

„error” in staat was de smartuitdrukking op zijn gelaat om te toveren tot een lach. In dezelfde Encyclopedie trof spreker een tweede, niet minder amusante Writ of Error. In het artikel „Medicine” (Vol. 7, p. 435) vertaalt de auteur de term „המרהק ללב” (Deut. Cap. XXVIII v.28) met „Angina Pectoris”. Dit metafoor wordt algemeen geïdentificeerd met „Furor mentis” (Vulgata), „zinsverbijstering” (Holl. machsor). Spreker heeft zich veroorloofd dit nader te adstrueren in het Ned. Tijdschr. v. Gen. Jrg. 93, No. 25, 1949.

Waarlijk; het „Errare humanum est” heeft sinds Seneca zijn betekenis niet verloren.

DE ANNOTATIONES VAN HUGO DE GROOT

Lezing van de heer Dr. E. Slijper z.l. op 3 December 1950.

De Annotationes in Vetus Testamentum, die Hugo de Groot in 1644, een jaar voor zijn dood heeft uitgegeven, bedoelden een verzet tegen de bij theologen toenmaals gangbare opvatting, dat alle profetieën op Christus betrekking hadden. De Groot vond de verwezenlijking in de geschiedenis van het Joodse volk zelf.

Taal en stijl verklaarde hij door parallelen met Griekse schrijvers, voor verhalen verwees hij naar analogieën ook bij Romeinse auteurs.

Zijn tijdgenoten beschouwden dit als heiligschennis, beschuldigden hem bovendien van judaïsme omdat hij Joodse bijbelverklaarders als mannen van gezag aanhaalt.

Kennis van deze aard heeft hij hoogst waarschijnlijk van Menasse ben Israëel vooral gekregen.

De Groot prijst hen maar bespaart hun ook, waar hij dit nodig vindt, kritiek niet.

Eerst in 1869 heeft zijn werk waardering gevonden bij Diestel: in 1925 heeft zijn biograaf Knight de veronderstelling gewaagd, dat de geest, die uit de Annotationes spreekt, bij Cromwell mede invloed gehad heeft op diens besluit ten gunste van de Joden.

ASPECTEN VAN DE HEBREEUWSE GRAMMATICA IN HET TIJDPERK VAN HET HUMANISME

Lezing van de heer Prof. Dr L. Kukenheim Ezn
op 18 Maart 1951

Het Grieks, het Latijn en het Hebreeuws volledig te beheersen, ziedaar het ideaal, dat de Humanisten voor ogen gezweefd heeft, en, om deze uitgebreide kennis machtig te worden, werden Academies gesticht, waarvan de eerste in 1517 door Busleiden te Leuven, het „Collegium trilingue.” Dank zij de eerste Humanisten heeft het onderwijs in het Grieks na enige strubbelingen weinig meer te vrezen gehad, waarna ook de leraar in het Hebreeuws zijn intrede mocht doen. Het gaat er in deze voordracht om even een licht te laten schijnen over een klein gebied van de ontzaggelijke geestelijke arbeid, die in het tijdvak van ± 1500 tot ± 1530 verricht is, en wél op het gebied van de Hebreeuwse grammatica, welke de grondslag heeft gelegd voor onze moderne spraakkunsten voor het Hebreeuws.

Het is duidelijk, dat een Humanist, die een „trilinguis homo” wilde worden, zijn kennis van het Hebreeuws moest ontlenen aan Joodse geleerden. Spreker gaat derhalve in het kort de geschiedenis na van de Hebr. grammatica bij de Joden, waarvan de eerste opzet tot de Arabieren teruggaat, welke op haar beurt in laatste instantie op die van de Griekse grammaticus Dionysius Thrax (± 170 tot ± 90) terug te voeren is. Via de Massora (± 800), Saadja van Sura (± 900), zijn jongere tijdgenoten Jehoeda ben Qarish uit Tahrte, de Spanjaard Menachem ben Saruk (910-970) en Dunah ibn Labrat uit Fez, komt spreker tot de „Vader van de Hebr. grammatica” Jehoeda ben David Hujjug uit Fez (± 1000), die Ibn Esra terecht noemt de בעל הדיקרוק: Hajjug is de ontdekker van de drie-letterige stam. De ontdekking van de stelling $\text{יה} = \text{י} = \text{ל}$ was weggelegd voor Mozes ben Gekatilia (± 1050). Na Jonah ibn Ganah uit Cordova (± 1050) komen wij tot de bronnen zelf van de hebraïci van de tijd van

het Humanisme: Ibn Esra (12e eeuw) en de familie Kimchi (12e eeuw), zowel de vader Joseph als de zonen Mozes en David, allen uit Narbonne. Dat zijn de geleerden, die de vermaarde Humanist Reuchlin als zijn meesters citeert. De grammatica van Mozes Kimchi was van 1500 tot 1550 het studiewerk bij uitstek voor de niet-Joodse geleerden. Zo is het eerste contact gemaakt met de West-Europesche cultuur, overigens niet altijd tot voordeel van de zuivere grammatica-beoefening, aangezien de Middeleeuwse dialectiek zich ook van die tak van wetenschap meester maakt: dit bleek al duidelijk uit het werk van de Joodse grammaticus Profiat Duran (± 1400).

Spreker gaat thans na hoe het vóór 1500 gesteld was met de kennis van de taal van de Bijbel in de niet-Joodse wereld, beginnende met Hieronymus (gestorven in 420) om via Isidorus van Sevilla (± 570 tot 636), Alexander de Villa-Dei, Roger Bacon (1214-1294) en Nicolaas de Lyra (overleden 1340) te komen tot de oprichting van de eerste leerstoelen voor het Hebreeuws in Oxford en Parijs (14e eeuw). Tenslotte heeft Reuchlin zijn voorgangers in die mate overtroffen in de bevordering van deze studiën dat de namen van zijn onmiddellijke voorgangers en tijdgenoten bijna in vergetelheid geraakt zijn.

Reuchlin, die zijn studie van het Hebr. bij Jacob ben Jehiel Loans uit Mantua (of Ferrara?) was begonnen en die later onder leiding van Obadja Sforno voortgezet heeft, publiceerde zijn *De Rudimentis Hebraicis libri tres* in 1506. Als enige niet-Joodse beoefenaar voor Reuchlin moge Pellican genoemd worden; zijn *De modo legendi et intelligendi Hebraeum* (1501) draagt alle sporen van autodidactisme. Dat Reuchlin zich niet van de klassieke terminologie en het klassieke schema heeft kunnen losmaken, spreekt vanzelf; hiervan worden voorbeelden behandeld en zijn bronnen worden nauwkeuriger nagegaan: David Kimchi, Mozes Kimchi, Ibn Esra, R. Salomo (Raschi) e.a.

Na Böschenstein, wiens leerboek in 1514 verscheen en wiens

bewerking van Mozes Kimchi in 1520 het licht zag, verdient vooral Elias Levita de aandacht. Zijn *בהור* (1517) en zijn *ספר ההרכבה* (1518) verschenen te Rome. Grote bekendheid verwierf zijn werk door de hernieuwde en bewerkte uitgaven van zijn leerling en bewonderaar Sebastian Münster; de uitgave van 1556 draagt de titel van *Opus grammaticum consummatum*, *מלאכה הרקרוק השלם* alsof met deze publicatie het laatste woord gesproken zou zijn. In 1523 verscheen te Venetië van Abraham de Balmes een Hebr. leerboek *מקנה אברם*, in de Latijnse vertaling *Grammatica hebraea una cum latino*. Een verbetering in dit werk is de aanwezigheid van een syntaxis, *הרכבה*. Daarna worden in chronologische volgorde de spraakkunsten en hun waarde behandeld van Aurogallus (Goldhahn) (1525), Alfonsus Zamorensis (1526), de Italiaan Pagninus en de Belg Campensis, waarna de lijst wordt besloten met het werk van de Belg Kleynarts (Clenardus) van 1529, welke 21 drukken beleefd heeft. Het moeizame pionierswerk is dan verricht en het Hebreeuws heeft definitief de hem toekomende plaats in het geheel der universitaire studiën verworven.

Met de geschiedenis van de Hebr. grammatica hebben zich verscheidene geleerden bezig gehouden: in de eerste plaats W. Bacher, die aan dit onderwerp verscheidene monographiën wijdde; B. Drachman heeft speciaal Hajjug bestudeerd; verder L. Geiger, Lenner, Zunz; Jellin publiceerde in 1875 zijn *הולדת ההפחה הרקרוק העברי*. Tenslotte F. Rosenzweig, *The rise of Christian Hebraism in the sixteenth century, Historia Judaica* VII, 2. Spreker zelf heeft in het derde deel van zijn *Contributions à l'histoire de la grammaire grecque, latine et hébraïque à l'époque de la Renaissance*, Leiden, Brill, 1951 (ook gepubliceerd in de *Acta Orientalia*, XXI, fasc. 2) nagegaan op welke wijze elke grammaticus de problemen, die zich voordeden, heeft trachten op te lossen.

RECENTE WETENSCHAPPELIJKE LITERATUUR IN HET JIDDISCH

Lezing door de heer **L. Fuks** op 18 Maart 1951

Het nationale en sociale ontwaken der Joodse massa's in Oost-Europa aan het eind van de vorige en in het begin van deze eeuw, bracht een drang naar culturele verheffing met zich mee, die weer een grote opkomst van de volkstaal, het Jiddisch ten gevolge had. Literatuur, pers en theater beleefden een bloeiperiode, terwijl het onderwijs in het Jiddisch, zowel lager- als middelbaar, zich steeds uitbreidde en, in tegenstelling tot Beth Hamidrash en Cheder een wereldlijk en progressief karakter had.

Juist door de nieuwe politieke constellatie in Oost-Europa, ontstaan na de eerste wereldoorlog, kon dit streven ten volle verwezenlijkt worden. In deze sfeer van maatschappelijke en culturele dynamiek werd in 1925 te Wilno het Jiddische Wetenschappelijk Instituut Yivo opgericht, dat zich ten doel stelde: a) Centrum te worden van Joods wetenschappelijk werk in het Jiddisch, als bevoegde instantie voor onderzoek en ontwikkeling van de Jiddische taal en literatuur. b) Het vormen van jonge wetenschappelijke krachten op het gebied van Joodse wetenschap en cultuur; c) Centrum van registratie te zijn van het Joodse culturele leven overal ter wereld.

Wij kunnen niet blijven stilstaan bij al het baanbrekende werk, dat de Yivo op alle gebieden van de Joodse wetenschap verricht heeft. Onze aandacht viel op de historische kring, gesticht in 1923 o.a. door Emanuel Ringelblum en Rafaël Mahler voor historisch onderzoek in de Joodse geschiedenis, gebaseerd op de Marxistische methode.

Op één werk uit deze kring, „*Karaimer, a Yiddische geulah-bewegung in mitelalter*” door Dr. Rafaël Mahler, New-York 1947, zou ik wat dieper willen ingaan.

Mahler ziet, in tegenstelling tot andere historici over dit onderwerp, de beweging der Karaïten niet zuiver als een dogmatisch-scholastische, maar als een sociale. In een maat-

schappij, waar de religie de heersende ideologie is, kan een oppositie tegen de heersende verhoudingen slechts een uiting vinden in religieus sectarisme.

Evenals later messiaanse bewegingen bij het Joodse volk geladen waren met nationaal-sociale motieven en kwamen in tijden van sociale nood, is ook aan de beweging der Karaïten een messiaanse beweging onder leiding van de valse Messias Abu Isa (7e-8e eeuw, Ispahan, Perzië) voorafgegaan. Toen deze bevrijdingspoging mislukte, heeft de beweging haar weer-slag gevonden in een religieuze volksbeweging, die tot leuze had „terug naar de Bijbel”, zoals deze bij vele dergelijke bewegingen te vinden is (Waldenzen, Wycilf, Huss e.a.).

De Karaïten zijn niet, zoals sommige historici o.a. Graetz en Dubnow beweren, voortzetters der Sadduceeën geweest. Het Karaïsme was een religieuze beweging van de onderdrukte volksmassa's, terwijl het Sadduceïsme een religieuze stroming van de aristocratie en de priesterklasse was.

Het sociale karakter van de Karaïtische beweging komt nog tot uiting in de ascese en de veel grotere rechten aan vrouwen en slaven toegekend.

Juist door de scherpe sociale oppositie der Karaïten moesten zij tot een secte beperkt blijven. Zij konden de hogere lagen der bevolking niet meekrijgen, en zo een volksbeweging worden als de Reformatie. De Karaïten behielden, bij hun ver-stard ritueel een scheppende kracht, m.n. op het gebied van de Hebreeuwse taal en in bepaalde zin ook van de Hebreeuwse literatuur.

Naast dit werk zou ik nog als baanbrekende studie willen noemen: „*Geshikhte fun der Yiddisher arbeter bawegung in di jareynikte sytaten*”, onder redactie van Elia Tscharikower, door de Yiwo uitgegeven in New-York 1943-'45, waarin een geheel nieuw licht wordt geworpen op de tienduizenden Joden, die reeds voor 1870 uit de Oostenrijks-Hongaarse monarchie naar de V.S. trokken.

Ook het werk van de Joodse Sovjet-literatuur criticus Meïr Wiener: „*Tsoe der geshikhte fun der Yiddisher literatur*

in 19th j.h." mag niet onbesproken blijven. Deze studie toont aan, dat er reeds aan het einde der 18e eeuw, lang voor Mendele, met wie de Jiddische literatuur heet te beginnen, iets als een Jiddische Haskalah-literatuur bestond. Deze wortelde sterk in het leven der massa, in tegenstelling tot de wereldvreemde Hebreeuwse literatuur uit die tijd.

Wegens tijdgebrek kan ik de tientallen andere belangrijke na-oorlogse publicaties der Yivo niet noemen. Slechts wil ik tot slot wijzen op de door de Yivo uitgegeven „*Der oytser fun der Yiddisher shprakh*” van N. Stutchkoff, een lexicon, dat een uitgangspunt kan worden voor nieuwe onderzoekingen in de Jiddische taalwetenschap.

Hoewel de ramp, die het Oost-Europese Jodendom getroffen heeft, ook de Joodse wetenschap in het Jiddisch niet onberoerd heeft gelaten, kan men zeker niet zeggen, dat het Jiddisch en zijn literatuur nu ten dode zijn op geschreven, de door mij aangehaalde feiten getuigen van het tegenovergestelde.

RESPONSEN ALS BRON DER GESCHIEDENIS

Lezing van de heer **M. Cohen** op 3 December 1951

Ondanks het werk van Zunz en Frankel en dat van vele latere geleerden is er geen literair-historisch onderzoek der Responsen dat een volledige lijst van alle auteurs bevat, met bijzonderheden over hun leven, de tijd van hun werkzaamheid en hun methodiek in de Halacha verschenen. (Boas, Koentaras ha-tesjoebot, 1940).

Wijlen I. Maarsen, Opperrabbijn van Den Haag, heeft in 1933 voor het Genootschap van Joodsche Wetenschap te Amsterdam een lezing gehouden over „*De Responsa als bron voor de geschiedenis der Joden in Nederland*” en opgemerkt: „In de Responsen trekt het gehele Joodse wezen, zoals het streeft en leeft, aan ons oog voorbij”.

Een analyse der Responsenliteratuur volgens de daarin behandelde onderwerpen laat ons zien, dat b.v. in het tijdperk

der Gaonim de verspreiding der Joden langs de kusten der Middellandse Zee problemen op halachisch gebied alsmede op Handels- en Rechtsgebied in de Responsenliteratuur hun afspiegeling vinden. Bij behandeling der Responsen naar onderwerpen vindt men, dat hun rangschikking in het begin nauw aansluiten bij de volgorde der Tractaten in de Talmoed. Pas in de 16e eeuw, na het verschijnen van de Toerim van R. Jacob ben Asjer volgen alle verzamelingen de door deze auteur ontworpen indeling in de vier afdelingen van de Sjoelchan Aroech. ben Asjer volgen alle verzamelingen de door deze auteur ontworpen indeling in de vier afdelingen van de Sjoelchan Aroech. De Responsenverzameling van R. Samuel de Modena heeft in de eerste uitgave van 1580 nog de oude talmoedische volgorde, terwijl de tweede uitgave van 1594 de indeling van R. Jacob ben Asjer volgt.

Tot de meest belangrijke onderwerpen, die in de Responsenliteratuur worden behandeld, behoort het probleem der Agoenot. Voor de tijd der bewogen jaren van 1648-1649 vindt men in de verzameling R. Menachem Mendel Krochmal een rijke bron van gegevens.

Alle belangrijke gebeurtenissen van de Joodse geschiedenis door de eeuwen heen kunnen door de lectuur der responsen in belangrijke mate worden verhelderd. Genoemd worden hier b.v. de Controverse tussen R. Jonathan Eybeschütz en R. Jacob Emden, de Reformbeweging in de 19e eeuw, of de poging tot herstel van de Semicha, de rabbijnse autorisatie in de 15e en 16e eeuw, het exhumeren en cremieren van lijken en andere zeer speciale onderwerpen, die het religieuze leven, vooral ook in de moderne tijd, de 19e en 20e eeuw, beheersen.

Opmerkelijk is wel de productiviteit van een van de meest bekende geleerden, nl. R. David ibn Zimra (1480-1574) te Safed, die een verzameling van ca. 2400 Responsen heeft nagelaten. Hij vertelt, dat wanneer hij op straat wandelde, de mensen hem schriftelijke vragen ter hand stelden, die hij dan in zijn tulband of in de mouw van zijn gewaad opborg, om er zich thuis in te kunnen verdiepen.

R. Jona Landsofer heeft in zijn *Responsenverzameling „Mëiel Tsedaka”* (Praag 1757) onder nr. 26 het probleem aan de orde gesteld van het verhuizen vanuit de Gola naar het Heilige Land „in deze tijd”. Hij bestrijdt daarin de opvatting van de Tossafist, R. Chajjim Cohen, dat het geen godsdienstige plicht zou zijn, om „in deze tijd” in Erets Jisrael te wonen, en kan deze uitspraak niet anders zien dan de uiting van een „dwalende leerling”. Misschien kan men wel deze uitspraak van R. Chajjim Cohen beter begrijpen, wanneer men in aanmerking neemt, wat Graetz in zijn *„Geschichte der Juden”* Band VI, p. 184-186 vertelt. Graetz citeert een uitspraak van R. Chajjim Cohen, die zegt, dat wanneer hij bij de dood van zijn meester Rabenoe Tam geweest zou zijn, hij, ondanks dat hij een Cohen was, deelgenomen zou hebben aan de reiniging van deze heilige man. Rabenoe Tam stierf op 4 Tamoez 1171, kort na de bloedige Jodenvervolging in Blois. Zoals bekend, hebben de deelnemers aan de 2e kruistocht op hun weg naar Palestina zich aan de uitmoording van hele Joodse gemeenten schuldig gemaakt en bij hun aankomst in het Heilige Land hebben zij de daar nog aanwezige Joodse groepen afgemaakt. Wellicht, dat daarom R. Chajjim Cohen als ooggetuige en tijdgenoot van deze gebeurtenissen tot zijn uitspraak kwam, dat het wonen in Palestina „in deze tijd” geen plicht is.

In dit verband dient tenslotte nog een responsum uit de *Responsenverzameling Peri Ets Haim* te worden vermeld, dat onder nr 28 R. David Meldola in 1789 een dergelijk probleem behandelt. In dit geval wenst een man, die reeds „in zijn jeugd God heeft opgewekt, om naar Jarusalem te trekken, om zich aldaar met Tora-studie bezig te houden”. Met een uitvoerige motivering komt hij „naar het leerhuis der rabbijnen, om te weten, of hij op grond van het recht der Tora zijn vrouw kan dwingen, met hem naar Erets Jisrael te trekken

In het antwoord wordt naar de bron van dit probleem verwezen, nl. Massechet Ketubot, 110 b, waar wij lezen: men kan alle dwingen, naar E. Jisrael te trekken etc., waarbij

Raschi verklaart, „alle”, dat betekent, „alle gezinsleden.” Na nogmaals op alle bijzondere omstandigheden te hebben verwezen en vrijwel dezelfde literatuur te hebben aangehaald, die reeds R. Jona Landsofer noemt, komt ook R. D. Meldola tot de conclusie, dat de betreffende man het recht heeft, zijn vrouw te dwingen, om hem naar Erets Jisrael te volgen.

Dit responsum, alsmede enkele andere uit de verzameling *Peri Ets Haim*, bewijzen de stelling van schrijver dezes, dat de *Responsa*, die in *Peri Ets Haim* zijn opgenomen, ten deele werkelijk op praktische gevallen betrekking hebben, die aan het Instituut Ets Haim in Amsterdam werden voorgelegd. Men is meestal de mening toegedaan, dat deze *Responsa* uitsluitend a.h.w. proefschriften zijn, die de leerlingen hebben vervaardigd, om hun kennis van de Halacha en van de vereiste methodiek te bewijzen. Dit responsum echter en nr 21, dat een verdrinkingsgeval, dat zich op 25 Eloel 5553 (1793) heeft voorgedaan uitvoerig verhaalt, en waarin het om de identificatie van het lijk gaat, of *Responsum* nr. 63, waarin een geval van diefstal van zilveren voorwerpen uit de Snoge wordt behandeld, kunnen niet anders dan als historische gevallen worden begrepen.

Zij leveren overigens vele historische gegevens over klederdracht, spaanse uitdrukkingen, die bij de sefardische joden in Amsterdam in omloop waren, en organisatie van de samenleving etc. etc., die door de geschiedschrijvers niet voldoende of in het geheel niet opgemerkt en verwerkt zijn.

Meer bekendheid heeft het *Responsum* nr. 93 van de *Verzameling van Chacham Zebi* (Amsterdam 1712), waarin de vraag wordt behandeld, of een mens geschapen door de kracht, zoals vermeld in „*Sefer Jetsira*”, (een Golem) tot het quorum van 10 mannen (*Minjan*) mag worden gerekend. Hierop komt de zoon van Chacham Zebi, R. Jacob Emden, in zijn verzameling „*Sjeilat Jabets*” onder nr. 82 nog eens terug. In nr. 10 van deze verzameling geeft de auteur als zijn mening, dat hebr. boeken, die als inhoud de grammatica of hebr. spraakkunst hebben, niet dezelfde graad van heiligheid

bezitten als de heilige geschriften van Tora, Talmoed etc., „aangezien Israel, toen het op eigen bodem zich van de Heilige Taal bediende, deze altijd, ook op de geheime plaatsen, moet hebben gesproken”.

In een ander Responsum publiceert R. Jacob Emden verbatim een getuigenverklaring in het Jiddisch, die voor de kennis van de taal der joden in de 18e eeuw in het Noorden van Duitsland van betekenis is.

Aan een verzameling van Responsen „Min Hasjamajim” („vanuit de Hemel”) die staat op de naam van R. Jacob Halevi uit Marvège (± 1200) werd een bijzondere betekenis toegekend en herhaaldelijk in druk uitgegeven, het laatst nog in de 20e eeuw. Reeds Rabenoe Gersjom (Meor Hagola) leidt een van zijn uitspraken in met de woorden „Ken heroeni min Hasjamajim” (zo heeft men mij vanuit de Hemel geopenbaard). In speciale gevallen hebben rabbijnen moeilijke gevallen aan droomvisioenen overgelaten. (Sjeelat Chalom).

R. Mosje iben Esra merkt op (Exodus XIV, 19): Volgens Sefer Raziel moet diegene, die een vraag in de droom wil stellen (Sjeelat chalom) een bijbelvers van 72 letters reciteren nl. Samuel I Hoofdstuk 28 vers 6: Sjael vroeg God, maar God antwoordde hem niet, noch door dromen, noch door Urim, noch door de profeten” R. Menasje ben Jisrael in zijn werk „Nisjmat Chajjim” Hoofdst. 3 Par. 86 vertelt van een dergelijke vraag, die Raw Sjerira in de droom heeft gesteld, waarop hem het vers uit Micha, II, 12 werd opgegeven. Door een bepaalde leeswijze van de beginletters van de woorden werd een historische profetie geopenbaard. Ook de verbranding van exemplaren van de talmoed in Frankrijk in 1244 gaf volgens R. Menasje ben Jisrael aanleiding tot een dergelijke vraag aan de droom. Hierover worden ook mededelingen gedaan door Graetz, Gesch. d. Juden, Band VII.

In de verzameling Responsen „Nachalat Sjiwa” van R. Sje-moel ben David Halevi, een zoon van R. David Halevi, de auteur van „Toere Zahab” wordt onder nr. 81 verteld van een man, die in het jaar 1666 (het jaar van Sabatai Tsevi) weigert,

zijn jaarlijkse contributie, waartoe hij zich schriftelijk had verplicht, van twee Rijksdaalders per jaar voor de zendboden uit Erets Jisrael, te voldoen. Immers, in dit jaar was men algemeen van mening, dat het galoot niet langer dan ten hoogste nog een of twee jaren zou duren. De man beweerde, dat de Chacham R. Jacob Sasportas, hem reeds van de verplichting had vrijgesteld . . .

Voor Nederland is de Verzameling Responsen „Binjan Zion” van R. Jacob Ettlinger (1798-1871) van belang. Twee van zijn schoonzons, Opperr. S. Cohen in Maastricht en Opperr. Dr. J. Isaacsohn in Rotterdam stelden hem, die een van de laatste grote autoriteiten in Westeuropa was, vragen, die betrekking hadden op het synagogale en culturele leven der joden in Nederland. Ook R. Akiba Lehren behoorde tot zijn correspondenten en stond met hem in verbinding door het werk voor de Pekiediem en Amarkaliem. Als laatste verzameling in de moderne tijd moet hier nog genoemd worden „Sefer Melamed Lehoil” van R. Dr. David Hoffmann, waarin o.m. een responsum voorkomt aan R. Meier de Hond over een scheidbrief in Brussel. De vraag is, hoe deze plaatsnaam in het Hebreeuws moet worden gespeld. Deze eenvoudig lijkende vraag wordt met grote historische en philologische kennis methodisch onderzocht.

