

# VU Research Portal

## Waarom het antisemitisme uiteindelijk niet aansloeg in de Nederlandse christelijk-sociale traditie

Wallet, B.T.

### **published in**

Sophie  
2016

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Wallet, B. T. (2016). Waarom het antisemitisme uiteindelijk niet aansloeg in de Nederlandse christelijk-sociale traditie. *Sophie*, 6(3), 28-33.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# Waarom het antisemitisme uiteindelijk niet aansloeg

in de Nederlandse christelijk-sociale traditie

Thema Bart Wallet

In Duitsland en Oostenrijk is ‘christelijk-sociaal’ een beladen begrippenpaar, dat door velen bewust wordt vermeden. Het staat synoniem met een traditie van expliciet antisemitisme, waarbij Joden structureel in een negatief daglicht worden gesteld. In Nederland, daarentegen, wordt ‘christelijk-sociaal’ nog volop gebruikt, is het een veelvoorkomende zelftypering van christelijke, maatschappelijke partners en vindt zelfs jaarlijks een Christelijk Sociaal Congres plaats. Hoe valt dit verschil te verklaren? Welke houding heeft de ‘christelijk-sociale beweging’ in Nederland eigenlijk richting de Joden aangenomen?

In de tweede helft van de negentiende eeuw werd alom gesproken over twee ‘kwesties’ die dringend vroegen om een oplossing: de ‘sociale quaestie’ en de ‘joodsche quaestie’ of het ‘joodsche probleem’. Bij de eerste kwestie stond de vraag centraal hoe de samenleving om moest gaan met sociaal-economische ongelijkheid en hoe in de nieuwe context van industrialisatie en urbanisatie armoede bestreden kon worden. Het was een thema waarbij conservatieve, liberale en socialistische oplossingen vaak haaks op elkaar stonden en dat deels constitutief was voor deze politieke bewegingen. Bij de tweede kwestie ging het om de vraag hoe er met etnisch-culturele diversiteit in de samenleving omgegaan moesten worden, waarbij dat zich toespitte op met name één minderheid: de Joden. Wat was de plaats van Joden in de moderne samenleving, behoorden zij integraal bij het land en de natie waar zij woonden – of vormden ze een aparte groep, die daarom ook aan aparte politieke regelingen onderworpen diende te zijn? De sociale en de Joodse kwestie stonden in principe los van elkaar, maar werden in het publieke debat en het politieke domein met enige regelmaat op elkaar betrokken. ‘Joden’ stonden dan voor alles wat onrust en kwaad veroorzaakte in de sociale kwestie, zij waren een probleem dat een oplossing van de sociale kwestie in de weg stond.

## Gelijkberechtiging

Dat de Joden als minderheid konden uitgroeien tot de inzet van een maatschappij-breed debat, had alles te maken met hun historische positie. Onder het *ancien régime* hadden ze overal hun eigen corporatieve structuur gehad waarbij ze

als ‘vreemde Natie’ onder een apart regime stonden. De grond hiervoor was dat zij geen deel uitmaakten van de *res publica christiana*, de christelijke gemeenschap, waarbij de geloofsgemeenschap en het lichaam van de staat samenvielen. De zestiende-eeuwse reformaties en godsdienstoorlogen veranderden hun positie niet: voor rooms-katholieken én voor protestanten bleef de plaats van Joden er één buiten de gemeenschap, afgezonderd onder een eigen statuut, bestuursstructuur en met de eigen Joods-religieuze wetten. Recent onderzoek heeft aangetoond dat ook op het hoogtepunt van de confrontatie tussen protestanten en rooms-katholieken in de zestiende eeuw, zij zich konden vinden in gecoördineerde actie om de ruimte van Joden in de samenleving beperkt te houden.<sup>1</sup>

