



KONINKLIJKE MARECHAUSSEE VOOR DE SYNAGOGE

Veiligheid onder joodse jongeren in Amsterdam

Maria Kluijtenaar



Master Thesis 2016

Multiculturalisme in Vergelijkend Perspectief

Maria Kluijtenaar

3582132

Mentoren

Prof. Dr. Yvon van der Pijl

Prof. Dr. Emanuel de Kadt

INHOUDSOPGAVE

Lijst van afkortingen	1
Inleiding	2
Onderzoekspopulatie en achtergrond	3
Onderzoeksmethoden	4
Hoofdstuk 1 Identiteit	7
Joodse identiteit	9
Leefstijl en traditie	11
Israël	15
Samenvatting	19
Hoofdstuk 2 Antisemitisme	20
Antisemitisme in Nederland	21
Vormen van antisemitisme	23
Israël in Nederland	25
Islamitisch antisemitisme	26
Samenvatting	29
Hoofdstuk 3 Veiligheid	30
Bij Leven en Welzijn	31
Veiligheid	33
Vernacular security	34
Risico	37
Samenvatting	41
Conclusie	43
Bibliografie	46
Overige literatuur	48
Appendix 1	49
Appendix 2	50
Appendix 3	53

LIJST VAN AFKORTINGEN

AIVD

Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst

BLW

Bij Leven en Welzijn

CIDI

Centrum Informatie en Documentatie Israël

CJO

Centraal Joods Overleg

JCC

Joodse Coördinatie Commissie voor het Bevrijde Nederlandse Gebied

KLM

Koninklijke Luchtvaart Maatschappij

KNAW

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen

LJG

Liberaal Joodse Gemeente

LJGA

Liberaal Joodse Gemeente Amsterdam

NCTV

Nationaal Coördinator Terrorisme en Veiligheid

NIK

Nieuw Israëlitisch Kerkgenootschap

NIOD

Nederlands Instituut voor Oorlogsdokumentatie

NIW

Nieuw Israëlitisch Weekblad

ROC

Regionaal opleidingscentrum

INLEIDING

Na de aanslagen op de Zweedse cartoonist Lars Vilks en een synagoge in Denemarken op 14 en 15 februari 2015, zag ik een aflevering van het veelbekeken actualiteiten programma *De Wereld Draait Door* waarin verschillende joodse bekendheden hun mening en ervaring deelden over het joodse veiligheidsgevoel in Europa. Dit was naar aanleiding van de oproep die de Israëlische minister-president Benjamin Netanyahu kort na de aanslagen in Kopenhagen deed, waarin hij de Europese joden opriep naar Israël te emigreren (*Volkskrant*, 16-02 2015). De aanslagen op joodse instellingen die in 2012, 2014 en 2015 in Europa plaatsvonden, hebben in Nederland de discussie rond de overheidsfinanciering van de joodse beveiliging weer doen opspelen. Naast de historische onderzoeken naar de joodse bevolking van Nederland, zijn er relatief weinig naoorlogse sociaal wetenschappelijke studies naar de joden in Nederland gedaan. Ondanks dat de joodse beveiliging al sinds de jaren zeventig een punt van discussie is, bleef het onderwerp in de wetenschap tot nu toe onderbelicht. De joodse bevolking van Nederland lijkt al lang met beveiliging bezig te zijn. Daarom ben ik onderzoek gaan doen naar de invloed van de ervaring van (on)veiligheid en antisemitisme op de joodse identificatie onder jongeren tussen de twintig en de dertig jaar met een joodse achtergrond in Amsterdam. De keuze om mijn onderzoek op jongeren te richten, is onder andere naar aanleiding van het boek *De derde generatie* van Natascha van Weezel (2015). In dit boek vraagt van Weezel (2015) zich af of de effecten van de Tweede Wereldoorlog en de Holocaust nog steeds doorspelen onder de kleinkinderen van de Holocaust overlevenden. Zo relateert van Weezel (2015) haar joodse identiteit aan haar waakzame karakter. Met dit onderzoek ben ik uit gaan zoeken of dit bij meer jongeren het geval is. Van september 2015 tot januari 2016, heb ik geprobeerd zo veel mogelijk data te verzamelen om een antwoord te formuleren op de onderzoeksvraag: “*Wat is de invloed van de ervaring van veiligheid/onveiligheid en antisemitisme op de joodse identificatie onder jongeren met een joodse achtergrond in Amsterdam?*”. Via via kwam ik in contact met een aantal jongeren waarvan er tien bereid waren tot een interview. De thematiek van de joodse beveiliging bleek dusdanig gevoelig te zijn, dat het moeilijk was om de joodse gemeenschap binnen te komen. Op basis van onder andere mijn christelijke naam, werd ik regelmatig gewantrouwd en bij een evenement mocht ik zelfs niet naar binnen. De tien jongeren die ik wel heb gesproken, waren ontzettend behulpzaam en hebben hun persoonlijke ervaringen met me gedeeld. Op basis van de verhalen van mijn tien participanten, geef ik in deze thesis een bescheiden weergave van de joodse veiligheidservaring in Amsterdam.