Schrijver is zich van het fragmentarische en ontoereikende van dit overzicht bewust, en hoopt alleen, hiermede andere, meer bevoegd dan hij, tot werken op dit nog braak liggende veld te hebben opgewekt.

M. Cohen

JOODS RECHT EN JODENRECHT

Lezing van de heer **Prof. Guido Kisch** (New-York)

op 9 Maart 1952.

Spreker zegt verheugd te zijn dat hij is uitgenodigd te spreken over een onderwerp als „Joods recht en Jodenrecht”, omdat er tegenwoordig niet al te veel wordt gedaan aan

Joods-Europese geschiedenis. De twee groten, die deze geschiedenis hebben behandeld zijn Graetz en Dubnow geweest; de eerste was de schrijver van een ideologische geschiedenis, de beschrijver van het lijden van het Joodse volk; de tweede heeft de Joodse geschiedenis op sociologische wijze benaderd.

De rechtspositie der Joden in het Europa van de Middeleeuwen is nog grotendeels onbekend terrein. Het Duitse recht van die tijd was nog niet uitgekristalliseerd en dat geldt ook voor de Jodenwetten.

De spreker maakte een minutieus onderscheid tussen Joodse wet en Jodenwet, onder welke eerste hij de religieus-ethische wetten verstaat, aangevuld door de takanoth der Rabbijnen, in tegenstelling tot de anti-semitische Jodenwetten.

Het Joodse recht heeft nog lang in de Middeleeuwen en ook daarna nog de belangrijkste plaats bij de Joden ingenomen en was niet alleen voor de Joden zelf de enige wet in alle dingen des levens (dus ook strafprocessen), maar werd als zodanig ook door de regeringen erkend. Graetz heeft dit in het geheel niet gezien. Dit lag o.a. aan het feit, dat het de Joden in de Middeleeuwen onmogelijk was, te assimileren, omdat de wereld in de eerste plaats religieus werd geregeerd en de overheden dus fel tegenover de Joodse „ongelovigen” stonden.

Het Jodenrecht dat is ontstaan, is over het algemeen subjectief recht geweest, dat wil zeggen, dat het bestond uit privileges, aan enkele Joden gegeven. Objectief recht, de positie der Joden als groep behandelend, kwam eerst later. Meestal zijn de privileges later tot alle Joden uitgebreid. Het Joodse privaatrecht werd erkend door de Staten, zelfs gebeurde dat ook met de Cherem.

De subjectiviteit van de Jodenwetten bracht mede, dat zij naar willekeur ingesteld en afgeschaft konden worden. Het Joodse geld was in de 16e eeuw een welkome steun voor de oproerige leenmannen tegen hun vorsten; in deze tijd komt er dus veel verdraagzaamheid voor

Rechtsvragen tussen Joden heeft spreker in de tienduizend Middeleeuwse gevallen, die hij heeft bestudeerd, niet één ge-

vonden. Wel zijn er kwesties tussen Joden en niet-Joden voor de rechter gebracht en hierdoor ontstond een bepaald „practisch Jodenrecht”.

De receptie van het — anti-Joodse — Romeinse recht drong de wetten in anti-semitische richting, terwijl het opkomend natuurrecht daarentegen het mens-zijn van de Joden als gegeven ging beschouwen, zodat men hierover grote discussies en enige publiciteit kreeg.

Behalve het Duitse Jodenrecht behandelde spreker ook nog het Canonische Jodenrecht, dat zonder enige twijfel fel anti-Joods is en dat nooit is afgeschaft, zijnde „jus divinum”, Goddelijk recht. De Katholieke dogmata en praktijk laten op dit gebied geen twijfel open.

Spreker stond ook nog even stil bij de stroom van fascistische anti-semitische literatuur, die er nog in Duitsland in de bibliotheken is te vinden en die nooit herroepen is.

Het leek hem zeer onwaarschijnlijk, dat het Joodse recht invloed heeft gehad op het Jodenrecht, evenmin als de beschuldiging, dat de Joden de anderen een Jodenrecht hebben „opgedwongen” waar is. Wel heeft het Joodse recht enige invloed van het landsrecht ondergaan, ingevolge de stelregel. „Diena demalgoeta diena”: men dient de landswetten te eerbiedigen.

„JEZUS EN MENACHEEM”

Lezing van de heer **Siegfried E. van Praag** op 3 November 1952.

Dit boek vormt een deel van een reeks van drie of vier verhalen die ik tezamen „*De Brug der Eeuwen*” heb genoemd. Het eerste was „*Saul*”, het tweede „*Jezus en Menacheem*”, het derde „*Jerusalem van het Westen*”, heb ik geschreven, maar niet tot m'n tevredenheid. Misschien zal ik eens trachten het in andere vorm te herschrijven. Het vierde, ongeschreven nog, moet in de toekomst zien. Waarom deze „*Brug der Eeuwen*”? Ik heb Joden en Jodendom in de loop van m'n leven van verschillende standplaatsen of standpunten trachten te

bezien en te beschouwen. Na de oorlog van 1940-1945 beleefde ik een lange periode waarin ik vooral over het lot van 't volk Israël ging nadenken. Hebben de achtereenvolgende geslachten dit lot verstandig, onverstandig, buiten hun wil, ondanks hun wil, met hun wil zijn loop gegeven? Het in de afgrond storten van bijna één volkshelft bracht me er natuurlijk toe me vooral met Israël's lot bezig te houden. Ik zocht naar symbolen en scharnieren van dit gebeuren en vond dan Saul, Jezus, Amsterdam 1940.

Ik heb geen theologie bestudeerd maar in die tijd vooral de Evangelieën aandachtig en vaak gelezen. De Jezus die hier uit naar voren kwam is mijn roman-figuur geworden. Tegenover hem plaatste ik een eveneens wanhopige Jood, in wie ook messiaanse kracht en wil sluimerde. Terwijl Jezus zich bereid moest houden zijn volk in diens apartheid aan de mensheid die een geloof nodig had te offeren, moest Menacheem, de Joodse Messias, wat er ook gebeuren zou, het volk Israël handhaven. Op enkele hoge ogenblikken voelden Jezus en Menacheem dat ze als tweelingbroeders waren en dat de een niet tot het einde van zijn taak zou kunnen gaan, indien de ander de zijne niet had op zich genomen.

Menacheem wil en beleeft de eenheid Israëls al doet hij dit achtervolgens en te vergeefs. Hij strijdt mede met de Zeloten, hij duldt niet dat de Pharizeeërs worden verworpen en wil verhinderen dat Jezus en de zijnen het Jodendom verlaten. Maar de tijden zijn rijp en zijn strijd is tevergeefs. Menacheem voelt wel dat het Jodendom een hervormer nodig heeft, maar niet in de branding van dezen tijd en wanneer Jezus God op zich concentreert en het individu de weg afsnijdt om zich direct tot zijn God te wenden, „Ik ben de Weg”, voelt Menacheem dat Jezus weg buiten het Geestelijke Jodendom voert. Hij bestudeert en bemint den Nazarener, wil hem voor het Jodendom en tegen Judas redden. Het baat niet. Jezus kan de liefhebbende vriend die niet gelooft niet gebruiken. Hij heeft geloof nodig, net als een mens, terwijl God geen geloof nodig heeft om aan zichzelf te geloven en zich zelf te zijn.

Liefde is Jezus niet voldoende. Menacheem ziet de weg en het streven van zijn vriend anders dan de latere Christenen. Jezus daad is er geen van hoop, maar van wanhoop. Uit wanhoop in de mensheid en wetend dat bloed meer indruk op hen maakt dan zegen, forceert hij zijn dood. Zijn vriend Menacheem keert naar Jerusalem terug, als Jezus in den geest naar buiten wordt gedragen. Voor hem was Jezus niet de Messias. Maar een der vele Moschiaiem die de mensheid op haar barre weg nodig heeft. Hij nam zelfs de zware taak op zich om als een God of een zoon Gods te gelden, omdat de mensen een vleeselijke God wilden hebben maar viel ten prooi aan dit eigen geestesoffer, aan de wachtende massa's. Zo was Jezus een Joodse Messias maar niet een Messias der Joden. Het lot brengt niet iedere gemeenschap op tijd diegene en datgene wat hij behoeft, terwijl in die zelfde tijd een andere gemeenschap in een zelfde figuur den verwachte mag begroeten. De periode van Jezus en Menacheem, een der kruispunten (scharnieren) van Israëls' geschiedenis bracht de Joden helaas geen vermenigvuldiging maar deling der in hen levende krachten en groepen: Zeloten, Pharizeeërs, Saduceeërs en Nazareners. Menacheem beleefde dit en rouwde er om zonder het te kunnen verhinderen. Het was het tijdperk waarin Israël de wereld weer eens een groot geschenk moest geven, een van die Joodse geschenken, gretig gegrepen, willig aanvaard en meegenomen om op te groeien verre van de verzwakte moeder. Wanneer Menacheem met de Pharizeeërs mee optrekt is het niet omdat hij meer van hun wal (godeer) dan van de vrije hemel des geestes houdt, maar omdat in deze periode zij zich om de moeder scharen en de hoeders van de nieuwe kiem zijn.

MEDICA SACRA EXPERIMENTALIA

Lezing van de heer **I. van Esso Bzn.**, Arts, op 31 October 1952.

Spreker behandelt in zijn voordracht enige voorbeelden van experimentele-laboratorium onderzoekingen van ziektegevallen en geneeskundige folklore in de H.S. vermeld.

Als eerste voorbeeld daarvan vermeldt hij een laboratorium-onderzoek van de Joods- Amerikaanse pharmacoloog, Dr. D. I. Macht, te Baltimore, gepubliceerd in „The Jew. Quarterly Review” Vol. 1919/1920, naar aanleiding van het verhaal in 2 Kon. 4, 39 e.v. Hierin is sprake van een voedsel-vergiftiging van een aantal profeten-discipelen met „Pakuoth” = kolokwinten en de daartegen toegepaste therapie van de profeet Eliza: meel.

Dr. Macht nu reproduceerde deze vergiftiging, maar deed dit op zijn wijze, en wel niet op mensen, maar op honden. Hij liet zijn proefdieren, per maagslang een infuus van kolokwinten ingereren, een oplossing van de vrucht van de *Citrillus Colocynthis* = kolokwint, en nam als primair symptoom, na het terugtrekken van de maagslang, waarbij een geringe quantiteit der oplossing in de mondholte der dieren terug vloeide, een profuse salivatie en een hevig schuimbekken, waar. Dit phenomeen, meent Macht, zou de verklaring zijn van de exclamatie der profeten-jongeren „de dood is in de pot”. Na enige uren vertoonden de proefdieren dan het secundaire verschijnsel nl. hevige, haemorrhagische diarrhoeën, die na 1 à 2 uren tot een letaal einde voerde. Bij een tweede serie honden werd daarop, eveneens per maagslang, een zelfde kolokwinten-infuus, maar nu gemengd met een bloemmeelpapje, ingebracht. Deze dieren vertoonden geen salivatie en geen schuimbekken; wel enige niet-bloedige diarrhoeën; ze liepen spoedig weer rond en waren na 1 à 2 dagen volkomen hersteld. Het zelfde effect verkreeg Macht met een infuus van de vruchten van *Ecballium Elaterium*; een plant, wier vruchten, evenals die van de *Citr. Colocynth*, bij rijping open-springen, waarbij de zaden met kracht uitgeworpen worden, doch die in tegenstelling tot de *Colocynth* geen slingerplant is. Deze eigenschap nu is in overeenstemming met de etymologie van het hebreeuwse tekstwoord „Pakuoth” voor de toxische vrucht hetgeen betekent „openbarsten”, openbreken, terwijl de *Citr. Coloc.* een slingerplant is, gelijk de nieuwe bijbelvertaling ook luidt.

Het, door de profeet Eliza, toegepaste anti-dotum, meel, heeft dus inderdaad een anti-diarrhoeische, absorberende en colloïdale werking, zodat zijn therapie een rationele genoemd mag worden.

Een tweede voorbeeld van experimentele *Medica Sacra* betreft het onderzoek van de „Dudaim”, waarvan sprake is in Gen. XXX, v. 14. Deze plant wordt algemeen door de bijbel-exegeten geïdentificeerd met de *Mandragora officinalis*, beter bekend als de „Alruin”; (fr. „pomme d’amour”; eng. „love-apple”) Deze plant speelt in de Oosterse folklore een machtige rol als een (magisch) aphrodisiacum, hetgeen ook in de betreffende bijbel-passage naar voren komt.

Assistenten van het hormonologisch Instituut van Prof. Zondek te Jeruzalem, onderzochten de vrucht, bladeren en de wortel van de *Mandragora* om na te gaan, of hierin de drie sexuele hormonen, het oestrogene, het androgene en het gonadotrope hormoon, voorkomen, welker aanwezigheid een gereede verklaring zou kunnen leveren voor de, aan de plant (wortel) toegeschreven aphrodisiatische werking. (Harefuah Vol. XXII, 7, 1942). Zij vonden weliswaar een zeker quantum oestrogeen hormoon, doch niet meer, dan in planten pleegt voor te komen; echter werden de twee andere niet aangetroffen, zodat uit dit onderzoek geen hormonologisch effect op de sex-drive kon worden afgeleid, terwijl de in de *Mandragora* wel aanwezige seditiva, als het scopolamine, het hyoscyamine en het atropine, integendeel de sex-drive slechts zouden kunnen verzwakken.

Toch zijn de onderzoekers van mening, dat een aphrodisiatisch effect niet à priori uit te sluiten is; immers het is bekend, dat de sex-drive niet alleen aan de werking der sexuele hormonen, doch ook aan de psyche, beïnvloed door de (magische) verbeelding, moet worden toegeschreven.

Een derde voorbeeld levert het bijbelverhaal in Numeri XI, 31-33, waarin sprake is van een massale intoxicatie door het — gulzig en onmatig — eten van kwartels.

Reeds in de oudheid was het bekend, dat deze vogels zich

voeden met de zaden van helleborus en van Conium maculatum; beide letaal-toxisch voor de mens. (Socrates!). Kwartels echter zijn resistent tegen die giften der zaden, die ze in kun krop bewaren. Dr. Sergent, Directeur van het Instituut Pasteur te Algiers heeft zich met deze materie bezig gehouden en experimenten gedaan over vergiftigingen met kwartelvlies. Dr. Elzashierover schrijvende (Ned. Tijdschr. v. Gen., Jrg. 41, 1950) suggereert het houden van wedvluchten tussen kwartels, die wel en die niet met dolle kervel gevoed worden, om na te gaan, of de laatsten, wier vleugelspieren dus niet paretisch zouden zijn, het zouden winnen van de eersten.

Vervolgens wijdt spreker enige beschouwingen aan het experiment „in vivo” door de Aartsvader Jacob, als vermeld in Genesis XXX, 32 e.v. Jacob bediende zich hierbij van het phenomeen, „het verzien der zwangeren”, bij zijn pogingen om uit de kudde kleinvee van zijn sluwe schoonvader Laban, „gestreepte, gespikkelde en gevlekte” schapen en geiten te fokken. Hij deed dit, door het plaatsen van geschilde plantestokken in de drinkbakken van het kleinvee tijdens de paring. Volgens het bijbelverhaal mocht dit experiment hem ten volle gelukken.

Ook uit de Talmud citeert spreker enige treffende voorbeelden van het geloof en de toepassing van dit, tot in onze tijd, zo algemeen verbreide en populaire phenomeen.

Tenslotte gewaagt spreker van enige merkwaardige staaltjes van biologische experimenten door Talmud-geleerden, waaronder zulke, die eerst in onze dagen ontdekt en nader bestudeerd zijn.

DAS HIMMLISCHE JERUSALEM

(Eine symbolpsychologische Deutung)

Lezing van de heer **Dr. Erwin Friedman** (Wenen)

op 4 April 1954

Das Symbol „Himmliches Jerusalem” begegnet uns schon in den frühen Schriften des Judentums und begleitet dann das

vielgeprüfte Volk auf allen seinen Wanderungen durch die Epochen hin bis zum heutigen Tage. Propheten und Dichter, Philosophen und Religionsforscher gebrauchen immer wieder dieses Symbol und in allen Literaturgattungen finden wir den alten Gedanken immer wieder neu geprägt, immer lebendig und vielbedeutend. Jeschajahu kündigt als Erster die wunderschöne Stadt Gottes an, die am Jüngsten Tage erbaut werden wird. Micha, Amos und Joel greifen den Gedanken auf und malen in farbenprächtigen Bildern die apokalyptische Vision der Gottesstadt. In der apokryphen und pseudoepigraphischen Literatur wird das Symbol dann sehr häufig gebraucht, so in den Büchern Baruch und Henoch, im vierten Buche Esra, im Buche Tobis usw.

Der Talmud und die Midraschim versuchen die Spekulationen vom Himmlischen Jerusalem auch in die Bücher Mosis hineinzunehmen und fanden einige Stellen, wo ihrer Meinung nach das heilige Wort sich auf das Himmlische Jerusalem bezieht (Genesis XIV, 18; XXVIII, 12; Exodus XV, 17; XXV, 8 usw.). Ganz unabhängig von diesen exegetischen Äusserungen kam Philo von Alexandrien bei der Interpretation einiger Bibelstellen zu demselben Resultat. Er findet aber die Stadt Gottes in der kampflosen und klarsichtigen Seele des Menschen, die sich das beschauliche und friedfertige Leben zum Ziel gesetzt hat, denn der Name Jerusalem soll ja „Gesicht des Friedens” bedeuten. Einen direkten Einfluss des philonischen Gedankengutes können wir in dem Briefe an die Hebräer, VIII, 1, und in dem Briefe an die Galater, IV, 25, feststellen. Die Kirchenväter haben dann das Symbol übernommen und auf ihre Weise weitergegeben und erklärt (Origines, Ambrosius). Die Lehre von der Civitas Dei des Augustinus ist der Höhepunkt dieser Entwicklung, in seiner Religionsphilosophie spielt dieses Symbol eine zentrale Rolle. Die irdische Stadt, die civitas terrena, ist nur ein Abbild der himmlischen, der civitas coelestis. Die letztere, die geistige Stadt, ist der Logos des Schöpfers und enthält die Urbilder aller irdischen Dinge. Christus ist conditor und rector dieser

spiritualis Hierusalem. In dieser Stadt herrscht Friede, denn das mysticum nomen Jerusalem, als civitas Dei, ist visio pacis.

Die mittelalterliche kabbalistische und exegetische Literatur der Juden hat ihre Spekulationen über Himmel und messianische Zukunft an dieses Symbol angeknüpft und die Dichter und Philosophen dieses und späterer Zeitalter kleideten ihre Sehnsucht nach Frieden und himmlischer Vollkommenheit oft in dieses Prachtgewand.

Die Frage nach der Herkunft und Bedeutung dieses Symbols zwingt uns, zunächst die verschiedenen tiefenpsychologischen Symboldeutungsmethoden zu analysieren. Wir fanden dabei, dass die Freud'sche kausale und mechanisierende Auffassung der seelischen Vorgänge und seine Theorie, wonach die Symbole als Verkleidung verdrängter Wünsche oder Ausfluss des Schuldbewusstseins der in der Urzeit verübten Missetaten zu betrachten seien, uns nicht zur Auflösung unseres Problems führen kann. Die Bemühungen der Jung'schen Schule, die Symbole als Archetypen, als Äusserungen des Individuationsprozesses aufzufassen, konnte uns auch nicht befriedigen, da wir das Getrieben-sein des Propheten oder Dichters zu den Archetypen nicht akzeptieren können. Der Psychologismus und Biologismus dieser Schulen verwechselt den Musiker mit seinem Instrument, der musizierende Künstler wird aber nie von seinem Instrument aus erfassbar sein, wenn auch zugegebenermassen seine Leistungsfähigkeit, Tonstärke und Klang seines Spiels durch das Instrument begrenzt sind.

Unsere eigene Symbolanalyse wurzelt in der Existenzanalyse Franks, welche an die Stelle des mechanisierenden und schematisierten Ablaufs des seelischen Geschehens den freien Willen zur geistigen Existenz setzt. Die Existenzanalyse stellt dem Freud'schen Willen zur Lust, dem Adler'schen Willen zur Macht, der Jung'schen archetypisierenden Individuation den Willen zum Sinn entgegen; dieser Wille zum Sinn ermöglicht es uns, bei unseren freien existenziellen Entscheidungen das Richtige zu wählen und zu wollen.

Die schöpferisch gestaltenden Kräfte der Seele schaffen Symbole oder übernehmen schon vorhandene, um die wahren Aufgaben der Menschen fassbar zu machen, um Wunsch, Sehnsucht und Willen nach dem Sinn oder nach dem Abgrunde darzustellen. Die deutsche Wiedergabe des Wortes Symbol mit „Sinnbild“ deutet an, dass wir im Symbol die bildliche Darstellung des im Worte oft schwer fassbaren Sinnes vor uns haben.

So haben wir im Symbole des ewigen, Himmlischen Jerusalem ein Sinnbild der Sehnsucht nach friedlichem, furchtlosen Leben, nach Vollkommenheit und Erkenntnis Gottes vor uns. Dieses Symbol kann nie vergessen werden, es bleibt immer ein Hilfsmittel, eine Stütze, um unser Leben besser zu gestalten, unsere Entscheidungen Sinn-voll zu treffen. „Wer es nun vermöchte“, schreibt Philo, „den Krieg, die Notwendigkeit, das Werden und Vergehen zu verlassen, zum Unerschaffenen, zum Unvergänglichen, zu dem, was freien Willen hat, zum Frieden überzugehen, von dem möchte man mit Recht sagen, dass er ein Aufenthalt und eine Stadt Gottes sei.“ Diese Sehnsucht nach Frieden und nach der Möglichkeit zum freien Willen wählt immer in den Tagen der Finsternis und Bedrängtheit, Tyrannei und Knechtschaft das Symbol des Lichtes und der Freiheit, das Himmlische Jerusalem.

FRANZ ROSENZWEIGS INKEER TOT HET JODENDOM

Lezing van de heer **Ds. F. Kuiper**, op 4 April 1954

Franz Rosenzweig werd op 25 December 1886 in Kassel geboren. In 1912 promoveerde hij tot doctor in de filosofie op een gedeelte van zijn boek „Hegel und der Staat“.

In zijn kinderjaren was het zijn ongehuwde oudoom Adam Rosenzweig — die bij de ouders van Franz inwoonde — die hem positief joods beïnvloed heeft en hem ook wel eens mee nam naar de synagoge.

Tot 1913 leefde en dacht Rosenzweig in de sfeer van een tot de Europese cultuur behorend Duitsland. Hij hoopte daar-

binnen op de mogelijkheid om „freie Weltluft“ in te ademen. De hoop op die mogelijkheid bracht hem in die jaren tot vlakbij het aanvaarden van het Christendom. Het was in 1913, toen hij in Leipzig bij Eugen Rosenstock, een geleerde van Joodse afkomst, maar waarschijnlijk al van zijn geboorte in het Christendom opgevoed, geschiedenis van het middel-eeuwse staatsrecht studeerde. In een nachtelijk gesprek met hem kwam hij tot het besluit om Christen te worden.

Dat hij tenslotte niet tot deze stap overging en anders tegenover de doop stond dan vier jaar tevoren, toen hij zijn neef Hans Ehrenberg de raad gaf tot het Christendom over te gaan, verklaart ds. Kuiper aldus: bij Hans Ehrenberg ging het om de bevrediging van een bepaalde behoefte in het geestelijk leven, welke eventueel ook op andere wijze door het Jodendom zou hebben kunnen worden vervuld, mits dat althans welbewust bij de mens was ingeprent. Omdat Hans Ehrenberg géén *band* met het Jodendom had, dààrom achtte Rosenzweig destijds voor hem aansluiting bij de Christelijke kerk de aangewezen weg. Thans meende hij zijn eigen Joodse erfdeel te moeten realiseren door het als het ware in te brengen in de gemeenschap der kerk.

Zijn inkeer tot het Jodendom valt wat de tijd betreft samen met het bijwonen van de dienst op Jom Kipoer in een kleine orthodoxe synagoge in Berlijn. Volgens Glatzer hebben wij hier te maken met „een man die tot een breuk met zijn persoonlijk verleden kwam en — in een daad van bekering — Jood moest worden“.

Ds. Kuiper is er niet zeker van, of hier eigenlijk wel van een bekeringsgeschiedenis sprake is. Hij meent, dat het besluit om zich te laten dopen Rosenzweig blijkbaar niet een gevoel van bevrijdende blijdschap geschonken had. Het was voor hem veeleer iets geweest, waaraan hij meende zich niet te kunnen, ja, niet te mogen onttrekken. Wat hij in de jaren tussen 1909 en 1913 als noodzakelijk had leren zien, dat aan een mens de zonden vergeven worden, dat had hem tot het Christendom geleid. Hij was tot de overtuiging gekomen, dat de mens zichzelf

— noch in eigen persoonlijk leven, noch in het geheel van de geschiedenis der mensheid — vermag te verlossen. Van deze verlossing door God had het Jodendom hem tot dan toe niet gesproken, althans blijkbaar niet duidelijk genoeg. Nu had Rosenzweig ontdekt, dat het Jodendom niet alleen aan het Christendom was voorafgegaan, maar ook náást, ja als tegenspraak tegenover het Christendom zou moeten blijven staan. Wat Rosenzweig ontdekte, was niet de heiligheid Gods in het algemeen, maar het feit van Israëls uitverkoren-zijn om te midden van alle volken in de geschiedenis der mensheid getuige te zijn van die God, welke zichzelf aan dit volk bekend heeft willen maken.

