testament? En is het Woord niet juist ook de verbindings-schakel tussen synagoge en kerk?⁵⁰ Of moeten we het anders zien en zijn alle vier de hoofdstukken bedoeld als schakels die Israël en de kerk met elkaar verbinden? Maar als dit laatste inderdaad de bedoeling is, waarom lees ik dan in hoofdstuk 14 niets meer over Israël? Waar is de twee-eenheid van kerk en Israël gebleven waarover hoofdstuk 9 zo nadrukkelijk spreekt (naast de tweevoudigheid)?⁵¹

In § 14.2, 'Wat is de kerk?', zouden we de terugkoppeling naar Israël verwachten.⁵² Er worden mooie dingen gezegd over de verschillende beelden die het Nieuwe Testament gebruikt voor Christus en de kerk, bijvoorbeeld het beeld van de wijnstok en de ranken. De wijnstok is in het Oude Testament het beeld van het volk Israël (Psalm 80). Dat wordt ook genoemd⁵³ en toch vormt dit geen aanleiding om vanuit dit perspectief opnieuw naar Israël te kijken. Alle metaforen lijken los van

50 Het is opvallend dat *Fundamenten en perspectieven van belijden* twee artikelen heeft over Israël: 3 en 17. Artikel 3: De verkiezing van Israël, en artikel 17: Heden en toekomst van Israël. Israël is dan de accolade die ook de kerk omvat. Ook daarbij kunnen vragen gesteld worden, maar het is in ieder een geval een poging om kerk en Israël dicht bij elkaar te houden.

51 VdB/vdK, 2012, 328.

52 Beker en Hasselaar doen dat wel. 'Daarom is het kernprobleem in het oecumenisch verkeer van de kerken de eenheid van de kerk met het volk Gods. Zonder de betrokkenheid op Israël als de uitverkoren gemeente Gods en zonder de dienst aan haar, gaat de gemeente van Jezus Christus niet op de weg van de *Una Sancta*, waarheen de Geest haar leidt', E.J. Beker/J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, Deel 5. Kampen: 1990, 101.

53 VdB/vdK, 2012, 524.

Israël begrepen te kunnen worden. (Terwijl Christus d.m.v. het beeld van de wijnstok de relatie met Israël op het oog heeft en onder spanning zet.)

Ook de beelden van bruid en huis worden genoemd zonder de link met Israël te leggen. Maar was Israël niet de bruid? En als de profeten spraken van het huis dan bedoelden zij het toch het huis Israëls? In § 14.2 gaat de spanning eruit en verdwijnt Israël naar de achtergrond. Als Israël echter naar de achtergrond verschuift, dan is de consequentie dat de Holocaust geen kwellend probleem is. De bezinning op Israel komt in rustig vaarwater. De kerk verkeert niet in verlegenheid, is niet uit haar evenwicht geraakt .

16 | JOOD EN CHRISTEN

De recente theologische literatuur laat zien dat er weinig wordt nagedacht over de Holocaust. De Israëltheologie van divers pluimage vertoont hetzelfde beeld als de theologie in het algemeen: namelijk dat de Holocaust wordt gerangschikt onder de vele genociden die er in de geschiedenis geweest zijn. In gesprekken met collega's merk ik dat dit niet als een manco gezien wordt maar als een feitelijkheid. Wie bezinning op de Holocaust belangrijk vindt, moet alle andere genociden daarbij betrekken. De ene genocide is niet erger dan de andere. Het is dan ook te verwachten dat de Holocaust slechts een rol in de marge speelt in de twee boeken die ik in dit hoofdstuk wil bespreken. Het gaat om de studie van dr. Bernhard Reitsma **Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God**⁵⁴ en om de publicatie van dr. Steven Paas **Israëlvisies in beweging. Gevolgen voor Kerk, geloof en theologie.**⁵⁵

BERNHARD REITSMA: WIE IS ONZE GOD?

Kern van het boek is het probleem dat de kerk in het Midden-Oosten door het ontstaan van de staat Israël steeds meer van haar oudtestamentische wortels is vervreemd geraakt. Palestijnse **E**christenen werden door Joden met een beroep op het Oude Testament door de Joden uit hun dorpen en van hun akkers verdreven. Christenen werden in de staat Israël geconfronteerd met een militaire, economische en politieke tegenstander. Zo ongeveer luidt de tekst op de achterzijde van het omslag.

Is dat beroep op het Oude Testament legitiem? Is het echt de wil van God dat christenen hun dorpen verlaten en hun land kwijtraken? Daarom luidt de titel van het boek: **Wie is onze God?** Hebben Joden en Palestijnse christenen het over dezelfde God? Spreken zij over dezelfde God? Toch lijkt het werkelijke probleem iets anders te zijn. Volgens de tekst op het omslag van het boek is het echte probleem de staat Isra-

54 Zoetermeer 2006. Zie voor een evaluatie van dit boek het speciale nummer van *Theologia Reformata* 50/2 (juni 2007).

55 Kampen, 2014.

el. Ik krijg niet de indruk dat Arabische christenen aan God twifelen. Zij hebben wel hun twijfels bij de staat Israël.

Hoe leest een westers christen dit boek van Reitsma? Die krijgt het gevoel dat de zaken op hun kop gezet worden. Hij dacht dat de juiste keuze niet anders kon zijn dan sympathie te hebben voor de Joodse staat en om de stichting daarvan toe te juichen. Eindelijk gerechtigheid voor het Joodse volk, dat in de Holocaust ternauwernood aan de ondergang ontsnapt was! Maar deze visie wankelt. Er is nogal wat aan het verschuiven. Veel christenen kijken inmiddels anders tegen Israël aan. De situatie van het Palestijnse volk is bepaald niet comfortabel. Dat zijn we ons steeds meer gaan realiseren, en dat heeft ook consequenties voor onze kijk op Israël. Wat eerst eenvoudig en vanzelfsprekend was, is nu diffuus geworden: wat is politieke realiteit en wat is propaganda? En is deze kwestie niet zo'n beladen politiek thema dat het ook voor theologen moeilijk is om hier met de nodige distantie naar te kijken? Het is lastig om tot een verantwoord standpunt te komen.

Reitsma heeft over deze zeer gevoelige problematiek een evenwichtig boek willen schrijven. Hij heeft vooral aandacht voor de positie van de Palestijnse christenen, die 'de vergetenen onder de vergetenen' zijn. Zij voelen zich namelijk door westerse christenen vergeten en in de steek gelaten. Begrip kweken voor hun positie is daarom een goede en belangrijke zaak. Reitsma zet zich in om de situatie van zowel Palestijnen als Joden zo evenwichtig mogelijk te schetsen. Steeds noemt hij naast het lijden van de Palestijnen ook het lijden van de Joden. Toch blijkt het niet zo eenvoudig om bij zo'n gevoelig onderwerp een goed evenwicht te vinden. Mijn indruk is dat dat evenwicht ondanks alle voorzichtigheid niet gevonden is.

De titel van Deel I is: de God van mijn vijand. Kunnen Palestijnen in God geloven als die God de God van Israël is? Van de kant van de staat Israël ondervinden de Palestijnen veel ellende. De Palestijnen ervaren de stichting van de staat Israël als 'de laatste stuiptrekking van westers kolonialisme, waarmee met name Amerika probeerde zijn invloed in het Midden-Oosten te vergroten'.⁵⁶ Zo schetst Reitsma het gevoel van de Palestijnen, en niet alleen van moslim-Palestijnen, maar ook van de Palestijnse christenen. Deze mening lijkt Reitsma ook zelf te onderschrijven als hij op dezelfde bladzijde schrijft over de *via dolorosa* van de Palestijnse christenen. Na de verovering van de West Bank in 1967 veranderde de situatie van de Palestijnen plotseling, schrijft Reitsma. De band tussen volk en land werd doorgesneden. 'De *via dolorosa* die

⁵⁶ Reitsma, 2006, 25.

de Palestijnse christenen restte, was hun eigen lijdensweg; ze moesten in navolging van Jezus hun eigen kruis onder ogen zien.¹

DE VIA DOLOROSA

Hierbij wil ik enkele kanttekeningen maken. Ten eerste: wat wordt hier precies bedoeld? Want dat is niet meteen duidelijk. Over welke vijand gaat het? Is de vijand de staat Israël en worden daarmee meteen alle Joden bedoeld, of zijn de Joodse kolonisten de vijanden, of nog weer anderen? Het politieke landschap van Israël is toch heel divers?

Ten tweede de vraag of het juist is om in verband met de Palestijnse christenen van een via dolorosa te spreken. Is Israël niet het land waar zo ongeveer alle religies aanwezig zijn die alle vrijheid hebben hun geloof te belijden – wellicht met uitzondering van de messiasbelijdende Joden? Kan de term ‘via dolorosa’ niet beter toegepast worden op christelijke minderheden in islamitische landen? Is de Koptische kerk van Egypte de eeuwen door niet de meest vervolgd kerk geweest? Het is duidelijk dat de Palestijnen in economisch en politiek opzicht grote problemen hebben met de staat Israël, maar Palestijnse christenen worden toch niet vervolgd wegens hun geloof? Worden zij in deze moeilijke positie gebracht omdat zij Jezus willen volgen of heeft het meer te maken met politiek en sociaal onrecht? Waarom wordt dit gedramatiseerd tot een lijden omwille van Christus?

KOLONIALISME?

Ten derde de kanttekening betreffende de term ‘kolonialisme’, waarmee de aanwezigheid van Joden in Israël aangeduid wordt. Kolonialisme is een zwaarbeladen term, maar het is in dit verband niet alleen een beladen, maar ook een misleidende term omdat, zoals Reitsma zelf ook aangeeft, de Joden nooit zijn weggeweest uit hun land. Hoe kan men dan van kolonialisme spreken? De permanente, eeuwenlange aanwezigheid van Joden in hun land vanaf Abraham heeft in de moderne tijd alleen een uitbreiding van die presentie te zien gegeven, maar dat is principieel iets anders dan kolonialisme.

Dit denken in termen van kolonialisme en onderdrukking wordt nog eens bijbels gelegitimeerd aan de hand van de gelijkenis van de barmhartige Samaritaan, waarmee Reitsma zijn boek besluit. Er wordt uitleg gegeven over de reiziger die overvallen wordt, over de priester en de leviet die passeren en uiteraard over de barmhartige Samaritaan.

1 Reitsma, 2006, 25.

Over de rovers zegt Reitsma niets. Wie zijn zij? Dat horen we uit de mond van Abu El-Assal, die hier wordt geciteerd: ‘Voor de Palestijnen zijn dat (de rovers, AP) de joden, die na tweeduizend jaar terugkwamen en het land opeisten.’² en ‘De Palestijnen voelen zich beroofd.’²

De conclusie is dus dat de Joden de rovers van het land zijn waar zij nooit zijn weggeweest. Dat is een opmerkelijke logica. Ik hoor geen protest tegen deze uitleg van de gelijkenis. Op z’n minst had Reitsma ter wille van de evenwichtigheid kunnen zeggen dat de Joden de eeuwen door steeds uit hun land werden verdreven. Wie over de inbezitting van het land schrijft (Jozua 6 wordt uitvoerig besproken in hoofdstuk 7) zou ook moeten schrijven over de vele keren dat de Joden geheel of gedeeltelijk, gedurende kortere of langere tijd, uit het eigen land werden verbannen (al bleven er altijd Joden wonen).³

HET ONGELOOF VAN ISRAËL

In het boek van Reitsma ben ik herhaaldelijk uitdrukkingen als ‘het ongelooft van Israël’ en ‘de ongehoorzaamheid van Israël’ tegengekomen. Telkens is ook sprake van het oordeel over Israël. Het ongelooft van Israël is de muur waar de lezer steeds weer tegen aanloopt. Het is zo massief aanwezig dat het wel heel moeilijk wordt om nog sympathie voor dit volk te kunnen voelen. Nergens lees ik over het geloof van Israël. Israël en geloof lijkt een bijna onmogelijke combinatie te zijn. Als het over ongelooft en ongehoorzaamheid gaat, wordt Israël voortdurend als een collectivum aangeduid. Wie er met Israël bedoeld wordt, wordt niet gespecificeerd, altijd is het gehele en totale Israël

² Reitsma, 2006, 272.

³ Shlomo Sand, een Joods geleerde die het historische recht van de Joden op het land Israël betwist – ‘Never did I accept the idea of the Jews’ historical rights to the Promised Land as self-evident’ (Sand 2014, 15) – helpt ons om onze visie op het land te nuanceren. Israël is geen gewoon land en het volk Israël is geen gewoon volk. Alles wat ‘gewone’ volkeren zijn is Israël juist niet. Alles wat ‘gewone’ landen zijn is het land Israël juist niet. Gods verkiezing en beloften staan daartussen. Die maken volk en land anders. De Joden hebben altijd verlangd naar Zion, erkent Sand; maar dit verlangen is volgens hem een verlangen naar verlossing, maar geen verlangen ‘naar stenen of een landschap’ (Sand 2014, 18). Deze benadering klinkt erg onjoods. Bijbels gesproken is het heil altijd concreet (ook de wijnstok en de vijgenboom horen bij het verlangen naar het land). Het land is nooit uit de gedachten of gebeden van de Joden geweest. In die zin hebben zij het land nooit verlaten. Waar zij ook heen gingen, het land trok met hen mee. Daarom is het eigenaardig dat Sand een parallel trekt met de kruisvaarders. De kruisvaarders hadden ook geen recht op het heilige land, ondanks het feit dat ze daarmee sterke religieuze banden hadden, betoogt hij. Dit lijkt me een geforceerde manier van redeneren. Kruisvaarders en Joden in hun verlangen naar het heilige land op één lijn stellen is appels met peren vergelijken.

subject van ongelof. Paulus zegt in Romeinen 9-11 harde dingen over Israël, maar hij gebruikt Israël niet als een collectivum dat zondigt, dat zich verhardt of dat ongelovig is. De verharding is voor een deel of gedeeltelijk over Israël gekomen (Rom. 11:25).

Interessant is of dit ‘gedeeltelijk’ betrokken moet worden op Israël of op de verharding. Als het op Israël betrokken wordt, kan het nog twee kanten op: een deel van het volk (er is nog een uitverkoren rest) of een deel van de tijd (tot aan de bekering van Israël). De nieuwtestamenticus James D.G. Dunn betreft ‘gedeeltelijk’ op de verharding (‘partial hardening’).⁴ Volgens Reitsma maakt het niet veel uit hoe je dit benadert. Naar mijn mening maakt het wel veel uit. Want juist het feit dat Paulus de verharding niet op een bepaald deel van het volk betreft, voorkomt dat hij een gehoorzaam en een ongehoorzaam deel tegen elkaar uitspeelt. Paulus handhaaft de eenheid van het volk. Een ander punt: als de verharding totaal is, dan is een gesprek met het Jodendom zinloos en zou het zinloos zijn om nog naar de synagogen te gaan om daar het evangelie te verkondigen. Het ‘eerst de Jood en ook de Griek’ zou dan een loze spreuk zijn. Paulus schrijft echter zijn volk niet af, zelfs niet nu blijkt dat het een verhard volk is. Als de verharding niet absoluut is, maar gedeeltelijk, dan is dat juist een aansporing om met het Joodse volk in gesprek te gaan.

Paulus spreekt in Romeinen 9-11 over Israëls ongelof in het kader van lofprijzing en dankzegging (9:1-5 en 11:33-36). Het valt mij op dat de inzet van Romeinen 9 in Wie is onze God? geen aandacht krijgt. In de eerste verzen getuigt Paulus hartstochtelijk van zijn verbondenheid met zijn volk. We horen iets doorklinken van de woorden van de Christus toen Hij over Jeruzalem weende en de bede uitsprak dat Jeruzalem zou bedenken wat tot haar vrede dient (Luc. 19:41). Diverse keren haalt Reitsma Romeinen 9:1-5 aan, maar steeds gebeurt dat op een negatieve manier.⁵

Onder verwijzing naar Romeinen 9:4 merkt hij op dat Israël geen privileges meer heeft, omdat de voorrechten alleen gelden als Israël tot geloof in Christus komt. Zolang dit niet het geval is, is het volk Israël ‘vreemd aan de verbonden der beloften, zonder hoop en zonder God in de wereld’ (Ef. 2:12, 13), omdat ‘het niet mogelijk is zonder Christus deel te hebben aan het burgerrecht van Israël’.⁶ Op een andere plaats

4 James D.G. Dunn, *Romans 9-16* (Word Biblical Commentary 38B). Nashville: 1988, 679. Zie Reitsma, 2006, 157.

5 Zie de pagina's 75, 129, 166-167.

6 Reitsma, 2006, 75.

wordt verwezen naar Romeinen 9:2, 3.⁷ Het gaat in de verzen 2 en 3 over de pijn die Paulus ervaart met betrekking tot Israël. De auteur trekt de conclusie dat het verdriet van Paulus zijn oorzaak vindt in het feit dat Israël zijn voorrechten, die in deze verzen worden opgesomd, is kwijtgeraakt. Ook hier wordt dus de conclusie getrokken dat het ongelovige Israël op dezelfde wijze in de wereld staat als de volkeren.

