

*Athene, Jeruzalem, en ... Amsterdam. Joodse wetenschappers en de niet-joodse geschiedenis**

Inleiding

Ook al speelt in alle geschiedschrijving de ideologie van de historicus een grote rol ('*every history is contemporary history*', luidt het gezegde), de keuze voor een bepaalde methodologie bepaalt mede, in samenspraak met die ideologie, de uitkomsten van zijn of haar onderzoek. Met deze nogal evidente observatie in het achterhoofd, zullen we in de loop van dit verhaal inzoomen op het vooroorlogse Genootschap voor Joodse Wetenschap in Nederland, en proberen antwoord te geven op de volgende vragen:

- (1) welke visie hadden de leden van het Genootschap op de geschiedenis, haar ontwikkeling en dynamiek?
- (2) bij welke tak van *Wissenschaft*, al dan niet *des Judentums*, sloten ze aan? Kozen ze daar bewust voor, of konden ze niet anders? Hadden ze zicht op, en misschien zelfs wel een mening over, ontwikkelingen in de internationale joodse geschiedbeoefening?
- (3) en ten slotte: wat betekende hun keuze voor een bepaalde methodologie voor hun uitkomsten, lees: voor hun visie op joden en jodendom in het algemeen, en op joden en jodendom in Nederland in het bijzonder?

Om de historische visie van het Genootschap en haar leden een beetje te kunnen plaatsen binnen het kader van de internationale *Wissenschaft*, wil ik allereerst globaal schetsen hoe die *Wissenschaft* vanaf haar eerste begin de dynamiek van de joodse geschiedenis, en vooral de dynamiek tussen de joodse geschiedenis en de niet-joodse wereld, heeft geïnterpreteerd, en gemobiliseerd voor haar eigen agenda.

De Wissenschaft tussen cultuurnationalisme en Hegeliaanse dialectiek

Want een agenda *had* de *Wissenschaft*. Grondlegger Leopold Zunz (1794-1886) was er altijd heel eerlijk over geweest: '*jede Wissenschaft ist politisch*'.¹ Alle wetenschap,

* Ik wil hier graag mijn dank uitspreken aan Annabel Jansen, voor haar bijdrage aan het ontleden van de *Bijdragen*.

¹ Dit citaat, uit Zunz' *Wahlrede* gehouden in Berlijn in 1861, is te vinden in R. Schaeffler, 'Die

hoe je haar ook wendt, keert, of beoefent, is uiteindelijk politiek, heeft een politieke inhoud, politieke belangen en implicaties – en liefst ook gevolgen, als het aan de activist Zunz lag. Vanaf zijn eerste publicatie in 1818, diende zijn joodse wetenschapsbeoefening inderdaad een politiek doel: het verkrijgen van, zoals Zunz het zelf noemde, ‘*Recht und Freiheit statt Rechte und Freiheiten*’,² het slechten van de muren van het ghetto en de structurele integratie van haar bewoners en hun instituties in de omringende, niet-joodse wereld.³

Het gekozen middel (de historische reconstructie van de joodse erfenis) was een typische vroeg negentiende-eeuwse strategie. In alle jonge, ontluikende natiestaten in Europa (Nederland inclusief) was men inmiddels begonnen met het inventariseren, ontsluiten en analyseren van het eigen culturele erfgoed als basis van de nieuwe nationale identiteit. Dat zoeken naar wat je zou kunnen noemen ‘nationale oerteksten’⁴ is een van de belangrijkste bestanddelen van dat vroege cultuurnationalisme.⁵ Als minderheidsvariant van dat ‘cultuurnationalisme’, ontwikkelden Zunz en de zijnen de *Wissenschaft des Judentums*, om antwoord te kunnen geven op twee, voor joden in die tijd wel heel acute vragen.⁶

De eerste vraag betrof vooral een intern dilemma: als je als jood nu eindelijk Europeaan mag worden, kun je dan nog wel jood blijven, en zo ja, hoe? Een prangende vraag in het vroeg negentiende-eeuwse Berlijn, en, getuige het grote aantal bekeerlingen onder eerste generatie-*Wissenschaftler* (zelfs Zunz heeft op enig moment bekering tot het Christendom overwogen), blijktbaar niet altijd eenvoudig te

Wissenschaft des Judentums in ihrer Beziehung zur allgemeinen Geistesgeschichte im Deutschland des 19. Jahrhunderts’, in: J. Carlebach (ed.), *Wissenschaft des Judentums: Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992, 128. Dat politieke gehalte, aldus Zunz, lag vooral in het feit dat wetenschappelijk onderzoek niet alleen de individuele ‘*schöpferische Gedanke*’ moest belichten, maar ook de bijdrage van elk van die gedachten aan de maatschappij moest meten en evalueren. Wie weet, verzuchtte hij concluderend, dat ‘nog tijdens ons leven ‘politiek’ weer synoniem wordt met ‘ethisch’ (*sittlich*) en humaan (*menschlich*)’.

² Dit verwoordde Zunz al in zijn eerste grote monografie, *Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte*, Berlijn 1832 (herdrukt Frankfurt a.M. 1892; Hildesheim 1966), p. 32.

³ ‘... denn erst mit der Einfügung der Wissenschaft des Judentums in den gesammten staatlichen Lehrkörper werden die eigentlichen Mauern des Ghetto’s fallen’; *ibid.*, Vorrede.

⁴ Cf. de bundel *Oerteksten. Nationalisme, edities en canonvorming*, uitgegeven door J. Leerssen en M. Matthijsen, Amsterdam 2002.

⁵ Voor dit cultuurnationalisme als opmaat (‘*phase A nationalism*’) tot het latere politieke nationalisme, zie Miroslav Hroch’s invloedrijke *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge 1985.

⁶ Beide vragen en hun impact op de identiteit van de grondleggers van de *Wissenschaft* en hun tijdgenoten (waaronder de in 1824 gedoopte Heinrich Heine) zijn prachtig beschreven in M.A. Meyers *The origins of the modern Jew. Jewish identity and European culture in Germany, 1749-1824*, Detroit 1967, hoofdstuk 6: ‘Leopold Zunz and the scientific ideal’, pp. 144-182.

beantwoorden.⁷ Zulke bekeringen, vaak uit loopbaanoverwegingen, waren in Nederland honderd jaar later natuurlijk niet langer actueel, maar de zoektocht naar wat er nog joods was aan de inmiddels geëmancipeerde (en vaak geassimileerde) joodse Nederlanders, was dat wel. Want wat was nou nog die *differentia specifica* van de *species judaica hollandia* — ‘het verschil’ dat joodse Nederlanders voor de oorlog van de overige *species hollandia* moest onderscheiden?⁸