De vrijwel uniforme, principiële benadering van Joden – die in de praktijk kon variëren van een getolereerd bestaan tot een verbod tot vestiging – werd door de Franse Revolutie van 1789 opgebroken.<sup>2</sup> Zoals alle corporatieve structuren werden afgeschaft – gilden, broederschappen – zo werd ook de ‘Joodse Natie’ opgeheven. Hiermee kwam een einde aan eeuwen van een semi-autonoom Joods bestaan, waarin in grote lijnen een integraal Joods leven geleid kon worden onder gezag van het rabbinaat en de *parnassim* (bestuurders). In de landen die de omschakeling van corporatief naar individueel burgerschap maakten, zoals Frankrijk, de Bataafse Republiek en het Koninkrijk Westfalen, werd in respectievelijk 1791, 1796 en 1808 de Joodse corporatieve gemeenschap afgeschaft en werden in plaats daarvan Joden volwaardige, gelijkberechtigde burgers. De Joodse identiteit diende vervolgens ontdaan te worden van nationaal-etnische karakteristieken en gereduceerd tot een



Het beroep dat NSB'ers en andere Nederlandse nationaalsocialistische bewegingen deden op Kuyper - onder meer door het voortdurend afdrucken van anti-Joodse citaten uit diens werk - had nauwelijks het beoogde effect.

'religie'. De organisatievorm werd vanaf dat moment dan ook een religieuze denominatie, een 'kerkgenootschap', zoals het met een protestantse term werd aangeduid.

### Voorwaardelijke emancipatie

Niet overal werd echter deze radicale, verlichte route gevolgd. Met name in Centraal-Europa – Pruisen, de andere Duitse landen, het Habsburgse Rijk – werd in principe erkend dat Joden toegelaten dienden te worden als gelijkberechtigten burgers, méér werd als voorwaarde voor een dergelijke politiekjuridische emancipatie een proces van zedelijk-morele beschaving geplaatst. Eerst dienden Joden te integreren, hun beschaving en vaderlandsliefde aan te tonen, en pas na voltooiing van dat proces zou uiteindelijke emancipatie kunnen volgen. In delen van Duitsland betekende pas de start van het keizerrijk in 1871 de volledige gelijkberechtiging van Joden.

In nog weer andere delen van Europa, met name in het Russische tsarenrijk en Roemenië, werd in het geheel geen aanstalten gemaakt iets aan de positie van de Joden te veranderen. Intussen giste het wel in Oost-Europa door de opkomst van nationale bewegingen, die door middel van politieke actie vroegen om vormen van autonomie. Daarmee werd voorgesorteerd op de herindeling van de kaart van Europa, zoals die na de Eerste Wereldoorlog zijn beslag zou krijgen. De grote vraag was waar 'Joden' precies thuishoorden. Als de kaart opnieuw getekend werd, zoals de nationale bewegingen wilden, waar moesten de Joden dan blijven? Opgenomen in de nieuwe nationale gemeenschappen, geconcentreerd in een eigen gebied met autonomie, of in de eeuwenoude corporatie?

Tegen die achtergrond werd vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw over het 'Joodse probleem' gesproken. In engere zin ging het dan om een oplossing voor de Joden in Centraal- en Oost-Europa, die nog niet geëmancipeerd waren en in de knel kwamen door het groeiende nationalisme. In bredere zin werd echter ook gedoeld op West-Europa, aangezien niet iedereen tevreden was met de nieuwe positie van Joden in de samenleving.

### Door de Franse Revolutie werd de 'Joodse Natie' opgeheven net als alle andere corporatieve structuren

**Christelijk-sociale bewegingen en het antisemitisme** De oorsprong van de christelijk-sociale beweging laat zich herleiden tot de eerste helft van de negentiende eeuw. Het is in 1834 dat in het Duitse taalgebied de samenstelling 'christlich-sozial' voor het eerst opduikt. Ze wordt gehanteerd door Franz von Baader in een opstel waarin hij probeert de Franse Revolutie niet zozeer als politieke, maar als sociale gebeurtenis te peilen. De Revolutie had naar zijn opvatting de gebruikelijke positieve evolutie van de samenleving gewelddadig onderbroken, door

individualisering de samenleving opengebrouwen en het overgeleverde christendom buitenspel gezet. Het liberalisme zette dat programma nog altijd voort. Baader betoogde dat alleen in een christelijk-sociale visie de oplossing school: het christendom hield de samenleving bijeen en zorgde ervoor dat er ook naar elkaar omgezien werd. In dat verband citeerde hij Jezus' woorden: 'Alles wat jullie gedaan hebben voor een van de onaanzienlijksten van mijn broeders of zusters, dat hebben jullie voor mij gedaan' (Matteüs 25:40).<sup>3</sup>