VERKIEZING EN VERBOND

Verderop in zijn boek betoogt Reitsma dat vanwege de voorrechten die Israël in het verleden ten deel vielen zijn ongelof des te zwaarder zal worden aangerekend.⁸ Dat betekent dat Israël er slechter voor staat dan de volkeren (zonder hoop, zonder God), omdat het ook nog het oordeel moet dragen vanwege zijn ongelof. Vandaar dat op pagina 164 de vraag gesteld wordt of Israël vandaag nog steeds het volk van God is. Die vraag is volgens Reitsma niet eenvoudig met ‘ja’ of ‘nee’ te beantwoorden. De verkiezing van God is onvoorwaardelijk. Daar kan zelfs het ‘ongelof van Israël’ niets aan doen. ‘Zelfs in zijn ongelof is Israël nog een licht voor de wereld.’ Dat is de ene kant.

Er is ook een ‘anderzijds’. Het verbond is niet opgezegd, maar is wel onder spanning komen te staan, lees ik. ‘Een relatie die niet wordt onderhouden, dreigt op den duur leeg en kil te worden.’ ‘Dat doet niets af aan de oprechtheid en rijkdom van Israëls spiritualiteit en vroomheid’, wordt er onverwacht aan toegevoegd alsof dat zonder meer uit het voorgaande voortvloeit. De conclusie is: ‘Toch stelt Israël zich door zijn ongelof buiten de zegeningen van het verbond. Het verwerpt de principes van zijn eigen bekering.’⁹

En zo is de positie van Israël onduidelijk: in het verbond en toch ook weer erbuiten. De negatieve benadering van Israël blijkt ook uit de wijze waarop over de rest van het volk Israël gesproken wordt. In de tijd van Elia waren er zeventuizend mensen die de knie niet hadden gebogen voor Baäl. Paulus grijpt daarop terug. Ook in deze tijd is er ‘een overblijfsel (...) overeenkomstig de verkiezing van de genade’ (Rom. 11:5). Dat becommentarieert Reitsma als volgt: ‘Ook voor de “rest” zelf is er geen speciale behandeling, alsof het oordeel aan hen voorbijgaat. Zo hangen ook boven Romeinen 9-11 de dreigende wolken van het oordeel.’¹⁰

7 Reitsma, 2006, 129.

8 Reitsma, 2006, 166-167.

9 Reitsma, 2006, 165.

10 Reitsma, 2006, 137-138.

Deze benadering is een andere dan die van Paulus. Paulus is er niet op uit om het oordeel over Israël te verzwaren omdat het Christus niet aangenomen heeft. Ondanks alles weet hij zich met dit ongehoorzame Israël verbonden. Hij zou zelf het oordeel wel willen dragen, zou zelf wel vervloekt willen zijn, zou zelfs van Christus gescheiden willen zijn als dat het behoud van zijn broeders zou betekenen (Rom. 9:3).

De indruk blijft achter dat waar de Joden zich vertonen, dat geen zegen, maar eerder onheil brengt. Doorlopend wordt in *Wie is onze God?* de staat Israël ter verantwoording geroepen, maar nergens wordt kritisch gesproken over de rol van Hamas, Fatah of Hezbollah. **Joden hebben** gedurende hun lange lijdensweg door de geschiedenis dikwijls zelfmoord gepleegd. Dat waren geen zelfmoordaanlagen zoals we die nu kennen, maar dat waren letterlijk zelfdodingen, uit angst voor pogroms, uit angst voor het afstaan van hun kinderen zoals bij de verdrijving uit Portugal (1497), uit angst voor deportatie en ook als een religieus ritueel om God tot ingrijpen te bewegen. Niet alleen blijft het beeld hangen van Israël als een dreigend fenomeen, maar ook van een ontluisterd volk, omdat het geen voorrechten meer heeft. Door zijn ongeloof heeft Israël zichzelf alle voorrechten en beloften ontnomen, zelfs van hoop. Zo heeft het volk zich in en na de Holocaust ook gevoeld.

Niet alleen in deze studie, maar ook bij andere auteurs wordt terloops, alsof het een incident was, over de Holocaust gesproken en wordt natuurlijk gezegd dat het vreselijk was. Maar beseffen Israëltheologen dat de Holocaust een aardbeving geweest is voor het Joodse volk? Zij vroegen, en die vraag hangt nog steeds zwaar boven de Joodse theologie: waar was onze God? Er waren rabbijnen in de kampen die niet meer konden bidden. Er waren rabbijnen die God aangeklaagd en veroordeeld hebben. Er waren rabbijnen die zeiden: ook met God moet je oppassen. Er waren rabbijnen die verklaarden dat God dood was.

Het is duidelijk dat Reitsma met een andere bedoeling en met andere vragen zijn boek geschreven heeft dan dat ik zijn boek gelezen heb. Maar er is mijns inziens geen reflectie over Israël mogelijk als daarin niet de werkelijkheid van de Holocaust wordt verdisconteerd. Anders wordt de Joden hun identiteit ontnomen.

STEVEN PAAS: ISRAËLVISIES IN BEWEGING

Het tweede boek is van de hand van dr. Steven Paas: *Israëlvisies in beweging*. Dit boek is een update en een uitbreiding van een eerder

verschenen publicatie: *Christian Zionism Examined* (2012). Het boek van Paas neemt in zoverre een aparte plaats in dat het enerzijds een standpunt verdedigt dat in theologisch opzicht voortkomt uit het orthodoxe protestantisme (met name ten aanzien van de visie op het verbond) en dat anderzijds het in politiek opzicht aansluit bij de hedendaagse beweging Sabeel: Israël heeft geen recht op het land en onderdrukt de Palestijnen. In het boek van Paas worden veel woorden gewijd aan Israël en het Israëliisme, maar weinig aan de Holocaust. Dat is ongeveer hetzelfde als de geschiedenis van Duitsland bespreken zonder de Tweede Wereldoorlog te behandelen of de politieke geschiedenis van Rusland te analyseren maar het Stalin-tijdperk over te slaan.

ISRAËLISME

Het doel van Israëlvisies in beweging is om het gevaar van een overdreven liefde, van christenen en theologen, voor het hedendaagse Israël te signaleren en die te bestrijden. Deze overdreven liefde tot het Joodse volk noemt Paas Israëliisme. Op pagina 22 noemt hij vijf kenmerken van het Israëliisme. Ik vat ze samen:

1. De letterlijke uitleg van de Bijbel, in het bijzonder van de profetieën.
2. De overtuiging dat de stichting van de staat Israël een bewijs is van Gods trouw aan zijn volk.
3. De beschuldiging aan het adres van het klassieke christendom dat deze het antisemitisme heeft aangemoedigd.
4. De mening dat het na-bijbelse etnische Israël een centrale rol zal spelen rond de wederkomst van Christus.
5. De verwachting van een nationale bekering van de Joden.

We lezen ook dat het Israëliisme de beloften van God voor het bijbelse Israël ook van toepassing acht op het na-bijbelse Joodse volk.¹¹ Er is dus een waterscheiding tussen het Israël van de Bijbel enerzijds en het na-bijbelse Israël anderzijds. Waar die scheiding precies loopt, wordt niet gezegd, maar dat is waarschijnlijk op Pinksteren. Sinds Pinksteren gaat het heil naar de volkeren en roept God vanuit Israël en vanuit de wereld ‘een gekozen rest’, schrijft dr. Paas.¹² Paas maakt het de lezer niet gemakkelijk als hij het verbond betreft op een rest (een rest uit Israël en uit de volkeren) en tegelijkertijd spreekt van een universalisering van het verbond. Dan worden twee tegengestelde zaken tegelij-

¹¹ Paas, 2014, 32.

¹² Paas, 2014, 39.

kertijd gezegd: een beperking van het verbond tot een rest en op hetzelfde moment een uitbreiding van het verbond naar de hele wereld.

Het gebruik door Paas van het woord ‘verbond’ is verwarrend omdat pas in Genesis 6:18 van het verbond met Noach gesproken wordt, niet eerder. Hoe kan men dan zeggen dat God vanaf Genesis 1 een universeel verbond heeft gesloten? Het is waar dat de oudere theologie ook in verband met Adam sprak van een verbond met God, maar als we ons aan het bijbelse spraakgebruik houden dan is Noach de eerste met wie God een verbond sloot. De inhoud daarvan is echter van geheel andere aard dan die bij het verbond met Abraham. De dogmaticus Herman Bavinck noemt het verbond met Abraham ‘eene nieuwe en hoogere openbaring’.¹³

Paas wil, anders dan de aanhangers van het Israëliisme, vasthouden aan de universaliteit van het verbond. God heeft vanaf het allereerste begin de hele wereld op het oog (universaliteit). Het heil is vanaf het begin van de Bijbel – zie Genesis 1-11 – voor alle volkeren bestemd. Handelingen 2 onderstreept Gods universele heilsbedoeling. Het boek Handelingen zet in feite de lijn van Genesis 1-11 voort. ‘Vanaf het paradijs tot heden’ bestaat er ‘slechts één verbond van genade en verzoening’, meent Paas.¹⁴

Het is duidelijk dat deze lijn een wijds perspectief opent. Alle volkeren komen in het vizier. Maar de Bijbel tekent nog een andere lijn, en dat is de lijn van het verbond die, te beginnen met Genesis 12 (Abraham), nu juist helemaal niet universeel lijkt. Deze lijn loopt vanaf Abraham via Israël naar het Nieuwe Testament. Hoe is deze lijn, die toegespitst is op Abraham en op het volk Israël, te verbinden met het universalisme van Genesis 1-11?

De sympathie van Paas ligt bij het universele verbond en niet bij het verbond met Abraham, dat te smal is en te particulier. Ook na de torenbouw van Babel leven de volkeren onder de koepel van het universele genadeverbond.¹⁵ Hoe dit zich verhoudt tot Efeze 2:11-12, waar staat dat de volkeren – de ‘onbesnedenen’ staat er – zonder God en zonder hoop in de wereld waren, wordt niet duidelijk. In ieder geval moet het verbond met Abraham zó verstaan worden dat er niet een nieuw verbond gesloten werd, maar dat Abraham geroepen werd om prediker en getuige te zijn van het universele verbond. We lezen dat Gods verbond met Abraham een ‘afgeleide vorm’ is van het universele verbond (p.33).

13 Bavinck, III 1967^s, 200.

14 Paas, 2014, 34.,

15 Paas, 2014, 33.

Maar zagen de profeten van het Oude Testament dat ook zo? Bena-drukken zij niet steeds weer het bijzondere karakter van het verbond met Abraham en Israël en spreekt God niet zelf het unieke karakter van dit verbond uit als Hij zegt: ‘Uit alle geslachten van de aarde heb Ik u alleen gekend’ (Amos 3:2)? Paas’ visie op het verbond heeft tot gevolg dat het concrete Israël steeds meer uit beeld raakt, omdat alle aandacht uitgaat naar het universele, naar de hele mensheid.

Vragen we verder naar de strekking van het universele heil, dan komt het hierop neer dat de beloften van het verbond voor de hele wereld bedoeld zijn, maar dat alleen de uitverkorenen het eigenlijke volk van God zijn.¹⁶ De gelovigen zijn de uitverkorenen en daarom gaat alles afhangen van het geloof. Zonder het geloof ontvangen we de vloek van het verbond. Dat geloof en verbond onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, is waar. Het gaat echter wel om de volgorde. Niet ons geloof draagt het verbond, maar het verbond draagt ons geloof. Dat is de meerwaarde van het verbond boven het geloof. Het is de meerwaarde van Gods trouw, dwars door alles heen, tot aan het einde der dagen. Ondanks het feit dat Paas een enorme nadruk legt op de universaliteit van het verbond, versmalt hij het verbond door het accent te leggen op de voorwaardelijkheid daarvan (het geloof). Van de universaliteit blijft weinig over, want slechts een rest komt tot geloof.

DE REST

In het betoog van Paas speelt het begrip ‘rest’ net zo’n belangrijke of een nog belangrijker rol dan het verbond. De rest van het verbond omvat de gelovige Joden en de gelovigen uit de volkeren. Deze rest is ‘breder, dieper dan Israël’.¹⁷ Deze rest is het ware Israël, dat het concrete Israël achter zich laat. Het etnische Israël – als men het zo wil noemen – zakt terug in de rij van de volkeren. Het lijkt erop dat het geestelijke karakter van het verbond, dat voor Paas zo belangrijk is, tot gevolg heeft dat het los komt te staan van de werkelijkheid.

Wat is de relatie van Gods belofte en verbond met de concrete rest van Israël waarmee we te maken hebben in verband met de Holocaust? Heeft deze theologie daar nog oog voor? Welke hoop kan deze theologie de Joden bieden die in 1945 uit de dodenkampen terugkeerden? Mogen wij, nadat hen alles was ontnomen, dit volk ook nog Gods verbond en beloften ontnemen?

¹⁶ Paas, 2014, 30.

¹⁷ Paas, 2014, 41.

HOLOCAUSTSCHAAMTE

In Israëlviesies in beweging komt de Holocaust eigenlijk alleen ter sprake in verband met de ‘Holocaustschaamte’. Christenen hebben de neiging zich voort de Holocaust te schamen. Dat wordt door Paas niet positief geduid. Integendeel, dat heeft een negatief effect gehad, omdat christenen en christelijke theologen daardoor ‘verwachting gekregen hebben voor het etnische en geografische Israël’.¹⁸ ‘Vele christenen voelden zich plaatsvervangend schuldig’, lezen we. De schrijver voegt er op dezelfde pagina aan toe dat het Israëlisme ‘profiteerde van dit christelijke zelfverwijt’.¹⁹ Met andere woorden: schaamte en het gevoel medeschuldig te zijn werkt alleen maar een verkeerde visie op het Joodse volk in de hand. Nergens geeft de auteur blijk van het besef dat de kerk, met haar ‘klassieke’ visie op de Joden zoals die in Duitsland breed werd aangehangen, de vernedering en de latere uitroeiing van de Joden nauwelijks een strobreed in de weg heeft gelegd. In de voorgaande hoofdstukken ben ik daar uitvoerig op ingegaan.

Volgens Paas is het anders. De kerk treft geen blaam. Daar wordt althans weinig over gezegd. Niet de kerk heeft gefaald, maar het Israëlisme met haar chiliastische ideeën. We lezen:

Het Europa dat de bakermat is van het chiliastische Christendom, is ondanks een enthousiaste belangstelling voor de Joden de plaats geworden waar de ergste gevallen van antisemitisme en Jodenmoord hebben plaatsgevonden. Dat was een droevige uitkomst van de westerse cultuur. Het Israëlisme als deel van die cultuur is niet in staat geweest om die misdaad af te wenden. In plaats van de fictieve massale bekering van Joden werd een massale moord op Joden werkelijkheid.²⁰

Dit citaat spreekt voor zichzelf. Men kan van mening verschillen over de plaats van Israël in de theologie. De accenten kunnen verschillend gelegd worden, verbondsvisies kunnen uiteenlopen, concrete gebeurtenissen rond 1948 verschillend geïnterpreteerd worden, maar liefde tot het volk Israël verbinden met de Holocaust lijkt me een erg pijnlijke vergissing.

De onderliggende boodschap van Israëlviesies in beweging wordt door de volgende citaten duidelijker.

¹⁸ Paas, 2014, 43.

¹⁹ Paas, 2014, 192.

²⁰ Paas, 2014, 249.

Zuidelijke christenen zijn veel minder geneigd zich het modieuze dualisme (de tweewegenleer: kerk en Israël worden op hun eigen manier behouden, AP) van velen in het huidige Israëlisme eigen te maken en nog minder de gedachte dat de Joden volgens de Bijbel in de unieke positie zouden verkeren om buiten Christus om of in ieder geval anders dan de andere aardbewoners de hemel te bereiken.²¹

We volgen nog even het betoog.

De gedachte dat Gods verbond etnisch Israël in een bevoorrechte positie plaatst, brengt niet alleen de gesecculariseerde westerse stadsbewoners aan het twijfelen, maar in het bijzonder ook Aziaten en Afrikanen die nog geen christen zijn. In hun oren klinkt het alsof Gods speciale liefde beperkt blijft tot een speciale categorie, die anders is dan hun eigen afkomst en cultuur. Dit herinnert hen aan de apartheid en de houding van superioriteit van de kolonisten waarvan zij de vervelendste aspecten in hun eigen geschiedenis hebben gezien en ondervonden. Deze herinneringsbeelden maken hen kopschuw voor de Zionistisch geïnspireerde versie van de Evangelieboodschap.²²

Dit klinkt als een waarschuwing. Wie ernst maakt met de verkiezing van Israël moet, zo maak ik hieruit op, niet vreemd opkijken als hij op onbegrip en afwijzing stuit en wel dezelfde afschuw als het kolonialisme en het apartheidregime ten deel vielen.