Zunz’ tweede dilemma had meer betrekking op de buitenwereld: waren de joden het wel waard om als volwaardige burgers tot het moderne Europa te worden toegelaten? Konden ze eigenlijk wel op niveau meedraaien in haar instituties? Het was aan de *Wissenschaft* om te bewijzen dat de joden, net als alle andere Europese volken, een hoogstaande beschaving hadden, dat ze in staat waren om de Middeleeuwen achter zich te laten en door en door modern te worden – zij het met een onvermijdelijk vleugje Oriënt (maar dat was misschien juist wel charmant, en bovendien helemaal niet slecht voor Europa – ik kom daar later nog op terug).⁹

Op deze twee vragen (mogen wij deelnemen aan het moderne Europa, en indien ja, hoe zorgen we er dan voor dat we joods blijven) wilde de *Wissenschaft* een antwoord geven. En in dat antwoord klinken onwillekeurig de paradigma’s en preoccupaties door van de jonge Berlijnse *Humboldt Universität*, waar veel van haar eerste voormannen hadden gestudeerd: Zunz, die er als classicus de basis had gelegd van zijn *jüdische Philologie*;¹⁰ maar ook de jurist Eduard Gans (1798-1839), de eerste president van Zunz’ *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums*, die er colleges filosofie had gevolgd. Of, zoals Heinrich Heine het zo onnavolgbaar wist te zeggen, die er ‘*bei Hegel die Schweine gehütet*’.¹¹ De filosoof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) was in zijn Heidelbergse en Berlijnse jaren inderdaad populair geweest onder joodse studenten; hij trad regelmatig op als hun mentor en

⁷ De gedachte dat de *Wissenschaft* vooral een *reactie* was op de zgn. Berlijnse *Taufepidemie* in de eerste twee decennia van de negentiende eeuw (een gedachte die we ook in de *Bijdragen* van het Genootschap wel eens tegenkomen), is dus niet zonder meer terecht.

⁸ Het inmiddels legendarische etiket *species judaica hollandia* werd geïntroduceerd door Sigmund Seeligman in zijn ‘Die Juden in Holland. Eine Charakteristik’, in het *Festschrift i Anledning af Professor David Simonsens 70-aarige Fødselsdag*, Copenhagen 1923, pp. 253-257. Hij onderbouwde zijn hypothese van het unieke karakter van de Nederlands-joodse geschiedenis (en dus van het Nederlandse jodendom) met verschillende stukken in de *Bijdragen* van het Genootschap, ‘Moses Mendelssohns invloed op de Nederlandse Joden’, *BMGJWN* 2 (1925), pp. 70-72, en het hieronder te bespreken artikel over het Nederlandse ‘Marranen-probleem’; v.i., pp. 000-000.

⁹ Immanuel Wolf, die de eerste ‘research agenda’ van de Berlijnse Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums publiceerde, karakteriseerde het jodendom in West-Europa als ‘*diese saftreiche und am weitesten verpflanzte Frucht des Morgenlandes*’; in idem, ‘Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums’ in: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* 1.1 (Berlijn 1822) pp. 1-24:22.

¹⁰ In 1821 was Zunz er zelfs gepromoveerd op een proefschrift over de dertiende-eeuwse filosoof Sjem Tov ibn Falaquera.

¹¹ In *Romanzero*, Nachwort (Parijs 1851), pp. 259-270.

heeft op die manier mogelijk een rol gespeeld in de uiteindelijke bekering van mensen als diezelfde Eduard Gans.¹² Maar ook inhoudelijk is hij niet te verwaarlozen: als er één niet-joodse geleerde de *Wissenschaft* blijvend (en volgens sommigen noodlottig) heeft beïnvloed, dan was het Hegel, en dan vooral zijn filosofische definitie van wat geschiedenis is, en wat zij voor een mens kan betekenen.¹³

Die visie op de aard en het nut van de geschiedenis kwam uitstekend van pas bij het zoeken naar een oplossing voor de twee hierboven geschetste joodse dilemma's. Bij het beantwoorden van de vraag hoe je als nieuwe Europeaan je jodendom kon blijven definiëren, kwam met name Hegels concept van *Geisteswissenschaften* goed van pas.¹⁴ Enigszins kort door de bocht zou je kunnen zeggen dat Hegel daarbij een soort 'drietrapsraket' hanteerde. Ieder mens had, middels zijn individuele *Geist*, onvermijdelijk deel aan de 'geest' van zijn eigen natie, de welbekende *Volksgeist* (in het Nederlands iets minder technisch weergegeven als 'volksaard'). Alle '*volksgeisten*' samen gingen, op hun beurt, naadloos op in een alles overkoepelende, universele *Urgeist* — Hegel hield bij het zoeken naar kennis inderdaad van volledigheid, bij hem uitgedrukt in het begrip '*Totalität*'. Wanneer je wetenschappelijk onderzoek deed naar de cultuur van een volk, sneed het mes dus maar liefst aan *drie* kanten: je leerde niet alleen iets over dat bewuste volk, maar ook over jezelf als lid van dat volk (via de *Volksgeist*) en over jezelf als mens (via de universele *Geist*, waar wij immers allemaal deel van uitmaken). Voor een joodse wetenschapper betekende dat, dat hij door bestudering van de joodse cultuur enerzijds zijn identiteit als *jood* kon versterken en anderzijds ook kon aantonen, dat de joden via hun cultuur een volwaardig steentje bijdroegen aan de wereld als geheel.

Bij het beantwoorden van de vraag wat het jodendom Europa te bieden had, kon men voorts een beroep doen op die andere Hegeliaanse drietrapsraket: de 'dialectische methode', in vertrouwde middelbare-schooltermen samengevat als het samenspel van these, antithese en synthese. Volgens Hegel zou je de wereldgeschiedenis kunnen samenvatten als één lange keten van botsende beschavingen (de these en de antithese). Zo'n botsing leidde nimmer tot de verwoesting van een van de twee (of beide) oorspronkelijke beschavingen, maar bracht een derde cultuur voort (de synthese), die superieur was aan beide eerdere culturen, zonder overigens de fundamentele tegenstellingen tussen die twee op te heffen of zelfs maar te verzoenen. Zo waren in de Oudheid de Grieken op de cultuur

¹² Zie N. Waszek, 'Hegel, Mendelssohn, Spinoza – Beiträge der Philosophie zur "Wissenschaft des Judentums"? Eduard Gans und die philosophischen Optionen des "Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden"', *Menora* 10 (1999), pp. 187-215.

¹³ Voor een inleiding in Hegel en zijn denken, zie Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge 1975).