Vanaf het revolutiejaar 1848 wordt het begrip steeds frequenter gebruikt. Het krijgt gaandeweg diepgang door afscherming in de richting van twee belangrijke fronten. Ten eerste is het gericht tegen de liberale samenlevingsopvatting met zijn nadruk op het individu in plaats van de gemeenschap, de vrijheid voor de markt en 'het kapitaal' en zijn verzet tegen een expliciete binding van staat en samenleving aan het christendom. Ten tweede is het evenzeer gericht op het vroege socialisme, dat weliswaar inhaakt op dezelfde 'sociale kwestie', maar daarbij de verkeerde antwoorden biedt. Het socialisme propageert evenzeer revolutie in plaats van evolutie, breekt ook de samenhang van de samenleving open en miskent ook de plaats van het christendom. Alleen het christelijk-sociale denken, zo vinden we al bij Johann Hinrich Wichern van de 'Innere Mission', kon de arbeidersklasse verbinden aan het geheel van de samenleving en eigenwaarde, respect en emancipatie verschaffen.<sup>4</sup>

Van een filosofisch-ideologisch 'christelijk-sociaal principe' (Baader) werd het bij Wichern een 'christelijk-sociale opgave', een concreet actieprogramma om arbeiders en kleine burgerij te 'verheffen'. De volgende stap vormde de politisering van de beweging, waarbij er sprake is van verschillende parallelle processen, die elkaar tegelijk versterkten. In 1878 stichtte de



Pruisische, protestantse hof- predikant Adolf Stöcker (1835-1909) de 'Christlich-soziale

Arbeiterpartei'. Naast zijn werkzaamheden aan het hof was Stöcker actief in de Berlijnse 'Innere Mission', de stadsmissie, waar hij geconfronteerd werd met armoede, ontworteling en geloofsverlies. Met zijn partij wilde hij de samenleving hervormen naar het christelijk-sociale programma, waarbij hij vooral appelleerde aan de frustraties van de zogeheten 'Mittelstand', de lagere middenklasse van burgers, arbeiders en boeren. Verbetering van arbeidsomstandigheden en hernieuwd religieus besef gingen in het programma hand in hand. De partij vierde de eerste triomfen in Berlijn in de jaren 1880 en verspreidde zich daarna over grote delen van Duitsland.<sup>5</sup>

In 1893 kwam er ook in het Habsburgse Rijk een 'Christlich-soziale Partei' op, gesticht en geleid door Karl Lueger en voortgekomen uit al bestaande christelijk-sociale bewegingen. Luegers achterban vertoonde grote

overeenkomsten met die van Stöcker: 'kleine luyden', een burgerij die zich niet lan-



Karl Lueger, 1897

ger vertegenwoordigd voelde in het politieke domein dat door de liberalen werd gedomineerd en door socialisten werd uitgedaagd. De partij was bijzonder succesvol: al in 1897 wist Lueger het te brengen tot burgemeester van Wenen.<sup>6</sup>

### Protestants en rooms-katholiek

De identiteit van beide partijen was sterk verbonden met het karakter van het christendom in respectievelijk Duitsland en het Habsburgse Rijk.<sup>7</sup> Stöckers christelijk-sociale partij was protestants en op partijbijeenkomsten werd Luthers 'Ein feste Burg' aangeheven. Luegers partij, daarentegen, was roomskatholiek. Ondanks die confessionele diversiteit, liepen er tal van verbindingslijnen tussen beide partijen. Zij putten beiden uit hetzelfde reservoir van christelijk-sociaal denken, verzetten zich tegen het liberalisme en het opkomende socialisme en wilden de sociale kwestie oplossen in nauwe samenhang met een herstel van de publieke plaats van het christendom in de samenleving.