Mijn onderzoek draait om de persoonlijke en subjectieve ervaringen van mijn informanten. In combinatie met de eerdere sociaal-demografische onderzoeken van Van Solinge en De Vries (2001), De Vries (2004), en Van Solinge en Van Praag (2010), de mediaberichten rondom de joodse veiligheid en de open interviews met mijn informanten, geef ik een contextuele weergave van het mondiale concept ‘veiligheid’. Door de Tweede

Wereldoorlog en de Holocaust heeft de joodse gemeenschap in Nederland, maar ook in heel Europa, een traumatische ervaring van onveiligheid opgedaan die mogelijk nog steeds meespeelt in de huidige ervaring van veiligheid en onveiligheid. Een weergave van de joodse contextuele ervaring van (on)veiligheid zou kunnen bijdragen aan het maatschappelijk vraagstuk met betrekking tot de overheidsfinanciering van de joodse beveiliging.

Onderzoekspopulatie en achtergrond

In 2009 werd de laatste sociaal-demografische studie naar de joodse bevolking van Nederland gedaan. De omvang van de joodse bevolking werd toen voor 2010 op rond de 52650 personen geschat. Hiervan hadden ongeveer 37 duizend mensen twee joodse ouders of alleen een joodse moeder, en ongeveer 15700 mensen alleen een joodse vader. De joden zijn over het algemeen in Nederland geboren, net als veel van hun ouders. De traditionele of religieuze begrenzing van de joodse groep gaat door middel van het *halachisch* criterium, de afstamming van een joodse moeder (Van Solinge en Van Praag 2010:2). De joden die via de vaderlijn joods zijn, ‘vaderjoden’, moeten zowel bij de liberale als de orthodoxe gemeenschap voordat ze lid kunnen worden nog steeds bekeren tot het jodendom door middel van joodse lessen. Dit wordt ‘uitkomen’ genoemd. Het *halachisch* criterium ligt binnen de gemeenschap enigszins onder vuur, omdat het criterium door sommigen als kwetsend en uitsluitend wordt ervaren (*Trouw*, 07-04-2004). Ook bij andere joodse verenigingen of activiteiten wordt het criterium vaak nog gehanteerd. Jongeren die via hun vader joods zijn, mogen bijvoorbeeld geen lid worden van verschillende studentenorganisaties zoals *Chabad on campus* en *Ijar* (Appendix 3). Zo nodigt *Chabad on campus* joodse jongeren uit voor religieuze en sociale evenementen zoals de gezamenlijke avondmaaltijd die als onderdeel van de *sabbat*, rustdag (Appendix 3), op vrijdagavond wordt gehouden. Jongeren die niet *halachisch* joods zijn, worden hier niet voor uitgenodigd. Onder mijn participanten zijn de meningen over het *halachisch* criterium verdeeld. Sommigen vinden het beleid een uitsluitend karakter hebben, maar ik sprak ook jongeren ‘vaderjoden’ heel uitgesproken niet als joods zagen. Er is verdeeldheid over. Een aantal liberale synagogen verwelkomt wel vaderjoden, maar ook dan moeten zij eerst uitkomen (Van der List 2014:16). Het *halachisch* onderscheid is in dit onderzoek niet aangehouden. Het leek me een te gevoelig onderwerp om aan te snijden, omdat ik mensen onnodig zou kunnen uitsluiten en kwetsen. Bovendien zou het de definitie van de onderzoekspopulatie bemoeilijken waardoor het nog moeilijker zou worden om participanten te vinden. Ik heb door middel van de sneeuwbalmethode vertrouwd op wie zichzelf als joods beschouwde of door anderen als joods beschouwd werd.