¹⁴ Over het ontstaan van de geesteswetenschappen bestaat helaas weinig literatuur; relevant in dit verband is A. Labrie, *Bildung en politiek, 1770-1830* (Amsterdam 1986).

van de Oriënt gestuit, een ontmoeting die, naast een aantal fikse oorlogen, uiteindelijk ook de Hellenistische cultuur (inderdaad een synthese uit Griekse en lokale mediterrane en Oosterse elementen) had opgeleverd. Dat Hellenisme had vervolgens een formidabele tegenstander ontmoet in de Romeinen, een strijd waaruit in de loop der eeuwen weer de Middeleeuwse christelijke rijken waren ontstaan, die in de moderne tijd zouden worden afgelost door de nieuwe Europese natiestaten.

De vroegste joodse wetenschappers namen dit model zonder meer over, waarbij ze de joodse lacunes in Hegels relaas verder probeerden in te kleuren. In hun beschrijvingen van de botsing tussen de Griekse cultuur en de Oriënt bijvoorbeeld, wezen zij graag op de ‘synthetische’ cultuur van het oude Alexandrië, die kon bogen op joodse *highlights* als de *Septuaginta* en de werken van de wijsgeer Philo (tot dan toe als auteur van Griekse boeken met een universalistische inslag een weinig prominente figuur in de joodse canon). Ook in hun beschrijvingen van de Middeleeuwen zetten zij het jodendom het liefst neer als een *trait d’union* tussen de Islam (zonder uitzondering voorgesteld als de voornaamste hoeder van de Griekse erfenis in Europa) en het christelijke Westen. Een brug te zijn tussen Oost en West, en daarmee een vitale schakel te vormen in de Europese cultuur, zo zagen de *Wissenschaftler* de rol van het historische jodendom. Voor joodse autonomie, en dus voor een eigen staat, was in deze visie nadrukkelijk geen plaats: de natuurlijke habitat van de joodse *Geist* was de (Europese) Diaspora.

En daarmee hebben we, *in a nutshell*, de visie van de vroegste *Wissenschaft* op de dynamiek tussen de joodse en de niet joodse geschiedenis. Om te beginnen is joodse geschiedenis altijd een confrontatie met ‘het vreemde’, elke ontwikkeling in het jodendom wordt als het ware geprovoceerd door aanraking met die andere, niet-joodse wereld. Het jodendom is in deze visie te vergelijken met Doornroosje, die in de loop van de geschiedenis niet door één, maar door een hele serie prinsen uit haar oriëntaalse slaap moet worden gekust – de ene keer wat hardhandiger dan de andere, maar ze gaat er gelukkig telkens wel op vooruit.

Maar er zit nog een kant aan de medaille, want: om te botsen zijn er immers altijd (minstens) twee nodig. Daarom kan ook de westerse geschiedenis omgekeerd niet zonder de joodse. Het moderne Europa, als superieure synthese, zal Oost en West samen een plek moeten bieden, en zal daar wel bij varen. Met dank aan Hegel’s *Dialektik* zou de Oriënt voortaan, dankzij het baanbrekende onderzoek van Zunz en zijn geleerde discipelen, expliciet haar steentje bijdragen aan de westerse cultuur.¹⁵

¹⁵ Het is onmogelijk om in dit korte bestek een overzicht te geven van de geleerde literatuur die in de loop van de negentiende en twintigste eeuw aan deze ‘culturele makelaarsrol’ werd gewijd. Het onbetwiste hoogtepunt is zonder twijfel Moritz Steinschneiders *magnum opus Die hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* van 1893 (herdrukt in Olms, 1966), een meer dan duizend bladzijden tellende inventaris van middeleeuwse Hebreeuwse vertalingen van

Voor veel mensen is joodse geschiedschrijving nog altijd synoniem aan het in kaart brengen van die joodse bijdrage aan de algemene geschiedenis. Een mooi voorbeeld uit de kringen van het Genootschap vinden we in een stukje uit 1928 over de bijdrage van joodse auteurs aan de vaderlandse literatuur, geschreven als verslag van een lezing enkele jaren eerder gehouden door Mr Benno Stokvis.¹⁶ Stokvis sprak de lezing uit in 1926, maar de oude tegenstelling tussen Oost en West blijkt in zijn visie nog altijd springlevend. ‘De Jood,’ zo lezen we in de samenvatting, ‘bezit door zijn afstamming een groot aantal begrippen, stammend uit een den Westering *vreemde* levenssfeer’.¹⁷ Toch heeft die joodse vreemdeling bij gelegenheid zijn bijdrage weten te leveren aan de Westerse nationale cultuuruitingen, waaronder ook de letterkunde. Al is Stokvis het wel met Richard Wagner eens dat een jood dat nooit op hoog (‘*native*’) niveau zal kunnen.¹⁸ *All in all*, lezen we, zijn de joodse literati ‘nog te weinig Nederlanders om de vreemde letterkunde met vrucht te kunnen dienen. En zij zijn reeds te weinig jood om voor de nieuw op te bouwen joodse cultuur betekenis te kunnen hebben’.¹⁹

Ik laat het graag aan anderen over om deze verzuchting (over het Nederlandse jodendom tussen wal en schip tijdens het interbellum) verder in historisch perspectief te plaatsen. Het gaat mij er in dit bestek vooral om, nog eens aan te stippen hoe schatplichtig leden van het Genootschap konden zijn, honderd jaar na dato, aan de methoden van de vroegste Hegeliaanse *Wissenschaft des Judentums*. Stokvis’ typering van de ‘Oostersche’ joodse levenssfeer als nog altijd vreemd aan de Westerse, en van de Nederlandse letterkunde als een voor haar joodse beoefenaars nog altijd *vreemde* letterkunde, zijn allereerst schatplichtig aan de Oost-West *Dialektik* van de negentiende-eeuwse *Wissenschaft*. Maar ze geven tegelijkertijd treffend uiting aan gevoelens van een zekere malaise in het Nederlands-joods bewustzijn in de eerste decennia van de twintigste eeuw. Te weinig Nederlander en te weinig jood: in de visie van Stokvis had het emancipatieproces op termijn blijkbaar onvoldoende winst, en teveel verlies opgeleverd.

Arabische en Latijnse wetenschappelijke teksten.

¹⁶ ‘De beteekenis der Joden in der Nederlandsche letterkunde der laatste halve eeuw’, *BMGJWN* 4 (1928), pp. 68-71.

¹⁷ *Ibid.*, p. 68 (hier en elders: mijn cursivering). Stokvis kruiste in zijn lezing expliciet de degens met critici als de Franse filosoof en oriëntalist Ernest Renan (1823-1892), die in artikelen als ‘Le Judaïsme comme race et comme religion’ (1883) de joden onder meer gebrek aan fantasie en scheppingskracht had verweten.

¹⁸ ‘Volgens Richard Wagner is het den Jood onmogelijk in de landstaal zich zuiver volgens zijn bedoelingen uit te drukken. Ook spr. komt tot deze conclusie, althans wat de Joden in Nederland betreft’ (p. 69).