Tussen de vele meningen en opvattingen die in dit boek de revue passeren, komt ook de mening van de Amerikaanse theoloog Manfred Kohl naar voren.²³ In een lezing (in 2000 gehouden in Bethlehem) zet Kohl uiteen hoe allerlei ontwikkelingen in Duitsland de Holocaust hebben voorbereid. Hij noemt met name het Duitse piëtisme.²⁴ Paas haalt Kohl aan om zijn zienswijze te ondersteunen dat het Israëlisme, in dit geval het Duitse piëtisme met haar chiliastische verwachtingen, een bedenkelijke rol heeft gespeeld bij het ontstaan van het antisemitisme. In ieder geval heeft het piëtisme de Holocaust niet kunnen tegenhouden, maar de mogelijkheid ervan bevorderd. Het gaat er niet om of deze analyse klopt, het gaat er wel om dat Paas de uitspraken

21 Paas, 2014, 225.

22 Paas, 2014, 257.

23 Paas, 2014, 160.

24 Piëtisme: achttiende- en negentiende-eeuwse vroomheidsbeweging die nadruk legde op de geloofsbeleving, maar dit niet alleen gevoelsmatig bedoelde maar ook heel praktisch in de vorm van diaconale hulpverlening.

van Kohl niet weerspreekt. Kohl zegt namelijk in zijn voordracht het volgende: ‘Vandaag ervaren de mensen in Darfur, in West-Afrika, in Palestina en in veel meer andere gebieden in de hele wereld “Holocaust daden” (Holocaust action) door middel van anderen die denken dat zij superieur, beter of zelfs “uitverkoren” (chosen) zijn door God.’²⁵ Hier wordt het optreden van Israël tegen de Palestijnen vergeleken met wat de Duitsers de Joden hebben aangedaan. Ook dit is een pijnlijke misvatting.

AFSLUITING EN CONCLUSIE

Op één punt wil ik de visie van Paas bijvallen, namelijk als hij zich verzet tegen allerlei chiliastische speculaties. Er is een warboel ontstaan, waardoor juist bijbelgetrouwe christenen afgeschrikt worden. Dr. C. Graafland heeft ooit gezegd dat de gereformeerde verbondsleer een labyrint is geworden. Dat geldt niet minder voor allerlei vormen van eindtijdverwachtingen. Wie zich daarin verdiept, kan gemakkelijk verdwalen. Wie weet de weg te vinden in tal van onderscheidingen? We hebben het namelijk over chiliasme, over post- en premillennianisme en over nog meer vormen van millenianisme.²⁶ Als we daarbij ook nog de talloze duidingen van de oudtestamentische profetieën betrekken en de vaak willekeurige uitleg van het boek Openbaring, die niet zelden blijkt geeft van twijfelachtige politieke vooroordelen, wordt duidelijk waarom het de serieuze bijbellezer gaat duizelen.

Ondanks dit positieve punt moet de slotbeschouwing kritisch uitvallen. De punten die van belang zijn vanuit het gezichtspunt van de Holocaust zijn aan de orde gekomen. Het onderstaande is meer bedoeld als een samenvatting en toespitsing dan als een evaluatie. Deze toespitsing bevat drie punten.

Als eerste punt noem ik de oproep van Paas aan kerk en christenen om elke schijn van Israëlisme te vermijden. De eerste stap daartoe is ‘het herroepen van suggesties dat God in zijn heilsplan en in zijn liefde voor de wereld en in zijn Koninkrijk de Joden en etnisch Israël in het middelpunt zou stellen, eenzijdig zou bevoordelen (cursief AP)’.²⁷ Daar voegt hij wel aan toe dat het Israëlisme ook niet in een ander uiterste mag vervallen door Israël nu juist als voorwerp van Gods oorde-

25 ‘The Holocaust and the Evangelical Church’. <http://www.christatthecheckpoint.com/lectures/THE%20%20HOLOCAUST%20%20AND%20%20THE%20%20EVANGELICAL%20%20CHURCH.pdf>.

26 Paas, 2014, 82.

27 Paas, 2014, 274.

len te zien. Ook dan wordt Israël namelijk gezien als een volk dat in een aparte verhouding tot God staat. Het huidige Israël mag in geen enkele bijzondere relatie tot God geplaatst worden, niet in positieve noch in negatieve zin.

Dit laatste is echter niet de eigenlijke boodschap van Paas. Het volle accent ligt op het eerste aspect. Keer op keer maakt hij duidelijk dat de grootste fout die de kerk kan maken is dat zij denkt of suggereert dat God Israël ‘eenzijdig zou bevoordelen’. Tegen de achtergrond van de Holocaust klinken deze woorden nogal wrang. Israël wordt bevoordeeld? Waar, wanneer?

Het tweede punt. Als bijlage aan het boek is de Open Brief over Israël aan Nederlandse Christenen (september 2012) toegevoegd. Daarin stellen de opstellers zich teweer tegen pogingen om ‘het klassieke Christelijk geloof’ te verbinden met Israël en het Judaïsme.²⁸ In dat verband beroepen de briefschrijvers zich op de Barmer Thesen (officieel: de Verklaring van Barmen, 1934). De Verklaring vormt een grondige verwerping van het nazisme. Het is daarom nogal merkwaardig dat uitgerekend deze Verklaring van Barmen aangehaald wordt om de Joden te bestrijden.

Het derde punt. Krachtens zijn theologische visie op verbond, belofte en heil kan Paas de Holocaust nooit als een satanische aanslag op het ‘volk van God’ zien, want de huidige Joden behoren niet tot het bijbelse Israël. Dit boek, dat zo de nadruk legt op het geestelijke karakter van het heil – tegenover de lichamelijke invulling van het heil door het Israëlisme – ontgaat de geestelijke dimensie van de Holocaust. Er zijn krachten werkzaam die het voorzien hebben op de ondergang van het Joodse volk. Israël zou ook ten onder gegaan zijn als niet dwars door alles heen dit volk gedragen zou worden door Gods verbond en beloften.

²⁸ Paas, 2014, 279.

17 | DE HOLOCAUST EN DE THEOLOGIE

In dit hoofdstuk wil ik de draad van hoofdstuk 11 ('De Holocaust en de theodicee') oppakken. Valt er in theologische zin iets te zeggen over de Holocaust? Wie in theologische zin iets wil zeggen over de Holocaust kan de lijn trekken van Abraham (het offer van Izak) naar Golgotha en dan verder naar de Holocaust. In hoofdstuk 11 echter werd niet de lijn van Abraham naar de Holocaust getrokken, maar van Job naar de Holocaust. Wat dat voor consequenties heeft, wil ik in dit hoofdstuk aangeven. Daarnaast wil ik dieper ingaan op de vraag wat de Holocaust voor de Joodse en christelijke theologie betekent en probeer ik een eigen standpunt in te nemen.

JOB EN DE HOLOCAUST

Hoe kan de Holocaust geduid worden in bijbels licht? De lijn van Abraham naar de Holocaust levert kortsluiting op, zowel aan christelijke als aan Joodse zijde. Aan Joodse zijde omdat de Joden dit als een poging zullen zien om hen toch weer binnen het christelijke kamp te trekken, omdat er een rechtstreekse lijn getrokken wordt van de berg Moria (Izak) naar Golgotha. Aan christelijke zijde levert dit kortsluiting op omdat de kerk zich moet afvragen of zij na de Holocaust het recht heeft om het lijden van het Joodse volk op deze wijze (Moria-Golgotha) te interpreteren en of deze duiding van het Joodse lijden in het licht van de Bijbel wel legitiem is.

HET ENE LIJDEN IS HET ANDERE NIET

De bedoeling van deze paragraaf is om de Holocaust te zien in het licht van het lijden van Job en niet in het licht van Abraham (het offer en

de verzoening).²⁹ Veel rabbijnen hebben geprobeerd de Holocaust te duiden vanuit het lijden van Job. De rabbijnen zagen de Middeleeuwen als een Abrahambeproeving, maar de beproeving van Job ging naar hun overtuiging verder en dieper. Job werd alles ontnomen, niet alleen zijn geloof maar ook zijn bezit en zijn gezondheid, dus alles wat hij had. Het was een rechtstreekse aanslag op zijn bestaan, op zijn leven. Te mogen leven wanneer je van alles beroofd bent: is dat nog leven?

Van Abraham kunnen wij zeggen dat zijn lijden tot aan de rand gevuld was met het heil van God. In de opdracht om zijn enige zoon te offeren werd namelijk het geheimenis van de verzoening onthuld: een vader die zijn zoon offert; vandaar loopt er een rechte lijn naar Golgotha. Het lijden van Izak stond helemaal in het teken van verzoening. Maar lang niet al het lijden in de Oude Testament stond in het teken van verzoening. Het fysieke lijden, zoals elke Israëliet dat ondervond, zoals ziekte, sterven, hongersnood, aardbevingen, staat los van het lijden als verzoening. Daarnaast is er het lijden als straf. Achan wordt gestraft voor zijn diefstal (Joz. 7). Hij sterft. David lijdt onder de straf die God hem oplegt. Hij verliest zijn kind aan de dood (2 Sam. 12). Het lijden heeft in deze voorbeelden een duidelijke oorzaak. Ook bepaalde oorlogen, ziekten en hongersnoden zijn bedoeld als straf (Jer. 14:12).

Daarnaast en daardoorheen is er het lijden van de rechtvaardige die beproefd wordt. De rechtvaardige lijdt niet omdat hij gestraft wordt. Het lijden dat hem wordt opgelegd, is een specifiek lijden dat alleen degenen kan overkomen die God dienen en naar zijn geboden leven. Er is geen specifieke zonde aan te wijzen die als verklaring kan dienen. Het lijden van de rechtvaardige staat ook niet in het kader van de voortgang van het heil. Het kan wel nuttig zijn, opvoedend van karakter, maar het is moeilijk of onmogelijk om een relatie te leggen met het heil. Het lijden van de rechtvaardige kan ook een kastijding zijn. Er staat dat God elke zoon die Hij liefheeft, tuchtigt. Paulus kreeg een doorn in het vlees opdat hij zich niet zou verheffen. Dit lijden had een pastoraal doel, maar het lijden van de rechtvaardige kan ook een raadselachtig lijden zijn, zonder reden, zonder nut. Het overkomt de

29 In het boek Job staat de verzoening niet centraal. Alleen aan het slot van het boek wordt er een offer gebracht. Maar dat offer wordt niet gebracht om Jobs zonden te verzoenen, maar die van zijn vrienden (42:8). Dus als we afgaan op het woord 'verzoening' worden we op een verkeerd spoor gezet. Verzoening leidt eerder van de kern af dan dat we daardoor de kern ontdekken. Ook ontbreekt de notie plaatsvervangings. Dat maakt het boek Job heel anders dan Jesaja 53. In Jesaja 53 gaat het over lijden in verband met offer, verzoening en plaatsvervangings. In het boek Job wordt die lijn nu juist helemaal niet getrokken.

rechtvaardige omdat God het wil.

Wat zakelijk gezegd: in welke categorie van lijden hoort de Holocaust thuis? Als het lijden van de Joden in de Holocaust niet opgevat mag worden als lijden dat tot de gebrokenheid van het leven behoort, wat voor lijden was het dan wel? Was het een straf? Wie zou dat durven zeggen? Als het over straf gaat, heeft God het recht om ook de kerk een forse rekening te presenteren. Was de Holocaust dan een tuchting, een teken van liefde? De meeste christenen zullen hier gaan aarzelen.

In het voorgaande zijn verschillende reacties van rabbijnen genoemd die de Holocaust als straf zagen of als een beproeving of als beide. Ik denk dat wij niet zo ver mogen gaan en halt moeten houden. Alleen God weet wat de Holocaust was. Wij hebben niet het recht die als een straf te beoordelen. We vragen ons af of een catastrofe, zoals de Holocaust, ooit een tuchting uit liefde genoemd kan worden. God kon het volk Israël hard straffen, maar dat was iets anders dan de Holocaust. De Holocaust had niet een loutering of beproeving of straf op het oog, maar vernietiging. Dat heeft weinig met beproeving te maken. Maar zijn dat voldoende redenen om nu de stap te maken naar het boek Job? In dit bijbelboek gaat het toch niet om de vernietiging van Job, maar om een beproeving van zijn geloof en vroomheid? Dat lijkt me een misverstand. Te gemakkelijk lezen wij het boek Job vanuit de gedachte van de beproeving. Als wij echter naar Job luisteren en horen hoe hij ervaart wat God hem aandoet, dan is dat voor Job geen beproeving maar een vernietiging. We horen hem zelfs 'Holocaust-woorden' spreken: 'Hij heeft mij neergesmeten in het slijk en ik ben als stof, als as geworden' (Job 30:19). Om deze redenen lijkt het zinvol om ons op het boek Job te richten, overigens ook omdat daar de reden van het lijden verborgen is en ook verborgen blijft! Want zelfs in het antwoord dat Job uiteindelijk ontvangt, wordt de reden van zijn lijden niet aangegeven.

DE JOB-BEPROEVING

De vraag die meteen gesteld kan worden, is of het boek Job in dit verband ter sprake kan komen, om de eenvoudige reden dat Job geen Jood was. Staat zijn lijden niet los van het lijden van Israël? Het feit dat rabbijnen de beproeving van Job in relatie brengen met de Holocaust, hoeft voor ons niet doorslaggevend te zijn. Daarom enkele opmerkingen hierover. Job staat inderdaad anders in de heilsgeschiedenis dan Abraham. Ook anders dan bijvoorbeeld Ruth. Zij werd ingelijfd in Israël. Dat kun je op die manier niet van Job zeggen. Maar Job mag dan

buiten het volk Israël staan, hij staat niet buiten het heil van Israël. Als dat zo was, zou het boek Job ten onrechte in de canon zijn opgenomen. Hij is ‘als Melchizedek zonder vader, zonder moeder, zonder geslachtsregister’ (A. van Selms). Hij was een mens van buiten Israël die de Allerhoogste diende, de God van Israël. Daarom is het niet vreemd om erover na te denken hoe het lijden van Job inzicht kan geven in het lijden van de Joodse volk gedurende de Holocaust.

Het lijden van Job was schokkend. Alles werd hem ontnomen. Zijn leven werd gespaard, maar daar was Job niet echt dankbaar voor; hij vervloekte de dag van zijn geboorte (3:1-5). Zijn vrienden verzachtten zijn lijden niet. Hun verdachtmakingen en kwellende vragen betekenden extra beproevingen. Jobs vrouw wist ook geen raad met de situatie. Zij adviseerde hem om God te verlaten en te sterven (2:9).¹ Wij weten ook nauwelijks raad met het boek Job omdat het geloof van Job inzet was van een weddenschap tussen God en de satan. ‘Is het zonder reden (zonder grond, om niet, AP) dat Job God vreest?’ (1:9), was de suggestieve vraag van de satan.

Hebt Ú niet voor hem en voor zijn huis en alles wat hij heeft, een beschutting gemaakt? Het werk van zijn handen hebt U gezegend en zijn vee breidt zich steeds verder uit in het land. Maar steek toch Uw hand uit en tref alles wat hij heeft. Voorwaar, hij zal U in Uw aangezicht vaarwel zeggen. De HEERE zei tegen de satan: Zie, alles wat hij heeft, is in uw hand; alleen naar hemzelf mag u uw hand niet uitsteken. En de satan ging weg van het aangezicht van de HEERE (1:10-12, HSV).

De context laat dus het volgende zien: het gaat om de vraag of iemand – dus Job – God dient uit eigenbelang. Hij dient God, suggereert de satan, omdat God hem zegent. Als God hem niet zou zegenen, zou het dienen van God snel voorbij zijn. Wat was het geheim van het geloof van Job? Diende hij God uit liefde of uit egoïsme, omdat er bij God iets te halen viel? God dienen uit liefde moet hier goed opgevat worden. Het is niet zo dat Job God diende omdat hij liefde ontving, want dan zou de satan toch nog gelijk hebben, namelijk dat Job God diende omdat God hem zegende, zegende met liefde. Het zal moeten blijken dat

1 Volgens de Septuaginta zei Jobs vrouw meer. Ze zegt van zichzelf: ‘Zelf ben ik een zwerfster en slavin, die rondzwerft van plaats naar plaats en van huis naar huis, uitziend naar het moment dat de zon ondergaat, opdat ik rust zal hebben van alle moeite en pijn die mij nu kwelt. Zeg dan enig woord tot de Heer en sterf.’ C. Blom, *Zonder grond onder de voeten. Een theologische analyse van het boek Job en Genesis 1-4 vanuit het perspectief van het kwaad in de schepping*. Diss. VU: 2009, 35.

Job God wil dienen ook als hij niets van God merkt. Beter gezegd: ook als hij het tegenovergestelde van liefde ervaart, als Job ervaart dat God tegen hem is.