Terwijl hij gemeend had, dat het zijn plicht was als Jood ter wille van Duitsland en Europa en de mensheid zijn plaats te gaan innemen binnen het geheel van de Christelijke kerk, die ertoe bestemd was om alles en allen te gaan omvatten, kwam hij tot de overtuiging, dat Israël tot tegenspraak tegenover de Christelijke wereld was geroepen. En deze roeping van Israël ontdekte hij als zijn persoonlijke levenstaak. Van toen af moest hij te midden van het Duitsland van deze eeuw en geheel de moderne wereld optreden als getuige van de God Israëls.

Zijn inkeer tot het Jodendom, die nu begon en die zich gedurende de zestien jaren die hij nog te leven had, ononderbroken voortzette, maakte hem niet los van zijn Duitse omgeving en geheel de mensheid van deze eeuw. Integendeel!

ENIGE OPMERKINGEN OVER HET NEDERLANDSE JIDDISCH

Lezing van de heer **H. Beem** op 7 November 1954

Het Nederlandse Jiddisch heeft, als tak van het Westjiddisch, zich zelfstandig verder ontwikkeld en vereist een diepergaand onderzoek van zijn taalvormen binnen het kader van het Jiddisch in het algemeen.

Het is begrijpelijk, dat het Oostjiddisch, dat tot in onze tijd een levende taal gebleven is, de taal van vele millioenen,

over een uitgestrekt taalgebied verspreid, veel meer onderzoekers heeft aangetrokken, dan het Nederlandse Jiddisch, dat slechts op een beperkt gebied, door een beperkt aantal mensen gesproken werd, maar ook, wanneer men dit in het oog houdt, blijft het een feit, dat het aantal publicaties, dat van bevoegde hand over dit laatste verschenen is, zo gering blijkt, dat men wel tot de conclusie moet komen, dat de betekenis van deze, voor de geschiedenis der Joodse cultuur in Nederland toch wel uiterst belangrijke materie, sterk onderschat is. In feite hebben Joodse intellectuelen zich van dit onderwerp gedistantieërd onder de invloed van onjuiste opvattingen, die in het tijdvak van de assimilatie golden en de mening deden ontstaan, dat het Jiddisch iets minderwaardigs was en de naam taal niet verdiende. Vooral Duits-Joodse geleerden, als Mendelsohn, Graetz, Zunz, Steinschneider, Karpeles e.a. vertolken deze opvattingen en zelfs Herzl in zijn *Judenstaat* geeft nog blijk van deze minachting.

Op veelal gematigder wijze komen deze gevoelens ook in Nederland tot uiting, o.a. in de kring en de geschriften van Felix Libertate, terwijl onder Lodewijk Napoleon de strijd van overheidswege begint. Tot diep in de 19de eeuw houdt de volksklasse taai aan het voorvaderlijke idioom vast, terwijl de intellectuelen, die het als een sta-in-de-weg voor de volledige emancipatie beschouwen, er voortdurend tegen ageren.

Naast het Oostjiddisch met zijn vele dialecten heeft zich uit het z.g.n. bereschit Jiddisch het Westjiddisch ontwikkeld, dat gesproken werd in de Duits-talige delen van West-Europa en waarvan de resten nog heden in Nederland en elders voortvegeteren. Het zijn in principe twee volkomen gelijkwaardige takken van dezelfde taalstam, waarvan de ontwikkeling parallel verloopt. Terwijl echter het Oostjiddisch de invloed van de Slavische talen ondergaat, dringen in het Westjiddisch andere elementen binnen. Het Nederlandse Jiddisch, dat in zijn klanksysteem tot de westgroep behoort, staat uiteraard onder de invloed van het Nederlands. En terwijl de Oostelijke taaltak zijn natuurlijke ontwikkeling voortzet, wordt

deze in West-Europa door de emancipatie onderbroken.

In de 17de eeuw is het verschil nog niet zo groot, gezien het feit, dat Amsterdam een deel van zijn Jiddische drukkerij-producten naar het Oosten exporteert. Het toen reeds bestaande verschil in uitspraak wordt gedeeltelijk verdoezeld door een zeer conservatieve spelling, terwijl Amsterdamse uitgevers zich er ook wel op toeleggen woorden te vermijden, die elders niet „murgel” zijn. Het binnendringen van Nederlandse elementen enerzijds, van Slavische anderzijds maakt het verschil steeds voelbaarder en daar elke norm ontbreekt treft men telkens opnieuw in de voorrede van nieuwe uitgaven klachten over het „schlechte losjen” van de voorgangers.

De discrepantie tussen spelling en uitspraak wordt ook voortdurend groter, wat tegen 1800 steeds meer Fehlleistungen veroorzaakt, waarbij de werkelijke uitspraak door de conventionele spelling heengluurt.

Enige voorbeelden ter illustratie van het klanksysteem.

1 Middelhoogduits	—	Nieuwhoogduits	—	Nederl. Jidd.
hûs	—	Haus	—	haus
loufen	—	laufen	—	laafen

Mhd *û* is dus evenals in het Duits tot *au* geworden, maar mhd *ou* > *aa*. Vgl. *taub* — *taap*, *Frau* — *fraa*, *auch* — *aach*.

2 Middelhoogduits	—	Nieuwhoogduits	—	Nederl. Jidd.
riben	—	reiben	—	reiben
breit	—	breit	—	braat

Mhd. *î* > *ei*, maar mhd *ei* > *aa*. Vgl. *Braate* *gaß*, *waa* *Bich* viel naast *zerreißen* en *Geiz*.

3 mhd	n.h.d.	Nederl. J.	{ Dus mhd <i>ê</i> > <i>ei</i> vgl. <i>oj</i> <i>wei</i> (- <i>weh</i>) <i>Schnei</i> (= <i>Schnee</i>).
gên	gehen	gein	

Dit geldt ook voor uit het Hebreeuws opgenomen woorden, bv. *reiwech*, *peisech* enz.

4 slâfen	schlafen	schlófen	<i>â</i> > <i>ô</i> vgl. <i>Schôf</i> (<i>Schaf</i>)
5 "böese	böse	"beis	{ <i>œ</i> > <i>ei</i> cf <i>schein</i> (<i>schön</i>) <i>matzkleis</i> (<i>Klöße</i>)

6 gróß	groß	grouß	} ó > ou v.g.l. schwere nout (Not)
7 übel	übel	ibel	

Speciaal Nederlands zijn:

a overgang van u naar o, ook bij oorspronkelijk Hebreeuwse woorden;

bv. Koggel (Kugel) Kaals schtob (Stube); mesjogge (mesjoego), choppe (choepo);

b brede sisklank tegenover ich-laut in het Duits en ach-laut in het Middelhoogduits en het Oostjiddisch;

bv. liesjt (Licht), iesj (ich).

Het Nederlandse Jiddisch vertoont blijkens de, hier slechts in vogelvucht behandelde, gegevens een Westjiddisch klankbeeld. Dit geldt evenzeer voor woordvorming en woordenschat, waarin slechts sporadisch Oostjiddische elementen voorkomen. Men mag hieruit de conclusie trekken, dat de Joden uit het Duitse taalgebied hun stempel op de wordende Nederlands-Joodse gemeenschap gedrukt hebben.

Onder de buitenlandse linguïsten, die aandacht aan ons Jiddisch besteed hebben, verdienen vooral genoemd te worden: Dr. Max Grünbaum, Dr. Jacob Schatzki en Dr. Max Weinreich. Voor Nederland vermelden wij o.a. Voorzanger en Polak, Prof. Dr. J. van Ginniken, Dr. F. Leviticus, L. Fuks en Dr. J. Moorman.

Het belangrijkste is ongetwijfeld: Het Joods in Nederland, van Voorzanger en Polak. Als materiaalverzameling van grote betekenis, bevat het echter veel, dat buiten het kader valt en is hier en daar wat dilettantisch.

„De Jodentaal” van Prof. Van Ginniken voldoet, voorzover niet uit andere bronnen gecopieërd, zelfs niet aan zeer bescheiden wetenschappelijke eisen. Het is mateloos slordig, veelal misleidend en grotendeels waardeloos. (Handboek der Ned. taal II).

Vermelding verdient, dat Grünbaum (en op diens gezag Maarsen in Brugmans Frank: Geschiedenis der Joden in Ne-

derland) en vooral Prof. Van Ginniken vaak vernederlandsing aannemen, waar in werkelijkheid archaische vormen of Nederduitse elementen optreden. Vooral deze laatste hebben tot op heden niet de nodige aandacht gehad. De werkelijke vernederlandsing blijkt uit de voorhanden zijnde documenten duidelijk genoeg. Voor het Jiddisch, zich altijd ontwikkelend in anders-talige omgeving, een natuurlijk proces.

Een breuk in de natuurlijke ontwikkeling ontstaat pas omstreeks 1800 tegelijk met de emancipatie.

EEN HEBREEUWSE TEKST AAN EEN HUIS TE DELFT

Mededeling van de heer **M. Cohen** op 7 November 1955.

In het boek van Mr. I. Prins „*De Vestiging der Marranen in Noord-Nederland etc.*” (1927) leest men op pag. 168:

„In het huis dat Don Emanuel omsteeks het jaar 1600 „te Delft bewoonde is een Hebreeuwsche huis- „spreuk ontdekt (psalm 37, 5); (De Faria; Antonio, „Prior do Crato, 49 noot 2’).”

Bij het naslaan van dit citaat blijkt op de aangegeven plaats, noch elders, iets te vinden.

Noch het huis, noch de gevelsteen zijn bewaard. Het is niet aan te nemen dat Don Emanuel tijdens zijn verblijf in Delft de Hebr. inscriptie in zijn huis heeft laten aanbrengen.

Wel mag men aannemen dat dit huis eind 18e of begin 19e eeuw voor de Joden in Delft als synagoge heeft gediend. Een eigen synagoge werd pas omstreeks 1860 in Delft opgericht. Tot nu toe is geen bevestiging hiervan te krijgen, aangezien slechts heel weinig materiaal van de Ned. Isr. Gemeente te Delft bewaard is gebleven. Dit archief is thans in het Gemeente Archief te Delft ondergebracht.

Wel vond ik op het Gemeente Archief de originele Aquarel-tekening van het huis van Don Emanuel, die ook in het werk van de Faria gereproduceerd is. Hierop is echter geen gevelsteen met Hebr. inscriptie te ontdekken. Bij de tekening in

het Gemeentearchief bevindt zich echter een, tussen 1840 en 1850 met de hand geschreven aantekening, die luidt als volgt:

„Deze voorgevel is afgebroken in de maand Augustus 1832. Van zeker huis thans wijk 5 No. aan het Oude Delft alwaar de bovenstaande woorden in het Hebreuws in de lijst stonden ingehouwen; bewoond door Portugeesche Prinszen en Prinsessen Ao. 1600 Don Emanuel Prins van Portugal, geb. 24 Febr. 1600 in dit huis overleden den 27 October 1666. P. 456 (?)”.

Met een latere hand is er bijgeschreven „Thans (1871) bewoond door den Burgemeester van Delft Mr. J. van Kuijk”.

Boven deze aantekening is een strookje geplakt, kennelijk door een andere hand, misschien wel van een Rebbe of Dominé, geschreven met de volgende tekst:

גול על יהוה רַרְנָה וּבִטָּה עָלָיו יְהוָה יַעֲשֶׂה

Wentelt uwen weg op den Heere, en vertrouwt op hem, hij zal het maken (Ps. 37 Vs. 5.)

Het schijnt dus geen gevelsteen geweest te zijn, maar een lijst met inscriptie, die met de oorspronkelijke gevel werd gesloopt.

EEN VERLOREN GEWAANDE PENNING TERUGGEVONDEN

Mededeling door de heer **Dr. A. Polak**, op 7 November 1955.

Spreker vertoont een door hem onlangs verworven penning, afkomstig uit de collectie van bij de Fa. Lippmann-Rosenthal-Sarphatistraat, (L.V.V.S.) ingeleverd gouden en zilveren voorwerpen, waarvan de eigenaren onbekend zijn gebleven. Het is een verguld bronzen penning, waarvan de voorzijde de beeltenis van Louis Philippe, Koning van Frankrijk (1773-1850) vertoont en de revers een inscriptie van dankbetuiging aan de heren M. S. en G. J. Polak te Amsterdam.

Deze penning werd aan de gebroeders Polak door de Vorst

geschonken in 1842 voor hun aanbieding van het door hen in het Hollands vertaalde en bewerkte Machsor, het „*Gebedenboek der Nederlandsche Israëlieten voor de Joodsche feestdagen*”, dat nu nog steeds in gebruik is. In het voorwoord, („Hakdamah”) Hollands en Hebreuws vermelden de auteurs deze onderscheiding, alsook die van Ferdinand II, Koning van Sicilië, en verwijzen in een voetnoot naar de daarover verschenen mededeling in de nummers van het „Algemeen Handelsblad” van 14 April 1842 en van 26 April 1846.

Deze penningen zijn in 1936 een bron van spuurwerk geweest voor onze Secretaris, de heer I. van Esso Bzn., die daaraan twee artikelen heeft gewijd in „De Joodse Middenstander” van resp. 30 October (no. 5) en 13 November (no. 6, 1936) waaraan ik bovenvermelde gegevens dan ook heb ontleend. De schrijver merkte reeds op, dat in het „Voorwoord” van het Machsor van de gebroeders Polak (1e Editie 1842) sprake is van het geschenk van Louis Philippe van een „grote gouden penning”, welke woorden in de Hebreeuwse Hakdamah zijn weergegeven met „Matbéa mizahav gadol”. Onze Secretaris heeft toen getracht deze penningen, waaraan merkwaardigerwijze nooit verder door iemand aandacht is geschonken, op te sporen. Helaas is hem dat toen niet gelukt; één der late nakomelingen van de heren Polak meende te weten, dat deze broeders de penningen zouden hebben laten smelten, omdat zij meer verlegen waren om ander „goud” dan dat van de penningen!

Het is echter aan de spuurzin van onze Secretaris wel gelukt, een gelijksoortige, doch een echt gouden, legpenning door Louis Philippe aan de Hollandse arts, Dr. J. van Renesse, in 1840 uitgereikt, „pour secours généreux à des marins français” in handen te krijgen. (door v. Esso gepubliceerd met een afbeelding ervan in het Ned. Tijdschr. v. Geneeskunde, van 3 April 1937), zowel als een afbeelding van een dergelijke penning van Ferdinand, Koning van Sicilië; beide afbeeldingen ook in het artikel in de Joodse Middenstander.

Dat nu de door spreker verkregen en vertoonde penning

aan de gebroeders Polak niet van goud maar van verguld brons is, is voor ons wel een teleurstelling en ontgoocheling, maar gelukkig niet voor de heren Polak, die blijkbaar in de „gulden” verbeelding hebben geleefd een „zwaar gouden penning” te hebben ontvangen!

ADOPTIE IN HET OUDE ISRAËL

Lezing van de heer **Prof. Dr. M. David** op 23 Januari 1955

De adoptie is in het oude Israël een bekend verschijnsel geweest. Men treft ze aan in drie vormen. In de eerste plaats bestond een zekere vorm van adoptie — wij zouden thans zeggen: opname van een kind in het huis van een pleegvader of -moeder — voor wezen en voor kinderen, die te vondeling waren gelegd. Deze adoptie was wellicht van tijdelijke aard en verleende het pleegkind blijkbaar geen recht op de erfenis van de pleegouder. Het beoogde doel zou men met een ietwat groots woord „kinderbescherming” kunnen noemen. Een hiervan afwijkend karakter vertoonden de twee andere vormen van adoptie, die vooral in het belang van de adoptanten plaats vonden. Dergelijke adopties waren oorspronkelijk misschien slechts voor kinderloze ouders bestemd. En wel kon een vrouw haar echtgenoot kinderen verschaffen door hem één van haar slavinnen a.h.w. als plaatsvervangende vrouw ter beschikking te stellen. Het op deze wijze verkregen kind werd als legitiem kind van het echtpaar beschouwd. Na het overlijden van de vader had dit kind recht op diens nalatenschap, mits de adoptie vóór die tijd niet was herroepen. Daarnaast heeft ook de man de mogelijkheid gehad om zelf, zonder medewerking van zijn vrouw, een kind te adopteren, dat dan tevens zijn erfgenaam werd. Voor de twee laatste vormen van adoptie, die immers recht op een erfdeel verleenden, kwamen alleen mannelijke personen in aanmerking. Tenslotte is op te merken, dat alle vormen van adoptie blijkbaar dit kenmerk met el-

kaar gemeen hadden, dat de band met de oorspronkelijke familie niet werd verbroken.

(De gehele lezing is gepubliceerd in Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde: Nieuwe reeks, Deel 18, Amsterdam 1955).

DE MATHESIS ALS GRONDSLAG VAN DE KABBALA

Lezing van de heer **Sam. de Wolff**, op 23 Januari 1955

Spreker wees op de grote betekenis, die het getal in de opvattingen van verschillende volkeren uit de oudheid vanaf de Sumeriers had ingenomen. Theoretisch wordt dit gefundeerd door Plato, die hierin teruggaat op Pythagoras. In de middeleeuwse Joodse filosofie vinden we ook naast de Aristotelische richting de Platonische of neo-Platonische en deze hecht grote waarde aan getallenreeksen en heilige getallen. Dat heeft ook invloed op de tekstverklaring zoals inleider met een opmerking van Rasji aantoonde. In de kabbala wordt dit stelsel nog veel verder uitgewerkt. Alle namen van God, de namen der sferen berusten op bepaalde getallen, waarvan de spreker verschillende voorbeelden gaf. Evenals Plato in een bepaalde formule de harmonie der sferen trachtte vast te leggen, poogden de mystici dat te doen met de naam van God en op deze wijzen probeerden zij het wezen van God te doorgronden. De heer De Wolff wees er op, dat ook in onze tijd de kwaliteit teruggebracht wordt tot de quantiteit en dat de ontwikkeling van de chemie bewees, dat het standpunt der mystici *in principe* juist is.

REMBRANDT'S ILLUSTRATIES VAN DE PIEDRA GLORIOSA VAN MENASSEH BEN ISRAEL

door **Prof. Dr. H. van de Waal**

Het geschrift van de Amsterdams-Joodse geleerde Menasseh ben Israel, Piedra Gloriosa (De kostbare steen) dat deze maand drie eeuwen geleden het licht zag, is vrijwel het enige en zeker

het eerste voorbeeld van boek-illustraties door Rembrandt. Dat Rembrandt in dit geval van zijn gebruikelijke weigering tot het vervaardigen van boek-illustraties afweek, en in deze illustraties zelfs rekening hield met de speciale wensen van zijn opdrachtgever, moet worden verklaard uit vriendschap, die Rembrandt met zijn overbuurman Menasseh ben Israel verbond, wiens portret hij reeds 22 jaar eerder had vervaardigd en uit zijn bijzondere belangstelling voor het door Menasseh met zijn geschrift beoogde doel.

Piedra Gloriosa is een geschrift van Messiaans-apocalyptische strekking. Het gaat uit van de droom van Nebukadnezar in Daniël cap. 2 over het beeld van goud, zilver, koper en ijzer, en met lemen voeten, welke laatste verbrijzeld door een steen, afgehouden uit een berg. Zoals bekend, wordt deze droom door Daniël verklaard als betrekking te hebben op vier elkaar opvolgende wereldrijken, die ten slotte zullen worden vervangen door een vijfde, eeuwige koninkrijk.

Menasseh ben Israel betoogt nu, dat dit vijfde, Messiaanse rijk, pas zal aanbreken, wanneer de Joden over de gehele wereld verspreid, in alle landen woonachtig zullen zijn, en speciaal in Engeland, Angleterre, het „uiteinde van de aarde”. Hij vervaardigde dit geschrift om bij Cromwell de toelating der Joden in Engeland te bepleiten, waaruit zij sinds 1290 waren verbannen. Hoewel Menasseh ben Israel, die in 1657 kort na zijn terugkeer in Nederland te Middelburg overleed, zelf de hernieuwde vestiging der Joden in Engeland niet meer mocht beleven, heeft hij toch de stoot hiertoe gegeven.

De Piedra Gloriosa bevat vier illustraties, o.a. ook een strijd tussen David en Goliath, daar de steen, die Goliath doodde, door de schrijver in verband wordt gebracht met de steen, die het beeld met de lemen voeten verbrijzelt. Aan de hand van een aantal vroegere staten toonde de Spreker aan, dat Rembrandt deze later had gewijzigd, rekening houdend met de speciale wensen betreffende „duidelijkheid” van Menasseh, hoewel dit de artistieke waarde van de etsen afbreuk deed.

JOB EN HET MODERNE DENKEN

door **Prof. Dr. S. Dresden** (Leiden)

Voor de niet-hebraïcus is het in het algemeen reeds een bijzonder hachelijke onderneming een bijbeltekst als uitgangspunt van zijn beschouwingen te kiezen. Hoe veel te meer is zulks dan het geval wanneer het boek *Job* onderwerp van behandeling zal zijn. De talrijke philologische problemen van deze tamelijk corrupte tekst maken de interpretatie zo moeilijk en de conclusies zo onzeker, dat het niet alleen overmoedig schijnt maar ook van een zekere wetenschappelijke onverantwoordelijkheid getuigt, als een niet ter zake kundige zich met dit boek bezig houdt. Er zou dan ook geen enkele verontschuldiging over blijven, indien niet juist enkele moderne denkers, die zich veelvuldig en diepgaand voor *Job* hebben geïnteresseerd of althans de daarin beschreven levenservaringen tot uitgangspunt van hun wijsgerige opvattingen hebben gemaakt, in dezelfde situatie verkeerden. Ook zij gaan af op een voor hen vastgestelde tekst, die zij niet op hun beurt wederom onderzoeken. Het is dus geenszins mijn bedoeling — en nogmaals gezegd: het zou buiten mijn competentie vallen — hier nader in te gaan op de vraagstukken welke auteur, localisering, datering enz. stellen. Evenmin lijkt het mij noodzakelijk iets mede te delen over de verschillende „lagen” waaruit het boek is opgebouwd. Algemeen wordt tegenwoordig aanvaard, dat in het oorspronkelijke prozaboek (1, 2, 42) gesprekken in poëtische vorm zijn geplaatst waaraan nog weer de redevoeringen van Elihu (32-37) zijn toegevoegd. De inhoud van al deze gesprekken is dikwijls zo verward en altijd zo verwarrend, de strekking is zo moeilijk onder woorden

te brengen en redelijk te verstaan, dat men zich er niet over verbaast wanneer de vele commentatoren in de eerste plaats aandacht aan de *inhoud* van deze redevoeringen geschonken hebben.

Zou het evenwel niet de moeite waard zijn te constateren, dat het boek *Job* in de vorm van een dialoog geschreven is? Dit lijkt misschien op het eerste gezicht verder niet van belang, maar het is de vraag of uit dit simpele feit niet vrij belangrijke en althans interessante conclusies te trekken zijn. Allereerst zij opgemerkt, dat de dialoog-vorm voor een geheel boek in Tenach niet zeer gebruikelijk is. Zeker, men vindt dialogen tussen God en Zijn profeten, maar in het algemeen verlopen deze spoedig in monologen, waarin God spreekt door de mond van zijn uitverkorenen. Een dialoog op menselijk niveau is zeldzaam, en de vraag dient gesteld te worden welke mogelijkheden en welke onmogelijkheden zich juist door deze vorm voordoen.

Door het invoeren van verschillende figuren, die op elkaars woorden reageren, die verschillende persoonlijke standpunten verdedigen met alle kracht van hun persoonlijkheid, wordt het de schrijver van een dialoog mogelijk het gestelde twistpunt vrijwel natuurlijkerwijze te ontwikkelen en van alle kanten te belichten. Zo wordt het onderwerp als het ware persoonlijk doorleefd door alle betrokkenen: de dialoog maakt de uiteenzetting niet alleen levendig, gelijk dikwijls beweerd wordt, maar ook levend! Een dergelijk voordeel is niet gering, maar het wordt — zoals altijd — gekocht met een niet onbelangrijk nadeel. Het is immers onmogelijk in een dergelijke dialoog tot een definitief einde te komen. Het „gesprek” kan altijd voortgezet worden; er is geen noodzaak een spreker en diens opvattingen te stellen boven opinies van anderen, aanzien een ieder juist uit zijn eigen wezen, dat wil zeggen uit zijn eigen noodzaak, spreekt. *Job* bevat dan ook ten minste drie volledige reeksen van gesprekken en aan het „einde” van de derde reeks maakt alleen een goddelijk ingrijpen een werkelijk *einde* aan het twistgesprek, dat de dialoog eigenlijk is.

De vraag rijst of dit literaire genre in feite niet altijd een twistgesprek is en of niet juist daarom een aantal heden-daagse denkers de voorkeur aan deze vorm van uiteenzetting hebben gegeven. Gedreven door een sceptische voorzichtigheid enerzijds, door een streven naar gelijktijdige beschouwing van verschillende (en onderling soms tegenstrijdige) elementen anderzijds, kiest men de dialogische vorm als de meest adaequate uitdrukkingwijze van deze gecompliceerde geestestoestand. Om het complexe in zijn verwarrende en zelfs paradoxale veelzijdigheid uit te drukken of althans aan te geven is de dialoog tegenwoordig zeer in trek, en het zou misschien niet al te ver gezocht zijn mede daarin een reden te zien, die vele wijsgeren naar de beschouwing van aesthetische en in het bijzonder van literaire problemen gedreven heeft. Niet alleen Sartre — aan wien men het eerst zal denken — maar ook Heidegger, Gabriel Marcel, Henri Gouhier en anderen houden zich creatief of theoretisch met literair-technische vraagstukken bezig. Dat het toneel soms bij sommigen een voorkeurspositie inneemt, is zeker geen toeval en geeft bovendien meer gewicht aan het belang van de dialoog als literair genre.