In de vormgeving van dit programma werd in beide partijen de 'sociale kwestie' nauw verbonden met de 'Joodse kwestie'. Het in dezelfde tijd opkomende moderne antisemitisme werd een integraal onderdeel van het christelijk-sociale gedachtengoed. Joden vormden in meerdere opzichten een obstakel voor Stöcker en Lueger. De emancipatie had Joden gelijkbetrochte burgers gemaakt, waardoor dezen op voet van gelijkheid in de samenleving mee konden en mochten doen. Dit betekende wel dat de 'res publica christiana' was verbroken: staat en natie waren niet langer exclusief christelijk. De obstakels voor Joden om ambtenaar, politicus of militair te worden – en zo de staat en de publieke zaak te dienen – waren weliswaar in beide landen zeer aanzienlijk, maar het behoorde inmiddels wel tot de mogelijkheden. Liberalen gebruikten de joodse casus bovendien om de staat en het publieke domein te

ontdoen van al te expliciete verwijzingen naar het christendom of bindingen met christelijke kerken en instituties. Met een beroep op de Joodse minderheid moest bijvoorbeeld in het openbaar onderwijs afgezien worden van al te expliciet christelijk geloofsondericht. Joden werden zo deel van de antiklerikale agenda van een deel van de liberale politieke beweging. Het begrip ‘Joden’ kwam in de christelijk-sociale beweging te staan tegenover ‘christenen’, met alle gevolgen van dien.

Maar daarbij bleef het niet. Eeuwenoude anti-Joodse stereotypen gaven voeding aan een nieuwe evaluatie van de plaats van Joden in de samenleving. In het *ancien régime* hadden zij nog buiten de samenleving gestaan en zodoende was hun invloed beperkt geweest, maar nu hadden de Joden vrij spel. Hun nieuwe nationaliteit zou slechts secundair zijn, de onderlinge Joodse loyaliteit was veel sterker. Joden zouden op die manier uit zijn op de controle over politiek, media en economie. De ‘Jood’ werd zo de ‘grootkapitalist’, de ‘woekeraar’, degene die de ‘kleine luyden’ met zijn handige, slimme financiële trucs in het onheil en de armoede stortte en er alleen zelf beter van werd. Joden droegen niet bij aan de samenleving, maar parasiteerden daarop.

### Nieuw antisemitisme

De christelijk-sociale partijen werden de politieke uitlaatklep van het nieuwe antisemitisme. Op kieslijsten lieten hun kandidaten zich aanduiden als ‘Antisemiten und Christlichsoziale’. Zowel Stöcker als Lueger maakten het Jodendom tot voornaamste voorwerp van hun agitatie tegen de liberale dominantie. Daarbij werd niet alleen in abstracte termen gesproken over het tegengaan van het Joodse gevaar en de Joodse invloed, maar werden ook concrete politieke maatregelen voorgesteld om Joden in hun burgerlijke rechten te beperken. Het principiële idee was immers dat Joden als Joden geen onderdeel konden vormen van een in essentie christelijke samenleving. Vanwege hun Jood-zijn konden zij bovendien de sociale verhoudingen zoals die gebaseerd op het evangelie gegroeid waren, niet bevatten en daarom verzetten zij zich ertegen. Joodse bankiers, journalisten en politici waren – vanuit deze beeldvorming – bezig om het sociale weefsel van de samenleving aan te tasten.<sup>8</sup>

Stöcker initieerde een virulente aanval op de in Pruisen toonaangevende, Joodse bankiersfamilie Bleichröder, een nauwe bondgenoot van Bismarck bij de uitvoering van diens politiek. Het was een actie waarmee Stöcker weliswaar onder zijn aanhang lof oogstte, maar waarmee hij in de Berlijnse politieke kringen aan invloed verloor.<sup>9</sup> De Christlich-soziale Partei bleef tot na de Eerste Wereldoorlog functioneren, daarna sloten de aanhangers zich bij andere Duits-nationalistische partijen aan.<sup>10</sup> Luegers ‘Christlichsoziale Partei’ bleef tot 1934 een factor van betekenis in Oostenrijk en geldt nog altijd als de rechtstreekse voorloper van de huidige christendemocratische ÖVP.

### Kuyper en de Joden

Het begrip ‘christelijk-sociaal’ komt in de Nederlandse context eveneens op. De ontwikkelingen in de Duitstalige wereld worden met name in de antirevolutionaire beweging met belangstelling gevolgd en, zeker in eerste aanleg, werd nauwe verwantschap ervaren. Dat ‘christelijk-sociaal’ niet als politieke benaming werd aangenomen, maar antirevolutionair,

had te maken met een al gegroeide praktijk. Het begrip kon echter op het nodige enthousiasme rekenen. Ook in Nederland werd de dubbele agenda van de christelijk-sociale beweging – tegen liberalisme en socialisme – onder antirevolutionairen breed herkend. Het is dan ook niet toevallig dat in 1891 een eerste Christelijk Sociaal Congres werd gehouden, geopend door Abraham Kuyper met zijn fameuze rede over ‘Het sociale vraagstuk en de christelijke religie’. Christelijke maatschappelijke organisaties inclusief de ARP bedienden zich sindsdien met regelmaat van het begrippenpaar.