Het geloof van Job is hier niet het enige thema. Gaandeweg blijkt dat het ten principale niet over Job gaat, maar over God. God lijkt in het boek Job de verborgen God te zijn. Job zoekt hem en tast naar zijn aanwezigheid. Het duurt lang voordat Job gaat begrijpen wie God is. God gebruikt het geding met de satan niet alleen om de satan te laten zien wie Job is. God benut de beproevingen waaraan de satan Job onderwerpt om zichzelf aan Job bekend te maken.

GOD DE SCHEPPER

Ik ga voorbij aan de diverse redevoeringen en beperk me tot enkele opmerkingen over Elihu. Elihu spreekt vooral in zijn derde rede over de grootheid van God en over Gods schepping. Maar op de achtergrond van Elihu's spreken staat nog steeds de schuld van Job (bijv. 33:8-13). Job is niet zo rechtvaardig als het lijkt. 'Wie is een man als Job,' is de retorische vraag van Elihu, 'hij drinkt de spot in als water. Hij loopt rond in gezelschap van hen die onrecht bedrijven en gaat om met goddeloze mensen' (34:7-8). Daarna schildert Elihu Gods grootheid in de schepping. Gods machtige daden worden in stelling gebracht tegen de schuldige Job. Op die manier moet Job het zwijgen worden opgelegd. Daarna gaat God spreken. Het lijkt of de rede van Elihu bijna naadloos overgaat in het spreken van God. In ieder geval sluit God zich aan bij de woorden van Elihu.² God antwoordt Job in een storm en ongeveer zoals Elihu deed in zijn derde betoog wijst God op zijn scheppingswerken.

Wat is de nu betekenis van Gods spreken over zijn scheppingswerken? Het betekent niet dat God Job confronteert met zijn ondoordringelijke raadsbesluiten. Het betekent wel dat God hem confronteert met datgene wat er van hem kenbaar en zichtbaar is. Bovendien is het zo dat waar wel van een raadsbesluit sprake is (38:2), God Job niet verwijst naar wat achter de schepping ligt (dat doet Elifaz wel in 15:8) maar naar de wijsheid waarmee Hij zijn scheppingswerk tot stand bracht, dus het zichtbare. God verwijst dus naar wat van hem gekend kan worden. Toch is Job, ook wanneer God zich in zijn schepping bekendmaakt, niet bij machte hem te doorgronden. Ook dan is God GóD. Maar, en dat is een belangrijk inzicht, ook in zijn ondoordringelijkheid is God niet een willekeurige God. Juist de verwijzing van

2 A. van Selms, *Job II*. Nijkerk: 1983, 189.

God naar zijn scheppingswerken maken dit duidelijk (Job 38-42). De schepping is vol geheimen, maar niet vol willekeur. Alles luistert naar de wetten van de Schepper.

JOB ALS RECHTER?

Tegenover de majesteit van God moet Job belijden dat God geen onrecht doet. Het getuigt van (zondige) hoogmoed om, zoals Job doet, God ter verantwoording te roepen. Hoe reageert God daarop? In Gods antwoord staat zijn macht en majesteit centraal, maar niet de schuld van Job en evenmin de onschuld van Job. In het antwoord dat God geeft, gaat het niet langer om de schuldvraag. Op dit punt hebben de vrienden Job doorgezaagd, tot en met Elihu, die in feite nog het meest begripvol was. God gaat in zijn antwoord echter helemaal aan de vraag voorbij of Job schuld heeft of niet. Dat is opmerkelijk. Het laat zien dat het niet langer over de oorzaak van Jobs lijden gaat. God stelt iets anders aan de orde, namelijk het feit dat Job wil dat God zich verantwoordt. Job wil dat God opening van zaken geeft, dat God uitlegt waarom hij, Job, moet lijden.

In zijn antwoord klaagt God Job niet aan, maar spreekt hij hem ook niet vrij. God vraagt aan Job: ‘Wilt gij zelfs mijn recht tenietdoen?’ (40:3 HSV; zie 40:8 NBV),³ met andere woorden: wil jij rechter zijn, zoals Ik Rechter ben? Wil je mijn plaats innemen? Wat zou jij, Job, doen met iemand die de rechter om verantwoording vraagt? Getuigt het niet van hoogmoed om je boven de rechter te plaatsen?

Het is opvallend dat God aan het eerste antwoord van Job voorbijgaat (39:36-38). In dat eerste antwoord zegt Job dat hij gering is. ‘Ik leg de hand op mijn mond.’ Job is onder de indruk van Gods majesteit. Maar kennelijk is God niet tevreden met dat antwoord, want Hij reageert er niet op. De reden zal zijn dat het God er niet om gaat dat Job onder de indruk is van zijn majesteit. Het gaat er veeleer om dat Job zal beseffen dat hij God niet de eer geeft die hem toekomt. Job wil God dwingen om zich te verantwoorden. Dat betekent dat hij zich boven God plaatst. Als Job voor de tweede keer antwoordt (42:1-6), geeft hij een heel ander antwoord. ‘Daarom verwerp ik mijzelf en ik heb berouw hier in het stof en in de as’ (Buber/Rosenzweig). Het zijn aangrijpende en confronterende woorden, omdat Job expliciet verwijst naar zijn erbarmelijke omstandigheden. Hij zit midden in de ellende. Zijn toestand is in geen enkel opzicht verbeterd. Hij spreekt als een havelo-

3 ‘Willst du gar mein Recht zerbröckeln?’ (Buber/Rosenzweig): wil je zelfs mijn recht verkrummelen?

ze man, is bedekt met stof en as. In die omstandigheden antwoordt hij God en heeft hij berouw. Job wordt niet als een heilige afgeschilderd. Ook Job heeft schuld. Maar het is een andere schuld dan die waar zijn vrienden hem van verdenken.

Het boek Job eindigt met de afwijzing van de theodicee. God weigert zich te verantwoorden. Toch betekent dit niet dat God zwijgt. God antwoordt, maar dat antwoord is geen verklaring. Het lijden van Job blijft een geheim. Mag met het oog op dit lijden niet gezegd worden dat het lijden van Israël een lijden van een eigen orde is? Het valt niet in een categorie onder te brengen.

GODS ANTWOORD AAN JOB EN DE HOLOCAUST

Het boek Job is een beklemmend boek. Alles schreeuwt om een antwoord, maar het duurt lang voordat er een antwoord komt. Het duurt lang, maar het gebeurt. Het feit dat God antwoordt, zegt alles. God laat Job niet zwijgend achter. Het zwijgen wordt doorbroken. Maar hier stuiten we op het grote verschil met de Holocaust. Gods zwijgen na de Holocaust is zeer beklemmend. Bombardementen op spoorlijnen die naar de vernietigingskampen leidden, hadden we als een antwoord kunnen zien. Of massale protesten tegen de wegvoering van de Joden (zoals bijvoorbeeld in Denemarken). Ook in de radioboodschappen van de geallieerden was de wegvoering van de Joden geen thema. Koningin Wilhelmina heeft slechts één keer voor radio Oranje over de wegvoering van de Joden gesproken: op 17 oktober 1942.⁴ Tot in januari 1945 ging de vernietiging van de Hongaarse Joden door. Niets leek dat te kunnen verhinderen.⁵ De perfectie van deze operatie als zodanig is al een verbijsterend gegeven. We zouden de stichting van de staat Israël als een spreken van God kunnen duiden, als een nieuwe openbaring. Maar ook hier rijzen twijfels, omdat er juist binnen het Jodendom twijfels zijn, namelijk over de vraag of de staat Israël Gods antwoord is op de Holocaust. Was de stichting van de staat Israël niet een seculier programma?

Het lijden van Job was een geheim dat God niet aan Job prijs gaf.

- 4 Co Welgraven, 'Wist Wilhelmina van de Jodenvervolgung?', *Historisch Nieuwsblad* (2011-6) (<http://www.historischnieuwsblad.nl/nl/artikel/27790/wist-wilhelmina-van-de-jodenvervolgung.html>).
- 5 In 1942 was Otto Dibelius – en waarschijnlijk ook Martin Niemöller – al op de hoogte van de vernietiging van de Joden door persoonlijke informatie van de SS-specialist Kurt Gerstein. De inkoper van het Zykon-B gas in Auschwitz lichtte de Zweedse ambassadeur baron von Otter in. Deze gaf de informatie door aan zijn regering, die er vervolgens niets mee deed. Hilberg: 2008, 1186. Zie ook: <http://www.ns-archiv.de/verfolgung/gerstein/gerstein-bericht.php>.

Maar God volhardde niet in zwijgen. Hij sprak. Dat ligt bij de Holocaust anders. God zwijgt en blijft zwijgen. Waarom? Ligt in dit zwijgen misschien de eigenlijke ‘betekenis’ van de Holocaust? Het zwijgen van God betekent dat God weigert om de verantwoordelijkheid op zich te nemen of zijn aandeel hierin te erkennen. De verantwoordelijkheid ligt geheel bij de mensen. God antwoordt Job, omdat Hij bij het lijden van Job betrokken was en daarvoor ook toestemming had gegeven. In zekere zin was God het aan zichzelf verplicht om te reageren. Gods zwijgen na de Holocaust zou dan uitgelegd kunnen worden als een afwijzen van elke verantwoordelijkheid. God is met de Joden geen wedenschap aangegaan zoals met de satan. God zat niet ‘in het complot’. **De Holocaust** was een ander lijden, anders dan dat van Job, anders dan dat van Abraham, anders dan dat van Jeremia, anders dan dat van Romeinen acht. De Holocaust betekende een onzegbaar groot en diep lijden. Maar ná de Holocaust was er ook lijden: er was geen troost. Job werd wel getroost. Hij kreeg bezoek van zijn broers en zussen. ‘Zij bevestigden hem hun medeleven en vertroostten hem over al het onheil dat de HEERE over hem gebracht had’ (42:11, HSV). Na de Holocaust was er echter geen troost. De weinigen die terugkeerden, zwegden omdat elk woord afbreuk deed aan de werkelijkheid, zoals zij die hadden meegemaakt. God zweeg. Dit zwijgen van God is een vuur dat nog niet geblust is. Het is als in Psalm 88. Psalm 88 is een gebed, een schreeuw, maar er is geen antwoord. Toch is dit lijden geen lijden zonder hoop, omdat het ingekaderd is in het bijbels getuigenis.

CALVIJN OVER JOB

Tegen deze achtergrond krijgt de benadering die wij bij Calvijn tegenkomen een nieuwe actualiteit. In zijn uitleg van het boek Job laat Calvijn het kruis buiten beschouwing. In meer dan een derde van zijn preken over Job ontbreekt de naam van Christus. Nauwelijks een vijfde van deze preken hebben een christologische focus. De preken over Job zijn theocentrisch en niet christocentrisch.⁶ Die benadering is tegengesteld aan die van Moltmann en Van de Beek. Calvijns aanpak lijkt God op afstand te houden van het lijden. Deze benadering van het lijden werkt bij Calvijn door in zijn beschouwing van het lijden van Christus, want Calvijn beperkt Christus’ lijden tot zijn menselijke natuur. Het lijkt dan wel of het lijden niet tot God mag doordringen, dat God er helemaal buiten blijft, dus schone handen houdt.

6 Paolo de Petris, *Calvin's Theodicy and the Hiddenness of God. Calvin's Sermons on the Book of Job*. Bern/Berlijn: 2012, 288-289.

Dit alles lijkt tot gevolg te hebben dat de ene persoon Jezus Christus is twee delen uiteenvalt: God en mens, die min of meer los van elkaar staan. Is dat geen geforceerde constructie? Als de gedachte zou zijn dat God zorgvuldig afgeschermd moet worden van het lijden van deze wereld dan doet dat tekort aan Gods bewogenheid over een wereld in nood. De theologische traditie zal echter die bedoeling niet gehad hebben. Wat hier wel in het geding is, en wat ook accent mag krijgen, is dat wij God niet kunnen doorgronden. Wij mogen op Hem vertrouwen, maar we kunnen Hem niet doorgronden.

Calvijn verbindt het lijden niet met het kruis, maar met Gods voorzienigheid. Beter gezegd: hij verbindt het lijden met Gods hand, die leidt en draagt en die de gelovige mens vasthoudt, ook als het door de diepten gaat die het boek Job beschrijft. Voor Calvijn was de leer van de voorzienigheid troostend: balsem voor elke wond.⁷ Zonder het geloof in Gods voorzienigheid zou het leven ondraaglijk zijn, zegt hij. Tegen de achtergrond van de Holocaust rijst toch de vraag of we dit Calvijn zomaar kunnen nazeggen. De onvoorstelbaarheid van de Jodenvernietiging en vooral het zwijgen van God verhinderen ons om met standaard dogmatische antwoorden te komen. Het zuchten van de schepping en van degenen die de eerstelingen van de Geest ontvangen hebben (Rom. 8), slaan elke vorm van theologische systematiek stuk. Dat lijkt me – ondanks bepaalde aarzelingen, die ik erbij heb – toch de winst van Calvijn: dat hij meer ruimte laat voor de onbegrijpelijkheid van God – misschien mogen we zeggen: Gods ondoorgrondelijkheid. Willen we niet te veel weten en verklaren met een verwijzing naar kruis en opstanding? Is er niet alle reden om met het oog op de Holocaust terughoudend te zijn (wat iets anders is dan er met een boog omheen lopen)?

JOODSE THEOLOGIE EN DE HOLOCAUST

De klemmende vraag binnen het Jodendom is of de Holocaust een breuk betekent voor het geloof en de traditie van Israël of niet. Kort gezegd: is er sprake van een breuk of van continuïteit?⁸ Deze vraag houdt Joodse theologen en filosofen voortdurend bezig. Een weergave van de discussie en een overzicht van de verschillende standpunten zou een aparte studie vergen. Dat is hier niet aan de orde. Wat wel duidelijk is, is dat de Joodse theologie een weg zoekt. Het gaat om de vraag of de Holocaust buiten de begrippenkaders van de traditie valt of binnen

⁷ De Petris, 2012, 185.

⁸ In de termen van Giuliani: *caesura of continuum*.

die kaders begrepen kan worden. Daarbij levert het gezichtspunt van de uniciteit van de Holocaust meteen al een probleem op. Want dezelfde theologen die de uniciteit van de Holocaust benadrukken, willen de band met de traditie vasthouden. Het een lijkt het ander echter uit te sluiten.

Het is belangrijk de band met de traditie vast te houden. Als die band namelijk niet wordt vastgehouden, betekent dat dat het Joodse geloof als zodanig door de Holocaust vernietigd is.

Daarom horen wij Joodse theologen benadrukken dat Gods verkiezing en verbond nooit door een historische gebeurtenis vernietigd kunnen worden. Verkiezing en verbond moeten in boven-historisch licht gezien worden. God is door middel van Israël in de geschiedenis aanwezig. Gods eigen doel in de geschiedenis is verbonden met de geschiedenis van Israël. Alleen Israël is Gods getuige in deze wereld. Er is een correlatie tussen God en Israël: de een kan niet zonder de ander. ‘Zoals we weten van de midrasj, hangt de natuur van God af van het getuigenis van Israël.’⁹ Daarom gaat het in de vragen rond de Holocaust niet om de vraag naar het bestaan van God, maar om de betrouwbaarheid van God.¹⁰ Het gaat om de vraag of Hij nog de Redder is, of Hij in staat is zijn volk te redden op momenten dat het nodig is, of Hij dicht bij zijn volk is als de vijand eraan komt, of hij nog de God van de exodus is, die zijn volk uitleidt met een sterke hand en een uitgestrekte arm.

De tegenstelling die hier gemaakt wordt, tussen het bestaan van God en hoe Hij handelt, lijkt me toch te theoretisch. Want als God niet ingrijpt, als Hij zich geheel verbergt en zich dus niet meer openbaart, dan is de vraag niet te ontwijken of God bestaat. Met andere woorden: de situatie is toch ernstiger dan Massimo Giuliani, in zijn studie over de Holocaust als breuk of continuïteit, het voorstelt. Het bestaan van God wordt door de twijfels en aanvechtingen zeker wel ondermijnd.

Is de Holocaust het breekijzer geweest waardoor God en zijn volk van elkaar gescheiden zijn? Of is God nog steeds zijn volk nabij? De Joodse theologie worstelt hiermee. De twijfels en aanvechtingen richten zich op verkiezing en verbond. Elie Wiesel zei dat voor het eerst in de geschiedenis het verbond is verbroken.¹¹ Ook rabbijn Irving Greenberg spreekt van een verbroken verbond. Daarmee lijkt hij overigens iets anders te bedoelen dan Elie Wiesel. Greenberg bedoelt ermee dat er

9 Giuliani, 2002, 160.

10 Giuliani, 2002, 25.

11 Giuliani, 2002, 229.

een nieuwe fase van de geschiedenis is aangebroken. Gedurende de eerste fase van de geschiedenis was het verbond eenzijdig van karakter. God was de belangrijkste partner in het verbond. Deze fase van het verbond duurde vanaf de Sinaï tot aan de verwoesting van de eerste tempel.¹² De tweede fase begon met de verwoesting van de tweede tempel in 70 n. Chr. Toen veranderde het verbond in die zin dat God en zijn volk gelijkwaardige partners werden.