Het onderzoek heeft plaatsgevonden in Groot-Amsterdam, waar al meer dan twee eeuwen de grote meerderheid van de joodse bevolking woont (Van Solinge en Van Imhoff 2001:33). Onder Groot-Amsterdam valt naast Amsterdam zelf, ook Amstelveen en de

randgemeenten (Van Solinge en Van Imhoff 2001:34). Ik heb tien jongeren gesproken tussen de twintig en de dertig jaar oud, die allemaal op dit moment in Amsterdam wonen.

Het merendeel van mijn participanten beschouwde zichzelf niet als religieus. Alleen Zosia noemde zichzelf vroom-joods en daarmee religieus joods. Wat dit precies inhoudt, komt in het eerste hoofdstuk naar voren waar ik Zosia ook voor zal stellen. Veel participanten zijn wel lid van de liberale of orthodoxe synagoge maar dit staat niet persé in verband met religiositeit. Op basis van de synagoge waarvan ze lid zijn, noemen de jongeren zichzelf 'liberaal' of 'orthodox'. Het 'liberale' jodendom, wordt ook wel het 'reform' genoemd, en wordt gekenmerkt door aanpassing aan de huidige tijdsgeest. Het praktiseren van religieuze geboden en opdrachten, *mitswot*, is binnen deze stroming niet verplicht. Zo worden de spijswetten, *kasjroet*, weinig tot niet nageleefd, zitten de mannen en de vrouwen gemengd, en zijn er bij sommige liberale gemeentes ook vrouwelijke rabbijnen actief. Het 'traditioneel' of 'orthodox' jodendom, heeft als belangrijkste vertegenwoordiger het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap (NIK). Met meer dan veertig synagogen in Nederland, waarvan dertien in Groot-Amsterdam, is het NIK de grootste organisatie van het Nederlandse jodendom. Deze stroming staat voor authenticiteit en het behoud van het Jodendom ondanks alle veranderingen, aanpassingen en invloeden van de reformatie. De orthodoxe stroming is strenger in de leer dan de liberale stroming. Binnen het orthodoxe jodendom is er onderscheid tussen het 'modern-orthodoxe' jodendom en het '*charedisch*' jodendom. Het *charedisch* jodendom, ook wel het 'ultra-orthodoxe' jodendom, is de meest traditionele navolging van de joodse wetten. Dit is tevens de meest visueel herkenbare vorm van joodse identificatie, die voornamelijk terug te zien is in de wijk Buitenveldert in Amsterdam.

Nederland telt drie joodse scholen, het *Cheider*, een *charedische* school met zowel basis als middelbaar onderwijs, *Rosj Pina*, alleen basis onderwijs, en *Maimonides*, alleen middelbaar onderwijs. Alle drie de scholen hanteren het *halachisch* criterium in de toelating van leerlingen. Daarnaast zijn er in Amsterdam drie bekende joodse jeugdverenigingen. *Habonim-Dror BeHolland*, een socialistisch-zionistische beweging voor joodse jeugd in Nederland waar ze, net als in Israël, de 'wet op de terugkeer' als toelatingsbeleid hanteren. Dit betekent dat ook kinderen met één joodse grootouder of ouder toegelaten worden. De jeugdvereniging *Bne Akiwa*, is gebaseerd op het modern-orthodoxe jodendom en hanteert wel het *halachisch* criterium. Tot slot is er *Tikwatenoe*, een organisatie die meer gericht is op de joden uit de *mediene*, de joodse bevolking buiten Amsterdam.