Nauwelijks behoeft vermeld te worden, dat het dialogische denken wezenlijk samen hangt met de wijsgerige dialectiek. Dit is niet alleen historisch sinds Plato het geval, maar ook psychologisch aantoonbaar. De neiging tot dialectiek (en het gehele moderne denken staat op enigerlei wijze onder invloed van de grote dialecticus Hegel) zoekt bij voorkeur een uitdrukking in de dialoog. Daarbij krijgen de problemen een geheel eigen en ook eigenaardige „ligging” in het verloop van de redenering. Deze ligging is, ook al moge het vreemd klinken, niet vastgelegd: de vragen worden gekeerd, gewenteld, beschouwd en ten slotte niet definitief opgelost (tenzij door een ingrijpen „van hoger hand”). Een oplossing houdt echter altijd in, dat de problematiek als zodanig niet meer bestaat, dat het individu aan wie de problemen zich voordeden, er mee klaar is en het werk af is. In de dialoog doet zich dit niet of nauwelijks voor, en ook hier ligt een raakpunt met moderne

denkers. Zij menen, dat de wezenlijke problematiek zo nauw met de mens verbonden is, dat zij nooit af kan zijn, omdat de mens zelf niet voltooid is. Zo lang het individu er is, bestaan ook zijn problemen. En het gaat hier om vragen, die in anthropologische zin onoplosbaar zijn, terwijl men toch naar een oplossing, dat wil zeggen een afmaken, streeft. Deze moderne opvatting berust op een uitgangspunt, dat niet zo zeer logisch gekozen als wel psychisch altijd aanwezig is, namelijk de angst. „Geen heul, geen heil, geen rust heb ik, altijd weer verheft zich de onrust” (Vert. Bleeker, 3: 26). Job redeneert ongetijfeld met zijn vrienden, maar hij spreekt uit een eigen, in wezen slechts hem persoonlijk bekende ervaring. En het woord „bekend” is eigenlijk veel te zwak. Job’s ervaring rust niet in het vlak der redelijk kenbare verschijnselen; zij is tot het gehele wezen van zijn persoon, tot in de kern van zijn bestaanswijze doorgedrongen. Daardoor beïnvloedt zij niet alleen datgene wat hij zegt, maar alles wat hij *is*. Zijn onrust is een volledige verstoring, zoals het Hebreeuwse „rogez” ook aan geeft. Deze verstoring dient men als een eerste gegeven in het gehele boek te aanvaarden en te begrijpen. Zij alleen maakt, dat er voor Job geen heil en geen steun van enigerlei aard te verwachten is. Hij is, om een uitdrukking aan Heidegger te ontleen, „hingeworfen” en daardoor in een grenssituatie geraakt, waarin de problemen zich op de meest scherpe wijze aan hem voordoen, dat wil zeggen: in hun lijfelijke directheid. Op deze vragen moet hij (ondanks de dialoog) in eenzaamheid niet een, maar zijn antwoord geven. Zijn vragen worden niet, zoals dat heet, beredeneerd, maar lichamelijk in zijn gehele wezen beleefd. Job *is* zijn vragen.

Men zou kunnen zeggen, dat hiermede aan de objectiviteit van de gestelde problemen (bij voorbeeld de rechtvaardiging van het menselijk lijden) te kort wordt gedaan, en het zou mij niet verbazen indien sommige wijsgeren alleen al op grond hiervan geen werkelijk filosofische vraagstelling in *Job* willen zien. Alles is immers te persoonlijk en te zeer „beredeneerd” vanuit een toevallige situatie. Nu zou daar tegenover

gesteld kunnen worden, dat het lijden juist altijd een persoonlijke situatie is. Maar bovendien is in het tegenwoordige denken bij velen de „situatie” als onvermijdelijk uitgangspunt aanvaard. Volgens hen blijft zelfs in het zuiver objectieve denken, dus in het denken dat zich (schijnbaar) volledig heeft losgemaakt van degene die denkt, een rest van de oorspronkelijke situatie van waaruit gedacht werd, aanwezig. Het volledig objectieve denken, in de vroegere zin van het woord, is daarmede onmogelijk geworden. Zo heeft zich een zekere wending naar het subjectieve, concrete uitgangspunt van het denken voorgedaan, en daaraan is zeker toe te schrijven, dat men grotere belangstelling heeft gekregen niet alleen voor de problematiek van *Job* (dit is altijd wel het geval geweest), maar bovendien voor de specifieke wijze waarop deze vragen geconcretiseerd zijn. Het onbewogen, zo men wil cartesische denken van de pure geest, die zich boven de wereld bevindt, heeft in moderne denkrichtingen plaats gemaakt voor in een deze wereld verankerd, „gesitueerd” denken. De menselijke bewogenheid en onrust, die Pascal tot de grote tegenspeler van Descartes maken, openbaren zich sinds Kierkegaard bij vele wijsgeren. Maar het zou onjuist zijn niet onmiddellijk *Job* te noemen, die redeneert „betsar roechij, bemar nafsijj” (6: 11). De onrust van Job blijkt dus niet zo maar een uitgangspunt te zijn, maar het enig mogelijke als men de wezenlijke levensvragen in hun onmiddellijkheid scherp wil stellen. Zij raken het individu direct en persoonlijk, en hij kan alleen uit zijn situatie van getroffene antwoorden.

Waarin ligt namelijk het radicale verschil tussen Job en zijn vrienden? Men kan zich niet aan de indruk onttrekken, dat Job vóór zijn „naaktheid” in wezen aan hen gelijk was. Hij was een onberispelijk man, oprecht en godvrezend, kortom, hij zal over God en godsdienst gesproken hebben zoals zij: ernstig, serieus, zonder enige kwade bijgedachte, in de zekerheid het goede te doen. Maar zo al de vrienden in de gesprekken enigszins irriterend zijn voor de moderne lezer, en zeker voor Job, en heel duidelijk ten slotte tegenover God, die hen

verwijt „niet recht” van Hem te hebben gesproken (42 : 7), dan ligt de oorzaak daarvan juist in hun zekerheid, in hun gebrek aan menselijke onrust, terwijl in Job de onrust voortdurend aanwezig is. Zijn vrienden kennen de rust, zij vinden heul in hun godsdienst. Hun gelovigheid is van dien aard, dat zij de godsdienst en God zelf niet meer (en eigenlijk ook: nog niet) problematisch achten. Hun betrekkingen tot God zijn dan ook evenwichtig en *vast* gesteld; zij worden door niets verstoord. Zij zijn serieuze mensen, en daarmee is niet alleen maar goeds van hen gezegd. Volgens R. Brunner (*Der Gottesknecht — Eine Auslegung des Buches Hiob*. Basel z.d., p. 43), zijn zij „Typen von Format”, omdat zij zwijgend een week lang „mitzutragen versuchten”. Het is uiterst moeilijk de atmosfeer van een bepaalde stilte te beschrijven, en het is dan ook niet onmogelijk, dat Brunner gelijk heeft. Anderzijds zou ik toch ook willen wijzen op 14 : 4, waar Elfaz tot Job het verwijt richt de godsvrucht af te breken en de mensen wars te maken van het stil zijn voor God. In deze passage kan de stilte toch weinig anders betekenen dan dat de mens in stille berusting heeft te dragen wat hem van Godswege treft. En juist dit is het wat Job niet doet! Daarom ook zijn de vrienden in geen enkel opzicht gevoelig voor de wijze waarop Job de belevenissen, die hem in zijn wezen aangrijpen, beschouwt en verwerkt. Zij beleven de godsdienst niet in persoonlijke betrokkenheid op God, zij aanschouwen Hem niet van aangezicht tot aangezicht, en weten niet uit directe ervaring hoe vreselijk (horrendum) het is, zoals Paulus zegt (*Hebr.* 10 : 31), in de handen des levenden Gods te vallen. Terwijl God voor Job een „mysterium tremendum” blijkt te zijn, is Hij voor de vrienden een zekerheid waarmee zij in serieuze ernst verkeren. Hoewel deze kalme, zelfverzekerde ernst de indruk van een groter godsvertrouwen wekt dan bij Job het geval is, moet daaraan toch getwijfeld worden. Hun vertrouwen is niet groter of minder groot, maar van geheel andere aard. De spanning in de verhouding tot God is bij hen tot verzekerde rust geworden; vulkanische explosies, ontstaan door een angstig

vragen naar wezen en waarde van deze verhouding, zijn niet te vrezen. Zij *bezitten* als het ware hun verhouding tot God (die men nu juist als mysterie nooit bezitten kan!); zij zijn aan Hem gewend en raden Job ook zich aan Hem te gewennen (22 : 21).

Het is geenszins mijn bedoeling Job's vrienden hier als minderwaardige gelovigen voor te stellen, ook al is het op zich zelf zeker niet zonder betekenis dit hier op min of meer nadrukkelijke wijze te moeten vaststellen. Daaruit zou immers kunnen blijken, dat een zekere neiging tot depreciatie wel degelijk aanwezig is. En inderdaad valt het niet te ontkennen, dat onder invloed van vrij algemeen verbreide moderne denkbeelden een bepaalde voorkeur in die richting gaat. Naast de reeds genoemde tendentie aan persoonlijke ervaringen een grotere zo niet unieke plaats toe te kennen zou hier gewezen moeten worden op Franse analyses van de „esprit de sérieux” in verband met de psychische authenticiteit. Door Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty en Jankélévitch bij voorbeeld wordt aangenomen, dat de „serieuze” mens weliswaar sociaal zeer belangrijk is (ook al gaat Sartre zo ver zelfs dit te ontkennen) maar psychisch in het geheel niet eerlijk leeft. Het zou te ver voeren daarop tot in details in te gaan, maar ik zou toch willen vermelden dat er, volgens velen, verschillende psychische zijnsniveau's bestaan. Daarvan is de serieuze bestaanswijze zeker niet de meest authentieke. Deze zou namelijk wel een bepaalde zekerheid bieden, maar ook onpersoonlijk zijn, althans niet in de wezenlijke persoonlijkheid wortelen. Een serieuze man *heeft* plichten, *heeft* een bepaalde taak; hij *heeft* ook opvattingen waar men van op aan kan. Maar juist de keuze van het werkwoord „hebben”, die zich bij deze beschrijving opdringt, houdt in, dat er een zekere mate van ongebondenheid bestaat tussen de man en de opvattingen, die hij heeft. Wil men het kort uitdrukken, den zou men kunnen zeggen, dat een serieuze individu zijn opvattingen wel heeft, maar deze niet *is*. Terwijl „hebben” een zekere distantie veronderstelt, wijst „zijn” op het volledig samenvallen van plicht

en individu. Nu zou men hier aan toe kunnen voegen, dat in een werkelijke psychische authenticiteit *deze* bepaalde plichten niet los te denken zijn van *deze* bepaalde man. In dat geval is van „hebben” geen sprake meer, aangezien het bezitten, veel minder objectief is geworden en ten slotte geheel verdwijnt. Zo verdwijnt ook de zekerheid, die bezit op een bepaalde wijze, nu eenmaal altijd met zich meebrengt, en maakt plaats voor de onzekerheid van het zijn, dat in het verloop van de tijd altijd weer veroverd moet worden en nooit definitief vast ligt. In die zin zijn Job's vrienden serieus en is Job zelf onserieus maar authentiek. Zijn leven wordt eerst in en door het onheil naar de eigenlijke oorsprong teruggevoerd. Deze oorsprong is voor hem — en voor een ieder — de verhouding tot datgene wat men niet is en ook niet kan zijn, omdat het „gans anders” is, „aliud valde” in de woorden van Rudolf Otto.

Reeds door het schetsen van Job's situatie in vergelijking met die der vrienden, is het eigenlijke onderwerp van het boek duidelijker geworden. Uiteraard is het juist, zoals ook altijd gezegd wordt, dat Job een rechtvaardiging van Gods zijde wenst voor het grote ongeluk dat hem overkomen is, en er is ook niets tegen het gehele boek als een theodicee te beschouwen. Maar belangwekkender nog dan dit aspect, is de wijze waarop Job naar de mogelijkheden van een dergelijke rechtvaardiging streeft en de moeilijkheden waarin hij zich daarbij geplaatst vindt. In het boek *Job* is en blijft de situatie van de mens het wezenlijke beginpunt van de „strijd met God”. „Hoe zou ooit een mens gelijk hebben tegenover God?” (9 : 2), ziedaar de vraag waartegenover ieder mens zich geplaatst ziet, of liever: de vraag waaruit hij leeft. Indien het waar is, dat de stam „tsaddak” iets als „congruent zijn” betekent, dan wordt deze vraag nog dringender en wezenlijker. Beperkt leeft de mens op aarde, zijn geluk en zijn lijden blijven hem even raadselachtig, maar God is almachtig en alwetend. Desondanks waagt de mens het, God, met wie hij in wezen incongruent is, ter verantwoording te roepen. Persoonlijk daagt hij Hem uit tot een rechtsgeding (ik behoef er niet op te wijzen,

dat er vele rechtstermen in *Job* voorkomen), hij treedt met Hem in het krijt, hij begint een proces waarin evenwel God gedaagde én rechter is. Tegen God zal de mens pleiten (13 : 3) maar ook alleen direct tot Hem. De brandoffers, aan God gebracht, zijn niet meer van belang, de gehele dienst in woord of daad wordt ter zijde geschoven, de overgeleverde leerstellingen zijn van generlei waarde en zonder innerlijke kracht („Uw overgeleverde stellingen zijn spreuken van asch”, 13 : 12). Er is nog slechts één situatie, die telt: Job tegenover God, de mens tegenover het gans andere.

De verantwoording, die van God geëist wordt, houdt ook in, dat er een antwoord komt. Alleen in een antwoord van God is de rechtvaardiging mogelijk, en men heeft geen ongelijk wanneer in *Job* een heftige „schreeuw om antwoord” wordt gezien. Het merkwaardige is daarbij, dat God, ondanks zijn radicaal anders-zijn, toch door de mens aangeropen kan worden, ja zelfs tot een proces gedaagd wordt. Zich bewust van de diepste nietigheid roept de mens toch naar wat oneindig ver boven hem uitgaat: „Uit de diepten roep ik tot U” (Psalm 130, die in de Sefhardische ritus op Jom Kippour gelezen wordt), zoals ook volgens Psalm 42 „de ene afgrond de andere roept”. In deze beide laatste gevallen wordt over het antwoord Gods weinig gezegd, bij *Job* is dit juist de hoofdzak: „Ik riep tot U maar gij antwoorddet niet” (30 : 20). De mens, die zich onmiddellijk voor God plaatst, heeft in *Job* geen antwoord te wachten. De menselijke situatie, zoals deze hier getekend wordt, doet denken aan het woord van Pascal (die vele moderne denkers heeft beïnvloed): „Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie”.

Of men antwoord verwacht en ontvangt, is op zich zelf weliswaar één der belangrijkste theologische kernpunten (dat wellicht beslist over de religieuze houding van ieder individu), maar verder niet van belang voor het roepen tot God (of het gans andere), waartoe een ieder zich genoodzaakt ziet, noch voor de wijze waarop dit geschiedt. Het opmerkelijkste is, dat dit roepen in *Job* direct geschiedt; de mens staat zonder

enige tussenpersoon onmiddellijk tegenover God. Moet nog nadrukkelijk vermeld worden, dat dit typisch Joods is? Laat ik er uitsluitend aan toevoegen, dat Martin Buber van deze „Ich-Du”-relatie een wezenskenmerk van de Joodse geest gemaakt heeft, en dat deze directe betrekking in de moderne (ook niet-Joodse) theologie evenals in de wijsbegeerte een belangrijke plaats wordt toegekend. Voor Job is de macht, die hij uitdaagt, niet een onpersoonlijke kracht, maar een *gij* tot wie hij zich wenden kan en zelfs moet, ook al is hij niet met de aangeropenen te vergelijken. Job weet dus ook, dat hij als het ware van tevoren verloren is, aangezien hij zich immers deze ongelijkvormigheid voortdurend bewust blijft. Men zou kunnen zeggen, dat juist door het van aangezicht tot aangezicht verschijnen voor God, de afstand tussen mens en God groter wordt dan ooit tevoren het geval was. In de kalme, religieuze vertrouwdheid der vrienden lijkt God nabij, maar hij is er in het geheel niet. Voor Job *is* God er, zoals hij zelf er is, maar Hij is ver. Terwijl enerzijds God en de mens incommensurabel zijn, terwijl zij dus niet met een zelfde maat te meten zijn, doet Job alsof er een mogelijkheid moet bestaan met God te twisten op één en hetzelfde niveau. Dit is de structuur van de tragische paradox waarin Job zich gesteld ziet. Deze paradox, gevolg van de strijd met het absoluut andere of zo men wil met het absolute, is echter te gelijker tijd de meest wezenlijke vorm van het mens-zijn. Zou het overdreven zijn te beweren, dat, indien deze paradox een wezenlijk element van de menselijke structuur is, dan ook een fundamentele absurditeit bloot komt te liggen? De mens geraakt, zodra hij tot zijn wezen komt, in een situatie, die hij op geen enkele wijze kan oplossen, die verwarrend en redeloos is. Hij strijdt met het wezenlijk andere en weet deze strijd te zullen verliezen. Misschien echter wordt hij in deze strijd, gelijk Jakob, gezegend of ervaart hij, om met Jaspers te spreken, „im Scheitern” het zijn.

In het moderne denken is veel, al te veel zelfs, over de absurditeit van het menselijk bestaan gesproken. Het heeft geen

zin hier langdurig bij de onderling dikwijls zeer verschillende theorieën stil te blijven staan. Of het absurde nu inhaerent is aan het bestaan zelf, zoals Sartre meent, dan wel eerst ontspringt aan een botsing van de menselijke geest op dit bestaan (Camus), is hier misschien niet zo zeer van belang. Het is voldoende er op te wijzen, dat in deze absurditeit eens te meer een aanknopingspunt van het moderne denken met *Job* gevonden wordt. Job, die in zijn ongeluk, „God niets ongerijmds” (1 : 22) toeschreef, doorleeft later in zijn uitdaging van God desondanks een absurde situatie, waarbij Gods hulp tegen God wordt ingeroepen (17 : 3). Terwijl God gedaagde schijnt en rechter is, wordt Job werkelijk gedaagd en is hij tevens slachtoffer. Zo is de paradoxale situatie van de mens: zelfs in zijn uitdaging van het absolute is hij juist door zijn incongruentie slachtoffer. Maar daarin ligt ook zijn grootsheid, aangezien het hier gaat om zijn enige, tragische mogelijkheid, die logisch niet aanvaardbaar moge zijn (de serieuze en zeker niet onlogische vrienden aanvaardden deze gevaarlijke mogelijkheid dan ook niet), maar menselijk altijd weer de belangrijkste is. De enige bovendien, die, zo schijnt het althans volgens *Job*, door God beloond wordt!

De logisch onoplosbare knoop, waarin Job verstrikt is, kunnen de vrienden niet alleen niet ontknopen, zij zijn bovendien volkomen ongevoelig voor de indrukwekkende grootsheid van deze tragische menselijkheid waaruit redding niet mogelijk schijnt en zich ook alleen maar door goddelijk ingrijpen ten slotte verwerkelijkt. Het aanroepen en aanklagen van God, het persoonlijk verzet dat zich daarin onthult, lijken hun sluwe taal (15 : 5) en een bewijs van overmoed (15 : 12). Zij blijven „betogen” (16 : 3), terwijl Job's leven verbrijzeld werd en hij daardoor op de grens van het menselijk bestaan direct tegenover God is komen te verkeren. Hun woorden zijn voortdurend maar argumenten en komen voort uit een rustige, goed gefundeerde overtuiging. Job spreekt uit een huiveringwekkende ervaring, die hem naar de naaktheid van het bestaan heeft teruggevoerd. Hij staat verbijsterd (23 : 15), maar hij

staat tegenover God en verlangt antwoord. Dit nu is volgens de vrienden heiligschennis. Zij kennen immers het antwoord van God door Zijn werken, zij hebben het reeds in hun bezit. Zij behoeven niet te vragen, want zij weten het antwoord van te voren. Maar Job wenst geen antwoord in het algemeen, geen rechtvaardiging die voor alles en allen geldt, maar een enkele verantwoording voor een zeer concreet, precies geval: voor *zijn* bestaan en *zijn* onheil. Een dergelijk antwoord wordt ook in *Job* niet gegeven. Men heeft het a priori, zoals de vrienden het hebben, of men krijgt het nooit en blijft gevangen in de knoop, die het bestaan zelf blijkt te zijn.

Voor moderne denkers is dit zeer gebruikelijk, en juist daarom hanteren zij, gelijk in de aanvang gezegd werd, de dialogische vorm. Een laatste antwoord, een oplossing ontbreekt veelal bij hen. Een slot betekent voor hen een ongerechtvaardigd afsluiten van de problematiek, die slechts met het leven zelf afgesloten kan worden. Velen weigeren dan ook een einde te maken aan hun beschouwingen, die in feite „levenservaringen” zijn. Daartoe worden zij alleen maar gedwongen, hetzij door de dood, hetzij door krankzinnigheid (Hölderlin, Nerval, Nietzsche). Hoewel men de neiging heeft een dergelijk einde „tragisch” te noemen, ligt het tragische niet zo zeer in dit einde zelf als wel in het onoplosbare leven dat tot dit einde geleid heeft. Figuren van het formaat van Nietzsche bijvoorbeeld hebben hun problematiek niet alleen beredeneerd, maar ook persoonlijk doorleefd. Zij hebben dan ook het grootste risico, of eigenlijk het enige risico, namelijk het leven zelf, durven inzetten voor de problemen die uit dit leven opwelden en er zo volledig één mee waren, dat zij niet los van elkaar zijn te denken. Hun levenservaringen voeren zij tot aan de enige definitieve grens, de dood. De dood is voor hen de enige wezenlijke oplossing.

In *Job* wordt nauwelijks over de dood gesproken (10 : 21) en de dood wordt in het geheel niet in de bestaansproblematiek van de mens betrokken. In het Joodse geloof dat, naar men altijd zegt, dit leven betreft, behoeft dat ook geenszins. Maar

er zijn ook nog andere redenen op te sommen. In zijn *Inleiding* (p. 15) haalt Bleeker met instemming een opmerking van Szczygiel aan, die beweert, dat de ervaringen van Job des te pijnlijker zijn, omdat „geen lichtstraal van de overzijde des grafs het donkere heden verhelderde”. Van christelijk standpunt moge dit juist zijn, het houdt tevens een essentiële verzwakking van de zuiver menselijke probleemstelling in. De vragen, die Job stelt, zijn juist authentiek en volkomen menselijk, omdat hij alleen gebruik wenst te maken van menselijke gegevens. Hij verlangt antwoord, maar een antwoord „hier en nu”, in dit enige leven dat de mens gegeven is op aarde. Voor de Jood Job moet het lijden op aarde ook in deze wereld gerechtvaardigd worden en niet in het hiernamaals. Zoals de strijd, die hij met God aanbindt, een menselijke strijd is, zo verwacht hij ook een voor *mensen* begrijpelijk antwoord. Dit kan nooit betekenen een antwoord van na de dood, maar alleen een antwoord op aarde.

God spreekt tot Job uit een stormwind, die het explosieve karakter van het gehele boek nog eens duidelijk maakt. Is Hij elders (1 *Kon.* 19 : 12) niet in het suizen van een zachte stilte? Wat er gezegd wordt, is een algemene rechtvaardiging van het gehele bestel, een majesteitelijke beschrijving van de menselijke nietigheid. Job herroept en wordt als „dienaar” beloond. Waarom hij herroept, wordt duidelijk uit 42 : 3 „Zo heb ik gesproken zonder inzicht, over dingen mij te wonderbaar en boven mijn begrip.” Het vreemde van dit argument is dat Job dit tevoren, in de gesprekken, ook reeds wist. Waarom herriep hij toen niet? Eén antwoord blijft slechts over: omdat hij de geweldige en onbegrijpelijke macht Gods nog niet persoonlijk, nog niet direct van aangezicht tot aangezicht, in een onmiddellijke ervaring beleefd had. Zijn onheil en de daaruit voortvloeiende strijd worden slechts door een andere ervaring te niet gedaan.

Wat is het resultaat van dit alles? Wat levert de absurde, maar grootse strijd, in angst gevoerd, uiteindelijk op? Job is weer een honorabel man, meer gezegend dan vroeger, hij is

weer als zijn vrienden. Is dat werkelijk zo? Zou hij zich nooit meer afvragen waartoe zijn onheil en zijn strijd nu eigenlijk gediend hebben? Zou zijn angst tegenover het onbegrijpelijke, tegenover het eindeloos veel grotere werkelijk verdwenen zijn? Men peinst zo af en toe, en droomt dan dat Job wellicht moet lachen om alles wat hij gezegd heeft, dat hij zijn kreet om antwoord wat overdreven misschien zelfs goddeloos zal vinden, dat zijn roepen in de duisternis wel tragisch en groots maar ook ongerijmd is geweest. De mens is immers niet van gelijke maat met God, en hij moet dus wel berusten. Maar zou Job, die het waagde zich als gelijke van God te gedragen en met Hem te twisten, de berustende glimlach kennen?

JOODSE INVLOEDEN OP HET PORTUGESE SEBASTIANISME

door **Dr. M. de Jong** ('s-Gravenhage)

Het is wel geen beledigende veronderstelling, dat het onderwerp, waarover ik heden de eer heb tot U te spreken, nl. „Joodse invloeden op het Portugese sebastianisme”, velen van U weinig zal hebben gezegd.

Van de ontelbare „ismen”, die de wereld tot zegen strekken of tot vloek, behoort het sebastianisme stellig niet tot de bekendste. In de ENSIE bv. zult U het niet aantreffen. Wel vindt U daar, sub voce *Sebastiaan*:

„Heilige en martelaar, schutspatroun der boogschutters;
„onder Diocletianus als centurio met duizend pijlen
„doorboord en dood geseseld; feestdag 20 Januari.”

Welnu, juist 400 jaar geleden, in 1554, de 20e Januari, en daarom Sebastiaan gedoopt, werd in Portugal de prins geboren, voorbestemd om eenmaal zijn naam te geven aan dat wonderlijk aspect van de Portugese cultuur, dat — in zijn relaties tot het Jodendom — het onderwerp van deze voordracht vormt.