## Joden werden deel van de antiklerikale agenda van een deel van de liberale politieke beweging

---

Hoe werd binnen de Nederlandse christelijk-sociale beweging over de ‘Joodse kwestie’ gedacht? Werd ook hier een nauw verband gelegd met de ‘sociale kwestie’? Binnen het kader van dit artikel zullen we deze vragen nagaan aan de hand van het werk van Kuyper, die in belangrijke mate het ideologische fundament heeft gelegd voor de Nederlandse christelijk-sociale beweging. Kuyper was bovendien goed op de hoogte van de ontwikkelingen in Duitsland, in *De Standaard* werd een en ander op de voet gevolgd en met Adolf Stöcker stond hij in correspondentie.<sup>11</sup>

Kuyper heeft driemaal in zijn leven uitvoerig zijn visie op Joden uit de doeken gedaan, terwijl hij tussendoor in kleinere bijdragen die verder actualiseerde.<sup>12</sup>

In 1875 publiceerde Kuyper een artikelenserie in *De Standaard* onder de titel ‘De Joden onder de Christen-natiën’.<sup>13</sup> De directe aanleiding was de mogelijkheid dat een Jood in het Amsterdamse kiesdistrict gekozen zou kunnen worden voor de Tweede Kamer. Kuyper probeerde dat door middel van zijn artikelen te verhinderen. Hij verdedigde erin het standpunt dat de Joden ondanks de emancipatie nooit echte Nederlanders konden worden, zij waren vreemdelingen die het beste een status als ‘gast’ in het land toebedeeld zou kunnen worden. Joden erkenden het intrinsiek christelijke karakter van Nederland niet en politieke vertegenwoordiging was daarom problematisch. Het standpunt dat Joden ‘vreemdelingen’ waren en eigenlijk geen burger- maar gastrecht zouden moeten krijgen, had voor Kuyper ook Groen van Prinsterer al voorgestaan. Isaac da Costa was daarover fel gebotst met de Haagse politicus. Nadien zou in 1903 de antirevolutionaire burgemeester van Harderwijk zich op deze redenering beroepen toen hij lokale verkiezingen op zaterdag – sabbat – liet houden, waardoor orthodoxe Joden niet konden stemmen.

### Liberalisten

Zo mogelijk nog feller was Kuypers artikelenserie uit 1878, ‘Liberalisten en Joden’, die vervolgens als afzonderlijke

brochure werd uitgegeven.<sup>14</sup> De context is hier die van de schoolstrijd, waarbij Kuyper felle tegenstand ondervindt van de liberalen. Joden vormen in de schoolstrijd een lastig punt: het is met een beroep op hen dat de openbare scholen ‘geseculariseerd’ worden. Intussen zijn verschillende liberale politici Joods en dat zij zich uitspreken over christelijk onderwijs steekt Kuyper diep. Naar zijn overtuiging hebben zij daartoe het recht niet. Bovendien is Kuyper de journalist verwickeld in een felle strijd met de vooral liberale dagbladen *Het Algemeen Handelsblad* en de *Nieuwe Rotterdamsche Courant*. In zijn artikelenserie hekelt Kuyper niet alleen de liberale politieke dominantie, maar ook de in zijn ogen buitensporige Joodse invloed in Nederland. Zij zouden de pers, de rechtspraak, de beurs en de politiek in hoge mate beheersen en met hun buitensporige macht samen met de liberalen een aanval doen op het christelijk karakter van Nederland. Klassieke anti-Joodse stereotypen over de Jood als woekeraar, een Joods complot om de wereldmacht te veroveren en Joodse dubbele loyaliteit doortrekken het geschrift. Door het liberalisme zou de Europese samenleving nu in hoog tempo ‘verjoodsen’.