Nu, met de Holocaust, is het verbond opnieuw veranderd. Het zwaartepunt ligt nu bij het volk. God geeft gaandeweg de geschiedenis meer ruimte aan de menselijke inbreng. Hij spreekt ook niet zo duidelijk als voorheen. Er is een einde gekomen aan de profetie.

Greenberg ziet deze ontwikkeling als een vorm van emancipatie. Er is meer verantwoordelijkheid voor de menselijke partner. Er is meer ruimte voor het gaan van nieuwe wegen. Er is meer openheid voor de moderniteit. Vanaf de Holocaust is het verbond een vrijwillig verbond geworden.¹³ Er is nu een ander verbond dan dat van de Sinaï: in de Holocaust heeft God het recht verspeeld om te bevelen.¹⁴ Het komt hierop neer dat het moment van de breuk (er komt een einde aan een oudere fase van het verbond) ook het moment is van de continuïteit: er breekt een nieuwe fase van het verbond aan. Daarom kan Greenberg zeggen dat geen verbond zo compleet is als een verbroken verbond.¹⁵ Want het verbroken verbond geeft meer ruimte, meer emancipatie.

Dit optimisme wordt niet door iedereen gedeeld. Er zijn andere stemmen, die meer de nadruk leggen op de breuk die gekomen is in het Joodse volk. Vooral theologen die minder orthodox zijn en filosofen, zoals Adorno, zien de moderniteit als de oorzaak van de breuk. Daarmee leggen zij het moment van de breuk die het Jodendomervaart niet in de Holocaust maar daarvoor, in de moderniteit. Toen ontstond de scheiding tussen een traditioneel Jodendom en een kritisch Jodendom, dat deels ook niet-religieus was.¹⁶

De redenering die in deze stemmen doorklinkt, is dat de Holocaust het gevolg is van het autoritaire en totalitaire karakter van de moderniteit. Een grondtrek van de Verlichting is dat het rationele het werkelijke is. Wat niet rationeel is, bestaat eigenlijk niet of heeft geen recht van bestaan. Deze grondtrek van de moderne cultuur zet de traditie en de religie onder druk. Het zet het bestaan van het Joodse volk onder druk voor zover het wil leven naar de geboden van God en

12 Voor deze fasen van het verbond zie Giuliani, 2002, 224-225.

13 Giuliani, 2002, 232.

14 Giuliani, 2002, 226.

15 Giuliani, 2002, 230.

16 Giuliani, 2002, 242.

volgens eigen rituelen en geloofsvoorstellingen. De assimilatie van de Joden droeg daarom bij aan het gevaar van een Holocaust. Deze geassimileerde Joden ondergroeven hun eigen bestaansrecht. Israël heeft het gebod van het apart gezet zijn in deze wereld overtreden, zei rabbi Soloveitchik, en rabbi Bernard Mazza deed de uitspraak dat de duisternis van de Holocaust de duisternis van de zon van de Thora is. Met andere woorden: als de Thora niet meer centraal staat, gaat het volk ten onder.

De vraag was: breuk of continuïteit? Als we de verschillende Joodse stemmen horen, dan klinken de stemmen van de continuïteit duidelijk door, maar die zullen niet iedereen kunnen overtuigen. De kritische vragen van de anderen zouden weleens meer invloed kunnen hebben.

ISRAËLTHEOLOGIE EN DE HOLOCAUST

Terugkomend op het begin van dit hoofdstuk stel ik opnieuw de vraag: heeft een theologische bezinning op de Holocaust zin? Die vraag is door velen stilzwijgend met 'nee' beantwoord, omdat er tal van boeken verschenen zijn die een theologische visie op Israël bieden zonder dat de Holocaust in het vizier komt. Het is naar mijn overtuiging onmogelijk om een Israëltheologie te ontwikkelen en daarbij de Holocaust buiten beschouwing te laten. Dat de Holocaust merkwaardigerwijs geen punt van bezinning is geworden, heeft ook te maken met een barthiaanse invloed, omdat voor Barth de geschiedenis geen openbaringsbron was.¹⁷

De Duitse Christenen hadden van alles in de geschiedenis als openbaring van God geduid, tot en met het optreden van Hitler. Deze manipulatie van de geschiedenis werd in de Verklaring van Barmen radicaal afgewezen. De keerzijde van deze radicale afwijzing is echter dat de kerk zichzelf tot een stilzwijgen veroordeelde op momenten dat zij wel had moeten spreken.¹⁸ De vraag is toch onontkoombaar wat wij uit de Holocaust kunnen aflezen ten aanzien van Gods wil, macht en liefde? Anders geformuleerd: wat zegt de Holocaust over God? Barmen (1934) zwijgt over de Joden en Fundamenten en perspectieven

17 Zie de Verklaring van Barmen, art. 1 'Wij verwerpen de valse leer, als zou de kerk als bron van haar verkondiging behalve en naast dit ene Woord van God ook nog andere gebeurtenissen en machten, gestalten en waarheden als Gods openbaring kunnen en moeten erkennen.'

18 Bethge bracht dit zo onder woorden: 'De *Bekennende Kirche* was wel een politiek gegeven (een '*Politikum*'), maar heeft de politiek als zodanig niet als een *Gebot der Stunde* van Christus kunnen erkennen en kunnen vasthouden.' Bethge, 1979, 128. De concentratie op Christus maakt het politieke terrein theologisch gesproken tot een neutraal domein. In Barths visie bewaart God nu juist afstand tot geschiedenis en politiek.

van belijden (1949) zwijgt in het artikel ‘De Geschiedenis’ (art. 14) over het lijden van Joodse volk en over de Holocaust, terwijl wel belijdend gesproken wordt over de stichting en bewaring van de Kerk.¹⁹

Het rapport van de Nederlandse Hervormde Kerk **Israël en de kerk** (1959)²⁰ probeert nieuwe wegen te gaan in de relatie met Israël en laat een ander geluid horen. Opmerkelijk is dat de staat Israël als een drievoudig teken wordt gezien: in de eerste plaats als een teken van onze onmacht. ‘Toen dit volk in zijn naakte bestaan bedreigd werd, hadden wij het voor hen moeten opnemen en ons leven voor hen moeten inzetten: dit hebben slechts weinige christenen in de volle zin des woords gedaan.’ Even verder schrijft het rapport: ‘En wij christenen hebben met ons christendom van negentien eeuwen hen niet kunnen redden.’ Zulke geluiden werden niet eerder gehoord. In de tweede plaats is de staat Israël teken van Gods trouw. In de derde plaats is de staat Israël een teken van het feit dat God het volk op een nieuwe weg plaatst om zijn (van Israël) verkiezing te vervullen.²¹ Het rapport bespreekt tal van vragen die rond het volk Israël aan de orde zijn (de Messias, het Oude Testament, het verbond, zending of gesprek enz.).

Het valt mij op dat het rapport op het punt staat de eigen rol van de kerk kritisch tegen het licht te houden: wij hadden het voor hen moeten opnemen. Negentien eeuwen christendom hebben de Joden niet kunnen redden. Maar voordat de bezinning op de eigen plaats, op het eigen spreken en op het eigen functioneren kan beginnen, stopt die al. De kerk kan kennelijk de stap niet zetten om tot een *censura morum* te komen. Ze neemt een positie in die vanzelfsprekend en onveranderlijk lijkt te zijn. De kerk denkt na, studeert en publiceert over Israël. Na de oorlog lijkt de kerk (in dit geval de Hervormde Kerk) een nieuwe start te maken; zij brengt nieuwe gedachten naar voren en stelt nieuwe prioriteiten. Maar in dit alles is de kerk – ondanks alle veranderingen! – het onveranderlijke subject, dat altijd zichzelf blijft en niet

19 Begin 1940 stelde een groep theologen de zogenaamde *Amersfoortse Stellingen* op. Deze Stellingen waren bedoeld als een bewerking van de Verklaring van Barmen met het oog op de Nederlandse situatie. Het waren vier stellingen waarvan de stelling nadrukkelijk over de Joden sprak. ‘Nog steeds denkt God op een bijzondere wijze aan zijn volk’ en dit kan slechts leiden ‘tot een ondubbelzinnig protest tegen welk antisemitisme ook’. Maar de Stellingen kregen nauwelijks bijval. Tijdens een bijeenkomst in Utrecht, waar dr. J. Koopmans de bezwaren met de opposenten wilde bespreken, bleek ‘dat diverse personen het neutralisme (nog) niet wilden inruilen voor een zo duidelijke positiekeuze’, Ger van Roon, *Protestants Nederland en Duitsland 1933-1941*. Utrecht/Antwerpen: 1973, 158-160.

20 Dit rapport wordt een ‘studie’ genoemd en wordt ‘ter bezinning’ aan de gemeenten aangeboden. Het is alles voorzichtig geformuleerd.

21 *Israël en de kerk*, 42-43.

bij zichzelf te rade gaat. Ook de kerk die zich ‘binnenste buiten keert’ (J.C. Hoekendijk) blijft zichzelf. Juist die kerk is een kerk met prenties. Vanuit die positie spreekt de kerk na de oorlog over Israël en over tal van andere zaken. Maar hoe vanzelfsprekend is dit – na de Holocaust? Anders gezegd: hoe geloofwaardig is dit – na de Holocaust? Had er niet een andere bezinning aan vooraf moeten gaan?

DE IDENTITEIT VAN ISRAËL

Wat is de plaats van de Holocaust in een Israëltheologie? Het belangrijke punt lijkt dan te zijn dat we gaan inzien dat in de Holocaust niet alleen het bestaan van het Joodse volk bedreigd werd en ook niet alleen het geloof van Israël, maar vooral de identiteit van Israël. Dit punt van de identiteit van Israël wordt ook ter sprake gebracht in het reeds aangehaalde rapport *Christen und Juden I-III* (zie hoofdstuk 9). Daar wordt benadrukt dat tussen Gods trouw tot zijn verbondsvolk Israël en het heil der wereld een onopgeefbare verbondenheid bestaat. ‘De kerk kan daarom haar identiteit niet in tegenspraak met Israël of zonder Israël beschrijven.’²² Hierbij aansluitend wil ik deze uitspraak van de EKD meer inhoud geven door de vraag te stellen naar de identiteit van het Joodse volk. Eerst moet de identiteit van Israël helder zijn en daarna kan de identiteit van de kerk omschreven worden. Daarom volgt onderstaande toelichting.

De Holocaust was een satanische poging om Israël buiten de geschiedenis te plaatsen. Het ging niet alleen om het doden van mensen, het ging erom dat Israël geen deel meer zou uitmaken van de geschiedenis. Dat betekent dat geprobeerd werd om Israël zijn toekomst te ontnemen. Het is waar dat Israël krachtens zijn verkiezing niet tot de volkerenwereld en de geschiedenis behoort (de verkiezing plaatste Israël buiten de volkeren), maar krachtens zijn roeping juist wel. Tegen Abraham werd al gezegd dat alle volkeren in hem gezegend zouden worden. Het is een gebod voor Israël om zich niet te vermengen met de volkeren, om apart te zijn en te blijven. Alleen op die manier kan Israël beantwoorden aan zijn roeping.

Israëls identiteit (dat wat Israël tot Israël maakt) is dus tweeledig: het is de verbinding van het verticale en het horizontale, van verkiezing en roeping. Dat zet het bestaan van Israël onder grote spanning. Dit bestaan is eigenlijk te zwaar om te dragen. Die twee lijnen komen weer samen in de toekomst van Israël, in de voltooiing van Gods Koninkrijk; dan is de pelgrimstocht van Israël volbracht. De werkelijke

²² *Christen und Juden I-III*, 205.

spanning in Israëls bestaan krijgen we nog beter in het vizier als we letten op het woord ‘belofte’ en de betekenis daarvan. Want de belofte is al een stukje toekomst en tegelijkertijd is in de belofte ook het verleden aanwezig. Dat is het eigene van de belofte: een samengaan van verleden en toekomst.

In de belofte doet niet alleen de toekomst mee, maar ook het verleden. De belofte vinden we altijd op het scharnierpunt van boven en beneden, van verleden en toekomst. Ze hebben elkaar nodig. Want als de belofte alleen verstaan wordt vanuit het verleden dan wordt het een gebod, een werk dat gedaan moet worden. De belofte is echter geen gebod. Het is niet iets wat in onze handen ligt en wat wij moeten verwelijken. Vanuit de verticale dimensie (God die belooft) wordt de belofte nooit een taak, een project, een werk van mensen. Dat vanuit de toekomst licht valt op de belofte, betekent dat de inhoud van de belofte een geheimenis in zich draagt. Wij hebben namelijk geen inzicht in de toekomst en toch licht in de belofte de toekomst al op. Omdat al iets van de toekomst oplicht in de belofte onderstreept deze de zekerheid van Gods trouw, ook in de toekomst. Belangrijk is dat de belofte met geloof verbonden is. Als de belofte alleen maar informatieverstrekking was, zou het geloof overbodig zijn. Maar juist de belofte vraagt om geloof. De belofte levert zich niet uit aan menselijke kennis. Er blijft een geheim en dat is het geheim van de Geest.

Voor Israël (en niet minder voor de christelijke kerk) is het leven uit de belofte van levensbelang. We kunnen daarom zeggen dat Israël met de belofte samenvalt. Israël heeft niet slechts beloften en draagt niet slechts beloften, maar is zelf de belofte, zoals ook Christus niet slechts drager of vervuller van beloften is of uitdeler daarvan, maar in eigen persoon de belofte is (het is uiteraard de vraag of Israël dit altijd zo verstaan heeft). Dat betekent dat Israëls identiteit nauw samenhangt met de toekomst. De dragende grond van Israël is niet alleen het verleden. Israël wordt ook door de toekomst gedragen.

Dit werpt licht op de betekenis van de Holocaust. In de Holocaust stond meer op het spel dan Israëls fysieke voortbestaan. Israëls identiteit stond op het spel. In de Holocaust ging het om Israëls identiteit, omdat die identiteit in de toekomst ligt. Dat was al zo bij Abraham toen hij Izak moest offeren. De identiteit van Abraham lag niet in hemzelf, maar in Izak en ook niet in Izak, maar in het nageslacht van Izak. Abraham-zonder-Izak is geen Abraham. Zonder Izak zou hij Abraham-min-Izak geweest zijn. Dan was hij wel iemand geweest, maar niet Abraham.

Zo is het ook met Israël-als-volk. Zonder belofte kunnen er wel Joden

zijn, maar dan is dit volk geen Israël, want Israël is het volk van de belofte. Zonder belofte kan Israël niet bestaan, niet in de toekomst maar ook niet in het heden. De belofte is zijn identiteit, fundament en wezen tegelijk. Moltmann heeft gelijk dat het heil op de wijze van de belofte tot ons komt. Ook na Pinksteren. De beloften houden Israël en de kerk staande.

Wat Paul Celan beschrijft in zijn aangrijpende gedicht *Todesfuge* is precies dit punt: de Holocaust ontnam de Joden hun identiteit (de Joden liggen in de wolken; niet op aarde en ook niet in de hemel). Dat is erger dan gedood worden, zelfs erger dan vergast worden. Wie geen identiteit meer heeft, is niets, is uitgewist en heeft in feite nooit bestaan. Daarom was de Holocaust een satanische aanslag op Israël. De Holocaust was nog iets anders dan een genocide. Het was iets anders, omdat Israël anders is. Israël is altijd het volk van de belofte. Daaraan dankt het zijn bestaan. Zonder Gods belofte was Israël allang in de volkerenwereld opgegaan. Het feit dat Israël nog bestaat, bewijst dat de beloften nog niet vervuld zijn. Samengevat: zonder belofte geen vervulling, maar ook: zonder vervulling geen belofte, want de vervulling bekrachtigt de belofte.

BELOFTE EN VERVULLING: VERIFICATIE OF FALSIFICATIE

Als er geen vervulling is, dan is er ook geen belofte geweest. De vervulling bekrachtigt de belofte met terugwerkende kracht. De belofte is door de vervulling een geverifieerde belofte. De belofte is waar bevonden, omdat zij vervuld is. Maar als de belofte niet vervuld wordt, is de belofte met terugwerkende kracht gefalsificeerd (als niet waar bevonden). Want er is niet gebeurd wat beloofd was, dus is de belofte nooit waar geweest, maar vals. Bij het niet vervullen van die beloften stort alles in. Nogmaals: niet alleen wat de toekomst betreft, maar ook wat het verleden aangaat. Dan heeft Israël, als volk van God, nooit bestaan en dan zou het gehele werk van Christus in de lucht hangen, want dan zou wat Hij gedaan heeft niet aan de beloften van God vastgemaakt kunnen worden en dus zinloos zijn. De uitroeiing van de Joden zou ook de uitroeiing van de Messias zijn. Met terugwerkende kracht zou Hij geen Messias zijn.