Als, in 1572, Luis de Camôes, de meest vermaarde dichter,

die Portugal heeft voortgebracht, zijn epos „Os Lusíadas” (De Portugezen) publiceert, dan draagt hij dit op aan de dan achttienjarige koning Sebastiaan, een vorst, van wie hij de stoutste verwachtingen koestert:

„En Gij” — zo spreekt hij hem toe —
„En Gij, o welgeboren schuts' en schild
„Der Portugese vrijheid, de aloude;
Niet minder allerzekerste verwachting
Van groei der zo geringe Christenheid;
O Gij, de nieuwe schrik der Moorse lansen,
Gij wonder onzer eeuw, Gij uitverkoorne,
Die God deez' wereld schonk, Zijn instrument,
Opdat een groter deel de ware God erkent” enz.

Was er grond voor die „allerzekerste verwachting”?

Toen, in 1557, Sebastiaans voorganger, zijn grootvader Johan III, gestorven was, bleef de driejarige kleinzoon als enige Portugese troonopvolger over. Ware ook hij overleden, dan was Portugal al 23 jaar eerder onder Spaanse heerschappij gekomen: de Regentes, Catarina, Sebastiaans grootmoeder, was een zuster van Karel V, en de tweede kleinzoon van Johan III was Don Carlos, een Spaanse prins.

En Sebastiaan was niet gezond! Hij was een zoon van de ziekelijke prins Johan, die, op vijftienjarige leeftijd gehuwd, op doktersadvies al spoedig van zijn vrouw was weggehouden. Drie weken voor de geboorte van Sebastiaan was hij gestorven.

Sebastiaan zelf wordt ons beschreven als een wel intelligente, maar ijdele, eigenwijze jongeman, als een oorlogszuchtig fantast, wiens ideaal het was een kuis leven te lijden, de Moren te vernietigen, en het „ware geloof” over de wereld te verbreiden. Zijn kuisheid — hij is nooit getrouwd geweest — wordt intussen uit een fysieke minderwaardigheid verklaard. En zijn bloeddorstige, fanatieke Morenhaat — misschien wel een compensatie — heeft, zoals iedereen weet, tot de fatale expeditie naar Afrika geleid en tot zijn eigen ondergang in de slag bij Alcácer-Quibir. Hij was toen 24 jaar.

Twee feiten zijn nu voor ons van direct belang:

Om te beginnen: er is nooit door ooggetuigen bevestigd, dat Sebastiaan die noodlottige 4e Augustus 1578 inderdaad gesneuveld is. „Niemand”, zo zegt de Spanjaard Luiz Cabrera de Córdoba, „heeft ooit beweerd, dat hij het heeft gezien: het was immers een schande, dat, als de koning gevallen was, er nog een ridder in leven zou zijn, in staat om dit verlies te rapporteren”.

En ten tweede: volkomen uitgeput is Portugal twee jaar later door Philips II veroverd; het begin van een Spaanse overheersing, die zestig jaar duren zou.

De eerste onbetwifelbare berichten van de catastrofe hadden Lissabon in paniekstemming gebracht. Toen nu de vloot, zonder het expeditiecorps, de haven binnenliep, en ook geen enkele zekerheid schonk omtrent het lot van de vorst, toen verbreidde zich al spoedig het gerucht, dat Sebastiaan, beschaamd over zijn nederlaag, zich aan boord van een der schepen verborgen hield. Zo ontstond het vermoeden, dat de koning nog ergens een geheimzinnig leven leidde. En deze veronderstelling, door het verslagen volk natuurlijk grif geloofd, zou tijdens de Spaanse overheersing uitdijen tot een vast vertrouwen in de terugkeer van de wettige souverein; en allengs zou zij de proporties aannemen van een verlossingsgeloof, een heilsverwachting, die eeuwen nadat Sebastiaan zijn aardse leven waar dan ook moest hebben volbracht, haar troostende kracht nog niet zou hebben verloren.

Welnu, dit geloof in de wederkeer van een tot Messias verheven Sebastiaan, dit Portugese Messianisme is het, wat men *sebastianisme* noemt.

João Lúcio de Azevedo, in zijn *A Evolução do Sebastianismo*, vestigt er de aandacht op, dat slechts twee volkeren zo langdurig en zo intensief het geloof in een Messias levend hebben gehouden: de Joden en de Portugezen.

„Niemand gelooft meer”, zo zegt hij, „aan de wederopstanding van koning Sebastiaan, maar kan men daarom soms

beweren, dat het sebastianisme geheel verdwenen is?”

Inderdaad: hoewel de laatste verschijnselen van sebastianisme, door Azevedo vermeld, zich tegen het eind van de 19e eeuw hebben voorgedaan, zullen wij zien, dat men de invloed van het sebastianisme in Portugal tot op de huidige dag kan constateren.

Het is van belang in dit geloof twee componenten te onderscheiden:

1. de verwachting van de komst, of wederkomst, van een voorbeschikte, uitverkoren Koning, en
2. de verwachting van een heil, dat de wereld, en Portugal in het bijzonder, deelachtig zal worden.

Deze heilsverwachting nu is ouder dan het eigenlijke sebastianisme; men vindt haar al vóórdat van een Sebastiaan sprake is; later zal zij dan om de gestalte van deze koning kristalliseren.

Die heilsverwachting is namelijk reeds omstreeks 1535 geformuleerd in de vermaarde *Trovas* (coupletten) van een schoenmaker uit het stadje Trancoso, Gonçalo Anes, bijgenaamd „o Bandarra”, d.w.z. „de Profeet”. Deze *Trovas*, de Bijbel van het sebastianisme, doen in hun orakeltaal denken aan de ongeveer even oude *Centuries* van Nostradamus. De *Trovas*, eerst uitsluitend mondeling overgeleverd, zijn pas in 1602 gedrukt. Toen waren zij natuurlijk al verhaspeld, vol interpolaties, en op allerlei wijzen vervalst. Een laatste populaire editie is nog in 1911 verschenen: vermoedelijk wilde men er op dat ogenblik een voorspelling en rechtvaardiging van de republikeinse omwenteling in lezen.

Over Gonçalo Anes is niet veel bekend. Wel zijn enkele stukken gepubliceerd, die betrekking hebben op zijn berechting door de Inquisitie. Uit zijn verklaringen blijkt, dat hij — hoewel zelf wellicht geen Jood — veel vrienden en bewonderaars onder de Marranen of Nieuw-Christenen bezat, en dat hij de stof voor zijn profetieën grotendeels aan de Bijbel had ontleend.

De Marranen stelden hem dikwijls interessante vragen, hetzij over bepaalde passages uit de Heilige Schrift, hetzij over zijn eigen *Trovas*. Zo vertelt hij, dat een zekere João Lopes en Francisco Mendes hem gevraagd hadden, of hij ook in de Bijbel gelezen had, dat de verdwenen Stammen Israëls zouden terugkeren. Daarop zou hij geantwoord hebben, dat, volgens een uitspraak van Jacob, de Antichrist uit de stam van Dan geboren zou worden, en dat de Tien Stammen dus verborgen zouden blijven tot de Heer hen verlossen zou, opdat de Antichrist te bestemder tijd verschijnen kon

Een ander maal was hij op bezoek geweest bij een zekere Manuel Alvares, eveneens een Nieuw-Christen. Het gezelschap was zeer talrijk, en het gesprek was op Jezus gekomen. Op een gegeven moment vroeg de vrouw van Manuel Alvares: „Vertel mij eens, moet de Messias eigenlijk nog komen, zoals men wel zegt, of is hij al verschenen?” Haar man — denklijk geschrokken van haar onvoorzichtige vraag — haastte zich te antwoorden: „Natuurlijk is hij al gekomen; je lijkt wel gek om zo iets te zeggen!” Waarop de vrouw repliceerde: „Vroeger heb ik de *Joden* wel horen zeggen, dat de Messias nog komen moest.”

U ziet dus in welke crypto-joodse wereld de Portugese Profeet moet hebben verkeerd, en welke Joodse gedachten hem beïnvloed hebben.

Al voegt hij er in zijn verklaringen voor de Inquisitie ook wijselijk aan toe, dat „alle- Nieuw-Christenen van Trancoso hem om een uitleg van zijn *Trovas* hadden gevraagd, maar toen hij hun verteld had, wat ze betekenden, hadden zij geen behoefte meer gevoeld om verder te informeren.”

Waarmee hij, dunkt me, wel zal hebben bedoeld, dat zijn exegese orthodox-christelijk was, dat volgens zijn *Trovas* de Messias reeds in de persoon van Jezus was verschenen, en dat dus de als Christenen gecamoufleerde Joden in zijn omgeving, uit zijn profetieën geen hoop op de komst van *hun* Messias mochten putten.

Maar zijn bijnaam *Bandarra*, „profeet”, bewees al, dat het

volk hem niet als de Apostel van een reeds verschenen Verlosser, maar als de Verkondiger beschouwde van een Messias, die nog komen moest.

Een getuige, Jorge Fernandes, eveneens een Marraan, had trouwens al vier jaar tevoren in de kerkers van de Inquisitie verklaard, dat hij — overigens uit de tweede hand — enkele *Trovas* van de profeet-schoenmaker had gehoord. Hij kende ze nog uit het hoofd en zou ze kunnen opzeggen, als de heren geloofsrechters het verlangden. In die *Trovas*, zei hij, kondigde Gonçalo Anes de komst aan van de Messias, die de Joden nog in de toekomst verwachtten. Hij voegde er aan toe, dat de dichter het ook zo had bedoeld, en dat deze veel sympathie voor de Nieuw-Christenen gevoelde Een sympathie, die zoals we zagen, wederkerig was, wat ook hieruit blijkt, dat de *Trovas*, althans in de XVIIe eeuw, haar grootste verbreding vonden in die streken van Portugal, waar de meeste Marranen woonden.

Intussen zijn de Joodse elementen in Bandarra's profetieën niet de enige, die tot het ontstaan van het eigenlijke sebastianisme hebben geleid. Er zijn ook andere invloeden in de *Trovas* aan te wijzen. Om te beginnen komt men er bepaalde allegorieën tegen — zoals de Leeuw (voor Portugal), het Stekelvarken (voor Marokko), die uit de sage van de tovenaer Merlijn, dus uit de Arthur-cyclus afkomstig zijn. Verder — en dit is voor ons belangrijker — is daar de uit Spanje stammende gestalte van de „Encoberto”, de Verhulde, Verborgene, die men later met de verdwenen koning Sebastian zou vereenzelvigen.

Maar laat ik U eerst enige *Trovas* laten horen:

Een nieuwe koning zal worden geboren
Die een nieuwe naam zal dragen.
Deze koning, die geboren zal worden,
Zal van land tot land gaan.
Veel volk zal voor hem sterven.

Een grote leeuw zal zich oprichten
En zal luide brullen.
Zijn gebrul zal vernomen worden
En zal allen verschrikken.
Hij zal rennen en bijten
En hij zal grote schade aanrichten.
En de Afrikaanse koninkrijken
Zal hij alle onderwerpen.

Reeds is de leeuw ontwaakt,
Zeer wakker.
Reeds is hij ontwaakt en gaat zijns weegs.
Weldra zal hij uit zijn nest halen
Het stekelvarken, en verder is het zeker
Dat het zal vluchten door de woestijn
Voor de leeuw, en zijn jammeren
Zal tonen, dat het gewond is
Door deze goede verborgen koning.

Velen kunnen antwoorden
En zeggen:
Waarmee bewijst de schoenmaker
Dat dit ware voorspellingen zijn?
En hoe kan dit wezen?
Direct wil ik antwoorden
Zonder er bij stil te staan:
Als gij leest de profetieën
Van Daniël en Jesaja
En Ezra, kunt gij het zien.

Ik merkte reeds op, dat de gestalte van de „Encoberto”, de Verhulde, Verborgene, uit Spanje afkomstig is. Omstreeks 1520 waren daar namelijk al verschillende profetieën in omloop, waarin van deze „Verhulde” sprake was. Zo bijvoorbeeld: „Er zal een tijd komen, dat „el Encubierto” in Spanje verschijnen zal, rijdend op een houten paard, en hij zal hier zijn, maar velen zullen hem niet geloven.”

Deze „Encoberto” was door de Portugese schoenmaker overgenomen. Volgens zijn verklaringen voor het Heilig Tribunaal bedoelde hij daarmee Johan III, grootvader en voorganger van Sebastiaan, d.w.z. de koning, die toen juist regeerde. De profetieën zouden dus in Bandarra's eigen tijd al worden vervuld! Die interpretatie, uit angst voor de brandstapel gesproken, behoeven wij natuurlijk niet te aanvaarden. Wij weten, dat de Joden, waarmee de dichter der *Trovas* zo nauwe betrekkingen onderhield, in de „Encoberto” hardnekkig hun eigen toekomstige Messias zagen. En wij vergeten daarbij niet, dat de Portugese Joden in de dagen van Gonçalo Anes Bandarra in groot gevaar verkeerden: tot hun verdrijving was al in 1496 besloten, en de Inquisitie zou nog tijdens diezelfde Johan III, in 1536, ook in Portugal volledig worden gevestigd, nadat Paus en koning jaren lang op de meest schaamteloze wijze om de buit hadden gevochten . . . Hoe zouden de Nieuw-Christenen een koning, die hen vervolgde, ooit als een Messias kunnen beschouwen?

Een gunsteling van koning Alfons V en persoonlijk vriend van de hertog van Bragança, Isaac Abravanel, een der invloedrijkste Portugese Joden uit het begin van de XVIe eeuw, had trouwens de komst van de Gezalfde al voor het jaar 1503 voorspeld. Een jaar tevoren was al in Istrië een pseudo-Messias verschenen. En tijdens het leven van Bandarra is er een collega-schoenmaker in Setúbal, Luís Dias, een Marraan, die zich ook weer voor de Messias uitgeeft. De Portugese kardinaal D. Henrique rapporteert naar Rome: „Door het verrichten van valse wonderen heeft hij vele Nieuw-Christenen er toe gebracht te geloven, dat hij de Verlosser was, en hem te aanbidden, en zijn hand te kussen als ware hij de Messias, en andere buitensporigheden met hem te verrichten. Zelfs artsen en geleerden van naam bevonden zich onder zijn aanhangers.”

De in 1526 ook in Portugal opgedoken David Rubeni zullen wij onbesproken laten, omdat hij U wel bekend mag worden geacht.

Maar het is van belang te releveren, dat alle vervolgingen ten spijt, er steeds meer vermenging van Oud- en Nieuw-Christenen plaats vond, waardoor ook onder de „echte” Christenen het messianisme voortdurend nieuwe aanhangers won. De Messias en de „Encoberto” zijn weldra niet meer te onderscheiden. Na de ondergang van koning Sebastiaan zal de „Verhulde” — ook wel „o Desejado”, de „Verlangde” genaamd — dan ook door de niet-Joodse Portugezen met de verdwenen heerser geïdentificeerd worden en als een ware Messias terugverwacht.

U herinnert zich de enthousiaste verzen uit de aanhef van Camoëns' *Lusiaden*, waarin hij de jeugdige Sebastiaan als „wonder onzer eeuw”, als „uitverkorene” aanroept. De dichter voegt daaraan de verwachting toe, dat de jonge vorst eenmaal „de verachtelijke Ismaëliet en de Levantijnse Turk” zal onderwerpen, dat hij op die manier de permanente dreiging der ongelovigen zal afwenden.

Terecht merkt Lúcio de Azevedo op, dat Camoëns hier niet anders doet dan het primitief gestamel van Gonçalo Anes Bandarra in schone verzen omzetten.

Gedurende de Spaanse overheersing zijn het dan, behalve de *Lusiaden*, ook de *Trovas* die het nationaal gevoel en de hoop op een bevrijding van Portugal levend houden. Wij vermelden reeds, dat de *Trovas* in 1602 voor het eerst in druk zijn verschenen. Deze uitgave was verzorgd door D. João de Castro, kleinzoon van de beroemde Gouverneur van Portugees Indië. Zeer juist kenschetst Azevedo deze man als de „Paulus van het sebastianistisch geloof”. Hij is het geweest, die de „leer” zijn definitieve vorm heeft gegeven, die hem als een ijverig Apostel heeft gepropageerd, die ervoor gestreden heeft en geleden.

In de jaren tussen 1580 en 1602 waren al verscheiden valse Sebastiaans opgetreden — treffende parallellen van de Joodse pseudo-Messiassen. D. João de Castro had de meest succesvolle van deze bedriegers, de Italiaan Marco Tullio Catizzone, in Venetië leren kennen, en half Europa afgereisd om er

kenning van de pseudo-koning te bewerkstelligen en hem uit de kerker, waarin hij zuchtte, te verlossen. Zelfs Willem de Zwijger en de Staten-Generaal hebben zich een ogenblik voor D. João de Castro en zijn Sebastiaan geïnteresseerd.

Wanneer dan eenmaal, tegen 1640, de bevrijding van Portugal in zicht komt en de Portugese kroon wordt aangeboden aan de hertog van Bragança — een afstammeling van de vriend van Isaïc Abravanel — dan treedt er in de sebastianistische gemeente een schisma op. Er ontbrandt een felle strijd tussen de „orthodoxe” sebastianisten, die vasthouden aan de herrijzenis van de enig-echte Sebastiaan, en de „politieke” sebastianisten, waaronder de invloedrijke Jezuiten, die door extra-spitsvondige uitleg van de *Trovas* en dubbel vervalste vervalsingen de profetieën op de hertog van Bragança, de toekomstige Johan IV willen laten slaan.

Tot de laatsten behoorde ook een der coryfeeën van de Portugese literatuur, de kanselredenaar António Vieira.

Pater António Vieira was zowel hofprediker als diplomaat, en in deze laatste functie heeft hij ook enkele malen met de Staten-Generaal onderhandeld. Meer dan eens heeft hij zich voor de Inquisitie te verantwoorden gehad wegens zijn geloof in de *Trovas* van Bandarra, en ook van „judaïsme” is hij herhaaldelijk beschuldigd. Bij zijn missies in Protestantse landen vertoonde hij zich in deftige burgerkleding, de gebruikelijke degen op zij. Eenmaal schijnt hij zo onvoorzichtig te zijn geweest zich op deze zwerige wijze aan het Portugese Hof te vertonen; terstond beweerden boze tongen, dat hij door de Portugese Joden in Holland was verleid om het priesterkleed af te leggen en het ware geloof te verzaken, ja, dat hij van zins was in Holland met een rijke Portugese Jodin te gaan trouwen

Dit was natuurlijk een sprookje. Wel heeft hij tijdens zijn onderhandelingen in Den Haag — de Portugezen wilden het door de Hollanders bezette deel van Brazilië terugkopen — gebruik willen maken van de financiële steun van een aantal naar Frankrijk en Holland uitgeweken Marranen. Ook staat

het vast, dat hij bijna zijn leven lang met Nieuw-Christenen in verbinding heeft gestaan; een zekere sympathie voor zijn verdreven landgenoten valt bij hem niet te loochenen. Maar het kan best zijn, dat die sympathie hoofdzakelijk gebaseerd was op zijn afkeer als Jezuiet van de Dominicanen, de Inquisiteurs, die het hun geloofsgenoot Vieira al haast even zuur hebben gemaakt als zij het de Marranen deden. In 1642 had Pater Vieira het al gewaagd in tegenwoordigheid des konings te verklaren, dat het verschil tussen Dominicanen en Jezuiten hierin bestond, dat „de Inquisiteurs van het Geloof leefden, terwijl de Jezuiten ervoor stierven”. Een jaar later zond Vieira de koning een anoniem geschrift, waarin hij voorstelde, in het belang van de schatkist, de Nieuw-Christenen aan de greep der Inquisitie te onttrekken. Zij zouden dan wel uit Holland en andere landen terugkomen, met welgevulde buidel natuurlijk, en Portugal zou op die manier weer sterk en welvarend worden. In 1646 belooft hij de Portugese Joden van Rouaan alles in het werk te zullen stellen om hun terugkeer naar het vaderland mogelijk te maken, door vrijstelling te verkrijgen van elk onderzoek naar het gehalte van hun geloof. In Amsterdam heeft hij eenmaal de synagoge bezocht om te luisteren naar een predicatie van Menasseh ben Israël, en na afloop van de dienst nog lang met hem gediscussieërd. Saul Levi Monteiro, de leermeester van Spinoza, heeft zijn uitnodiging voor een theologisch twistgesprek echter afgeslagen. Misschien was Monteiro daarvoor te verstandig, misschien betekende zijn weigering een demonstratie tegen Menasseh ben Israël, waarmede hij het niet al te best kon vinden, en een afkeuring van het feit, dat men een Pater Jezuiet in de Esnoga had toegelaten.

Maar dat Vieira's sympathie voor de Joden, waarop dan ook gebaseerd, tot op zekere hoogte wederkerig was, blijkt uit de volgende, ongetwijfeld sterk overdreven passage van een geschrift uit die dagen:

„Zelfs de Joden in zeer vele landen van Europa prijzen Pater Vieira hemelhoog en beschouwen zijn werken als orakels.

De Joodse rabbijnen en predikanten bestuderen ze, leren ze uit het hoofd en citeren ze elk oogenblik vol bewondering. De kanselredenaar der Haagse synagoge, een zeer geleerd man, is, als ge met hem spreekt, in staat om hele predicaties van deze Rooms-Katholieke apostolische kanselredenaar voor U op te zeggen.”

Als Jezuiet behoorde Vieira, zoals ik reeds vermeld heb, natuurlijk tot de „politieke” sebastianisten, die de profetieën van de schoenmaker Bandarra op Johan IV wilden toepassen. In 1654, toen de koning een levensgevaarlijke ziekte had doormaakt, moest Vieira in zijn qualiteit van hofprediker de dankdienst leiden. Tot stomme verbazing van de aanwezigen verkondigde hij bij die gelegenheid, dat het vanzelf sprak, dat de koning niet gestorven was: hij was immers in wezen onsterfelijk. En zelfs al zou hij ooit komen te overlijden, dan zou hij nog ongetwijfeld uit de dood herrijzen, want zo wilden het de Bijbelse profetieën en de *Trovas* van Bandarra. En toen Johan IV twee jaar later inderdaad het tijdelijke met het eeuwige verwisseld had, toen aarzelde de hofprediker niet om tijdens een plechtige uitvaartdienst opnieuw zijn vertrouwen uit te spreken in de wederopstanding van zijn held.

De voornaamste sebastianistische geschriften van Vieira zijn de „*História do Futuro*, de „Toekomstgeschiedenis”, de *Clavis Profetarum*, de „Sleutel der Profeten”, in het Latijn, en bovenal de *Esperança de Portugal*, waarvan de volledige titel betekent: „Hope Portugals, Vijfde Wereldrijk, eerste en tweede leven van koning Johan IV, geschreven door Gonçalo Anes Bandarra en gecommentariëerd door Pater António Vieira”.

Uit dit geschrift lees ik U enkele stellingen voor, die door de Inquisitie veroordeeld zijn. U zult gemakkelijk inzien, waarom dit product van kaballistische en Christelijke mystiek in de ogen der Dominicanen geen genade heeft kunnen vinden.

— Gonçalo Anes Bandarra is een waarachtig door God geïnspireerde profeet.

— Zelfs als Bandarra van zijn geloof een Jood geweest

- ware en in zijn verblinding zou hebben volhard, dan was hij nog onloochenbaar een profet geweest.
- Er zal nog een Vijfde Wereldrijk komen, waarvan wijlen koning Johan IV na zijn wederopstanding keizer zal zijn.
 - Wanneer de genoemde koning eenmaal weer zal heersen, dan zullen alle Joden en heidenen bekeerd worden tot het Christelijk geloof, *ut fiat unum ovile et unus pastor*, „opdat er één schaapskooi en één herder zij”, en aldus zal de wereld lange jaren duren.
 - Te diezelve tijde zullen de Tien Stammen Israëls verschijnen, en de uit de dood herrezen koning zal hen tot de Heilige Vader leiden.
 - Het Vijfde Wereldrijk zal een aanvang nemen na de val van het Turkse Rijk, dat niet lang zal bestaan, en het zal duren tot de komst van de Antichrist.
 - De hoofdstad van het Vijfde Wereldrijk zal Lissabon zijn, en de koningen van Portugal zijn Opperkeizers.
 - Toen Jacob vele jaren om der wille van Rachel had gediend, heeft men hem Lea gegeven, voor deze ruil gebruik makende van het nachtelijk duister, en ten slotte, nadat hij reeds met Lea was gehuwd, trouwde hij ook met zijn geliefde Rachel, het oorspronkelijk doel en het eigenlijke loon van zijn dienst. Op dezelfde wijze nu is Gods Zoon op deze wereld gekomen, waar hij zo vele jaren heeft gediend, om met de oude Kerk te huwen, welke toen alleen in het Joodse volk, dat zijn uitverkoren volk was, bestond; maar door bedrog van Laban, d.w.z. van de Duivel, en het nachtelijk duister, d.w.z. de verblinding des ongeloofs, is het huwelijk, dat hij met het Joodse volk wilde sluiten, niet voltrokken, doch in plaats daarvan is de oudere zuster gekomen, nl. het heidendom (want de heidenen waren eerder in de wereld dan de Joden), en nadat Christus de heidense volkeren geheel in Zijn huis zal hebben opgenomen, nl. Lea, minder schoon doch zeer vrucht-

baar, zal Hij ook met veel groter blijdschap en tevredenheid zijn beminde Rachel ontvangen, d.w.z. het Joodse volk, het oorspronkelijk loon zijner dienstbaarheid en het eigenlijk doel van Zijn liefde.

Vermelden wij ten slotte, dat Vieira in dit geschrift ook de merkwaardige stelling verdedigd heeft, dat men het de Nieuw-Christenen, mits zij werkelijk Christenen waren, niet euvel mocht duiden, dat zij desondanks nog op de komst van hun eigen Messias wachtten. Waarbij als een aanvulling op deze gedachte door Vieira zou zijn gezegd of althans beaamd, dat „het zeker was, dat juist de Inquisitie de Nieuw-Christenen weer tot Joden maakte.”