Onderzoeksmethoden

Via een joodse kennis van de middelbare school ben ik met de eerste jongeren in contact gekomen. Deze jongeren hebben mij verder geholpen en zo heb ik door middel van de sneeuwbal methode de rest van mijn participanten leren kennen. In de eerste berichten

die ik naar de jongeren stuurde, stond vermeld wat het onderzoek inhield. Daarnaast besprak ik met de participanten dat het interview opgenomen zou worden, mits ze daar toestemming voor gaven, en dat de jongeren anoniem zouden blijven. De vorm van het interview was in alle gevallen open en informeel. De interviews zijn met instemming van de jongeren opgenomen en kort daarna getranscribeerd. Bij de eerste twee interviews heb ik op voorhand een globale vragenlijst naar de participanten opgestuurd. Tijdens het interview bleek echter dat geen van de twee participanten de vragen echt had bekeken. Er zijn tevens een aantal evenementen geweest die ik heb bijgewoond. Bijvoorbeeld de Rosh Hashana borrel van *Ijar*, een joodse jongeren- en studentenvereniging, en de Kristallnachtherdenking in de Portugese Synagoge in Amsterdam. Tijdens de *Rosh Hashana* borrel heb ik twee van mijn participanten enigszins kunnen observeren, maar van verdere participerende observatie in relatie tot mijn participanten is het niet gekomen. De namen die ik in deze thesis noem zijn gefingeerd, omdat ik de jongeren op voorhand heb beloofd dat zij anoniem zouden blijven.

In dit onderzoek staat de ervaring van de jongeren centraal. Dit is geïnspireerd op Douglas en Wildavsky's (1982) culturele analyse die laat zien hoe een gegeven cluster van waarden en overtuigingen een verklaring kan bieden voor de verschillende percepties en handelingen van mensen. Een objectieve weergave van een sociale realiteit hoeft niet per definitie de beste te zijn. Bijvoorbeeld antisemitisme, is een ingewikkeld en gevoelig onderwerp. De gevoeligheid van het onderwerp, vormde een goede reden voor antropologisch kwalitatief onderzoek. Slechts een objectieve definitie van het concept 'antisemitisme' gaat voorbij aan het aspect van ervaring dat onlosmakelijk met het concept verbonden is. Gevoelige onderwerpen worden veelal als onderwerpen gezien die het best te vangen zijn in onderzoek dat het voornaamste deel van de controle bij de participant laat (Boeije 2010:33). Kwalitatief onderzoek leende zich goed voor dit onderwerp, omdat de informant ook de ruimte krijgt voor inbreng. Kwalitatief onderzoek bestudeert de leefwereld van de informant en richt zich op het omschrijven en begrijpen van sociale fenomenen door middel van de betekenissen die mensen aan deze fenomenen geven (Boeije 2010:11). Toch werkte kwalitatief onderzoek bij dit onderwerp niet altijd in mijn voordeel. Het delen van persoonlijke informatie met een vreemde, vergt vertrouwen. Vertrouwen is dus een belangrijk onderdeel van kwalitatief onderzoek (Boeije 2010:44). Omdat ik zelf onderdeel uitmaak van de witte Nederlandse meerderheid en tevens een christelijke naam heb, werd ik vaak in eerste instantie gewantrouwd. Het is me bijvoorbeeld bij de joodse beveiligingsorganisatie Bij Leven en Welzijn (BLW), niet gelukt om het benodigde vertrouwen te winnen. De organisatie reageerde niet op mijn berichten en daarnaast hebben de medewerkers van BLW me zelfs een keer de toegang van een evenement ontzegd. Mijn participanten hebben mij uiteindelijk alle openheid en vertrouwen gegeven voor de benodigde informatie. Maar door de gevoeligheid van de informatie moest ik in de gaten houden dat de informant niet meer zou delen dan voor hem of haar goed was (Boeije 2010:44). Daarom heb ik naast de namen, ook bepaalde details van situaties zoals uiterlijke kenmerken, locaties, namen etc. veranderd.

Om een beeld te creëren van de manier waarop mijn participanten zich als joods identificeren, behandel ik in het eerste hoofdstuk het concept 'identiteit' in relatie tot de joodse achtergrond van de jongeren. Aan de hand van de literatuur rondom het concept 'identiteit' laat ik zien hoe de jongeren grotendeels zelf bepalen hoe ze praktiseren en wat het joods-zijn voor hen inhoudt. Giddens' (1991) benadering van 'leefstijl' wordt in dit hoofdstuk genuanceerd met Ghorashi's (2003) interpretatie van Bourdieu's (1990) *habitus* begrip *embodied history*. Het tweede hoofdstuk is een weergave van de achtergrond van antisemitisme, wat het betekent en in welke vormen het zich uit. De nadruk zal liggen op de vormen die mijn participanten tegenkomen. Het laatste conceptuele hoofdstuk behandelt de concepten 'veiligheid' en 'risico' aan de hand van de literatuur van onder andere Beck (1999; 2002), Douglas en Wildavsky (1982), Boholm (2003), Bubandt (2005) en Goldstein (2010). Tot slot geef ik in de conclusie een overzicht van de belangrijkste behandelde literatuur in verband met de ervaringen van mijn participanten en zal ik een antwoord op de onderzoeksvraag formuleren.