Zo komt de Holocaust in een bijzonder licht te staan en krijgt hij een zeer beklemmende dimensie. Uitroeiing van Israël is meer dan het doden van mensen. Het is het uitwissen van de belofte. Als door de Holocaust alle Joden waren vermoord, was de situatie niet: er is geen Israël meer, maar: er is nooit een Israël geweest!

18 | TERUGBLIK EN SLOTBESCHOUWING

In dit hoofdstuk wil ik de balans opmaken van wat in het theologische deel aan de orde kwam en probeer ik ook aan te geven wat we als kerk van de eenentwintigste eeuw van het recente verleden kunnen leren.

THEOLOGISCH RESULTAAT

De theologische antwoorden die zijn weergegeven in de hoofdstukken 12 tot en met 16 schieten mijns inziens tekort. Moltmann komt niet tot een eigen waardering van de Holocaust. De Holocaust is deel van het lijden van deze wereld, zoals er ook veel andere rampen en massamoorden zijn. In zijn theologie komt het concrete Israël min of meer los te staan van Gods beloften. Israël is een tijdelijke ‘landingsplaats’ van Gods beloften. De beloften hechten zich in feite alleen aan het universele heil. Israël staat, net als de kerk en als deze wereld, onder de belofte van het universele heil. Hoewel de Holocaust ook door Moltmann als demonisch gezien zal worden, omdat elke vorm van massamoord demonisch is, heeft voor hem het lijden van het Joodse volk geen eigen betekenis.

Marquardt neemt de Holocaust uitermate serieus. Het aangrijpende van de positie van Marquardt is dat God zelf onder verdenking komt te staan, met name zijn menselijkheid. God is de God die bij zijn volk wil zijn, en daarom bij de mensen. Hij is in Christus mens geworden. Daarvan is in de Holocaust echter niets gebleken. Het geloof komt onder zo'n spanning te staan dat het dreigt te breken. Marquardt houdt dan ook niet zo veel van het geloof over. Geloven is de poging om opnieuw de weg te vinden naar Israël en ook de weg van Israël (de weg van de gehoorzaamheid aan Gods geboden) om zo de weg te gaan die God ons wijst. Gaande in die gehoorzaamheid hoopt Marquardt dat God zich opnieuw zal openbaren. Kort door de bocht: God moet zich opnieuw gaan bewijzen. Hij krijgt nog een kans.

Bij Van de Beek treft ons de thematisering van het lijden zoals dat maar bij weinig theologen het geval is. Hij verbindt het lijden van het

Joodse volk met de Messias. De Messias lijdt en daarom ook zijn volk. Dat is een bijbelse waarheid. Het probleem lijkt mij de verbinding te zijn tussen de Messias en het volk Israël, want in de uitwerking van deze gedachten blijkt duidelijk dat de Messias niemand anders is dan Jezus Christus.

Dat betekent dat de Joden bij Jezus horen zonder dat zij zelf hierin iets hebben kunnen zeggen. Zij zijn al bij voorbaat bij hem ingelijfd. Toegespitst: zij hoeven hem niet te belijden om bij hem te horen, zij hoeven alleen te lijden. Ten principale hoeven zij ook niet te lijden, omdat Israël altijd bij God behoort heeft. Gods identiteit hangt samen met en hangt ook af van Israël. Zonder Israël wil God geen God zijn. Maar gaat dit de draagkracht van de bijbelse teksten niet te boven? Mag de identiteit van Israël, die nauw samenhangt met de identiteit van de kerk, tot in Gods wezen verankerd worden?

In de Christelijke dogmatiek van Van den Brink en Van der Kooi dient het probleem van de Holocaust zich nauwelijks aan. De Holocaust wordt als een onthutsend gebeuren gezien maar het unieke daarvan wordt niet onderkend. Bovendien is er geen verbinding tussen het hoofdstuk over Israël en over de kerk, zodat de indruk ontstaat dat de kerk zonder Israël kerk kan zijn. Door deze aanpak is er ook geen mogelijkheid om de Holocaust theologisch te thematiseren.

In het boek van Reitsma, *Wie is onze God?*, wordt Israël doorlopend voorzien van een negatief voorteken: ongelof, verharding, oordeel. We zijn het gewend uit oudere en nieuwere dogmatieken, maar het stelt teleur als die visie steeds weer terugkeert.

In Israëlvisies in beweging van Paas wordt een scheiding aangebracht tussen het Israël van het Oude Testament en het huidige Israël. Dat lijkt me zeer aanvechtbaar. Het ondergraaft de vastheid van Gods beloften. Als verder de verkiezing van Israël in verband gebracht wordt met de apartheidsideologie dan wordt de bijbelse verkiezingsleer wel heel zwaar belast.

DE HOLOCAUST EN DE KERK

Het bovenstaande dwingt ons om de vraag naar de betekenis van de Holocaust voor de-kerk-van-nú duidelijker in het vizier te krijgen. Zoals aangegeven wilde de Synode Rheinland (1980) in haar besluit *Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden* een poging doen om de relatie met het Jodendom op een aantal punten te verhelderen. Ik herinner aan de uitspraak: ‘Deze Holocaust betekent

een crisis voor onze beschaving, cultuur, politiek en religie.’

Wat daarbij opvalt, is dat – evenmin als in het rapport *Christen und Juden I-III* – de kerk zelf **niet** genoemd wordt. Wel komt aan de orde hoe de kerk zich dient te verhouden tot Israël, maar niet wat de consequenties van de Holocaust zijn voor de kerk. De Holocaust wordt genoemd en ook wordt gezegd dat de Holocaust een crisis betekende voor de hele beschaving en voor de religie, maar de kerk wordt niet genoemd. Steeds weer is er terughoudendheid, een ontwijken van de meest wezenlijke zaken.

Inkeer, verootmoediging en vernieuwing kunnen niet door studierapporten worden bewerkt, dat is waar. Toch had de kerk hier vermeld kunnen worden. Dat had een bijdrage kunnen zijn aan bewustwording. De vraag waarvoor de kerk zich toen en nu gesteld weet, is: welke gestalte moet zij na de Holocaust aannemen, welke gestalte moet/mag zij vertonen om kerk te kunnen zijn? Er is wel sprake van een umdenken, dus een vernieuwing van de relatie met Israël, maar er wordt niet aangegeven of een vernieuwing van de kerk zelf nodig is. Ondanks alle goede en treffende woorden doen noch het rapport *Christen und Juden I-III*, noch **in** het synodebesluit van de Rijnlandse landskerk een poging de Holocaust te doordenken met betrekking tot het leven en functioneren van de kerk. Hoe kan zij nog oproepen tot navolging van Christus, hoe kan zij een gids zijn voor mensen in geloofs- en levensvragen, hoe kan zij een betrouwbaar vertolkster zijn van het Woord van God als zij zo gefaald heeft?

Onze situatie is anders dan die van de Duitse kerk, maar dat neemt niet weg dat wij voor dezelfde vragen staan. We delen dezelfde cultuur en de kerk is hier net als in Duitsland kerk-na-de-Holocaust. Wat dient in deze situatie de gestalte van de kerk te zijn? Van dr. O. Noordmans kunnen we leren dat de Geest steeds weer de gestalten van het heil breekt. Wij kunnen namelijk geen beslag leggen op Gods genade, vergeving of aanwezigheid, want dan ontnemen we God zijn vrijheid van handelen en bovendien gaan we dan afgoderij bedrijven met het heil: het wordt iets van ons.

Met andere woorden: alles wat wij opbouwen, moet ook weer afgebroken worden. Zo staat de Heilige Geest kritisch en ook oordelend ten opzichte van alles wat wij als kerk doen. Op welke wijze heeft de kerk – ik beperk me tot de Protestantse Kerk – er in de afgelopen decennia blijk van gegeven zich door deze theologische en bijbelse waarheid te willen laten toetsen? Een kerk is pas kerk als zij leeft in een permanente staat van gebrokenheid zonder deze gebrokenheid te gaan cultiveren, want dan wordt daarmee weer afgoderij bedreven.

DE ONVERWERKTE HOLOCAUST. SPIEGEL VOOR DE KERK VAN NU

Aan het eind van dit boek gebruik ik de titel voor een terugblik op de inhoud. Er is, meen ik, voldoende stof aangedragen om te concluderen dat de Holocaust inderdaad niet verwerkt is door kerk en theologie. Wie de Holocaust niet verwerkt, verwerkt onze cultuur niet.

Juist dit gegeven maakt de Holocaust tot zo'n indringend probleem. Alle pogingen om de Holocaust te isoleren van de rest van de cultuur zijn niets anders dan pogingen om maar niet in deze spiegel te hoeven kijken. Als de Holocaust een duister fenomeen is en als de Holocaust niet los te maken is van onze cultuur, dan is ook onze cultuur een duister fenomeen.

In de samenleving, ook in het onderwijs, is aandacht gekomen voor de Holocaust. Die aandacht was er niet direct na de oorlog, maar kwam pas naderhand. Toch is er in de theologie weinig van te merken. Kerk en theologie richtten zich in die jaren op andere zaken. De overwinning van de geallieerden, de stichting van de staat Israël, de oprichting van de Verenigde Naties, het herstel van de democratie, het einde van het kolonialisme, de realisering van de oecumene door de oprichting van Wereldraad van Kerken waren alle bijna messiaanse tekenen van een nieuw tijdperk. Alleen het communistische blok wierp een schaduw over dit alles, maar juist door die schaduw zag men des te beter de voorrechten en de vrijheden van het Westen.

Wat voor reden was er om in die situatie zich op de Holocaust te bezinnen? Juist de Holocaust behoorde tot een periode die definitief voorbij was. De Holocaust en de staat Israël markeerden de omslag: het definitieve einde van een donker tijdperk en het aanbreken van een veelbelovend nieuw begin. Licht en donker waren de metaforen die gebruikt werden om de omslag aan te geven. In feite zou nu pas de Verlichting haar beslag gaan krijgen. De echte emancipatie zou op wereldwijde schaal werkelijkheid worden. De culturele en maatschappelijke ontwikkelingen die zich met name in de negentiende eeuw voordeden, werden niet zozeer onderschat of ontkend, maar toegejuicht. Het wegwijken van de hemel boven ons, de twijfel aan het bestaan van God, de relativering van het christelijk geloof, de verabsolutering van de aardse werkelijkheid werden eerder als evenzovele bevrijdingen gezien in plaats van als gevaren. Dat dit een nihilisme à la Nietzsche tot gevolg zou hebben, joeg niemand schrik aan.

Opmerkelijk genoeg werd juist Nietzsche de grote initiator van

het naoorlogse denken. Als de samenleving zich zou ontdoen van zijn christelijke verleden, met zijn verborgen hang naar macht en onderdrukking, dan zou de wereld er alleen maar op vooruitgaan. De secularisatie was geen betreuenswaardige ontwikkeling, maar iets om te verwelkomen. Ook theologen zagen in de secularisatie geen verlies, maar eerder winst. Het ging uiteindelijk niet om de kerk maar om Gods Koninkrijk. Niet het instituut kerk was belangrijk, maar het realiseren van gerechtigheid in de wereld moest het doel zijn.

Het valt niet te ontkennen dat veel christenen geïnspireerd werden door de idealen van vrede en gerechtigheid. Ook moet worden toegegeven dat hierachter vaak een bijbelse drijfveer schuilging. Het ging meestal niet om een platte vorm van horizontalisering van de bijbelse boodschap, al trok een ideologisering van het evangelie – bijvoorbeeld in bevrijdingstheologieën – haar sporen in de kerk. De ernst en de opofferingsgezindheid om armoede, onderdrukking en onrecht te bestrijden dwingen respect af. Behoudende christenen hebben die drijfveren niet altijd onderkend en hebben het zich wel eens te gemakkelijk gemaakt met het veroordelen van maatschappij-betrokken, politieke theologieën. Zij zagen in die ontwikkelingen een uitholling van het geloof en vreesden een horizontalisering van het evangelie en een ondermijning van de belijdenis van de kerk.

Hoe begrijpelijk die reactie ook was, er zit, in het licht van de geschiedenis, ook een pijnlijke kant aan. Waar bleef een dergelijk getuigenis in de jaren voor de oorlog met betrekking tot de Joden? Ook de gereformeerde gezindte heeft in dit opzicht huiswerk te doen, door zichzelf namelijk de spiegel van het verleden voor te houden.

In West-Europa, en dus ook in ons land, maken de kerken een crisis door. Dat valt niet te ontkennen. Deze crisis kan niet, zoals een economische crisis, overwonnen worden door een pakket van doelgerichte maatregelen (zelfs in de economie werkt dat niet altijd). Het weinige dat we wel kunnen doen, is proberen de werkelijke vragen te achterhalen en die als brieven voor God neer te leggen (2 Kon. 19). Er zijn veel vragen. Het gaat uiteraard niet alleen om de Holocaust, maar alle vragen en problemen aan de orde stellen behalve de Holocaust is wel de slechtst denkbare optie voor de kerk.

Wat is er gebeurd in de jaren vóór '40-'45, toen nog de mogelijkheid bestond om te protesteren, te alarmeren, te waarschuwen? De kerken in ons land hadden toen andere prioriteiten dan zich bezig te houden met het opkomende nazisme en antisemitisme. Pas tijdens de oorlog

vond onder andere de Hervormde Kerk woorden om te getuigen, om op te roepen tot gebed voor de Joden.

Het gaat in dit boek echter vooral om de naoorlogse jaren. Daar zit de meeste pijn, want toen had de kerk in de spiegel van de Holocaust kunnen kijken en had zij het duistere kwaad nog duidelijker kunnen zien.

Aan die bezinning was na de oorlog echter geen behoefte. Met de overwinning op Duitsland leek ook het spook van antisemitisme op slag verdwenen. Het nazisme was weg, was in ieder geval onzichtbaar geworden, maar de cultuur die onder andere ook het nazisme had voortgebracht, bestond nog steeds: een cultuur waarin de wil tot macht de drijfveer is. Die wil tot macht bestaat omdat er in een horizontale samenleving altijd botsingen zijn. Noodzakelijkerwijs is een permanente strijd om de macht aan de gang, die op zijn best aan de onderhandelingstafel gevoerd wordt.

Het machtsprincipe is echter altijd het leidende principe, zodat altijd de sterkste wint. De Bijbel kent een ander soort samenleving, een samenleving waaraan een bepaalde orde ten grondslag ligt.

Hoe gebrekkig de theologie van de scheppingsordeningen ook was¹ (want menselijke ordeningen werden vaak Gods ordeningen genoemd), er klonk een authentiek bijbels gegeven in door, namelijk dat God iets van zijn wijsheid uitdrukt in zijn schepping. De schepping is niet alleen een uitdrukking van zijn macht maar ook van zijn wijsheid.²

Het is waar dat God niet aan zijn ordeningen is onderworpen. Dat zou zijn vrijheid aantasten.³ Dat doet echter niets af aan het belang van deze ordeningen. Niet voor niets zagen de reformatoren in de Tien Woorden een schriftelijke uitdrukking van wat God in de schepping had neergelegd. Dat betekent dat ook de volkeren buiten Jodendom en christendom oog hebben voor deze ordeningen, al verschilt de realisering en het praktiseren daarvan per cultuur.

De leer van de scheppingsordeningen is in feite een heel flexibele

1 Ik herinner aan het misbruik van deze leer in theologieën die volk en ras als ordeningen van God beschouwden.


2 Als hier het accent valt op scheppingsordeningen, dan gebeurt dat met het oog op de bijna algemeen aanvaarde overtuiging dat de samenleving een menselijke constructie is. Maar als in de samenleving alles constructie is, kan alles ook gedeconstrueerd worden. Dit deconstructiedenken heeft sinds Nietzsche grote invloed gekregen. Het maakt van de samenleving een laboratorium waarin steeds nieuwe ontdekkingen gedaan worden, maar waar de experimenten ook uit de hand kunnen lopen. Meer aandacht voor de structuur van de schepping zou van wijsheid getuigen.

3 A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: 1996, 249-250.

theologie. Het bindt de wil van God niet alleen aan de Bijbel, maar ziet de wil van God ook in de schepping geopenbaard, wereldwijd en in alle culturen. Wie het woord ‘scheppingsordening’ vaag vindt en voor misbruik vatbaar moet zich laten leiden door de Tien Woorden, omdat die Woorden in feite de ordeningen zijn die God gegeven heeft. De ordeningen die God gegeven heeft, zijn door de mens verduisterd en worden door hem aan de kant geschoven (Rom. 1). Hoe duidelijk ze ook zijn, toch worden ze ontkracht.