Maar wij laten deze curieuze Pater Jezuiet nu verder rusten, en werpen een vluchtige blik op de XVIIIe eeuw; alleen om U te tonen, dat de lijn van het sebastianisme onafgebroken wordt doorgetrokken.

De bekende historicus Diogo Barbosa Machado verklaart in zijn „Gedenkschriften”: „De mening, dat Sebastiaan nog ergens in leven is, vermoedelijk op een of ander geheimzinnig eiland, wordt nog steeds door hoogst voorname edelen, strenglevende monnikken en zeer bekwame geleerden hartstochtelijk aangehangen.”

Dit getuigenis dateert van 1736. Enige jaren tevoren had onze landgenoot Willem van den Burge, in zijn *Tegenwoordigen Staat van Spanjen en Portugal* hieromtrent reeds verklaard:

„Selfs vind men 'er menschen, die zoo onnosel zijn, dat sy u geld of waren op credit souden geven onder conditie, dat men het by de komste van Don Sebastiaan tweevoudig restitueren sou”.

En in dezelfde eeuw citeert Chamfort Lord Tirawley, een Engelse ambassadeur in Lissabon, die, op de vraag, wat hij van Portugal en de Portugezen dacht, geantwoord zou hebben: „Wat moet je eigenlijk denken van een volk, waarvan de helft op de Messias wacht en de andere helft op de komst van een koning, Sebastiaan genaamd, die 200 jaar geleden gestorven is?”

Als dan door de Franse invasie de Portugese onafhankelijkheid ten tweede male verloren gaat, wordt het messianisme nieuw leven ingeblazen. Had Bandarra al niet eeuwen tevoren de komst van Napoleon aangekondigd? Had hij niet gezegd:

„Plaats een A met de benen omhoog,
Haal er het middelstreepje uit,
Zet dat streepje er achteraan,
Gij begrijpt wat dat beduidt.”

Zo krijgt men immers de letter N!
Of ook:

„Er verheft zich een keizerlijke adelaar
Met zijn jongen aan zijn staart,
En met zijn nagels aan het eind
Maakt hij zijn nest in Portugal”.

Was een van die „jongen” soms niet generaal Junot?

Uit deze tijd stamt misschien ook wel de Portugese uitdrukking: „ficar a ver navios”, letterlijk „naar de schepen blijven uitkijken”, in de betekenis van „bedrogen uitkomen”.

Zij zou het eerst zijn toegepast op de sebastianisten, die van de hoogste heuvel van Lissabon over de Taag uitkeken om de schepen te zien binnenvaren, die de Messias en zijn bevrijdingsleger brengen zouden.

In de literatuur van de XIXe eeuw zal het oude messianisme, nog steeds sluimerend in het volk, een bron van inspiratie vormen voor tal van romantische dichters, van een Almeida Garrett aan het begin, tot een Junqueiro en António Nobre aan het eind. De historicus Oliveira Martins beschouwt het sebastianisme als een geestesziekte, die de nationale levenskracht ondermijnt; anderen bestrijden deze pessimistische kijk en pogen het eigenlijke sebastianisme te onderscheiden van het Joodse messianisme, en zo als zuiver nationale mythe

positief te waarderen. Men gaat daarbij overigens nog niet zover als D. Francisco de Sousa en Holstein in zijn *Literatura e História* van 1929, waarin hij schrijft:

„Het messianisme is in Joodse nevelen geboren uit slecht begrepen lectuur van Bijbel en Talmoed. Maar in de loop der tijden is het denkbeeld veranderd en aan de gang der gebeurtenissen aangepast. En het is interessant, hoe het sebastianisme bijwijlen duidelijk de infiltratie van Joods bloed laat speuren, en dan het karakter van het Joodse ras aanneemt en niet meer is dan een apathische verwachting, een hulpeloze melancholie, die alleen nog op het wonder vertrouwt en zich niet inspant om dit te helpen verschijnen. Komt men het echter tegen bij mannen van Joodse smetten vrij, dan is het een actief handelend geloof, dat in de profetieën niet slechts vrouwen stelt, maar ook energiek naar haar verwezenlijking streeft.”

In onze eeuw is trouwens een duidelijke opleving van de belangstelling voor de sebastianistische gedachtenwereld te constateren, getuige de vele litteratoren, dichters vooral, die trachten het oude geloof met nieuw leven te bezielen, getuige ook de talrijke studies, de laatste decennieën op dit gebied verschenen. Twee jaar geleden nog is zelfs een bloemlezing gepubliceerd, *Regresso ao Sebastianismo*, „Terugkeer tot het sebastianisme”, sebastianistische poëzie en sebastianistische beschouwingen van een dertigtal dichters en prozaschrijvers, waaronder de belangrijkste, uit de XIXe en vooral uit de XXe eeuw.

Ik meen, dat deze herleving van het sebastianisme in de eerste plaats te danken is aan het moderne Portugese nationalisme. Dit nationalisme is opgekomen in de eerste jaren van de Republiek, die de verwachtingen van zeer vele Portugese intellectuelen ernstig heeft teleurgesteld; een deceptie, die dan ook tot de nationale revolutie van 1926 heeft geleid. Al heeft, bij mijn weten, nog niemand het gewaagd, Prof. Salazar als een reïncarnatie van Sebastiaan te begroeten . . .

Maar wij vergeten niet, dat wij ons hier niet bezig houden

met het sebastianisme als zodanig, doch met de Joodse invloeden, die het heeft ondergaan. Er is voor ons dan ook geen aanleiding, bij al die neo-sebastianistische dichters stil te staan, al wordt van de belangwekkendste van hen, Fernando Pessoa, wel betoogd, dat zijn voorouders Marranen waren. Maar dat kan men op min of meer losse grond van zoveel Portugezen beweren.

Wel interessant is voor ons de figuur van Teixeira de Pascoaes. Zoals U bekend is heeft deze dichter, die enkele jaren geleden gestorven is, ook in ons land de aandacht getrokken — in het bijzonder van Christelijke theologen — dank zij de vertaling, door Thelen en Marsman, van zijn boeken over Paulus en Hiëronymus.

In zijn even originele als monotone poëzie plaatst Pascoaes in het middelpunt de typisch-Portugese melancholie, de *saudade*, basis van zijn eigenaardige wereldbeschouwing, het *saudosismo*.

Dit *saudosismo* nu wordt door de dichter-wijsgeer praktisch vereenzelvigd met het sebastianisme, dat ons bezig houdt, en bovendien geeft het hem aanleiding tot een curieuze opvatting van de Joodse invloed op de Portugese mentaliteit, en speciaal op het ontstaan van het saudosistisch sebastianisme, dat hij zelf verkondigt.

De term *saudade* pleegt als onvertaalbaar te worden beschouwd. Als benaderend equivalent geeft men wel het Griekse *pothos*, het Latijnse *desiderium*, en in moderne talen heimwee, Sehnsucht, nostalgie.

Specifiek voor het Portugese woord is allereerst, dat het niet slechts de uitdrukking is voor een *lijden*, veroorzaakt door het besef van het voor immer vervlogen zijn van een eenmaal gekend geluk. Het woord impliceert namelijk ook een gevoel van *vreugde*, namelijk de weemoedige verlustiging, die op zich zelf al in het herdenken van geluk besloten ligt. Verder behoeft de *saudade*, vooral in haar hogere, gelouterd-wijsgerige vormen, niet gebonden te zijn aan een verleden-als-verleden: zij kan ook betrekking hebben op een verleden-als-

toekomst, d.w.z. op een uit herinnering geboren ideaal, dat een op de toekomst gericht denken en handelen bepaalt.

Zo kan men verklaren, dat Pascoaes' filosofie, het *saudosismo*, op deze ambivalente *saudade* gebaseerd, het sebastianisme in zich kon opnemen: immers, wat is dit anders dan de herinnering aan een verleden — de eerste verschijning van koning Sebastiaan — dat in de toekomst, in de wederkomst van de „Verhulde”, de Messias, ten tweeden male heden worden zal; een herinnering, smartelijk en vreugdevol tegelijk, die, op de toekomst gericht, het denken en handelen der Portugezen bepalen moet?

Het theoretisch belangrijkste geschrift van de saudosistische filosofie is overigens maar een klein boekje: de *Arte de ser Português*, de „Kunst om Portugees te zijn”, in 1915 en 1920 in druk verschenen.

„Ook het Portugees-zijn moet men leren”, zegt Pascoaes daarin. Het wil zeggen: een echt-Portugese individualiteit bezitten, waarin alle eigenschappen van het Portugese „ras” harmonisch met elkander versmolten zijn.

Onder „ras” verstaat Teixeira de Pascoaes in de eerste plaats een mensengroep, die door geestelijke banden aaneengesmeed een morele eenheid vormt. Taal en historie zijn daarbij de voornaamste bindmiddelen. Maar tot de vorming van het Portugese „ras” draagt toch ook een bloedverwantschap bij en het merkwaardige is, dat Pascoaes, in tegenstelling tot de verkondigers van welke ras-zuiverheid ook, juist in een specifieke bloedvermenging de grondslag van de Portugese ras-gemeenschap ziet.

„Iberië”, zo verkondigt hij, „is oorspronkelijk de woonstee geweest van onderscheiden volkeren, . . . die tot twee verschillende ethnologische groepen behoorden, welke zich zowel door lichamelijke als geestelijke kenmerken van elkander onderscheidden: de Arische en de Semitische . . . De Ariër heeft de Grieks-Romeinse beschaving geschapen, de plastische vormencultus, de schoonheid gedacht binnen de grenzen der nabije, tastbare Realiteit, het Heidendom. De Semiet heeft de

Joodse beschaving voortgebracht, de Bijbel, de cultus van de Geest, de goddelijke Eenheid, de Schoonheid, die de materie overschrijdt De Ariër heeft dus het Naturalisme, de Semiet het Spiritualisme naar het Iberisch Schiereiland gebracht Toen deze beide ethnologische groepen, even sterk in hereditaire krachten, het Portugese ras vormden, gaven zij het hun eigen qualiteiten, welke, in stede van elkander tegen te werken, zich in liefde met elkander verenigden en één werden in de schone schepping van de ziel van ons Vaderland”.

De idiosynkrasie van dit Portugese „ras”, zoals het dus volgens Pascoaes door harmonische samensmelting van Ariësche en Semitische elementen zou zijn ontstaan, komt natuurlijk het duidelijkst tot uiting in die opvattingen, eigenschappen en gevoelens, die de Portugezen van andere volkeren onderscheiden, in de eerste plaats dus in de *saudade*.

„In de *saudade*, en derhalve in de *Portugese* ziel”, zo zegt hij dan ook, „hebben Ariërs en Semieten hun goddelijke geestelijke synthese gevonden.”

En verder: „Ik heb de naam *saudosismo* gegeven aan de cultus van de Ziel des Vaderlands, vertegenwoordigd door de *saudade*, . . . de leidster onzer litteraire, artistieke, religieuze, filosofische, ja zelfs maatschappelijke activiteit. En de *saudade*, in haar aspect van verlangen en hoop, is reeds het vage ochtendgloren van de Verhulde, die de nevelen van de legendarische morgenstond zijner verschijning verdrijft.”

Zo ziet U, dat in Pascoaes’ filosofie de Joodse geest de schoonste rol krijgt toebedeeld, als oorsprong van de eerbied voor het geestelijke, van de idee der Eenheid Gods, en van de transcendentie Schoonheid, de Schoonheid, die het stoffelijke overschrijdt. En met de komst van Sebastiaan en zijn messiaanse Vijfde Wereldrijk zullen deze Joodse idealen eerst volkomen door de mensheid aanvaard en verwerkelijkt worden.

Zo hebben wij vier eeuwen Portugees messianisme in vogelvlucht aanschouwd. Wij hebben geconstateerd, dat het van begin tot eind, van Bandarra tot Pascoaes, door Joodse ge-

dachten is beroerd. Een Bandarra, een Pater Vieira hebben zich daarom voor de Inquisitie tegen de beschuldiging van „judaïsme” moeten verweren; een Teixeira de Pascoaes mocht vrijelijk verkondigen, dat juist de meest verheven elementen van wat hij als de echt Portugese gedachtenwereld ziet, van Joodse oorsprong zijn.

De Joodse Gezalfde, die de Westerse mensheid al eenmaal in haar „chrêstos”, haar Christus, had menen te begroeten, nam voor de Portugezen bovendien de gestalte aan van de „Desejado”, de vurig-verlangde, maar weer verdwenen koning Sebastiaan, de „Verhulde”, die eens uit de nevelen der Kimme zou wederkomen.

En omdat de Portugezen Katholieken zijn, en dus verplicht aan een historische Christus als de reeds verschenen Messias te geloven, is het geen wonder, dat gewetensconflicten en ketterjacht hun niet zijn bespaard.

Ook hier zijn de Joden weer het ferment, dat de geest voor verstarring en zelfgenoegzaamheid heeft behoed.

Laat ik daarom eindigen met U, in povere vertaling, een gedicht voor te lezen, in 1933 nog door het sebastianisme geïnspireerd, *O Quinto Império*, „Het Vijfde Wereldrijk”, van Fernando Pessoa:

Treurig wie leeft in zijn huis,
Tevreden met eigen haard,
Zonder droom, die de wieden slaat,
Dat de gloed nog roder laait
In te verlaten haard!

Treurig wie leeft in geluk!
Hij leeft, wijl het leven duurt.
Niets in zijn ziel, dat hem zegt
Meer dan een wortel hem leert:
Het leven is niets dan het graf.
Aera’s na aera’s verglijden

In de tijd die in aera's komt.
Onvoldaan is de ware mens!
Dat de blinde krachten bedwinge
't Visioen, dat vlamt in zijn ziel!

Wen eenmaal zullen verstrijken
De tijden van Wie heeft gedroomd,
Dan zal de wereld aanschouwen
De lichtende dag, uit het duister
Geboren der eenzame nacht.
Hellas, Rome, Christenheid,
Europa — die vier zullen gaan
Waar heenvliedt iedere tijd
Wie komt om de waarheid te *leven*,
Die Sebastiaan *gestorven* is?

MAIMONIDES

Het is in mijn kwaliteit van Voorzitter van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland dat ik enkele woorden spreek ter inleiding van de herdenking van de 750ste gedenkdag van het overlijden van de grote Joodse denker Maimonides. Niet als kenner van zijn werken dus. Deze taak is toebedeeld aan de theoloog en de hebraïst, die na mij het woord zullen voeren.

Al in de Oudheid staat de aanwezigheid van de Joden op het Iberisch Schiereiland vast. Hun aantal is er gedurende de middeleeuwen zoo toegenomen en de invloed, welke zij op het maatschappelijke en culturele leven van Spanje en Portugal tot hun verdrijving op het eind der 15de eeuw geoeffend hebben, is zoodanig geweest als wellicht, ik mag gerust zeggen: zeker, in geen enkel ander Europees land. Eén der grootste van de thans levende Spaanse literatuurhistorici, leerling van de Grootmeester Don Ramón Menéndez Pidal, ik doel hier op Don Américo Castro, is in zijn recente werk „*Espana en su historia*”, dat in de wereld der hispanisten als een bom is ingevallen, overtuigend komen bewijzen, dat taal, letterkunde, en ook maatschappelijke zeden, gewoonten en opvattingen van het Spaanse volk zulk een kenmerkend verschil met die van alle andere West-Europese volken opleveren, door de nog heden nawerkende Joodse en Moorse invloeden, semietische invloeden dus. In de loop der eeuwen zijn duizenden, ja, tienduizenden Joden en Moren in het Spaanse volk opgegaan.

Dat de Joodse invloed reeds in de tijd der Westgothen op alle gebieden van het maatschappelijk leven preponderant

was, bewijzen wel de restrictieve maatregelen door de verschillende concilies en door de Westgothise koningen tegen hen uitgevaardigd. Deze, welke opgenomen zijn in het merkwaardige Forum Judicum, dat Ferdinand de Heilige in de 13de eeuw in de volkstaal liet overbrengen en dat over een groot gedeelte van Spanje weer gelding kreeg, weerspiegelen de tenslotte onhoudbare toestand, waarin de Joden tegen het eind van de 7de eeuw waren komen te verkeerren. Indien het waar is (bewezen is het nooit), dat zij het waren die de hulp der Afrikaanse Moren hebben ingeroepen en aldus de snelle overrompeling van het Schiereiland door de Mohammedanen hebben bespoedigd, dan was dat alleszins begrijpelijk. De uitoefening van hun godsdienst was haast op doodstraf verboden. Kinderen waren de ouders ontrukkt om ze katholiek te doen opvoeden.

De houding der Moren ten opzichte van de onderworpen bevolking van het Iberisch Schiereiland, dus zoowel ten opzichte van Christenen als van Joden, was van een tolerantie als de Westelijke wereld nog niet gekend had. Enige eeuwen lang genoten zij volkomen vrijheid van godsdienst, en werden zij evenmin op economisch gebied gekortwiek. Pas toen de Reconquista vanuit het Christelijk gebleven uiterste Noorden ernstige vormen begon aan te nemen en van Afrika uit fanatieke volksstammen als Almoraviden en Almohaden de Straat van Gibraltar overstaken om zoowel paal en perk te stellen aan de vorderingen der Christenen als aan de verslapping en verwekelijking van hun Spaanse geloofsbroeders, werd het Mohammedaanse Spanje ten opzichte van andere godsdiensten even intolerant als het Christelijke Spanje dat vóór hun komst geweest was en in de 14de eeuw weer zou worden. Voor de Joden is de Mohammedaanse overheersing van het Iberisch Schiereiland van het begin, juist tot de dagen van Maimonides, een gouden tijdperk, een tijdperk van bloei, niet alleen te eigen nutte aangewend, maar niet minder tot dat van het nageslacht. In deze periode heeft het Jodendom dichters geleverd, die onder de grootste van alle tijden te

tellen vallen. Noemen wij Jehuda Halevi en Abraham ben Ezra.

Het Hebreeuws, dat dreigde een dode taal te worden, herleeft ver van het land van zijn oorsprong en bereikt een bloei, welke die van het bijbelse Hebreeuws evenaart, en sindsdien in geen enkele periode overtroffen is. Niet alleen wordt de synagogale liturgie met talrijke nog heden gezongen hymnen verrijkt, maar er ontstaat onvergankelijke liefdeslyriek, en een wetenschappelijk proza wordt geboren. Het is aan het hof van de machtige Khalif Abderrámen III, in de rode eeuw, dat deze groote bloei inzet met Hasdai ben Chaprut, minister, lijfarts en gunsteling van de heerser. Ook na Almanzur's dood en het uiteenvallen van het machtige Moorse rijk van het Westen in kleine zwakke koninkrijkjes, taifas genaamd, zal de bloei der Hebreeuwse letterkunde duren. Maimonides die in 1135 in Córdoba geboren werd, zal de laatste der groote Spaans-Joodse schrijvers zijn. In 1148 vallen de Almohaden Al Andalus binnen en fanatieke strengheid, gepaard aan minachting voor kunst en profaan weten, aan haat voor de godsdienstige opvattingen van andersdenkenden, dwingen Christen en Jood tot vlucht naar de Noordelijke Christenrijken, tot het omhelzen van de Mohammedaanse godsdienst of om een moderne term te gebruiken tot onderduiken, eventueel in combinatie met de tweede oplossing. Dit laatste schijnt Maimonides gedaan te hebben. Vermoedelijk kon hij na een schijnbeking naar Afrika uitwijken. Hij moet volkomen aan zijn Arabische omgeving geassimileerd geweest zijn. De Jood heeft gelukkig in alle tijden over een sterk aanpassingsvermogen beschikt. Als alle in het Moorse gebied levende Joden sprak en schreef Maimonides Arabisch. Zijn hoofdwerk *Dalalat al-Hayyirin*, door Ibn Tibbon later in het Hebreeuws vertaald onder den titel Moreh nevoechiem (De wegwijzer der verwarden of verdoolden) heeft hij in de landstaal geschreven. De Jood was de polyglot, de tolk en de vertaler. De beroemde Toledaanse vertalersschool en het geleerdengeselschap, dat in het eind van de 13de eeuw de Castiliaanse koning Alfons de Wijze omringde bestonden

goeddeels uit Joden, wetsgetrouwe en gedoopte. De Westerse wereld heeft van de Arabise wijsheid en van veel der Griekse langs de omweg der Arabise vertaling, door de Joden kennis kunnen nemen. Na de opzienbarende ontdekking van S. M. Stern van een twintigtal Hebreeuwse Muwaschaha's, verspreid van de 11de tot de 14de eeuw, met refreinen in het Romaans, is zelfs komen vast te staan, dat in het Spaans Arabische rijk niet alleen de overwonnen Christenen het Romaans waren blijven spreken, maar dat ook de Joden zich er, vermoedelijk in hun omgang met de Christenen van bedienden en dat de Romaanse coplas, want zoo mag ik deze refreinen wel noemen, die waarschijnlijk nog nog uit het West-Gothische tijdperk dateerden, onder hen al even populair waren als onder de afstammelingen van Iberiërs, Romeinen en Gothen. Zouden zij er anders Hebreeuwse glossen omheen gecomponeerd hebben? De ontdekking van Stern, uitgewerkt door Dámaso Alonso en nadien verrijkt door de Spaanse arabist García Gómez, is wel de belangrijkste van deze eeuw op het gebied van de geschiedenis niet alleen van de Spaanse taal en van de Spaanse letterkunde, maar van de Romaanse talen en van de Middel-eeuwse letterkunde in de landstaal. We weten nu, dat de oudste Romaansche lyriek niet uit de Provence stamt, maar uit Andalusië en het zijn Joden, waaronder grote Hebreeuwse dichters als de door mij genoemde Jehuda Halevi en Abraham ben Ezra, die deze voor ons bewaard hebben.

Wij hebben gezien, dat in Maimonides' tijd en ook in de eeuw na hem zich steeds meer Joden in het Christelijke Spanje vestigden. De Christelijke Spanjaarden waren krijgslieden en zij konden de hulp der Joden gebruiken. Nu werden de nakomelingen der schatmeesters en lijfartsen van emirs en khalifen, schatmeester en lijfarts van koningen van Castilië en Aragón. Handel en industrie komen in hun handen, totdat de oorlog tegen de erfvijand langzamerhand uitgestreden raakt. Dan is de Jood overbodig geworden en wordt hij niet langer geduld. Het jaar van de inneming van het laatste Moorse bol-

werk, Granada, is dat der verdrijving van de Joden uit Spanje.

Het aandeel, dat Joden en later kryptojoden in de Spaanse letterkunde genomen hebben is eveneens belangwekkend te noemen. Wanneer we *La Celestina*, waarvan de oudste uitgave die ons bekend is van 1499 dateert, in haar geheel of voor het grootste gedeelte voor het werk mogen aanzien van de marraan Fernando de Rojas, dan staat de schepping van één der drie grootste literaire figuren, welke in Spanje ontstaan zijn, op Joodse naam.

Dat de Spaansche taal als taal voor de wetenschap reeds onder Alfons de Wijze, aan het eind dus van de dertiende eeuw, een gelding gekregen heeft, welke elke andere Europese taal nog eeuwenlang het Latijn zou moeten betwisten, valt, volgens Américo Castro, ook aan de Joden toe te schrijven, die als vertalers aan het hof werkten. Deze toch zouden bezwaren gehad hebben om hun werk in het Latijn, de kerktaal, over te brengen en aan de landstaal de voorkeur hebben gegeven.

Als hispanist heb ik mij laten verleiden, ver van mijn onderwerp af te wijken. In stede van, gelijk Maimonides bij de komst der Almohaden deed, naar Afrika uit te wijken, ben ik naar het Noorden getrokken en heb me in die wereld begeven, die ik door mijn studie het beste ken, en waarin ik mij thuis voel. Natuurlijk is na zijn vertrek het werk van Maimonides voor de in het Christelijke Spanje levende Joden van grote betekenis gebleven. Bij sommige heeft het zelfs grote tegenstand verwekt en de Joodse bevolking dreigde een moment in twee groepen: vóór- en tegenstanders van Maimonides, uiteen te vallen. In de 15de eeuw wordt zijn hoofdwerk door Pedro de Toledo zelfs in het Spaans vertaald, zodat het van het Hebreeuws vervreemde gedeelte der Spaanse Jodenheid (en dat was groot geworden door de stelselmatige onderdrukking van het Joods-religieuze onderwijs) van de inhoud kon kennis nemen.

Ik ben dus niet met Maimonides op zijn zwerftochten door het nabije Oosten meegetrokken, daarheen waar hij zijn werk

geschapen heeft, een werk, zó belangrijk voor het Jodendom, dat de maker daarom weleens de Joodse Thomas vanAquino genoemd wordt. Deze taak diende een hebraïst voorbehouden te worden en dan wel liefst een Joods geestelijke. Het herdenkingscomité is zoo gelukkig geweest rabbijn Dr. Benedikt bereid gevonden te hebben deze op zich te nemen. Moge ik dan nu hem voor een passende herdenking van de grote godsdienstfilosoof het woord verlenen.

J. A. van Praag

HET WEZEN VAN RAMBAM EN HET WEZEN VAN ZIJN WERK

Rede, uitgesproken ter gelegenheid van de Rambam-herdenking op 17 November 1954 (Resumé).

Het beeld van Rambam in de moderne historische literatuur is dikwijls vertekend, doordat vaak bij de historici de wens de vader van de gedachte was.

Omdat hij niet alleen Talmoedist was, maar ook filosoof, medicus, astronoom enz., hebben de geschiedschrijvers van de moderne tijd hem als de grote Jood, die de menselijke geest huldigde, zelfs als de Jood, die de algemene filosofie en metaphysica aan de Tora gelijkstelde en deze wetenschappen in het Jodendom bracht, geschilderd.

Maar intensieve studie van de werken van Rambam toont aan, dat deze opvatting niet juist is.