Het is wel opvallend dat Kuyper nu niet langer spreekt over het inperken van de burgerrechten voor Joden. Integendeel, hij verdedigt zelfs de stelling dat er ‘geen de minste aanleiding [bestaat], om aan de Joden iets van de rechten te ontnemen, waarvan hun op dit oogenblik het bezit gewaarborgd is’. Eens gegeven rechten mochten niet zomaar ingetrokken worden, maar ondertussen bleef het voor Kuyper wel ‘onloochenbaar’ dat ‘de Joden wel met ons van eenzelfde rijk, maar niet van eenzelfde natie zijn, en wel ter dege als gasten in ons midden verkeerden; alsmede b. dat men zich zeer vergissen zou, indien men den invloed van de Joden te onzent voor zoo onschuldig hield en voor hun reactie tegen het Christendom de oogen dicht deed.’

Kuyper had *Liberalisten en Joden* als typische journalist snel en heet van de naald geschreven, onder de indruk van de vaderlandse politiek maar ook met een scherp gevoel voor wat er destijds in Europa giste. Hij voelde aan dat ‘Joden’ een politiek thema werden, dat de antisemitische beweging daarmee succes oogstte en via deze artikelenreeks en brochure beproefde hij dezelfde thema’s bij een Nederlands publiek. Hij was daarin niet de enige. Ook rooms-katholieke politici en vroege socialisten als Ferdinand Domela Nieuwenhuis experimenteerden in de tweede helft van de negentiende eeuw met de uitingvormen van het moderne antisemitisme. Wat Kuypers brochure echter blijvende betekenis gaf, was het integraal opnemen ervan in *Ons Program* van de Antirevolutionaire Partij. Daardoor kreeg het een betekenis die verder gaat dan de directe context van 1878.<sup>15</sup>

### Bewondering

De derde keer dat Kuyper zijn ideeën over Joden en Jodendom uitvoerig uiteenzette was in 1907, zijn reisboek *Om de oude wereldzee*.<sup>16</sup> Daarin schreef hij een volledig hoofdstuk over het ‘Joodsche Probleem’, dat ook als afzonderlijke brochure werd uitgegeven. Met name in Centraal- en Oost-Europa werd hij geconfronteerd met de moeilijke positie van Joden, terwijl hij in Palestina van

nabij zag hoe het zionistische project van start ging. Zelf karakteriseert Kuyper zijn positie als één van sympathie én ernstige kritiek. Dat snijdt zeker hout. De algehele toonzetting is zeker niet negatief: hij spreekt meermalen van zijn bewondering voor Joden, zijn overtuiging dat zij Gods volk zijn en dat – naar het woord van de apostel Paulus – eens heel Israël zalig zou worden. Voor de zionisten heeft hij sympathie, hoewel hij er tegelijkertijd geen oplossing voor het ‘Joodse probleem’ in zag. Palestina was eenvoudigweg te klein om alle Joden ter wereld op te vangen.

## In de schoolstrijd worden met een beroep op de Joden de openbare scholen ‘geseculariseerd’

Tegelijkertijd werken ook in *Om de oude wereldzee* de meeste anti-Joodse beelden uit zijn eerdere publicaties volop door. Terwijl de vermeende Joodse greep op de pers is verdwenen, beziet hij nog altijd met schrik en angst het joodse talent, hun geldmacht en hun wereldpositie. De Joden zouden met hun ‘reusachtige kapitaalmacht’ het gehele Europese werelddeel in hun greep hebben, Amerika nog net niet, maar het lot van Turkije, Chili, Brazilië en Argentinië dan weer wel. Door de eeuwenlange geschiedenis van vervolging en leven in getto’s zouden de Joden niet meer mannelijk zijn, ‘min[der] net en zindelijk’, te goochem in de handel, met een hang naar bedrog, ontrouw, vervalsing en onzedelijkheid.