Dat verzet heeft vooral met God te maken, de Schepper. Het gaat niet om ordeningen die op zichzelf staan, het gaat om de erkenning van de Schepper en in die erkenning komen als vanzelf bepaalde ordeningen mee. Daar zit geen spanning of verschil tussen. Het gaat in Romeinen 1 om niets meer of minder dan om de erkenning dat God de Schepper is. De erkenning van God de Schepper maakt de adel van de mens uit. Waar die erkenning uitblijft, buigt hij zich voor hout en steen en stelt hij de natuur en de natuurkrachten op een voetstuk. Daardoor gaat alles schuiven: waarheid wordt leugen, recht wordt onrecht, liefde wordt genot. De zogenaamde scheppingsordeningen willen uitdrukken dat de Schepper niet alleen boven ons is, maar ook werkzaam is in zijn schepping.

Over God denken we in termen van verticaal en horizontaal. Die twee mogen we niet tegen elkaar uitspelen. God is op allerlei manieren in het concrete leven werkzaam. Om die reden is de samenleving niet ‘plat’, eendimensionaal, maar gericht op transcendentie. Zo scheidt God een samenleving waarin het alledaagse leven een meerwaarde krijgt, omdat dit alledaagse leven gericht is op God, de Eeuwige en de Levende.

In zo’n samenleving zijn de mensen niet identiek aan elkaar. Dat heeft alles met de schepping te maken. Daar vinden we verscheidenheid in talloze kleuren, vormen en gestalten. Gelijkheid is mechanisch en past precies in een tijd van massaproductie en massaconsumptie. Ik moet zijn als de ander. Zodoende ontnemt het gelijkheidsideaal de mens zijn eigenheid, zijn identiteit. Daar zit een politiek belang achter, namelijk het belang om de burgers drager te laten zijn van dezelfde politieke len. De overheid is allang niet meer de overheid van Romeinen 11 die voor orde en veiligheid moet zorgen, maar zij is sinds enkele eeuwen een instrument om het volk op te voeden.

Ook in de postmoderne samenleving wordt de gelijkheidsideologie van de Verlichting gehandhaafd. Postmodernisme lijkt op het eerste gezicht veel ruimte te geven aan verscheidenheid en pluriformiteit: er

is plaats voor minderheden, ook voor de Joden. Toch is de postmoderniteit niet anders dan de moderniteit, want ook de postmoderniteit is horizontaal. Daarin stemmen ze overeen.

Dat betekent dat botsingen niet kunnen uitblijven, omdat er in principe geen hoger of lager is. Beginselen, ideeën, voorstellingen, meningen, principes zijn allemaal verschillend, maar niet hoger of lager. Als er hoger of lager is, dan is dat alleen zo vanwege functionele en pragmatische overwegingen en daarom zijn die altijd tijdelijk van aard en vaak per dag verschillend. Er is dus sprake van een voortdurend conflict, een voortdurende afweging van belangen (rechtbanken hebben het nooit zo druk gehad als nu).

Het punt is dat er vooral in democratische samenlevingen – hoe positief men daarover ook wil denken – voortdurend conflictstof aanwezig is. Er is altijd een strijd gaande, openlijk of verborgen, aan de onderhandelingstafel of in een schoolklas. Hoe sterker het accent gelegd wordt op het gelijk-zijn van alle mensen, hoe meer rivaliteit er ontstaat. ‘Sommige dieren zijn meer gelijk dan andere’, is de bekende uitspraak in **Animal Farm** van George Orwell. Gelijkheid schept rivaliteit omdat allen het recht hebben op hetzelfde. Deze rivaliteit schept uiteindelijk geweld, heeft antropoloog en filosoof René Girard in zijn analyses laten zien.⁴

Hij liet ook zien dat de gelijkheid van mensen niet alleen iets is van de moderne samenleving. Die is er ook in primitieve culturen. Dat komt omdat mensen altijd hetzelfde willen. Wat de een wil, wil de ander ook. Wat voor de ene mens begerenswaardig is, is ook voor de andere begerenswaardig en daarom staan ze elkaar in de weg. Ze zijn elkaars concurrenten. Het begeren maakt hen aan elkaar gelijk. Het is de gelijkheid van het verlangen, van het willen bezitten, van het consumeren. Dat is de rivaliteit die zich altijd weer doet gelden, met name als er schaarste is (een bijbels voorbeeld is de onvruchtbaarheid van vrouwen, waardoor Sara en Hagar en later Lea en Rachel verbiterd tegenover elkaar komen te staan, omdat zij elkaars evenbeeld zijn in het verlangen).

Om aan die rivaliteit en het daaruit voortvloeiende geweld een einde te maken is een bliksemafleider nodig, een zondebok. De zondebok heeft twee functies: hij biedt een uitweg voor frustratie en tegelijkertijd laat hij zien dat het toegepaste geweld nodig was, onontkoombaar. Het woord ‘zondebok’ geeft echter al aan dat de zondebok de oorzaak

4 Zie onder andere van René Girard, *De zondebok* (Kampen/Kapellen) 1986 en *Ik zie satan vallen als een bliksem* (Kampen/Kapellen) 2000.

van alle ellende was. Het betekent de aanwezigheid van individuen of groepen in de samenleving die de samenleving in haar bestaan bedreigen. (Denk in dit verband aan complottheorieën die altijd weer gehoor vinden, zoals de beschuldiging dat de Joden naar wereldheerschappij streven.)

Het uitschakelen van de zondebok is dus legitiem. Zodoende wordt het geweld dat gebruikt wordt om de zondebok te elimineren acceptabel voor de bevolking en keert de rust in de samenleving terug. Jodenvervolgning is zonder dit zondebokmechanisme niet goed te begrijpen. Vandaar dat ik hierop uitvoeriger inga.

EXCURS: HET ZONDEBOKMECHANISME

Een samenleving, ook een seculiere samenleving, is religieuzer dan velen zouden willen. Een samenleving is goed beschouwd een religieus systeem. Althans, zo kijkt Girard er tegenaan. Een samenleving dreigt voortdurend uit elkaar te vallen. Hoe kunnen we elkaar vasthouden, wat **gij** dt ons samen, wat is het cement van onze samenleving? Dat zijn **actuele** vragen, die bestuurders en politici regelmatig stellen. Het antwoord op die vragen is: een samenleving wordt bijeengehouden door de zondebok. De zondebok is onschuldig, in ieder geval niet gevaarlijk, maar wordt schuldig gemaakt en daarom gedood. Na de dood van de zondebok keert de rust in de samenleving terug. Omdat de rust terugkeert, is dat voor de samenleving het bewijs dat de zondebok werkelijk de oorzaak van alle onheil was.

Dat is in het kort het zondebokmechanisme. De zondebok is nuttig en onmisbaar, wil een samenleving een ordelijke samenleving zijn. De spanningen en frustraties die altijd onder de oppervlakte van een samenleving schuilgaan, vinden op deze manier een uitweg. Zo wordt voorkomen dat de mensen elkaar blijven bestrijden en op voet van oorlog met elkaar leven. De zondebok is dus nuttig en nodig, maar om het systeem goed te laten werken, moet de samenleving ervan overtuigd zijn dat de zondebok werkelijk schuldig was, werkelijk de dood verdiende. Als de zondebok niet schuldig is, is de oorzaak van het geweld niet weggenomen en gaat alles weer van voren af aan beginnen.

De Joden vervulden niet alleen in de Oudheid of in de Middeleeuwen maar ook in de moderne tijd de rol van zondebok/slachtoffer. Zij weken af van de 'normaliteit'. Zij waren nooit in te passen, ook niet in de orde van een moderne samenleving. Zij waren altijd de vijfde colonne, de vijand van binnenuit. Zij verontreinigden het Germaanse ras, zij ondermijnden de samenleving.

Daarmee is niet beweerd dat alleen de Joden als de zondebok worden gezien. Dat kunnen ook andere bevolkingsgroepen zijn. In de Middeleeuwen werden de Katharen als zondebok gezien en later de heksen en weer later de Hugenoten, maar voor deze groepen hield het ook weer op (al moet hieraan toegevoegd worden dat de Katharen helemaal uitgeroeid werden). Voor de Joden hield het nooit op. Zij waren er altijd, in alle eeuwen. De Joden pasten zich niet aan. Zij wilden in hun eigen gekozen isolement hun religie en cultuur behouden.

Er was echter ook dwang. De overheden belemmerden de Joden deel uit te maken van de samenleving en als dat wel mocht, werd hun dat al snel weer onmogelijk gemaakt. Dit alles maakte de Joden bij uitstek geschikt om zondebok te zijn. Het is immers voor iedereen duidelijk dat juist degenen die zich niet willen aanpassen de schuldigen zijn. Zo waren de Joden juist in hun weigering om zich aan te passen toch nuttig voor de samenleving.

Het doden van de zondebok is reddend, heilbrengend. Dat geldt ook als een bepaalde bevolkingsgroep als zondebok aangemerkt wordt. Het bloed sticht gemeenschap en werkt bevrijdend. Het doden van de zondebok is niet alleen nodig om zichzelf te handhaven, maar ook om zijn eigen volksbestaan te legitimeren. Het komt in het licht te staan van redding en van heil. Als de zondebok niet gedood was, was het onheil niet te stuiten. In dit licht gezien wordt het eigen volksbestaan verheerlijkt en krijgt het een religieuze glans (denk aan de Duitse eer, waarvan in andere hoofdstukken sprake was). Volk, natie, religie, bloed, offer zijn elementen die de eeuwen door fundamenteel waren voor het volksbestaan, en ze zijn het nog steeds. Het is de overtuiging van Girard dat alleen het offer van Christus aan deze voortdurende geweldsspiraal een einde kan maken, omdat Hij de onschuld van de zondebok aan het licht brengt. Dat betekent niet dat het slachtoffer altijd toonbeeld van pure onschuld is. De leugen is dat de eigen schuld altijd op een ander wordt gelegd – dat is wat in de Holocaust gebeurde. De satanische leugen, dat de onschuldige de bij uitstek schuldige is, wordt door de Bijbel ontmaskerd. Dit mechanisme zit zo diep in de samenleving dat de kerk zelf, door de Joden te vervolgen, dit mechanisme dikwijls in stand heeft gehouden.

TOT SLOT

Het bovenstaande heeft alles met de Holocaust te maken. De Holocaust staat niet op zichzelf en is niet vanuit één oorzaak te verklaren. Er zijn vele oorzaken. De noodzaak van het brengen van offers om het eigen bestaan te rechtvaardigen is echter wel een belangrijke oorzaak,

met diepe religieuze wortels.

Maar alle oorzaken bij elkaar laten een belangrijke vraag onbeantwoord. Het komt erop neer dat het in het belang van mensen, regeringen, overheden en samenlevingen was om de Joden als zondebok te zien, omdat zij als zondebok een nuttige functie vervulden. Zij functioneerden altijd als bliksemafleider. Met andere woorden: de vernietiging van de Joden is niet in hun belang, want dan is er ook geen zondebok meer.

Daarom moet de diepste oorzaak wel een andere zijn: het is de ongrijpbare, satanische wil om Gods beloften aan het Joodse volk uit te wissen. Als de beloften namelijk worden uitgewist, wordt alles uitgewist: verleden, heden en toekomst en dan verdwijnt niet alleen het Joodse volk, maar ook de kerk.

Tot slot: de aangrijpende woorden van Psalm 88 zouden tijdens de Holocaust uitgesproken kunnen zijn.

Ik hoor bij wie afgedaald zijn in het graf
ik ben als een man aan het eind van zijn krachten,
een naamloze dode, ik ben
als een gesneuvelde in een massagraf,
aan wie u niet langer denkt,
losgerukt uit uw hand.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- W.J. Aalders, *Nieuw-Germaansche Theologie* (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde Deel 77, serie A, no. 3). Amsterdam: 1935
- Yosef Achituv, 'Theology and the Holocaust: The Presence of God and Divine Providence in History from the Perspective of the Holocaust', in: Steven T. Katz (ed.), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*, New York/London: 2005.
- James S. Amelang, *Parallel Histories: Muslims and Jews in Inquisitorial Spain*. Baton Rouge: 2013.
- Regina Ammicht-Quinn, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*. Freiburg: 1992.
- Dik van Arkel, *The Drawing of the Mark of Cain. A Socio-Historical Analysis of the Growth of Anti-Jewish Stereotypes*. Amsterdam: 2009.
- David Bankier, (Hrsg.), *Fragen zum Holocaust. Interviews mit prominenten Forschern und Denkern*. Yad Vashem: z.j.
- Leora Batnizky, 'On the Suffering of God's Chosen: Christian Views in Jewish Terms', in: Tikva Fymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Sandmel, Michael Singer, *Christianity in Jewish Terms*. New York: 2008 (203-220).
- Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: 1995.
- Wolfgang Baum, *Gott nach Auschwitz. Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluss an Hans Jonas*. Paderborn/München/Wien/Zürich: 2004.
- Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca: 2000.
- Zygmunt Bauman, *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: 1995.
- Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*. Cambridge/Malden: 2010.
- H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek I-IV*. Kampen: 1967⁵.
- Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*. Tübingen: 2003.
- A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: 1996.
- A. van de , *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer*. Zoetermeer: 2002.
- E. J. Beker/J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, deel 5. Kampen: 1990.
- Belijdenisgeschriften voor de Protestantse Kerk in Nederland* (ingeleid door dr. Klaas Zwanepol). Zoetermeer/Heerenveen: 2004.
- Dietz Bering, *War Luther Antisemit? Das Deutsch-Jüdische Verhältnis als Tragödie der Nähe*. Berlin: 2014.
- H. Berkhof, *Christelijk Geloof*. Kampen: 2002⁸.
- Gerhard Besier/Gerhard Sauter: *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*. Göttingen: 1985.
- Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theoloog/Christen/Tijdgenoot*. Utrecht/Baarn: 1968.
- Eberhard Bethge, *Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden*. München: 1979.
- Peter Biller, 'Christians and heretics', in: Miri Rubin/Walter Simons eds., *Cambridge*

- History of Christianity. Volume 4: Christianity in Western Europe, c.1100–c.1500.* Cambridge: 2009.
- Hermann Blendinger, *Aufbruch der Kirche in die Moderne. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern 1945-1990.* Stuttgart/Berlin/Köln: 2000.
- C. Blom, *Zonder grond onder de voeten. Een theologische analyse van het boek Job en Genesis 1-4 vanuit het perspectief van het kwaad in de schepping* (diss. VU). Z.pl. 2009.
- F.J.E. Boddens Hosang, *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers.* Leiden/Boston: 2010.
- Dietrich Bonhoeffer Werke (DBW)* band 12. Gütersloh: 1997.
- Dietrich Bonhoeffer, *Ethik.* Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green (Hrsgs.). Gütersloh: 1998.
- Frits Boterman, *Cultuur als macht. Cultuurgeschiedenis van Duitsland 1800-heden.* Amsterdam: 2014².
- Jonathan Boyarin, *The Unconverted Self: Jews, Indians, and the Identity of Christian Europe.* Chicago: 2009.
- Stefan Breuer, *Die Völkischen in Deutschland: Kaiserreich und Weimarer Republik.* Darmstadt: 2012.
- G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek. Een inleiding.* Zoetermeer: 2012.
- Avraham Burg, *De Holocaust is voorbij. Afrekenen met Hitlers erfenis.* Amsterdam: 2008.
- Eberhard Busch, *Karl Barth aan de hand van zijn brieven en autobiografische teksten.* Nijkerk: 1978.
- Eberhard Busch, 'Die Kirchen und die Juden. Der Beitrag Wilhelm Vischers zum sog. Betheler Bekenntnis', in: Magdalene L. Frettlöh und Hans P. Lichtenberger (Hrsg.), *Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link.* Neukirchen-Vluyn: 2003 (41-52).
- Paul Celan, *Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe.* Frankfurt a. M.: 2005.
- Robert Chazan, *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe.* New York: 2010.
- Christen und Juden I-III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975-2000.* Herausgegeben im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD. Gütersloh: 2000.
- Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Holocaust Theology. A Reader.* New York: 2002.
- Reinhard Höppner und Joachim Perels (Hrsg.), *Das Verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche.* Stuttgart: 2012.
- Coen Constandse, *Het gebod van de hoop. Een bijdrage aan het debat over eschatologie en ethiek vanuit het werk van F.-W. Marquardt.* Delft: 2009.
- John S. Conway, *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933-1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge.* München: 1969.
- E. Randolph Daniel: 'Abbot Joachim of Fiore and the Conversion of the Jews', in: J. McMichael en Susan E. Myers, *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance.* Leiden: 2004.
- Patrick Dassen, Ton Nijhuis en Krijn Thijs (red.), *Duitsers als slachtoffers. Het einde van een taboe?* Amsterdam: 2007.
- Jennifer Kolpacoff Deane, *A History of Medieval Heresy and Inquisition.* Lanham: 2011.
- Frank Dikötter, *Mao's massamoord. De geschiedenis van China's grootste drama 1958-1962.* Houten/Antwerpen: 2011.
- André Drost, *Is God veranderd? Een onderzoek naar de relatie God-Israël in de theologie van K.H. Miskotte, A.A. van Ruler en H. Berkhof.* Zoetermeer: 2007.
- James D.G. Dunn, *Romans 9-16* (Word Biblical Commentary 38B). Nashville: 1988.