Rambam was een van die zeldzame geleerden, die zich voor alle zaken van het Jodendom interesseerde, die ze alle even liefhad en ook dienovereenkomstig erover schreef. Hij behandelde de spijswetten even goed als hetgeen de Talmoed aan filosofie geeft. Hij trachtte niet, zoals men wel altijd zegt, de filosofische opvattingen van niet-Joodse huize in het Jodendom in te voeren, maar hij bracht en dit in tegenstelling tot zijn voorgangers — de Joodse ideeën zoals die in de Talmoed zijn neergelegd, naar voren en schiep hieruit wetten voor het denken en het geloven in overeenstemming met de gedachtenwereld van de Talmoed.

Alleen voor dit doel heeft Rambam de verschillende algemene wetenschappen bestudeerd, zoals hij zelf in een brief aan de wijzen van Lunel schrijft.

Een vergelijking van Rambam met Mosche Rabbenoe acht de inleider volkomen gerechtvaardigd. De Laatste was groot, omdat hij het Joodse volk tot het volk van de Tora maakte en het daardoor voor eeuwig bijeen bond. Het grote werk van Rambam is geweest, opnieuw de Tora onder de aandacht van het volk brengen en het daardoor opnieuw bewust maken van de oude en eeuwige binding.

Het toppunt van dat werk is de grote codex van het Joodse leven, die Rambam schreef, toen hij eenmaal in de Egyptische ballingschap gerakende, bemerkte hoezeer de Joodse wereld van die dagen onderling was gespleten. Daar waren enerzijds de Karaïeten, anderzijds de assimilanten en ten derde zij, die weliswaar het Jodendom trouw waren gebleven, maar die toch steeds meer onder de druk der vijandige omgeving, overhielden naar de mystiek, ja zelfs naar het bijgeloof. Dit volk, gespleten als het was, had opnieuw een begrijpelijke verklaring van het wezen van het Jodendom nodig — en die werd door Rambam gegeven.

Zijn absolute betekenis en zijn absolute eeuwigheidswaarde vindt men in zijn codex. De gedachten en woorden, de methode en zelfs de zeer persoonlijke formulering zijn gemeengoed geworden, waaraan een ieder kan ontleen zonder zijn naam ook maar te noemen.

De codex van Rambam is zonder twijfel het boek waarin het gehele Jodendom beschreven staat, in zijn zuiverheid, zijn oorspronkelijke schoonheid, zijn ontwikkeling, zijn groei tot aan de toekomstdroom van de wederoprichting van Israël als land.

Dr. B. Benedikt

RAMBAM

„Waarom hebt gij geen eer bewezen aan onze grote leraar,
 Die in de talmoed zijn vesting bouwde,
 een krachtige vesting ter ere van God,
 en een heiligdom voor de grote massa's,
 de ongeletterden, die de bressen bestormen,
 en onze school van kennis, tot haar grondvesten verwoest,
 herstelde hij in heel de afschuwelijke diaspora,
 in Spanje en het Westerland,
 en voor het Oosten en het land, dat onze sieraad is,
 was hij een machtig redder,
 hoevelen verstoten van wijsheid bracht hij bijeen
 in hoevele scholen onderwees hij,
 hoeveel hongerigen gaf hij overvloed van voedsel

.....
 in de diaspora van Frankrijk en Spanje
 stond niet één op als hij, als leraar,
 ja, een ongeëvenaard leraar, en kundig in vele weten-
 schappen.

Zo oordeelde over Rabbi Mozes ben Maimon een andere grote in Israël, die ruim honderd jaar na hem leefde: Rabbi Mozes ben Nachman. Hij sprak deze woorden uit ter beslechting van een strijd, die ruim een eeuw geduurd had en die een diepe kloof gemaakt had tussen twee delen van het Joodse volk En als wij de bloemrijke taal van de veertiende eeuw omzetten in de droge terminologie onzer wetenschappelijke verhandelingen, dan kunnen we zeggen, dat hier Rambam geschilderd wordt als een encyclopedische geest, een systematicus,

maar bovenal verdediger des geloofs en nationaal leider. Misschien lijkt het vreemd, dat we deze twee laatste kwaliteiten van Rambam zo naar voren brengen en niet de nadruk leggen op de man van wetenschap of de originele denker. Het lijdt voor mij echter geen twijfel of Rambam zelf heeft zich in de allereerste plaats zulk een verdediger des geloofs en nationaal leider gevoeld. Reeds de eerste keer, dat ik zijn inleiding op de Misjne Tora las is mij dat opgevallen. Want nadat men eerst zijn historische uiteenzetting gelezen heeft over de geschiedenis der halachische overlevering en zijn klacht over het gebrek aan kennis in zijn tijd, komt men ineens aan een fragment, dat treft door durf en zelfverzekerdheid, door het onomwonden stellen van de zaken zoals hij ze zag:

„Daarom zag ik mijn verantwoordelijkheid, ik Mosjee ben Maimon de Sefardie . . . en na alle boeken onderzocht te hebben, heb ik besloten duidelijke, begrijpelijke en juiste woorden te zeggen.”

En dezelfde onbeschroomde openhartigheid horen wij in zijn Wegwijzer der verwarden, waarvan reeds de naam ons zegt, dat zijn maker een leraar wil zijn en niet een geleerde, die zich opsluit in de vier ellen van zijn studeerkamer:

„Ik wil de ene waardevolle mens redden uit de poel waarin hij weggezakt is, ik zal hem de weg wijzen in zijn verwarring tot hij de volmaaktheid en de vrede des harten hervonden heeft.”

Zulk een leraar van het Jodendom in zijn meest uitgebreide zin is Rambam niet slechts geweest voor hen, die in zijn tijd aan zijn voeten zaten; of voor hen die zijn boeken of brieven ontvingen en leerden, maar hij is een leraar geworden voor alle geslachten die sindsdien geleefd hebben. Wie Rambams invloed door de eeuwen probeert na te gaan, wie de draden in handen krijgt van het voortleven van zijn geest, die bemerkt plotseling dat hij de polsslag der Joodse geschiedenis voelt. Hij voelt dat niet alleen bij zijn aanhangers, hij voelt dat ook bij allen, die zich tegenstander van Rambam hebben verklaard. En dat komt niet omdat Rambam het Jodendom

totaal vernieuwd heeft, maar veeleer omdat hij, als een trechter, het gehele Jodendom in zich opgenomen heeft en het daarna als een encyclopedie, niet slechts van kennis maar meer nog van geloven en voelen, aan zijn volk gegeven heeft. Daarom moest — misschien moet ik wel zeggen moet — ieder, die het Jodendom wil kennen en beleven, behouden of zelfs veranderen, luisteren naar wat deze meester gezegd heeft. En ik zeg dit „moeten” niet in de zin van een aanbeveling, dat het zo goed zou zijn als men naar Rambam zou luisteren maar als een onontkoombaarheid: ook zij die dit wilden konden zijn „duidelijke, begrijpelijke en juiste woorden” niet overslaan.

Ik citeerde reeds Rabbi Mosjee ben Nachman, die aan het begin staat van de mystieke stroming, die het essentiële van het Jodendom noch in duidelijkheid noch in begrijpelijkheid zocht en wij vermeldden slechts een gedeelte van zijn lof. Maar als we eens denken aan een heel andere tijd, aan de schemering der emancipatie, dan zien wij, in het jaar 1765, dus nu tweehonderd jaar geleden, hier in Amsterdam een groep Joodse geleerden wekelijks bijeenkomen om de „Moreh”, de meester te bestuderen en onder hen is de man, die later als de leider der „Verlichting” op het schild geheven zou worden, Naftali Herz Weisl. En wanneer deze hetzelfde jaar een werk uitgeeft, dat gewijd is aan de betekenissen van Hebreeuwse woorden, dan kan hij het niet nalaten om Rambam aan te vallen en tegen diens opvatting, dat de wijsheid in het denken ligt, te verdedigen, dat slechts „het zien, het horen en het leren de mens wijsheid doen verwerven”.

Weisls verzet tegen Rambam is die van de man, die een onbeperkt geloof heeft in de vooruitgang, een vooruitgang die verkregen wordt uitsluitend door de ontwikkeling van de intellectuele kwaliteiten van de mens. Het opnemen van kennis, het vergroten van ons parate weten, dat voert ons tot de grootst hoogste wijsheid en dus tot de hoogste vervolmaking. Het is helemaal niet zo, dat de verlichting altijd en in alle opzichten bouwde op Rambam: we zien hier hoe Rambams

rationalisme, dat de zuivere rede als enig middel ziet tot het verkrijgen van de volmaaktheid, verworpen wordt ten behoeve van een oppervlakkig sensualisme, dat in het vergaren van wetenswaardigheden het heil der mensen besloten waant. En misschien moeten we het wel zo formuleren, dat de aanval van Weisl op Rambam in feite een aanval is op een bepaald aspect van het Jodendom, dat niet of moeilijk in overeenstemming te brengen was met de geest van de verlichting.

Het zou niet zo lang duren of opnieuw zou Rambam het voorwerp worden van een heftige critiek, die ook dan niet bedoeld is als een wetenschappelijke ontleding van zijn geschriften of een critisch onderzoek van zijn beslissingen of opvattingen. Samuel David Luzatto bestrijdt Rambam en al zijn volgelingen tot zijn tijdgenoot Rappoport toe, omdat hij in hem de vertegenwoordiger ziet van het rationalisme der verlichting en dus een vijand van het Jodendom. "Mijn strijd tegen Rambam" zo roept hij uit, „zal niet rusten zo lang ik leef. Ik zal geen verbond met hem en zijn volgelingen sluiten en geen erbarmen kennen want ik strijd de strijd des Heren."

Een van de twee ernstigste fouten, die Luzatto Rambam aanreken, is het opstellen van de dertien geloofspunten: nimmer is ons geloof omschreven, nimmer is gezegd, dat wie dit of dat niet gelooft geen Jood is, zo stelt Luzatto — ten onrechte — vast. Maar niet alleen, dat ook in de oudste geschriften, zelfs in Tenach, al pogingen te vinden zijn om het Jodendom in formules vast te leggen, ook het opstellen van geloofspunten is vóór Rambam al door anderen geprobeerd, hetgeen Luzatto's tijdgenoot Nachman Krochmal hem ook reeds schrijft. Toch had Luzatto in zoverre gelijk, dat het nu juist de dertien geloofspunten, die Rambam opgesteld heeft, geweest zijn, die algemene geldigheid gekregen hebben en zelfs in dichtertelijke bewerking een vaste plaats in de liturgie gekregen hebben, alsof zij een onderdeel zijn van een Joodse catechismus.

Luzatto's critiek is die van de Joodse nationalist; voor hem blijft Jood wie aan de Joodse gebruiken vasthoudt en wiens

handelwijzen goed zijn en het vastleggen van een Joodse ideeënwereld is, naar zijn woorden „een groot bederf van het Joodse geloof".

Het Joodse nationalisme had in die tijd een andere voorloper, de reeds genoemde Rabbi Nachman Krochmal. Het is in een brief aan Luzatto, dat wij vernemen, dat hij op de avond van zijn leven in de openbaarheid wil treden met een nieuw werk:

„Ik volg de methode van de Moreh (Rambam) in zijn werk Wegwijzer der Verwarden, als ik het wagen mag en kan zulk een vergelijking te maken."

In deze woorden komt wel het duidelijkst tot uiting welk een enorme tegenstelling er was tussen de zelfverzekerde Rambam en de schuwe Galicische geleerde. Rambam, die alle vroegere werken, met uitzondering van Tenach, overbodig durfde te verklaren omdat hij hen alle opgenomen en verwerkt had tot een beter geheel, aarzelt niet zich op te werpen als de leraar van zijn geslacht. Krochmal daarentegen gebruikt aarzelend de titel van de More Newoechiam: hij voelt zich wel de drager van een nieuw historisch en filosofisch systeem maar zijn zelfvertrouwen is niet van dien aard, dat hij er op revolutionaire manier mee voor de dag durfde te komen.

De verbinding van het moderne Jodendom, in het bijzonder het nationale, met de middeleeuwse geleerde, kan vreemd lijken. We zagen reeds hoe de ene voorloper van het nationalisme hem bestreed, de ander hem juist als voorbeeld stelde. Toch is daarvoor een zeer gegronde reden. Die ligt, geloof ik, nog niet eens zozeer in de bewondering voor het inderdaad meesterlijk-eenvoudige Iwrieth van zijn Jad Hachazaka. Het Joods-nationalisme ging zeker in het begin uit van de gedachte, dat het Joodse geloof in de loop der eeuwen door allerlei toevoegingen of veranderingen niet meer „zuiver" was. De werkelijke zuiverheid vond men terug — en in Tenach en bij Rambam. Het duidelijkst heeft dat uitgedrukt Achad Haäm, die schoolmeester van het Joodse nationalisme, die jarenlang een onaangestast gezag genoten heeft.

„Wij komen dus tenslotte tot de conclusie, dat het uiteindelijk doel van Rambam (ook al was hij zich dat niet zelf bewust) nationaal was. Zijn taak was het om vorm en inhoud van het Jodendom zo te maken, dat het een bolwerk zou zijn, waarop de natie kon vertrouwen voor zijn voortbestaan in de diaspora.”

Men moet glimlachen over Achad Haäms aanmatigende woorden, dat Rambam zich zelf niet bewust was van zijn taak: dit temeer omdat Rambam veel encyclopedischer was dan Achad Haäm hier aanduidt. Voor Rambam was het Jodendom niet slechts een zaak, die het Joodse volk betrof, maar die ieder mens aanging en die zijn verhouding tot zijn evenmens evenzeer raakte als die tot het universum.

Dat ziet men uit de wijze waarop hij binnen zijn stelsel ook de plaats weet voor de niet-Joden, voor wie, zoals hij schrijft in een brief aan Rav Chisdaj Halevi, ook de mogelijkheid bestaat om de toekomstige wereld deelachtig te worden. Maar de hoogste volmaaktheid was voor Rambam slechts in het Jodendom denkbaar en dat Jodendom kon hij als erfgenaam van de Joodse traditie niet anders zien dan met al zijn nationale aspecten en attributen. In dit opzicht was hij ongetwijfeld zuiverder Joods-nationaal dan Achad Haäm. Achad Haäm geloofde niet in een Joodse staat, ook al was hij nabij, Rambam was zeker van zijn spoedige oprichting, ook al duurde het zevenhonderdvijftig jaar voor hij werd opgericht. „Als de afgodendienaars machtig zijn, dan komt hij snel zoals heden ten dage” zegt hij over de Masjjeach. En voor hem zijn de dagen van de Masjjeach niet een of ander utopisch, onwerkelijk tijdperk maar „het is deze wereld” zo zegt hij, „precies zoals hij nu reilt en zeilt alleen met dit verschil, dat Israël een onafhankelijk rijk zal zijn”.

En dus hield Rambam zich ook bezig met de vraagstukken van de toekomstige Joodse staat, en een van die vraagstukken, namelijk dat van de semicha, de autorisatie, en het sanhedrin, is in onze dagen actueel geworden. En opnieuw

debatteren geleerden voor of tegen de opvatting van Rambam, daarmee aantonende hoe machtig deze figuur ook heden nog is, zelfs als men treedt buiten het strikte gebied van de halacha. Daarom is het voor iemand, die zich bezig houdt met Joodse zaken, in wezen vreemd om Rambam te herdenken: hij leeft immers nog op elk gebied van het Jodendom waarheen gij U maar wendt en waarvoor gij U maar interesseert.

Zo zou men kunnen zeggen, dat Rambam nimmer gestorven is. Ons, Westerse Joden klinkt zoets in de oren als een metafoor, gebruikt ter verfraaiing ener rede en ter illustratie ener gedachte. Maar er zijn mensen, die op een andere, misschien naïever wijze het probleem van leven en dood benaderen en naar wie wij ten aanzien van Rambam plotseling met ontroering luisteren. Dat zijn de Joden die hij eens gered heeft van de ondergang door hun een brief te sturen waarin hij de kern van het Joodse geloof uiteenzette. In de dertiende eeuw ontvingen de Joden van Jemen deze brief. Maar als gij heden ten dage naar hun kaddisjgebed luistert, dan hoort gij hen bidden — en gij kunt de waarheid noch aanvaarden noch ontkennen — dat Gods koninkrijk moge komen tijdens uw leven, tijdens uw dagen en tijdens de dagen van onze leraar Mozes ben Maimon.

J. Melkman

EEN „LATENTE” GEVELSTEEN WORDT MANIFEST

Dr. M. Boas, die men wel „de vader der wetenschappelijke gevelsteenkunde” zou mogen noemen, heeft in zijn artikel „De nieuwe Hebreeuwsche gevelsteen in de St. Luciënsteeg”,¹⁾ behalve deze, een aantal andere beschreven, waaronder een „latent geval”, een „niet geregistreerde gevelsteen”, onder het middenvenster der eerste étage van het huis op de Nieuwe Herengracht 173, bij de zgn. Latjesbrug. „Dit huis vertoont in de top het opschrift *Suykerriedt* ²⁾ en een daarmee overeenkomstige voorstelling. (v. A. en W. p. 36. Mon. comm. nr. 1168, 2e kwart der 18e eeuw)”.
„De inscriptie (van de gevelsteen) is door oververven of anderszins onleesbaar of veeleer onzichtbaar gemaakt: Hebreuwsche letters schemeren hier en daar nog door de verflagen heen; door reiniging zou wellicht de oorspronkelijke tekst kunnen worden gereconstrueerd.” Aldus Dr. Boas.

Het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland ³⁾, heeft het initiatief genomen, deze steen te laten reinigen, uit hoofde van zijn begrijpelijke belangstelling voor dit species gevelstenen, maar ook uit erkentelijkheid jegens zijn voormalig lid, die tevens een niet minder gewaardeerd en actief lid is geweest van het Genootschap „Amstelodamum”.

¹⁾ 35ste Jaarboek van het Genootschap „Amstelodamum”, 1938, p. 106 e.v.

²⁾ A. E. d'Ailly „Historische Gids van Amsterdam” 2e druk, 1949, p. 151 vermeldt abusievelijk (drukfout) Nwe. Heerengracht 117 en het opschrift van het huis, corrupt, „Het Suikerriet” (1e druk; geeft wél het juiste huisnummer). (noot van Dr. Boas).

³⁾ Opgericht in 1919; door de Duitsers ontbonden in 1941; heropgericht in 1950. Zetel te Amsterdam.

Het verheugde daarom het Bestuur van het G. v. d. J. W. i. N. het Bestuur van het Gen. „Amstelodamum” aanstonds bereid te vinden om gezamenlijk de steen te laten reinigen en zó de vondst van een gemeenschappelijk voormalig lid te „ont-dekken”.

בשנת
ויזרע יצחק בארץ ההוא
ויברכהו יי

Na de reiniging, uitgevoerd door de Fa. Van Hilten en Petri, van de erin gesmeerde specie en van de verflagen, kwam inderdaad een Hebreuwsch inschrift te voorschijn, op een 18e eeuwse rechthoekige, eenvoudige steen, zonder enige ornamentale omlijsting, doch met duidelijke, kloeke, onopgesmukte quadraat karakters. (Zie afb. 1, naar schets).

De inscriptie is een chronogram en geeft in twee regels een deel der bijbeltekst Genesis 26, 12 weer, waarboven het Hebr. woord „bisjnath”, d.i. Anno.

Het laatste woord der 2e regel, zijnde het Hebr. woord voor „de Heere”, is hier niet, zoals gebruikelijk, door de afkorting van het tetragrammaton weergegeven ¹⁾, doch door de aequivocatie „EL” (God), welker twee consonnanten hier tot één letterteken verbonden zijn. De inscriptie luidt in de Statenvertaling,

¹⁾ Zie afb. 1. Boas, l.c., p. 108.

En Izak zaaide in datzelve land
Want de Heere zegende hem.

Het authentieke bijbelvers, in zijn geheel, luidt —in de Staten-
vertaling — :

En Izak zaaide in datzelve land en hy vond in datzelve
jaar honderd maten, want de Heere zegende hem.

De inscriptie werpt een licht op het jaar, waarin de steen
werd aangebracht, de naam en het leven van de bouwheer of
de bewoner van het huis.

Een aantal letters is gemarkeerd, ten teken, dat deze, met
hun gezamenlijke getallenwaarde het jaartal opleveren —
gelijk dat ook bij Latijnsche inscripties gebruikelijk is.

Dit getal blijkt dan te zijn het Joodsche jaar 5505, overeen-
komend met het jaar 1744/45 der gewone jaartelling.

De vraag werpt zich nu op, wie die *Izak* was, die in dit
land (gekomen) door den Heere gezegend werd?

De vergelijking met de *Izak* van de bijbeltekst, wijst er
reeds op, dat zijn naamgenoot van de steen — of zijn voor-
ouders — eens een vreemdeling in dit land is geweest, terwijl
met het „gezegend” zijn, wel bedoeld wordt, met aardsche
goederen, in verband met de aard der zegening, „honderd
maten”, ; d.w.z. honderdvoudig. ¹⁾

Men kon van Dr. Boas niet hebben verwacht, dat hij alleen
de aandacht zou hebben gevestigd op deze steen, zonder
tevens een onderzoek te hebben ingesteld naar de stichter van
het huis „*Suykerriedt*”. En inderdaad vertelt Dr. Boas in zijn
bovengeciteerd artikel, daarover het volgende:

„Het is wel zeer merkwaardig, dat wij hier ten derde male een
Hebreeuwschen gevelsteen aantreffen in verband met de sui-
kerindustrie en den suikerhandel. Wie de stichter van het
huis is, kon niet worden vastgesteld, wel bleek uit de verpon-

¹⁾ Vgl. Nieuwe bijbelvertaling (1952): „En oogste in dat jaar honderd-
voudig”.



2e huis van links; is no. 173. gebouwd in 1736.

dingsregisters (wijk 15, nr. 4947), die de heer H. Nouwen op het Archief vriendelijk voor mij raadpleegde, dat dit huiseens, van 1785-1787, in het bezit was van een lid der Portugeesch-Israëlietische gemeente, nl. van Aron Henriques Moron (of zijn erven¹⁾).¹⁾

Nu de steen niet, zoals wij verwacht zouden hebben, de naam Aron, doch Izak vermeldt, ging onze belangstelling uit naar de „erven“.

Een hernieuwd onderzoek op het Archief, welwillend ingesteld door Mej. Dr. I. H. van Eeghen — waarvoor we haar gaarne onze erkentelijkheid betuigen —, bracht de gewenste opheldering.

Wij mochten van haar volgende inlichtingen verkrijgen: „Op 20 Januari 1714 werden aan Aron Henriques Moron twee erven op de Nieuwe Herengracht overgedragen. Bij de scheiding van de nalatenschap van Aron, die op 30 April 1734 plaats had voor notaris Mr. Matthijs van Son, werden deze twee erven met hun opstal toebedeeld aan zijn zoon Izak. Deze liet hierop drie huizen bouwen, die blijkens de registers van de nieuw gebouwde huizen in 1736 volbouwd waren. Het kohier van de personele quotisatie van 1742 leert ons, dat Izak toen deze huizen verhuurde; het tegenwoordige 173 werd bewoond door Benjamin en Jacob Isar²⁾ Ricardo, die beunhazen waren. In hetzelfde belastingkohier komt op no. 4910 van wijk 15 op de Nieuwe Herengracht Ar. Moreno Henriques, beunhaas, voor. Achter zijn naam staat aangekend: „N.B. over een jaar gefailleerd“. Daar Aron reeds in 1734 was overleden, is het niet onmogelijk, dat dit een vergissing voor Izak is.

Op 30 Maart 1768 droeg Izak, die toen in Suriname woonde, twee van de drie huizen over aan zijn dochter Esther, getrouwd met Aron Capadoce, als huwelijksgift en ter voldoening van haar moederlijk erfdeel. Ten tijde van deze overdracht

¹⁾ Boas, l.c. p. 120 en noot.

²⁾ Lees: Isr. (afk. voor Israël).

werden de huizen bewoond door Mozes Fles en Hartog Levy Marcus en getaxeerd op f 16.000.— samen (Kw. N 6, 337^{vo}). Uit de verpondingsregisters blijkt, dat één van deze huizen het tegenwoordige nummer 173 moet zijn.

Over de verdere geschiedenis van het huis kan ik U niets anders mededelen dan dat het tot in de 19de eeuw in het bezit van de familie Capadoce bleef. De opgaaf in het jaarboek van Amstelodamum moet op een vergissing berusten.”

Hieruit blijkt dus, dat niet Aron, doch zijn zoon Izak Henriques Moron de bouwheer van het huis no. 173 is geweest, nadat hij uit de nalatenschap van zijn vader het erf had verworven, daarop het tegenwoordige huis „Suykerriedt“ heeft laten bouwen . . . en de steen erin aangebracht.

Door de ontdekking van deze gevelsteen zou het aantal bekende Hebreeuwse gevelstenen in onze stad met één zijn vermeerderd, ware het niet, dat er sinds de bevrijding meerdere verloren zijn gegaan, waaronder één der fraaiste; nl. de „Akedath Jitschak“, meer bekend onder de naam „Abrahams offerande“ (lett. het binden van Izak¹⁾)/in perceel St. Anthoniebreestraat 23. Het huis mét de steen viel door slopers handen).²⁾

Een, op aanwijzing van den heer Alings, door schr. ondernomen poging, om bij de sloper van het huis de steen te achterhalen, bleef zonder resultaat.

Het is dus wel zaak om waakzaam te zijn en te blijven, en zo mogelijk bijtijds in te grijpen tot het behoud van dit cultuurgoed.

Reeds zijn talrijke gevelstenen bij het slopen van huizen zoek of „verdwaald“ geraakt en terecht gekomen in huizen buiten Amsterdam, waar ze weliswaar behouden zijn gebleven, doch hun historisch-topographisch karakter verloren hebben en slechts tot curiosum geworden zijn.