¹⁹ *Ibid.*, p. 71. In deze laatste zin klinkt de overtuiging door, die we ook elders in de *Bijdragen* aantreffen, dat de joodse cultuur in Nederland ‘nieuw op te bouwen’ zou zijn, onder meer met behulp van de *joodsche wetenschap* zoals die door het Genootschap werd bedreven.

Wissenschaft des Judentums wordt Joodsche Wetenschap

Had Stokvis op zijn vergeefse zoektocht naar joodse Tachtigers voor een alternatief model kunnen kiezen? In principe wel. De individuele bijdragen van de Genootschapsleden waren zelden gewijd aan methodologie *pur sang* (en dat betekent voor ons dat we vooral goed tussen de regels moeten lezen), maar er wordt af en toe wel degelijk expliciet over methode nagedacht. Zoals in het voortreffelijk gedocumenteerde overzichtsartikel van mr. H. Duitz in de *Bijdragen* van 1940, getiteld 'Van Ontstaan tot Ondergang der moderne joodsche wetenschap in Duitsland'.²⁰

De titel laat er geen twijfel over bestaan: voor Duitz is de *Wissenschaft* inmiddels een historisch fenomeen, dat je netjes in termen van opkomst, bloei, verval en ondergang kunt beschrijven. *Wissenschaft* 'op z'n Duits', zo leren we hier, is anno 1940 een afgesloten hoofdstuk. Ze behoort nu zelf tot het joodse erfgoed en laat zich niet langer kwalificeren als een vitale overlevingsstrategie. Wil je de *Wissenschaft* correct beoordelen, aldus Duitz, dan moet je dat dus doen tegen de achtergrond van haar tijd. De negentiende eeuw was er één van grote veranderingen geweest, en de *Wissenschaft* heeft, bij alle terechte kritiek, haar volgelingen een instrument geboden dat hen in staat stelde adequaat op die veranderingen te reageren. Maar, zoals wel vaker wordt geconstateerd, lag haar 'valkuil' lijnrecht in het verlengde van haar sterke punt, en was ze gedoemd ten onder te gaan aan haar eigen strategieën: assimilatie ten koste van de joodse kern, roekeloos geflirt met de Reform, en te weinig aandacht voor het Hebreeuws en voor joods-nationale genres als *halakhah* en *Kabbalah*. Door het jodendom als het ware in een vitrine te plaatsen en er vervolgens alleen nog maar 'archeologische' studie op los te laten, had de *Wissenschaft* geresulteerd in een 'Entjudung', die al meteen met Zunz had ingezet en een halve eeuw later door Steinschneider zou worden bezegeld.²¹

Gelukkig had de Duitse *Wissenschaft* tijdens haar omzwervingen in Europa haar eigen verlossende synthese voortgebracht, niet in de laatste plaats in Nederland. Daar geen *Wissenschaft des Judentums* (met het jodendom louter en alleen als object),

²⁰ In *BMGJWN* 6 (1940), pp. 73-98. Het artikel was door Duitz bewerkt naar aanleiding van een lezing die hij had gehouden op 2 juli 1939, en wordt in de *Bijdragen* gevolgd door een chronologische bibliografie van 60 titels over 'geschiedenis en methoden der joodsche wetenschap', samengesteld door Louis Hirschel (pp. 99-104).

²¹ 'Als exponent van de archeologische richting moet ook Moritz Steinschneider worden genoemd, die zijn hele, lange leven gewijd heeft aan de inventarisering van de z.i. afgesloten boedel der Joodse literatuur' (p. 80).

maar *Joodsche Wetenschap*, met het jodendom niet alleen als onderwerp van historische reconstructie, maar ook als bron van joodse kennis en inspiratie. Dat was precies wat iemand als Jaap Meijer ook later nog in Louis Hirschel zou prijzen. In zijn *obituary* in de *Bijdragen* van 1956, schrijft Meijer dat Hirschel zijn joodse boeken niet alleen als bibliothecaris archiveerde, maar ze boven alles koesterde als ‘een bron van waarachtige kennis’, en er zo in slaagde van ‘zijn’ Bibliotheca Rosenthaliana ‘een synthese (...) van Amsterdam en Jerusalem’ te maken – zelfs de ‘romantische’ Jaap Meijer blijkt niet helemaal aan Hegel te hebben kunnen ontsnappen.²²

Mr Duitz’ historiografische *role models* waren dus niet Leopold Zunz en zijn Duitse collega’s, maar toch ook niet de ‘radicale’ Zionistische historici aan de Hebreeuwse Universiteit in Jeruzalem, die primair een politiek-territoriale invulling wilden geven aan de Romantische idee van jodendom en het ‘joodse volk’. Duitz was veel te genuanceerd om zonder voorbehoud ook maar iemands lof te zingen, maar hij lijkt wel gecharmeerd van de negentiende-eeuwse Duits-joodse historicus Heinrich Graetz (1817-1891), aan wie Seeligman in 1925 al het compliment had gegeven dat hij ‘heel het gebeuren der Joden in de Diaspora tot zijn tijd, van één bepaald standpunt uit, het Joodsch-nationale zijn, heeft bekeken, en daardoor deze heele geschiedenis der Verstrooiing tot een geheel heeft gemaakt’.²³ Graetz, met andere woorden, had een joodse geschiedenis van binnenuit geschreven,²⁴ een nationale, religieuze en spirituele geschiedenis van het jodendom als geheel, als volk. Niet een geschiedenis van *Israëlitien*, die alleen nog hun religie met elkaar deelden en wier geschiedenis verder op alle andere fronten met de niet-joodse wereld verstrengeld was geraakt. Vanaf 1856 had Graetz geschreven aan een alomvattende *Geschichte der Juden*, een ‘joods-nationale’ benadering, maar nog niet politiek en territoriaal ingevuld, zoals het latere Zionisme dat zou doen. Een benadering, kortom, die menig semi-geassimileerd Genootschapper, op zoek naar nieuw joodse inhoud, wel moest aanspreken.

En toch, als je de *Bijdragen* door de jaren heen doorbladert, komt er niet één eenduidig geschiedkundig recept bovendien. In het laatste deel van dit artikel zal ik ter illustratie kort de standpunten van drie zeer- en hooggeleerde leden van het Genootschap naast elkaar leggen: de classicus David Cohen (1882-1967), *founding father* Sigmund Seeligman (1873-1940), en Romanist en literator Siegfried van Praag (1899-2002).

²² Jaap Meijer, ‘Louis Hirschel. Vriend en voogd der Joodse Wetenschap in Nederland’, *BMGJWN* 7 (1956), pp. 25-31:28.

²³ In zijn ‘Het Marranen-probleem uit oekonomisch oogpunt’, *BMGJWN* 3 (1925), pp. 101-136:103. Voor een bespreking van dit artikel, zie hierna, pp. 000-000.