- Abraham J. Edelheit en Hershel Edelheit, *History of the Holocaust. A Handbook and Dictionary*. San Francisco/Oxford: 1994.
- John Edwards, *The Jews in Western Europe. 1400-1600*. Manchester/New York: 1994.
- Shmuel Feiner, *The Jewish Enlightenment* (transl. Chaya Naor). Philadelphia: 2004 (oorspr. Hebr. editie 2002).
- Torben Fischer, Matthias N. Lorenz (Hrsg.), *Lexikon der 'Vergangenheitsbewältigung' in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Bielefeld: 2009².
- Herbert Freuden, 'Kirche und Judentum im Spiegel der Jüdische Presse 1933-1938', in: Jochen- Christoph Kaiser und Martin Greschat (Hrsg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analyse einer Verstrickung*. Frankfurt am Main: 1988.
- H. G. Geertsema, *Van boven en naar voren. Wijsgerige achtergronden en problemen van het theologische denken over geschiedenis bij Jürgen Moltmann*. Kampen: 1980.
- F. O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*. Baarn: 1993⁶.
- Wolfgang Gerlach, *Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden*. Berlin: 1993.
- S. Gerssen, *Grensverkeer tussen Kerk en Israël*. 's-Gravenhage: 1986.
- Hans-Georg Geyer, 'Kanttekening bij Theologie van de hoop', in: W.-D. Marsch (red.) *Discussie over de theologie van de hoop van Jürgen Moltmann*. Utrecht: 1968.
- Günther Bernd Ginzler, 'Christen und Juden nach Auschwitz', in: Günther Bernd Ginzler (Hrsg.), *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen* (Hrsg.). Heidelberg: 1980.
- René Girard, *De zondebok*. Kampen/Kapellen: 1986.
- René Girard, *Ik zie satan vallen als een bliksem*. Kampen/Kapellen: 2000.
- Massimo Giuliani, *Theological Implications. Caesars and Continuum as Hermeneutic Paradigms of a Jewish Theodicy*. New York: 2002.
- Daniel Jonah Goldhagen, *Erger dan Oorlog. Volkerenmoord, eliminationisme en de aanhoudende schending van mensenrechten*. Antwerpen/Amsterdam: 2009.
- Friedrich Wilhelm Graf, 'Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen. Liberaler Protestantismus und "Judenfrage" nach 1933', in: Jochen- Christoph Kaiser und Martin Greschat (Hrsg.), *Der Holocaust und die Protestanten. Analyse einer Verstrickung*. Frankfurt am Main: 1988.
- Wulfert de Greef, *Van één stam. Calvijn over Joden en christenen in de context van de late Middeleeuwen*. Delft: 2012.
- Clifford J. Green, Michael DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*. Minneapolis: 2013.
- Gershon Greenberg, 'Ultra-Orthodox Thought about the Holocaust since World War II. The Radicalized Aspect', in: Steven T. Katz (ed.), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*. New York/London: 2005 (132-160).
- Irving Greenberg, 'Judaism, Christianity, and Partnership After the Twentieth Century', in: Tikva Fymer-Kensky, David Novak, Peter Ochs, David Sussman, Michael Singer, *Christianity in Jewish Terms*. New York: 2008 (25-36)  
- Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. New York: 2007.
- David M. Gwynn, *Christianity in the Later Roman Empire: A Sourcebook*. London: 2014.
- Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar und Carsten Nicolaisen (Hrsg.), *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisenburg 1984*. Göttingen: 1984 (47-55).
- Stephen R. Haynes, *The Bonhoeffer Legacy. Post-Holocaust Perspectives*. Minneapolis:

- 2006.
- Siegfried Hermle, *Evangelische Kirche und Judentum – Stationen nach 1945*. Göttingen: 1990.
- Judith Herrin, *Byzantium. Het verrassende leven van een middeleeuws rijk* (vert. Karin Schuitemaker). Amsterdam: 2009.
- Theodor Herzl, *De Jodenstaat. Poging tot een moderne oplossing van het joodse vraagstuk*. Amsterdam: 2004 (oorspr. editie 1896).
- Susannah Heschel, 'Rassismus und Christentum. Das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben', in: Uwe Puschner und Clemens Vollnhals (Hrsg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*. Göttingen: 2012² (249-264).
- Michael W. Hickson, 'A Brief History of Problems of Evil', in: Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Hoboken: 2014
- Raul Hilberg, *De vernietiging van de Europese Joden I-III*. Z.pl.:2008.
- Matthew D. Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past*. Bloomington: 2004.
- Harald Iber, *Christlicher Glaube oder rassistischer Mythos. Die Auseinandersetzung der Bekennenden Kirche mit Alfred Rosenbergs: 'Der Mythos des 20. Jahrhunderts'*. Frankfurt a. M./New York/Paris: 1987.
- Israël en de kerk. Een studie, in opdracht van de Generale Synode der Ned. Hervormde Kerk, samengesteld door de Raad voor de verhouding van Kerk en Israël). 's Gravenhage: 1959.
- J.G.B. Jansen, *Christelijke theologie na Auschwitz I. Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme*. 's Gravenhage: 1983⁵.
- Adam Jones, *Genocide. A Comprehensive Introduction*. London/New York: 2011².
- Tony Judt, *Na de oorlog. Een geschiedenis van Europa sinds 1945*. Amsterdam: 2010⁵.
- Martin H. Jung, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*. Darmstadt: 2008.
- Jürgen Kampmann, "Eine Einheit, die durch die Kraft Gottes treu zum Bekenntnis zu stehen gedenkt." Die Bedeutung des Ulmer Bekenntnistages vom 22. April 1934 für das deutschlandweite Zusammenwachsen der Bekennenden Kirche', in: *Theologische Beiträge* (40. Jg. 2009), 384-394.
- Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Anti-Semitism, 1700-1933*. Cambridge/London: 1994⁵
- Guido Knopp, *Holocaust*. Kampen: 2010.
- Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der Deutschen Konzentrationslager*. Hamburg: 2014².
- Enno Konukiewitz: 'Hans Asmussen und das Altonaer Bekenntnis', in: Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar und Carsten Nicolaisen (Hrsg.), *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisenburg 1984*. Göttingen: 1984, 47-55.
- Jelle van der Kooi (hg. und eingeleitet), 'Betheler Bekenntnis', in: *Bethel. Beiträge aus der Arbeit der v. Bodelschwingschen Anstalten in Bielefeld-Bethel*. Heft 25. Bielefeld: 1983.
- Hans-Joachim Kraus, *Rückkehr zu Israel: Beiträge zum Christlich-jüdischen Dialog*. Neukirchen-Vluyn: 1991.
- Hans Küng, *Het Jodendom. Wezen, geschiedenis en toekomst*. Utrecht: 2010.
- Walter Künneth, *Antwort auf den Mythos. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythos und dem biblischen Christus*. Berlin: 1935.

- Pinchas Lapide/Jürgen Moltmann, *Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg? Ein Gespräch*. München: 1980.
- Walter Laqueur, *The Changing Face of Anti-Semitism. From Ancient Times to the Present Day*. New York: 2008.
- Tom Lawson, *Debates on the Holocaust*. Manchester: 2010.
- Mark Levene, *The Rise of the West and the Coming of Genocide I*. London/New York: 2005.
- Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen: 1992².
- Ora Limor, 'Christians and Jews', in: Miri Rubin/Walter Simons (eds.), *Cambridge History of Christianity. Volume 4: Christianity in Western Europe, c.1100–c.1500*. Cambridge: 2009.
- Albert S. Lindemann, *Esau's Tears. Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews*. Cambridge: 2000.
- Olga Litvak, *Haskalah. The Romantic Movement in Judaism*. New Brunswick/London: 2012.
- Hartmut Ludwig, 'Deutung und Umdeutung des Kirchenkampfes. Geschichtsinterpretationen als Kampf um die Deutungshoheit heute', in: Reinhard Höppner und Joachim Perels (Hrsg.), *Das Verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche*, Stuttgart: 2012.
- Frances Malino, 'Jewish- Christian relations', in: Stewart J. Brown and Timothy Tackett (eds.) *Cambridge History of Christianity. Volume 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*. Cambridge: 2006.
- G.W. Marchal, *Jan Koopmans. Dienaar tot de oogst. 's-Gravenhage*: 1985.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik*. Gütersloh: 1988.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. Band 2. Gütersloh: 1994.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, *De gebroken hemel. De misère van de theologie en de hoop op God*. Zoetermeer: 1999.
- Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Bij de slip van zijn klee... Een christelijke theologie na Auschwitz. Artikelen – uitgekozen en vertaald en ingeleid door Dick Boer, Inge Kooistra en Derk Stegeman*. Baarn: 2003.
- McBrayer and Daniel Howard-Snyder (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Hoboken: 2014.
- Steven J. McMichael, OFM, en Susan E. Myers, *Friars and Jews in the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: 2004.
- Kurt Meier, *Der Evangelische Kirchenkampf. Der Kampf um die 'Reichskirche'*. Band 1. Göttingen: 1976.
- Eginhard Meijering, *In de Waagschaal* (8/2, 2009).
- Insa Meinen/Ahlrich Meyer, *Vervolgd van land tot land. Joodse vluchtelingen in West-Europa 1938-1944*. Antwerpen: 2014.
- K.H. Miskotte, *Verzameld Werk. Deel I*. Kampen: 1982.
- K.H. Miskotte, *Verzameld Werk. Deel 11*. Kampen: 1989.
- Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*. München: 1964. Ned. editie: *Theologie van de hoop. Studies over de grondslagen en de consequenties van een christelijke eschatologie* (vert. drs. J. van de Geijn). Utrecht: 1964.
- Jürgen Moltmann, *De gekruisigde God. Het kruis van Christus als fundament en als kritische instantie van christelijke theologie*. Bilthoven: 1972.

- Jürgen Moltmann, *Kerk in het krachtveld van de Geest. Bouwstenen voor een messiaanse ekklesiologie*. Baarn: 1975.
- Jürgen Moltmann, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*. Gütersloh: 2006.
- John A. Moses: *The Reluctant Revolutionary. Dietrich Bonhoeffer's Collision with Prusso-German History*. New York: 2009.
- Anna Zofia Musioł, *Erinnern und Vergessen. Erinnerungskulturen im Lichte der deutschen und polnischen Vergangenheitsdebatten*. Dordrecht: 2011.
- Carsten Nicolaisen: 'Der lutherische Beitrag zur Entstehung der Barmer Theologischen Erklärung', in: Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar und Carsten Nicolaisen (Hrsg.), *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposiums auf der Reisenburg 1984* (13-38). Göttingen: 1984.
- David Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York/London: 2013.
- Karl Leo Noethlichs, *Die Juden im christlichen Imperium Romanum (4.-6. Jahrhundert)*. Berlin: 2001.
- Günther van Norden, 'Das Erbe der Bekennenden Kirche. Die sich verändernde Deutung des Kirchenkampfes', in: Reinhard Höppner und Joachim Perels (Hrsg.), *Das Verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche*, Stuttgart: 2012.
- Heiko A. Oberman, *Wortels van het antisemitisme. Christenangst en jodenramp in het tijdperk van humanisme en reformatie*. Kampen: 1983.
- Ulrich Oelschläger, *Judentum und evangelische Theologie 1909-1965. Das Bild des Judentums im Spiegel der ersten drei Auflagen des Handwörterbuchs 'Die Religion im Geschichte und Gegenwart'*. Stuttgart: 2005.
- Andreas Pangritz, 'Eberhard Bethges Beitrag zur Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses'. Voordracht aan de universiteit van Bonn op 3 december 2009. http://www.sozialethik.uni-bonn.de/ST/lehrstuhl-pangritz/pangritz/copy5of_texte-zum-download/ueber-eberhard-bethge.pdf.
- Stanley G. Payne, *A History of Fascism 1914-1945*. London: 1995.
- Joachim Perels (Hrsg.), *Das Verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche*. Stuttgart: 2012.
- Paolo de Petris, *Calvin's Theodicy and the Hiddenness of God. Calvin's Sermons on the Book of Job*. Bern/Berlijn: 2012.
- Christopher J. Probst, *Demonizing the Jews: Luther and the Protestant Church in Nazi Germany*. Bloomington: 2012.
- A.A.A. Prosman, *Geloven na Nietzsche. Nietzsches nihilisme in de spiegel van de theologie*. Zoetermeer: 2007.
- Uwe Puschner/Clemens Vollnhals, 'Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Forschungs- und problemgeschichtliche Perspektiven', in: Uwe Puschner und Clemens Vollnhals (Hrsg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte* Göttingen: 2012² (13-28).
- Bernhard Reitsma, *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*. Zoetermeer: 2006.
- Rolf Rendtorff und Hans Hermann Henrix (Hrsg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1985*. Paderborn/München: 1989².
- Ger van Roon, *Protestants Nederland en Duitsland 1933-1941*. Utrecht/Antwerpen: 1973.
- Michael Rosenak, 'Theological Reflections on the Holocaust. Between Unity and Controversy', in: Steven T. Katz (ed.), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*. New York/London: 2005.
- Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen*

- Gestaltenkämpfe unserer Zeit*. München: 1943¹⁰.
- Shalom Rosenberg, 'The Holocaust. Lessons, Explanation, Meaning', in: Steven T. Katz (ed.), *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*. New York/London: 2005.
- Richard L. Rubenstein/John K. Roth, *Approaches to Auschwitz. The Holocaust and its Legacy*. Louisville/London: 2003.
- David B. Ruderman, *De culturele betekenis van het getto in de joodse geschiedenis*. Amsterdam: 2003.
- Gerhard Ruhbach, 'Das Betheler Bekenntnis', in: Wolf-Dieter Hauschild, Georg Kretschmar und Carsten Nicolaisen (Hrsg.), *Die lutherischen Kirchen und die Bekenntnissynode von Barmen. Referate des Internationalen Symposium auf der Reisenburg 1984*, Göttingen: 1984 (56-72).
- Howard M. Sachar, *A History of the Jews in the Modern World*. New York: 2006.
- Shlomo Sand, *The Invention of the Land of Israel. From Holy Land to Homeland*. London/New York: 2014.
- Thomas Martin Schneider, *Kirche muss Kirche bleiben. Zur Entstehungsgeschichte der Bekennenden Kirche und der Barmer Theologischen Erklärung*, in: Reinhard Höppner und Joachim Perels (Hrsg.), *Das Verdrängte Erbe der Bekennenden Kirche*, Stuttgart: 2012.
- H.-H. Schrey, in: RGG³ II. Band. Tübingen: 1958, s.v. Einigungsbestrebungen (390-394).
- A. van Selms, *Job II*. Nijkerk: 1983.
- Jacques Semelin, *Purify and Destroy. The Political Uses of Massacre and Genocide*. London: 2007.
- David Shatz, 'On Constructing a Jewish Theodicy', in: Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Hoboken: 2014
- Marikje Smid, 'Protestantismus und Antisemitismus 1930-1933', in: Jochen-Christoph Kaiser und Martin Greschat (Hrsg), *Der Holocaust und die Protestanten. Analyse einer Verstrickung*. Frankfurt am Main: 1988 (38-72).
- Timothy Snyder, *Bloedlanden. Europa tussen Hitler en Stalin*. Amsterdam: 2010.
- Rene Süß, *Een genadeloos bestaan. Karl Barth over het Joodse volk*. Kampen: 1991.
- Siu-Kwong Tang, *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann*. Bern/Berlin: 1996.
- Tertullianus, *Adversus Iudaeos*. http://www.tertullian.org/anf/anfo3/anfo3-19.htm#P2141_725966.
- Christiane Tietz, *Dietrich Bonhoeffer: Theologe im Widerstand*. München: 2013.
- Kristine T. Utterback en Merrall Llewelyn Price, *Jews in Medieval Christendom: Slay Them Not*. Leiden: 2013.
- Arne Johan Vetlesen/Steven Seidman, *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing*. Cambridge: 2005.
- Klaus Vondung, 'Von der völkischen Religiösität zur politischen Religion des Nationalsozialismus: Kontinuität oder neue Qualität?', in: Uwe Puschner und Clemens Vollnhals (Hrsg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Göttingen: 2012² (29-41).
- H. Vreekamp, *Zonder Israël niet volgroeid. Visie op de verhouding tussen kerk en joodse volk van hervormde zijde*. Kampen: 1988.
- Wending* (jaargang 35/1, 1980).
- Ernst Wolf in RGG³ III. Band. Tübingen: 1958, s.v. Kirchenkampf.
- Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley/Los Angeles/London: 2006.

PERSONENREGISTER

volgt na 1^e proef