¹⁾ Zie afb. 9., Boas l.c., p. 119.

²⁾ D'Ailly, „Historische Gids van Amsterdam“, 1e en 2e druk, noemt de steen niet bij de wandeling door de St. Anth.breestraat; „Vele ervan zijn reeds gesloopt ten gevolge van de oorlog“, p. 127, 2e druk.

Op het gevaar van oververven, waardoor inscripties onleesbaar of onzichtbaar dreigen te worden, heeft schr. al eens vroeger in dit blad gewezen. Het hier besproken geval is een prototype van dit gevaar en mag dienen om er nog eens de aandacht op te vestigen.

I. van Esso Bzn

Secretaris v. h. Gen. v. d. J. W. i. N.

BULLETIN

van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland, ter gelegenheid van de overdracht van twee gevelstenen aan de Portugeesch-Israëlietische Gemeente te Amsterdam, ter inmetzing in het gebouw dezer gemeente, op Zondag 30 Sjewat 5713 (15 Februari 1953).

De herkomst der twee gevelstenen, die heden aan de Portugeesch-Isr. Gemeente te Amsterdam worden overgedragen, en eenige historisch-topographische bijzonderheden op deze betrekking hebbend, zijn bekend geworden door de publicatie van het voormalig lid van het Genootschap, wijlen Dr. M. Boas in het 35ste Jaarboek van „Amstelodamum” (1938).

Het is aan dat artikel, dat wij hier het volgende ontlenen.

„De 17de eeuwsche gevelsteen, met het Hebreeuwsche opschrift en het jaarcijfer 5433 (1662/63) behelst vier woorden, en wel de eerste woorden, tevens het eerste hemistichium van het bijbelvers Ps. 16 vs 8, dat in zijn geheel in de Latijnsche Vulgata, „Providebam Dominum in conspectu meo semper: quoniam a dextris est mihi ne commovear”, in de Statenvertaling „Ik stel mij den Heer geduriglijk voor mij; omdat hij aan mijn rechterhand is, zal ik niet wankelen”, en in de Leidse vertaling „Ik stel mij Jahwe steeds voor oogen, als hij aan mijn rechterhand is, wankel ik niet”, luidt.

„Ik stel mij den Heer voortdurend voor ogen was dus het richtsnoer zijns levens, dat de bouwheer in den gevel van zijn huis deed plaatsen. De spil der inscriptie vormt het tweede woord van het vers, des Heeren naam, die door slechts één letter, ten teeken van afkorting door twee stippen gekroond, wordt

geschetst; zomin als de orthodoxe Jood overeenkomstig het voorschrift der wet den verheven naam onnoodig of overbodig uitspreekt, schrijft hij hem evenmin voluit, althans voor profaan gebruik. Ja zelfs, alsof de stichter van den steen zijn heiligen eerbied ten tweeden male heeft willen betuigen, voor dien eenen letter koos hij een kleiner type dan voor alle overige, een schijnbare disharmonie tusschen formaat en beteekenis van het kernwoord der uitgedrukte gedachte. Voorts is alleen op den tweeden regel het laatste woord der spreuk, het bijwoord van tijd „tamid” steeds geplaatst, geflankeerd door de jaaraanduiding Anno 5422: men krijgt den indruk, dat de steenhouwer slechts ternauwernood daarvoor aan weerszijden van het tekstwoord de noodige ruimte vond.

Herkomstig is de steen uit het voormalige huis Waterlooplein 13-I of in de vroegere benaming en nummering Houtgracht Q 233.

Van Arkel en Weissman, N. H. Oudh. VI (1903) p. 107 hebben de steen nog ter plaatse gekend, doch hem slechts oppervlakkig beschreven: „de gevel Waterlooplein 13 vertoont een Hebr. opschrift in een cartouche van omstreeks 1650 (sic)”.

Eveneens de Monumenten Commissie V, 2 (1928) nr. 3691. „Halsgevel, 3e kwart. der 17e eeuw, cartouche met Hebr. opschrift”.

De Anonymus van het ten Archief aanwezige Schetsboek (\pm 1876) echter maakt van den zich toch waarlijk niet aan het oog des beschouwers onttrekkenden steen al evenmin gewag als van den anderen gevelsteen op het Waterlooplein (nl. nr. 55-57”).

„Het huis in kwestie werd gesloopt om te worden betrokken in het gebouwencomplex der firma de Vries van Buuren & Co, dat thans ononderbroken Waterlooplein 1-13 en de aangrenzende perceelen op den Zwanenburgwal omvat, nog afgezien van het er mede verbonden hoofdgebouw Jodenbreestraat 8-14 het huis met „de twee onnoozele schapen” (naast het huis van Rembrandt). Op mijn desbetreffende vragen heeft het hoofd

der firma, het oud-raadslid Mr. C. de Vries van Buuren, in de eerste plaats vriendelijk geantwoord, dat de afbraak plaats vond in 1928, en vervolgens, dat hij persoonlijk, die ons bezig houdende gevelsteen aan het Kon. Oudh. Genootschap heeft geschonken.” (die hem liet in metselen in de muur van het Burgerweeshuis aan de Sint-Luciënsteeg).

„Weten wij dus, door wiens toedoen de steen behouden is, niet minder is bekend geworden, door wien hij is gesticht. Toen nl. het perceel nr. 11, het pakhuis ernaast, in 1928 werd afgebroken om in het complex der firma de Vries van Buuren te worden ingelijfd, verscheen in het Nieuw Israël. Weekblad van 14 Juni 1918 een mededeeling van een inzender over de geschiedenis der beide huizen 11 en 13 en hun stichters”.

„De stof van dit bericht was, naar mij bleek, grotendeels ontleend aan het werk van den heer J. J. Reesse, „De Suikerhandel van Amsterdam van het begin der 17e eeuw tot 1813”, deel I, Haarlem 1908 p. 127-130. „Stichters van beide huizen waren vermogende en invloedrijke Portugeesch-Israëlietische kooplieden, Abraham en Isaïc (de) Pereyra, die beide perceelen lieten bouwen, om in perceel 11 een suikerraffinaderij, en in perceel 13 hun woonhuis te vestigen. De heer Reesse deelt ons de lotgevallen der raffinaderij mee — het huis kreeg later naar den opvolgenden eigenaar Diricx, den naam „Dierequens Paradijs”.

„De gegevens omtrent de heeren Pereyra heeft Reesse geput uit het Archief der Portugeesch-Israëlietische gemeente, die vooral aan Abraham Pereyra groote verplichtingen heeft; hij was o.a. in 1675 een der bouwheeren van de tegenwoordige Port. Isr. Synagoge (zie over hem, J. S. da Siva Rosa, Gesch. der Port. Joden te Amsterdam 1593-1925, p. 31, 39, 67 vg., 88).

„Vooral is belangwekkend de mededeeling, dat Abraham Pereyra (overl. 1699) ook auteur was van in het Spaansch geschreven bespiegelende werken; nl. La Certeza del Camino (de zekerheid van den weg) en Espejo de la Vanidad del Mundo, (Spiegel van de ijdelheid der wereld), welke in Amsterdam in 1666, resp. in 1671 zijn verschenen.

„Nu had ik, met deze werken in handen, de gelegenheid om een zelden optredende mogelijkheid te verwezenlijken: de aanwijzing van een spreuk van een gevelsteen in een geschrift van den bouwheer zelve.

Inderdaad slaagde ik zonder veel moeite er al spoedig in — ondanks de volumineusheid van den Espejo (560 pag.) — maar dank zij de vindplaats der tallooze gebezigde citaten aanduidende randnotities, in het boek de spreuk als bijbelcitaat (Psalm 16) aan te treffen, nog wel vergezeld van de er door den schrijver aan gehechte interpretaties. Op pag. 23 v.g. vermeldt de schrijver de 13 artikelen des Joodschen geloofs en hij besluit dit hoofdstuk (Discurse primero cap V) met de volgende vermaningen: „en opdat Gij beter begrijpt tegen wien Gij schandelijk zondigt en wien Gij trouw met innige liefde moet dienen, overweeg wat Koning David heeft gezegd: „Ik stelde mij den Heer voortdurend voor oogen, dat wil zeggen, ik stel mij de hoogste macht van de Oorzaak der Oorzaken voor oogen, welke zich verbreidt en uitstrekt over al haar voortbrengselen, en aan deze haar genade en heerlijkheid meedeelt” (wij geven hier de vertaling der Spaansche tekst)¹⁾.

Legt hier de schrijver niet een dieperen zin in den bijbeltekst dan welken men hem, met het oog op de, in het bijbelvers er mee verbonden overweging, „als hij aan mijn rechterhand is, wankel ik niet”, en de strekking van den ganschen psalm zou toekennen?”

„Mogelijk blijft intusschen, dat hij negen jaar tevoren, op den gevelsteen overeenkomstig den werkelijken zin, slechts zijn godsvertrouwen heeft willen belijden”.

Innerlijk verwant is het opschrift van de van Waterlooplein 13 afkomstigen gevelsteen met dat van een eerst kortgeleden verdwenen tweetaligen gevelsteen, vlak in de nabijheid, Zwanenburgwal 38 (het nieuwe perceel is gedateerd 1936).

„De gevelsteen bevat een Hebr. inscriptie en een Neder-

¹⁾ De Voorzitter van ons Genootschap heeft in zijn rede „Gespleten Zielen” (1948) de bronnen van Pereyra's werken aan het licht gebracht (Red.)

landsche, blijkbaar de versie daarvan, „Op Uwe salicheydt wacht ick Heere”.

Uit het Schetsboek blijkt, dat de „kleine steen boven de eerste verdieping”, drie regels tekst bevatte, den eersten regel met de Hebr. tekst — die door eenige krabbels weer wordt aangeduid — en in twee regels den Nederlandschen, „OP — wachte —”.

„Het bijbelvers, dat hier gebezigd is, treft men aan, Gen. 49, v. 18, en de Nederlandsche tekst beantwoordt geheel aan de Statenvertaling; „Men mag dus aannemen, gelijk mij trouwens door eenige personen, die zich het opschrift nog herinneren, is bevestigd, dat de eerste regel den overeenkomstigen Hebr. tekst bevatte: het korte vers, dat deel uitmaakt van den zegen Jacobs en, in verband met den contextus, een veel omstreden object is van de bijbelexegese en van de bijbelcritiek.

„De Heer I. L. Seeligmann vestigde mijn aandacht op de discrepantie tusschen de Joodsche opvatting van het vers, die uiteraard de stichter van den steen voorstond, „Op Uw hulp hoop ik, Heer”, en de door hem — werktuigelijk — toegevoegde Nederlandsche Statenvertaling: „Op Uw zaligheid wacht ik, Heer”, waaruit een Christelijke zin spreekt.

„Hoe dan ook, elk van beide opschriften toont, door het erin blijkend Godsvertrouwen meer verwantschap met de spreuk uit de Psalmen „ik stel mij den Heer gedurig voor oogen”, dan een der andere opschriften van Hebreuwsche gevelsteenen”.

„Of deze inscriptie van gelijken ouderdom is als het perceel zelf, is echter de vraag. Niet onmogelijk acht ik, dat de steen eerst bij een verbouwing, die het perceel zeker heeft ondergaan, is aangebracht.

„De huizen Zwanenburgwal 40 en 38 vormden oorspronkelijk een geheel en het is merkwaardig, dat ook zij, zoals Reesse p. 131 v.g. meedeelt, ten behoeve van een suikerraffinaderij, en wel in het jaar 1657, zijn gesticht eveneens door een Portugeesch-Israël. koopman Isaïc Mocado, (bij de Siva Rosa p. 31.

luit de naam Mocatta) in wiens familie de perceelen bleven tot in de tweede helft der 18e eeuw; daarna kwamen zij aan de suikerfirma Kolling, dezelfde, die in 1801 de perceelen Waterlooplein 11 en 13 verwief".

Tot zover Dr. Boas.

Het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in Nederland meende er goed aan te doen beide stenen terug te brengen, dáár waar zij tot hun recht komen; en waar zij een passende historische omlijsting vinden.

Wij vonden het Kon. Oudh. Genootschap bereid, de eerstbeschreven gevelsteen, die de muur van het Burgerweeshuis sierde, aan ons af te staan, en Parnassim der Port. Isr. Gemeente evenzeer bereid hem te aanvaarden.

De tweede steen, die Dr. Boas zelve dus niet gezien en niet anders gekend heeft dan uit beschrijvingen en mondelinge mededelingen, en die hij verdwenen achtte, werd terug gevonden in de achtergevel aan het perceel Valkenburgerstraat 186, de voormalige Matzefabriek van de firma de Haan. Wij werden hierop attent gemaakt door de Heer Ph. A. Sondervan. Ook Dr. Jaap Meyer vermeldt hem daar in zijn boek, „Het verdwenen Ghetto".

Eigenaar, noch huurder van het perceel, wisten van het bestaan van die steen af. Wij vonden de eigenaar, de Heer C. van Stolk, Azn. te Rotterdam, welwillend bereid, hem ons af te staan. Onze dank aan beide voormalige eigenaren. Mogen beide stenen in hun nieuwe waardige omgeving bij het nageslacht de herinnering levend houden aan de godsvrucht van twee leden der roemrijke Port. Isr. Gemeente.

Amsterdam, Februari 1953.

I. van Esso Bzn.

Rede, uitgesproken door Prof. Mr. Dr. J. A. van Praag

Voorzitter van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap in de Mahamad der Portugees-Israëlietische Gemeente op Zondag 15 Februari 1953, ter gelegenheid van de aanbidding door het Genootschap aan de Parnassim der Portugeesch Israëlietische Gemeente van twee gevelsteen, afkomstig uit woonhuizen van zeventiende-eeuwsche sefardim.

Dames en Heeren,

Hoe kan het anders dan dat ik alvorens tot het doel van deze bijeenkomst te komen, eerst gewag maak van de ramp die Nederland zoo juist getroffen heeft. Als Nederlanders leven wij mede met onze Zeeuwse en Zuidhollandse landgenoten, die in één nacht door het woedende water have en goed, en in vele gevallen ook dierbare verwanten zijn kwijtgeraakt. En het deed ons allen goed, in de kranten te lezen en door de radio te horen, hoe er met man en macht gewerkt werd om te redden, wat te redden viel. Van hoog tot laag, ieder zette zich in. Kon je in het rampgebied zelf geen hulp geven, dan schonk je geld, of dekens, kleren. Het leger, de politie, alles werkt mee om het de van huis en hof verjaagde stumpers zoo prettig mogelijk te maken.

Maar kan het anders, wanneer je in het hartje van onze Jodenbuurt staat, dat je dan niet terugdenkt aan de jaren 1941-1943, toen niet veertienhonderd mensen door een natuurkracht verslonden werden, maar meer dan honderduizend, mannen, vrouwen en kinderen, hun leven door menselijke boosheid moesten laten. Wordt nu de politie opge-

roepen om te helpen, toen werd zij ingeschakeld om de ongelukkigen uit hun huizen te sleuren, de dood tegemoet. Werden enkele dagen geleden een paar kinderen door de golven uit de armen hunner moeders gerukt, duizenden kinderen en duizenden moeders ondergingen dit lot door de brute kracht van wrede mensen. Wordt nu ieder opgewekt te helpen, toen betekende hulp doodsgevaar. En ziehier: het enige lichtpunt in die verschrikkelijke tijd, was de moedige hulp door enige duizenden landgenoten ons, met op het spel zetten van eigen leven en dat van hun gezinnen, spontaan geboden. En deze redders zetten zich niet voor enkele uren of dagen in, maar voor een onbepaalde tijd, voor zolang de bezetting zou duren, misschien wel voor hun hele leven. Waren zij er niet geweest, dan waren wel allen te gronde gegaan.

In de ontwijde Jodenbuurt staat de Portugese synagoge, Goddank, ongedeerd en onverlet. De rest is geschonden voor altijd. Is het dan te verwonderen, dat, als er nog een paar gevelstenen uit zeventiende-eeuwse Joodse huizen gevonden worden, gevelstenen met Hebreeuwse inscriptie, we ze willen inmettelen in de poort van het onbeschadigde Godshuis?

Ze waren reeds voor de oorlog beschreven door die goede Jood, lid van ons Genootschap, en goede kenner en minnaar van ons oude Amsterdam, Dr. M. Boas (35ste Jaarboek van Amstelodamum, 1938). Eén was tot voor kort te vinden in de „Gevelsteenmuur” in de St. Luciënsteeg en is afkomstig van het in 1928 afgebroken huis Waterlooplein 13, gebouwd door de suikerkooplieden Abraham en Isaac Pereira in het jaar 5422 (1662/3). Een sierlijke cartouche bevat in het Hebreeuws het begin van psalm 16:8 „Ik stel mij den Heer gedurig voor oogen.” De steen werd door de firma de Vries van Buuren, die het huis had laten afbreken in verband met de bouw harer nieuwe percelen, geschonken aan het Koninklijk Oudheidkundig Genootschap, dat thans bereid bleek, hem aan het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap af te staan.

De tweede steen is afkomstig van het omstreeks 1930 afgebroken huis Zwanenburgwal 38, in de zeventiende eeuw ge-

bouwd door de suikerkoopman Isaac Mocatta. Hij werd onlangs ontdekt in de achtergevel van het pand Valkenburgerstraat 186, de vroegere matzebakkerij van de firma De Haan. De steen bevat in het Hebreeuws en in de Statenbijbelvertaling de woorden van Gen. 49:18 „Op Uw zaligheid wacht ik, o Heer.” De huidige eigenaar van het perceel, de heer C. van Stolk, was zo goed, hem aan ons Genootschap ten geschenke te bieden.

Allen, die hebben medegewerkt om beide steenen te doen plaatsen in de poort waardoor de Gebrs. Pereira en Mocatta zoo vaak ter synagoge zijn geschreden, breng ik hierbij oprechte dank. Zij waren Parnassijns der Gemeente en aanwezig op de dag der inwijding van dit trotse gebouw. Mag ik de huidige Parnassijns van de eerbiedwaardige Portugees-Israëlietische Gemeente van Amsterdam de beide historische stenen thans overdragen en hierbij in het Spaans de woorden uitspreken waarmede in 1695 Yosseph Franco Serrano de Spaanse vertaling van de Torah, die hij in opdracht van Parnassim vervaardigd had, hun aanbood:

„Suplico a Vuestras Mercedes me la(s) admitan con su cariñoso afecto para el conseguimiento de la Gracia universal desta Santa Kehilah, a quien Dios colme de bienes y prosperidades y a Vuestras Mercedes conceda la vida y felicidades que se desean.”

En mag ik Mevrouw J. Boas-Snuyff, de weduwe van mijn goede vriend Dr. M. Boas, die het eerst op deze stenen de aandacht gevestigd had, verzoeken, in de poort de doek weg te trekken, die ze nog aan het oog onttrekt.

Rede, uitgesproken door Prof. Mr. Dr. J. A. van Praag

Voorzitter van het Genootschap voor de Joodsche Wetenschap, in het Gebouw der Nederlandsch Israëlietische Hoofdsynagoge, Pl. Parklaan 9, Amsterdam, op Zondag 15 Februari

1953, ter gelegenheid van de overdracht door het Genootschap aan het Kerkbestuur van twee gebrandschilderde ramen, afkomstig van de chewresjoel „Ahavath Achim”, eerst gevestigd aan het Weesperplein en laatstelijk in het perceel Mauritsstraat 12.

Mijnheer de Voorzitter
van het Kerkbestuur der Joodse Gemeente,

Wij zijn hier gekomen om U een paar ramen aan te bieden, die we verworven hebben door de volhardende arbeid en het niet aflatend doorzettingsvermogen van onze secretaris, Dr. van Esso, een paar ramen, die wel geen groote kunstwaarde, maar voor ons, Amsterdamse Joden, een ontzaglijk grote gevoelswaarde bezitten. Ikzelf had ze reeds gekend toen ik een klein jongetje was, en ik met mijn vader op Sjabbath en feestdagen naar het kleine sjoeltje op het Weesperplein ging, waar ze toen nog prijkten. Het Weesperplein, met zijn pas kort geopende Diamantbeurs, en daartegenover de verdwenen Diamantclub Concordia, met zijn Hendrik Westerschool, weliswaar een instelling van openbaar onderwijs, maar zó Joods, dat er Zaterdag niets geleerd kon worden; het Weesperplein met de stal van de verdwenen bierbrouwerij Het Haantje, waarvoor altijd een drom Joodse kinderen stond te kijken naar de weldoorvoede paarden, die we bij name kenden: Mazeppa, Bibi, het Weesperplein met lijn acht, de „Jodentram”, het Weesperplein, scheidingspunt tussen de échte Jodenbuurt en de Sarphatistraat, waar weliswaar ook nog talrijke behoudende families woonden, maar ook vele, die door de welstand al ver van het geloof der Vaders verwijderd waren geraakt; dat Weesperplein met Joodse venters vooral van vis. En Joodse mannen, ook heren, want dat was nu eenmaal zo de traditie, die daar vis kwamen kopen. En oude Jodenvrouwtjes uit de Weesperstraat en Israëlietische dames van Sarphatistraat, Weesperzijde en Weteringschans, die inkopen kwamen doen (ze hadden alle

nog wel een vrome moeder of tante, die op kosjer gesteld was) en de Joodse schooljeugd, ook uit de „armenscholen” uit de Lepelstraat, wat vormden ze een kleurig geheel!

En in dat sjoeltje wat al verscheidenheid! De gazzan, meneer de Wilde, met zijn kroezige baardje en zijn rode wangetjes (waar de wijn wel een beetje schuld van was) — je kunt hem nog zien op het schilderij van de drie sofriem van Eduard Frankfort, dat in deze kamer hangt — de sjammes, schoenmaker Yzerman, die nog ouderwets in het jiddisch alle mitzwes vanaf het Almemmor veilde en zijn aantekeningen maakte met veters in een groot boek vol gaatjes, en de kohaniem, vogels van diverse pluimage, wier doechenen me nog in de ooren klinkt, en de parnassim, waarvan sommige deftige „betoече” meneeren uit de Sarphatistraat als Veder, Hes en Rudelsheim, maar ook enkele eenvoudiger lieden, winkeliers uit de Weesperstraat, meneer van Santen, en de oude heer Mug met zijn witte baard . . . En zoveel typische oude mannetjes, die mijn broer Siegfried, toen een echte duvel, onder de banken kruipend, aan hun benen trok, wat luide protesten ontlokte, waarop de heer Yzerman een bezwerend „pssst” liet horen.

En wijdingsvol en tevreden, met een verheugd gezicht, kwamen de bezoekers na de dienst naar buiten en begaven zich tien passen vooruit, weer drie passen achteruit, mekaar aan hun jasjes trekkend, voortdurend her en der groetend, naar hun dichtbij gelegen woonhuizen: Amstel, de Joden-Prinsen- Keizers- of Herengracht, de Sarphatistraat, de Spinozastraat, en niet heel veel verder. Voor velen hield de wereld aan het eind van de Swammerdamstraat op. En thuisgekomen kregen ze van hun vrouw een heerlijk dampende kop koffie met een stuk boterkoek — naches! En als het mooi weer was volgde daarop een kuiertje naar Artis, waar men vlak bij de ingang op een der banken van de papegaaienlaan neerzeeg om nog eens gezellig na te babbelen.

Op dit alles hebben deze glazen neergezien. De bezoekers van het sjoeltje zijn weg. Het sjoeltje is een woning geworden,

een woning van niet-Joden. Deze ramen, die een Joodse functie hadden, kunnen deze daar niet meer vervullen. Ze stellen een opgaande zon voor, waaruit een mageen David rijst. Het eene bevat het woord Ahavath en het tweede het woord Achim. Nu zijn ze weer aangebracht in een gebouw, waarin Joden als Joden tezamen komen. Mogen zij tot in lengte van dagen op Joodse broederliefde neerzien!

HET JOODS HISTORISCH MUSEUM

Met een gevoel van grote voldoening is het, dat wij hier melding kunnen maken van de heropening van het Joods Historisch Museum en met ons zeker, die leden, die niet opgehouden hebben in de loop der laatste jaren het bestuur te interpellieren over de stand van zaken met betrekking tot het Museum. Ons antwoord moest steeds zijn en blijven, „het bestuur van het J. H. Museum en ook het onze blijven diligent”, terwijl wij ook steeds de oprecht gemeende verwachting uitspraken, dat in het „komende jaar”, het Museum uit zijn slaap zou ontwaken.

Hoewel het J. H. Museum een zelfstandige Stichting is, waarover het Genootschap geen zeggingschap heeft, is het laatste de initiator en de oprichter van het J. H. Museum geweest en wel na de door het Genootschap geïnspireerde tentoonstelling „Het verdwijnend Ghetto in beeld” in 1916. Een, door het Genootschap gevormde Commissie, had tot taak de oprichting van een J. H. Museum voor te bereiden. In 1926 kreeg de Commissie de beschikking over een zaaltje, de zgn. „torenkamer” in het Waaggebouw en kon zij op 2 November 1926 met een tentoonstelling over „Amsterdamsche Joodse Artsen en Besnijders” uitkomen.

In 1930 kwam dan de „Stichting Het Joods Historisch Museum” tot stand. De stichtingsacte bevat de bepaling, dat „ten minste drie leden van het Genootschap als bestuursleden kunnen worden aangewezen.

Zo hebben in het tegenwoordige bestuur als zodanig zitting, onze leden de heren E. A. Rodrigues Pereira, (Voorzitter) Prof. Mr. Dr. J. A. van Praag en I. van Esso Bzn.

Op 15 Juli 1955 vond de heropening van het Museum plaats door Minister-President Dr. W. Drees, in het Waaggebouw, dat, door de Directie van de Gem. Musea opnieuw welwillend was afgestaan, maar nu de gehele bovenverdieping ter beschikking stellend, en haar volle medewerking, in de ware zin des woords, daarbij verlenend. Ons Genootschap mag met trots op zijn petekind blikken en zich verheugen in diens groei en bloei.

I. van Esso Bzn.