²⁴ Duitz gaat over de waarde daarvan kort in debat met de beroemde historicus Salo W. Baron, die in de *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums* N.F. 8 van 1918 Graetz nog had verweten de joodse geschiedenis als die ‘eines abgesonderten Volkes’ te hebben geschreven (pp. 84-85).

De eveneens hooggeleerde Juda Palache (1886-1944) ontbreekt in dit rijtje. Objectief gezien was hij misschien wel de grootste wetenschapper van het Genootschap, maar hij was (mede daarom?) ook de grootste *outsider*.²⁵ Ter illustratie van Palache's intellectuele *Alleingang* (want eenzaam is hij in dat opzicht zeker geweest) volgt hier een citaat uit de recensie van zijn Oud-Testamentische oratie uit 1924, door een zwaar teleurgestelde Izak Prins in een van de eerste nummers van *De Vrijdagavond* van dat jaar gepubliceerd.²⁶ Dat die recensie zo vernietigend was uitgevallen, aldus Prins, kwam omdat 'naar ons gevoelen die nieuwere richting [van Palache] zóó geheel op een dwaalspoor is, dat zij bij het uitwerken van de groote levensvragen met betrekking tot den Bijbel lijn noch richting weet te trekken. Ik had in dezen waarlijk hooggeleerde liever den geïnspireerden bentgenoot van de neo-Hebraïci in hunnen titianenstrijd [*sic*] voor de levenswaarden van ons Volk begroet dan hem in deze voor de Joodsche Volksziel zoo dorre en schrale heidevelden te zien ronddolen'.²⁷

Met Palache aldus afgeserveerd als kille Semitist en al te objectieve religiewetenschapper (en vanuit Genootschaps-perspectief had Prins daarbij wel een punt), beperken wij ons hieronder tot de visies van Cohen, Seeligman en Van Praag. Drie prominente leden, drie —al dan niet subtiel – verschillende standpunten inzake de rol van de niet-joodse wereld in het joodse lot. Was die wereld volgens deze vermaarde Genootschappers katalysator of obstakel, zegen of vloek?

David Cohen en het joodse Hellenisme

Over David Cohen kunnen we op het eerste gezicht kort zijn, ook omdat zijn

²⁵ Palache's enige bijdrage aan de *Bijdragen* was de korte beschouwing '*chuqqot ha-goyim*', *BMGJWN* 3 (1925), pp. 58-69, een vergelijkend onderzoek naar wetgeving ter behoud van de religieuze eigenheid in *halakhah* en *sunna*, inclusief een paar afsluitende opmerkingen over recente 'christelijke' gebruiken in het jodendom (zoals trouwen in de synagoge, het plaatsen van bloemen op een graf, e.d.). Geheel *in character* geeft Palache over deze nieuwe gewoonten geen oordeel, maar verwijt hij de vernieuwers wel dat zij te werk gaan zonder ook maar een greintje inzicht in de lange en rijke geschiedenis van dit soort ontwikkelingen.

²⁶ Onder de titel *Het karakter van het Oud-Testamentische verhaal* nam Palache stelling tegen de historische *Quellenforschung*, door de meer structuralistisch geïnspireerde *Gattungskritik* van Herman Gunkel (in 1925 *cutting edge*) op het bijbelse proza toe te passen. Hoewel hij daarbij ook putte uit de Semitische literatuur, inclusief de *aggadah*, bleef hij daarbij toch uitsluitend in gesprek met de christelijke wetenschap. Voor een karakterisering van Palache als academicus en wetenschapper, zie I.E. Zwiép, 'Tussen Godgeleerdheid en Letteren: Joodse Studies aan de Universiteit van Amsterdam', in P.J. Knegtman en P. van Rooden, eds, *Theologen in ondertal. Godgeleerdheid, godsdienswetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam* (Zoetermeer 2003), pp. 109-122:113-117.

²⁷ *De Vrijdagavond* 1.2 (1924), p. 301.

aanwezigheid in de *Bijdragen* beperkt blijft tot twee verslagen van lezingen die hij in de jaren twintig voor het Genootschap had gehouden.²⁸ Cohen was een joods classicus, en een joodse classicus (of hij nu Jacob Bernays heette, Leo Baeck, of David Cohen) kon zich niet onttrekken aan het Hegeliaanse model, dat in de joods-klassieke traditie van de negentiende eeuw een min of meer versteend schema was geworden. Niettemin kunnen we constateren dat er in de context van het Genootschap aan dat model toch licht gemorreld zou gaan worden.

In beide lezingen had Cohen stilgestaan bij de van oorsprong negentiende-eeuwse tegenstelling tussen de Griekse beschaving en haar joodse antithese, een verhouding die wat hem betreft zijn climax vond in de Maccabese opstand tegen de Helleense cultuur in het oude Palestina. Ook hij zag in het Hellenisme in principe een verlossende synthese, een superieur huwelijk uit Westerse en Oosterse elementen.²⁹ Maar bij alle vakmatige clichés vallen toch ook een paar (misschien wel typisch Nederlandse?) accenten op, al kunnen we niet uitsluiten dat die zijn ingebracht door het genootschapslid dat de samenvatting had geschreven en daarbij mogelijk ook een plekje had ingeruimd voor zijn eigen visie op de soms wat ongemakkelijke relatie tussen jodendom en Griekendom.

Hoe het ook zij, met name in het verslag van Cohens lezing uit 1922 ligt de nadruk wel heel nadrukkelijk *niet* op de opbouwende, progressieve dynamiek tussen joden en Grieken, maar op de principiële onverzoenlijkheid van Oost en West. Daarbij blijkt een drijvende rol weggelegd voor de legendarische ‘joodse starheid’ die, aldus Cohen, als ‘het bewijs van een grote innerlijke kracht’ moet worden gezien.³⁰ Met andere woorden: in Cohens lezing, of in de anonieme samenvatting daarvan, is de wisselwerking tussen jodendom en Griekendom niet meer helemaal wat ze ooit was. De joden trekken het initiatief in de geschiedenis een beetje naar zich toe, en dan niet in de vorm van eigen beweging en vooruitgang, maar juist van starheid en verzet. Daarmee is David Cohen natuurlijk nog lang geen Simon Dubnow (1860-1941), de Oost-Europese historicus die de autonome *kille* (en niet de omringende niet-joodse wereld) beschouwde als de voornaamste motor van de joodse geschiedenis.³¹

²⁸ Respectievelijk ‘Jodendom en Hellenisme’ (gehouden op 30 maart 1922), *BMGJWN* 1 (1922), pp. 62-64, en ‘De Maccabeeën-opstand en de reactie tegen het Hellenisme’ (van 4 juli 1926), in *BMGJWN* 4 (1928), pp. 72-73. Voor Cohen, cf. Piet Schrijvers, *Rome, Athene, Jeruzalem. Leven en werk van prof.dr. David Cohen* (Groningen 2000).