De grondtoon bij Kuyper is er een waarbij Joden nog altijd als wezenlijk anders worden gezien dan de Europese christelijke bevolking. Hij verwijst daarvoor ook naar rassentheorieën, die dat zouden aantonen. Tegelijkertijd vond hij het van belang om op een christelijke wijze met Joden om te gaan: met liefde, verdraagzaamheid én door het honoreren van de Joodse erfenis in het christendom. Concreet sprak hij zich opnieuw uit tegen enige verandering in de positie van Joden in West-Europa, maar hij verzette zich wel tegen een spoedige gelijkberechtiging van Joden in Oost-Europa. De arme boeren- en burgerbevolking in Roemenië en Rusland moest, naar zijn overtuiging, beschermd worden tegen de alomtegenwoordige Joodse invloed. De regeringen daar waren zelfs geroepen om de macht van het jodendom tegen te gaan.<sup>17</sup>

**Religieuze diversiteit en sociale cohesie** Kuypers denken over Joden en jodendom vertoonde op tal van vlakken gelijkens met vertegenwoordigers van de christelijk-sociale beweging elders in Europa. Ook hij zag Joden als een bedreiging en obstakel voor een werkelijk christelijke identiteit van de natie; ook hij laakte de band die was gegroeid tussen het liberalisme en de Joden; en ook hij zag in het socialisme een nieuwe revolutionaire beweging ontsproten aan de ‘Joodse geest’. De retoriek tegen ‘Joodse invloed’, de Joodse greep op de pers, het geld, de economie en de politiek, zijn vergelijkbaar. Toch heeft zich de christelijk-sociale beweging in Nederland niet

ontwikkeld tot de politieke vertaling van het moderne antisemitisme, zoals dat wel in Duitsland en het Habsburgse Rijk gebeurde. Kritische beelden van Joden bleven rondzingen, Kuypers brochure werd in *Ons Program* opgenomen, maar tot een integrale antisemitische politiek kwam het niet. Integendeel, ook Kuypers distantieerde zich al vanaf 1878 van uitsluitende maatregelen ten opzichte van Joden in het publieke domein.

Wat kan dit onderscheid in praktische uitwerking verklaren? Een belangrijk element is dat zowel Stöcker als Lueger een staatskerk voorstonden, waarbij monarchie, kerk en volk nauw met elkaar verbonden waren. Kuypers sloeg op dit punt bewust een andere richting in. Hij stond een vrije kerk in een vrije staat voor. Zeker na de Doleantie beseftte hij hoezeer de religieuze diversiteit in de samenleving geaccommodeerd moest worden. Zijn architectonische kritiek op de liberale staat richtte zich daarom niet op het propageren van een bevoorrechte plaats voor de Nederlandse Hervormde Kerk – zoals Hoedemaker wel deed – maar beoogde juist de godsdienstvrijheid te verankeren. Dat betekende dat de rechten die hij voor protestanten en – na zijn verbond met Schaeppman – rooms-katholieken opeiste, ook voor Joden dienden te gelden. Het stelde hem teleur dat Joden echter vrijwel volledig afzagen van de opbouw van een eigen religieuze ‘zuil’ met eigen onderwijs, maar integendeel als onderdeel van hun integratie bewust kozen voor openbaar onderwijs.

### Onverdraagzaam

Minstens zo belangrijk als Kuypers gegroeide principiële omarming van pluraliteit, was ook het feit dat het moderne, politieke antisemitisme onder brede lagen van de Nederlandse bevolking niet aansloeg. Het werd gezien als onfatsoenlijk, niet passend bij het zelfbeeld van Nederlandse verdraagzaamheid en gematigdheid en – in religieuze kring – bovendien als onchristelijk.<sup>18</sup> Terwijl sociale en religieuze antisemitische stereotypen moeiteloos voortleefden, maakte politiek en raciaal antisemitisme in Nederland tot in de jaren 1930 geen schijn van kans.<sup>19</sup> Het beroep dat toen NSB'ers en andere Nederlandse nationaalsocialistische bewegingen deden op Kuypers – onder meer door het voortdurend afdrucken van antiJoodse citaten uit diens werk – had nauwelijks het beoogde effect. Nederlandse protestanten toonden zich weinig ontvankelijk voor de extreme vorm van antisemitisme die in de buurlanden, in het kielzog van hun variant van de christelijk-sociale beweging, was ontstaan.

Dr. Bart Wallet is historicus en verbonden aan de vakgroep politieke geschiedenis van de Vrije Universiteit Amsterdam.

### Noten

- 1 Magda Teter en Debra Kaplan, 'Out of the (Historiographical) Ghetto: Jews and the Reformation', *Sixteenth Century Studies* 40/2 (2009) 365-394.
- 2 Zie voor de verschillende routes die sindsdien in Europa werden in-geslagen: Pierre Birnbaum en Ira Katznelson eds., *Paths of emancipation. Jews, States, and Citizenship* (Princeton: Princeton University Press, 1995).
- 3 Heinz-Dietrich Wendland, *Der Begriff Christlich-sozial. Seine geschichtliche und theologische Problematik* (Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, 1962).