²⁹ Zie bijvoorbeeld zijn *De Hellenistische cultuur. Met een bloemlezing uit schrijvers, inscripties en papyri* (Groningen 1921).

³⁰ ‘Jodendom en Hellenisme’, p. 64.

³¹ Voor Dubnow, zie Jonathan Frankel, ‘Assimilation and the Jews in Nineteenth-Century Europe. Towards a New Historiography?’, in idem en S. Zipperstein, eds, *Assimilation and Community in European Jewry 1815-1881* (Cambridge 1992), pp. 1-37. In zijn artikel over ‘Het Marranen-probleem’ (p. 103) refereert Seeligman kort en zonder commentaar aan Dubnow’s nieuwe grote ‘joodse wereldgeschiedenis’, die uitgaat van de gedachte ‘dat het Joodsche volk ten allen tijde en in alle landen

Cohen lijkt daarentegen juist een beetje op de rem te willen trappen. Voor hem en zijn gehoor is er duidelijk een eind gekomen aan de negentiende-eeuwse aanpassingsbereidheid, en aan de rol die men wenste in te ruimen voor de niet-joodse omgeving. In plaats daarvan wordt er nu voorzichtig ‘naar binnen’ gekeken, en gezocht naar intrinsieke, ‘joods-nationale’ elementen die de identiteit van het Nederlands jodendom in de jaren tussen de twee wereldoorlogen zouden kunnen versterken. De assimilatorische rek (door mr. Duitz in de *Bijdragen* van 1940 zo trefzeker gediagnostiseerd) was anno 1920 dus ook al een beetje uit de *Wissenschaft*.

Een geschenk van de Staten: Sigmund Seeligmans en het jodendom van de Marranen

Voor Sigmund Seeligman, geestelijk vader van het bijna Darwinistische concept *species judaica hollandia*, lag dat anders. Dat blijkt misschien wel het duidelijkst uit zijn ambitieuze artikel over ‘Het Marranen-probleem uit oekonomisch oogpunt’, opgenomen in de *Bijdragen* van 1925.³² Wat nu precies het probleem was met die Marranen, zal de lezer wel nooit te weten komen; dat Seeligman een onwankelbaar geloof koesterde in de Hollands-joodse soort, daarentegen, wordt wel snel duidelijk. Sterker nog, na lezing van Seeligmans artikel ga je bijna geloven dat die soort zijn jodendom *aan de Nederlanders* te danken had. En daar heeft Seeligman ons precies waar hij ons hebben wil: hij is immers vast overtuigd van de absolute uniciteit van de joodse geschiedenis in Nederland, en wil in dit artikel, zoals hij het noemt, ‘de eigenaardigheid’ van die geschiedenis voor eens en altijd aantonen. Een eigenaardigheid die wat hem betreft gelegen is in de uitzonderlijke verhouding van de Nederlandse joden met hun omgeving – en omgekeerd. Heel Hegeliaans allemaal, weten wij inmiddels. Maar ook hier, net als bij Cohen, is het wel Hegel in een onmiskkenbaar Hollands jasje.

Seeligmans ‘economisch geïnspireerde’ visie op de geschiedenis van de Marranen in Nederland is snel samengevat.³³ De Iberische *conversos* die zich aan het

zelf subject, d.w.z. scheppende kracht voor zijn eigen geschiedenis was, niet alleen op intellectueel gebied, maar ook op het terrein van het sociale leven.’ In de bespreking van het bewuste artikel (hieronder, pp. 000-000), wordt snel duidelijk dat dit standpunt volstrekt incompatibel was met Seeligmans visie op de dynamiek van de joodse geschiedenis, met name voor zover die zich in Nederland had afgespeeld.

³² Zie boven, noot 23.

³³ In verschillende passages wordt duidelijk, dat die visie geïnspireerd was door Hugo de Groot's observatie in zijn *Jaerboeken en Historiën* (Amsterdam 1681, fol. 330) ‘[w]aerenboven ook de vlughtelinghen uyt Portugael, een gedeelte der oovergebleevene Jooden in dat rijk, uyt vrees van onderzoek oover hunnen vaederlijken godtsdienst, en andere op hoop van meerder winst, de grootheyth der stadt Amsterdam voor andere gekoosen hebben’; geciteerd in ‘Het Marranen-probleem’, p. 106.

begin van de zeventiende eeuw in Nederland hadden gevestigd, zo benadrukt hij, waren feitelijk al drie generaties lang Christenen. Hun herinnering aan het jodendom van hun voorouders was inmiddels behoorlijk vervaagd – zo niet weggevaagd. Hun reden om zich in Amsterdam te vestigen, was dan ook van zuiver economische aard: ze wilden comfortabel handel kunnen drijven en zochten daarvoor de beste uitvalsbasis (en hadden zich dus, volgens Seeligman, net zo goed Hamburg of Venetië kunnen vestigen — als er maar een haven was). Terugkeren naar het voorvaderlijk geloof had bij deze pragmatische handelslieden eigenlijk nauwelijks op de agenda gestaan. Drie generaties Christendom hadden hun werk gedaan; de zusterreligie zat hen inmiddels als gegoten.³⁴

De zeventiende-eeuwse Hollanders, op hun beurt, hadden niet minder pragmatisch gereageerd. Vanuit weloverwogen eigenbelang hadden ze de Sefardische ondernemers van meet af aan hartelijk welkom geheten en ruimhartig plaats geboden voor hun — voor alle partijen — lucratieve bezigheden. Van doorslaggevend belang daarbij was, aldus Seeligman, dat de Staten hadden besloten geen nationaal ‘Jodenreglement’ in te voeren;³⁵ ze lieten het liever aan de afzonderlijke steden over om hun joodse nieuwkomers naar eigen inzicht een plek te bieden. Met als gevolg: Amsterdam kreeg nimmer een ghetto; de joden werden er niet beschouwd als tweederangs burgers; en de Portugees-joodse elite (het welgemanierde product van een lange Iberische *Hochkultur*) kon vrijelijk verkeren met, en alvast een voorzichtig beetje assimileren aan, de niet-joodse bovenlaag. Geen wonder, stelde Seeligman tevreden vast, dat na 1796 de burgerlijke gelijkstelling van de Nederlandse joden zo snel en soepel was gerealiseerd: de zeventiende-eeuwse Marranen hadden daar als het ware al een voorschot op genomen en zo, samen met de Nederlandse overheid, een vruchtbare basis gelegd.

Ook als u nauwkeurig heeft meegelezen, heeft u in deze samenvatting van Seeligmans argumentatie het woord ‘religie’ zo goed als gemist. Dat ligt niet aan u, dat ligt niet aan mij, maar dat ligt aan Seeligman. Uit zijn economische reconstructie

³⁴ Dat men er desondanks toch voor gekozen had Spanje te verlaten, had volgens Seeligman alles te maken met de lange arm van de Inquisitie. ‘En waren, zoals we gezien hebben, de achtergebleven in ’t algemeen zij, die door hun eigendommen en handelsondernemingen, aan de verleiding om te blijven het minst weerstand konden bieden, nu waren zeker zij, die het gevaar der Inquisitie niet alleen om hun persoonlijk behoud vreesden, maar ook de vermogensconfiscatie, die ook hun familie ruïneeren zoude, de eersten, die trachtten buiten het bereik der Inquisitie te komen en hun vermogen met hun lijf te redden. De expansie-mogelijkheid voor hun handelsondernemingen was hun tevens door de vrees voor de Inquisitie benomen’; *ibid.*, p. 123.

³⁵ Er hadden na 1615 wel twee ontwerpen voor zo’n reglement gecirculeerd (waaronder Grotius’ beroemde *Remonstrantie nopende de ordre dije in de landen van Holland ende Westvrieslandt dijendt gestelt op de joden*), maar in een van de laatste vergaderingen van 1619 hadden de Staten beide verworpen. ‘Dit nu,’ concludeerde Seeligman, ‘is het cardinale punt voor de ontwikkeling en den gunstigen toestand van de Joden hier te lande’; *ibid.*, p. 109.

van de geschiedenis moet eenduidig blijken, dat de veronderstelde terugkeer van de Iberische immigranten naar het jodendom niets meer, maar ook niets minder was dan een gevolg van de nieuwe mogelijkheden die de stad Amsterdam hun bood. Van enige innerlijke *drive* bij de Sefardim zelf, die een historicus als Dubnow ongetwijfeld voorop zou hebben gesteld, is bij Seeligman hoegenaamd geen sprake. Hij constateerde simpelweg '[d]at bij al deze neerzettingen een handelsoogmerk op den voorgrond treedt en (...) dat bij deze kooplieden *niet in de eerste plaats* het ontvluchten uit Portugal kwam, om tot den voorvaderlijken godsdienst terug te keeren, maar, dat dit *het natuurlijk gevolg* was van hun komst in een land, waar hun geloofsvrijheid werd toegestaan'.³⁶ Als we Seeligman letterlijk nemen (en gezien zijn cursiveringen mogen we ervan uitgaan dat hij dat wel op prijs gesteld zou hebben), dan hadden de Portugese joden niet alleen hun zakelijk succes, maar ook hun *jodendom* te danken aan de liberale Staten van Holland en hun pragmatische Amsterdamse onderdanen.

Siegfried van Praag en het nostalgische ghetto

Je kunt je afvragen, hoe Siegfried van Praag destijds naar deze lezing heeft geluisterd. Want een kleine twee maanden voor Seeligmans Marranen-voordracht op 30 maart 1925, had hij, in februari van dat jaar, in het Genootschap zijn lezing over 'Ghetto-literatuur' gehouden. En daarin had hij een historische visie op 'het Nederlandse ghetto' ontvouwd, die Seeligman stellig de wenkbrauwen zal hebben doen optrekken (en wie weet wel mede-geïnspireerd heeft tot het schrijven van dat stuk over de Nederlanders en 'hun' Marranen).³⁷

Maar laat ik bij het begin beginnen: wat moesten wij ons volgens Van Praag anno 1925 nu eigenlijk voorstellen bij 'ghetto' en 'ghetto-literatuur'? 'Ik geloof,' schreef hij (met veelbetekenende omzichtigheid), 'dat wij met dit woord een Joodsch proletariaat bestempelen, dat leeft te midden van een *vreemde* bevolking, aanéengesloten woont en zich één voelt. De literatuur, die tracht het uiterlijk en het innerlijk van zoo'n Joden-gemeenschap te schilderen, is ghetto-literatuur.'³⁸

Na deze heldere definitie trakteert Van Praag ons op een uitputtende *tour d'horizon* van de ghetto-literatuur in het moderne Europa. Van Mendele en Peretz in

³⁶ Ibid., p. 125.

³⁷ 'Ghetto-literatuur' *BMGJWN* 3 (1925), pp. 71-93. Op dit verkennende artikel volgden al snel de publicaties *De West-Joden en hun letterkunde sinds 1860* (Amsterdam 1926); *In eigen en vreemden spiegel: uit de letterkunde van en over Joden* (Amsterdam 1928); en *Het ghetto. Een beschouwing en bloemlezing van West- en Oost-Joodsche ghettoschetsen* (Zutphen 1930).

³⁸ 'Ghetto-literatuur', p. 71 (mijn cursivering).

het Oosten tot Zangwill in Londen, hij legt ze stuk voor stuk meedogenloos langs de esthetische, en langs de ghetto-meetlat. En dat pakt niet voor iedereen even gunstig uit. Vooral de Nederlandse ghetto-schrijvers (die hun oren volgens Van Praag al te zeer naar hun niet-joodse publiek laten hangen) moeten het ontgelden. Carry van Bruggen koketteert met haar afkomst en bezondigt zich daarbij aan *Kleinmalerei*, ‘stadsghettoïst’ Querido blijft maar flirten met bekering als verlossing,³⁹ Rabbijn de Hond is juist weer te joods,⁴⁰ en Heijermans? De Heijermans van ‘Zolateske’ werken als *Diamandstad* is een ‘verrader’, een overloper die zijn ghetto-broeders maar niet kan vergeven dat zij als proletariërs jood zijn gebleven.⁴¹ Het zou aardig zijn eens een stevige *close reading* los te laten op Van Praags tirade tegen zijn Nederlandse collega-literati, maar voor ons verhaal is het vooral relevant nog even kort de aandacht vestigen op twee elementen uit zijn betoog: Van Praags definitie van ‘het Nederlandse ghetto’, en zijn (voor een geassimileerde joodse Nederlander) veelzeggende waardering daarvan.

Anders dan Seeligman was Van Praag er namelijk van overtuigd dat er in Nederland wel degelijk een ghetto was geweest – ‘chicaneren wij niet om een woord’, voegde hij daar fijntjes aan toe.⁴² Het was een oud ghetto geweest, aldus van Praag, waardoor een typisch Nederlands jodendom was ontstaan, ‘apart, typisch, [een ghetto] dat lang genoeg bijeen gebleven is (...) om zich te ontwikkelen. Toen de tijd rijp was en het zelf zijn schrijvers voortbracht, bestond het als hoogst eigenaardige afzonderlijkheid’.⁴³

Net als bij Seeligman vinden we dus bij Van Praag het woord ‘eigenaardig’, plus de overtuiging dat aard en lot van het Nederlandse jodendom zich altijd hebben onderscheiden van dat van de *kelal Yisrael*: een heuse *species judaica hollandia*. Maar waar bij Seeligman die ‘hoogst eigenaardige afzonderlijkheid’ min of meer een geschenk was geweest van een niet-joodse omgeving waarmee men leven en zaken deelde, daar blijkt ze bij Van Praag juist het product van joodse afzondering en eigenheid. Om nog maar eens een Darwin-vergelijking te trekken: het Nederlandse jodendom werd bij Van Praag zoiets als de ‘Darwin-vink’, die zich, zoals bekend, alleen tot een unieke ondersoort heeft kunnen ontwikkelen in de *splendid isolation* van de Galapagos eilanden, lees: in de Amsterdamse Jodenhoek.