- 4 Annette Kuhn, 'Was heisst "Christlich-sozial"?' Zur Entstehungsgeschichte eines politischen Begriffs', *Zeitschrift für Politik: Neue Folge* 10/2 (1963) 102-122.
- 5 John C. Fout, 'Adolf Stöcker's Rationale for Anti-Semitism', *Journal of Church and State* 17/1 (1975) 47-61; J. Versepunt, 'Adolf Stöcker, predikant, sociaal werker, politicus en antisemiet (1835-1909)', *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 59/1 (1978) 64-91.
- 6 Robert S. Wistrich, 'Karl Lueger and the Ambiguities of Viennese Anti-Semitism', *Jewish Social Studies* 45/3-4 (1983) 251-262.
- 7 Zie voor vergelijkbare bewegingen in andere landen o.m.: Vicki Caron, 'Catholic Political Mobilization and Antisemitic Violence in Fin de Siècle France: The Case of the Union Nationale', *The Journal of Modern History* 81/2 (2009) 294-346; Paul Hanebrink, 'Transnational Culture War: Christianity, Nation, and the Judeo-Bolshevik Myth in Hungary, 1890-1920', *The Journal of Modern History* 80/1 (2008) 5580.
- 8 D.A. Jeremy Telman, 'Adolf Stöcker: Anti-Semite with a Christian Mission', *Jewish History* 9/2 (1995) 93-112.
- 9 Harold M. Green, 'Adolf Stöcker: Portrait of a Demagogue', *Politics & Policy* 31/1 (2003) 106-129.
- 10 Voor kritiek uit protestantse hoek op het christelijk-sociale antisemitisme: Alan Levenson, 'Missionary Protestants as Defenders and Detractors of Judaism: Franz Delitzsch and Hermann Strack', *The Jewish Quarterly Review* 92/3-4 (2002) 383-420.
- 11 Roel Kuiper, 'Een antirevolutionair afscheid van Duitsland: Abraham Kuypers (1837-1920) en Adolf Stöcker (1835-1909)', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 111 (1998) 220-243.
- 12 Een eerste thematisering van Kuypers en de Joden is te vinden in: Ivo Schöffer, 'Abraham Kuypers and the Jews' in: idem, *Veelvormig verleden. Zeventien studies in de vaderlandse geschiedenis* (Amsterdam: De Bataafsche Leeuw, 1987) 159-170; daarin wordt echter het verband met de bredere internationale christelijk-sociale beweging niet benoemd en verder geanalyseerd. Zie tevens: Gert van Klinken, 'Abraham Kuypers and the "Jewish Question"' in: Cornelis van der Kooij en Jan de Bruijn eds., *Kuypers Reconsidered. Aspects of his Life and Work* (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999) 293-298.
- 13 Abraham Kuypers, 'De Joden onder de Christen-natiën', *De Standaard* 8, 11, 12, 13 en 14 oktober 1875.
- 14 Idem, *Liberalisten en Joden* (Amsterdam: J.H. Kruyt, 1878).
- 15 Abraham Kuypers, *Ons Program (met bijlagen)* (Amsterdam: J.H. Kruyt, 1879) 167-184.
- 16 Abraham Kuypers, *Om de oude wereldzee* (Amsterdam: Van Holkema & Warendorf, 1907) I, 239-324.
- 17 Een fel polemisch pamflet tegen Kuypers hoofdstuk over het 'Jood-sche Probleem' schreef de Amsterdams-joodse koopman A.B. Davids, *Een midden-eeuwer in onze dagen (Dr. A. Kuypers)* (Baarn: Hollandia Drukkerij 1909).
- 18 Zie hiervoor bijvoorbeeld de beoordeling van Stöckers antisemitisme in de dissertatie: Okke Norel Jzn., *Adolf Stöcker en zijn sociaalethisch streven* (Utrecht: Kemink & Zoon, 1914) 161-171.
- 19 Bart Wallet, "'Een gevaar voor ons land". Protestants antisemitisme als zwarte bladzijde', *Wapenveld* 65/3 (2015) 2-10.