³⁹ ‘Hoe sterk de onderschatting van eigen volk en de overschatting van de anderen ingevreten had in de artistieke conventie des tijds, bewijst een werk als Querido’s “Levensgang”’ (p. 77).

⁴⁰ De Hond’s *Kiekjes*, aldus Van Praag, ‘zijn zoo Joodsch, dat zij niet meer tot de Nederlandsche literatuur kunnen gerekend worden’ (p. 79).

⁴¹ Gespeend van medelijden, is dat werk volgens Van Praag weinig meer dan een ‘aanklacht jegens henzelve, jegens hen, die hij haat en veracht, wien hij het eigenlijk kwalijk neemt, dat zij Joden gebleven zijn’ (p. 76).

⁴² Ibid., p. 75.

⁴³ Ibid.

Voor iemand als Van Praag, zoveel wordt wel duidelijk uit zijn hartstochtelijke proza, was het ghetto inmiddels heel ver weg. Historisch gezien, omdat hij een kind was van de twintigste eeuw. In sociaal opzicht, omdat hij niet tot het proletariaat behoorde. Geografisch, omdat hij in West-Europa zijn thuis had, en niet in het Poolse Galicië. Het enige wat hem restte, met dank aan de alles conserverende en sublimerende *Wissenschaft des Judentums*, was de ghetto-literatuur. Binnen de conventies van dat genre kon het ghetto uitgroeien tot een metafoor voor alles, wat oorspronkelijk en goed was geweest aan het *premoderne* jodendom: zijn dynamische autonomie, zijn vanzelfsprekende solidariteit, en zijn intuïtieve, nog niet door de wetenschap kapot gerechercheerde en door assimilatie vervaagde ‘joods-nationale zelfbewustzijn’, dat de leden van het Genootschap zo naarstig trachtten te voeden.

Van Praags nostalgische lofzang, in 1925, op het onbereikbare ghetto, was misschien niet de meest wetenschappelijke, maar wel de meest aangrijpende refutatie van de al te Hegeliaanse, al te open *Wissenschaft des Judentums* van de negentiende eeuw. Een *Wissenschaft*, die in haar vroegste jaren haar discipelen voortvarend de niet-joodse, moderne wereld had binnengeloodst, maar die hen op de lange termijn te weinig houvast had geboden om, zoals Eduard Gans het ooit had geformuleerd, een zelfbewuste joodse stroming te blijven in de grote oceaan die Europa heet.⁴⁴

Tot besluit

In de autobiografische reisroman *Ven Yash iz geforen* van 1938, beschrijft Jacob Glatstein (1896-1971) een ontmoeting met een jonge Nederlandse jood, die tijdens een bootreis een Haïtiaans diplomaat vergezelt.⁴⁵ De in Polen geboren maar inmiddels in de VS woonachtige Glatstein kan maar weinig joods ontdekken aan deze jongeman, die desgevraagd een aardige karakterisering geeft van het Nederlandse jodendom aan de vooravond van de Tweede Wereldoorlog. De Nederlandse joden zijn, zo vertelt hij met verve, voor alles ‘*gute hollender un ersht dernokh yidn*’⁴⁶ en voelen zich eigenlijk amper verwant met joden elders in de wereld. Hij zou bovendien niet kunnen zeggen of hij nu van Asjkenazische of van Sefardische extractie is: ‘*er stamt fun dor-dores hollendische yidn*’⁴⁷ en daarmee is zijn stamboom wat hem betreft

⁴⁴ ‘Aufgehen ist nicht untergehen (...) noch kann das ganze Judentum sich auflösen (...) es soll (...) fortleben, wie der Strom fortlebt in dem Ocean’; geciteerd in Waszek, ‘Hegel, Mendelssohn, Spinoza’, p. 196.

⁴⁵ Ik dank mijn collega Shlomo Berger voor deze verwijzing.

⁴⁶ *Ven Yash iz geforen* (New York 1938), p. 50.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 51.

afdoende samengevat. Zelfs de stekelige tegenwerping, dat de nieuwe Teutoonse rassenleer hem genadeloos als niet-ariër (en dus als een ‘gewone’ jood) zal ontmaskeren, kan hem niet van zijn patriottische apropos brengen. Hij is en blijft, aldus de auteur, een ‘*tsvey-hundert protsentiger hollender*’.⁴⁸

Glatsteins jeugdige medepassagier belichaamt, zij het natuurlijk *ad absurdum*, Seeligmans overtuiging dat er al sinds de zeventiende eeuw zo iets bestond als een *species judaica hollandia*. In het voorafgaande hebben we gezien, dat er ook onder Seeligmans collega’s in het Genootschap weinig twijfel bestond over de *Hollandse* ‘eigenaardigheid’ van deze joodse tak. Ten aanzien van haar *joodse* gehalte, zo konden we ook lezen, bestond allengs meer onzekerheid – de *Wissenschaft* had, aldus sommige leden, zich in het verleden al te voortvarend van haar ‘entjudende’ taak gekweten.

Tegenover deze ontmoedigende constatering stond echter ook de hoop dat de Nederlandse ‘joodse wetenschap’, die het jodendom niet louter tot archeologisch object reduceerde maar ook als bron van kennis zou gebruiken, een nieuw ‘joods-nationaal bewustzijn’ zou kunnen ontwikkelen, geworteld in traditie, religie, het Hebreeuws, en historisch onderzoek. De artikelen die we hierboven hebben besproken, vormen stuk voor stuk vooral de *opmaat tot* een dergelijke geleerde exercitie. Door stil te staan bij het echec van de *Wissenschaft*, bij de onbereikbaarheid van het ghetto en, meer dan eens, bij de fundamentele onverenigbaarheid van ‘Oost’ en ‘West’, boden zij hun lezers allereerst een kritische evaluatie van het emancipatieproces en het daarin onvermijdelijk besloten verlies van gedeelde joodse identiteit. Daarnaast laten ze echter ook zien dat, honderd jaar na Hegel, de wetenschap nog maar zeer ten dele antwoord kon geven op zulke vragen naar identiteit. Siegfried van Praag had het goed gezien: historisch onderzoek zou het premoderne ‘joods-nationale zelfbewustzijn’ nooit of te nimmer een stap dichterbij brengen.

⁴⁸ Ibid., p. 53.