HOOFDSTUK 1 IDENTITEIT

Op een donderdagavond in september mag ik van de joodse studentenorganisatie *Ijar* langskomen op de *Rosh Hashana* borrel. Terwijl ik de Negen Straatjes door loop op zoek naar Café Cake, waar de borrel plaats zal vinden, probeer ik me enigszins een voorstelling te maken van de groep mensen die ik die avond ga ontmoeten. Hoe zouden ze eruit zien en zou ik ze überhaupt wel herkennen? Ik stel me voor dat het een behoorlijk grote groep zal zijn. Met deze gedachte nader ik Café Cake in de Wolvenstraat. De tafeltjes voor het raam van het relatief kleine café zijn allemaal bezet. Ik vraag me af of dit de mensen zijn waarbij ik moet zijn. Wat onzeker stap ik naar binnen en loop ik zo langzaam mogelijk verder het café in. Halverwege zie ik vier meisjes op verhoogde banken aan twee tafels zitten. Ik zie ook dat een van de vier meisjes een stapeltje formulieren voor zich heeft liggen. Ik kijk haar aan en ook zij lijkt me enigszins te herkennen. "Ben jij Maria?" vraagt ze en terwijl ik antwoord, stoppen de andere drie meisjes met praten om me van top tot teen op te nemen. "Ik ben Zosia, en dit is Fleur. Wij zijn het bestuur van *Ijar*. Je kunt bij ons komen zitten.". Ik gooi mijn jas in een hoek en stap de verhoging op om op de bank tegen de muur te gaan zitten. Ik krijg bijna direct een reeks vragen op me afgevuurd en raak verwickeld in een verwarrende conversatie over het doel van mijn onderzoek. Na een verkeerde woordkeuze lijkt Fleur me enigszins te wantrouwen, maar na het opnieuw uitgelegd te hebben, begrijpen we elkaar. Ik zei 'herkenning' waar ik 'begrip' had moeten zeggen. Fleur pikte dit bijna direct op als uiterlijke herkenning en begreep hieruit dat ik met mijn onderzoek de joodse populatie in Nederland herkenbaarder wilde maken. Dit leek haar totaal niet veilig.

Ik vraag aan Fleur en het meisje naast haar wat het doel van *Ijar* is. "Joodse baby's maken!" roept het meisje dat naast Fleur zit vrolijk. Fleur kijkt haar wat verschrikt aan en lacht wat ongemakkelijk, "Nou niet helemaal. Het is vooral het samenkomen van joodse jongeren zodat we ervaringen kunnen uitwisselen en contact kunnen houden." "Ja..." zegt het meisje "... en dan joodse baby's.". Ze stelt zich voor als Florence. Volledig in het zwart doet ze me denken aan Audry Hepburn. Ze is erg enthousiast en nieuwsgierig. Ik moet haar van alles over mezelf vertellen en ik raak wat overrompeld door haar enthousiaste vragen. Terwijl ik met Florence in gesprek ben, komen er langzamerhand steeds meer mensen binnen. Sommigen stellen zich aan iedereen voor waaruit ik de conclusie trek dat het de eerste keer is dat ze er zijn. Anderen zijn al bekend en lopen direct op specifieke personen af. Er komt een meisje naast me zitten dat zich voorstelt als Vera. Ze vraagt me hoe ik heet en zo gauw ik mijn naam uitspreek, kijkt ze me verbaasd aan. "Maar jij bent niet joods?" Nadat ik Vera de reden van mijn aanwezigheid heb uitgelegd, geeft ze aan een expert te zijn op het gebied van veiligheid. "Amsterdam valt nog mee in vergelijking tot de rest van Nederland, ik heb bijvoorbeeld gehoord dat je in Rotterdam als jood niet veilig over straat kunt. Maar ook Amsterdam is niet veilig.". Ondertussen komt

een jongen bezig met zijn voorstelrondje, langs Vera en mij. Vera kent hem ook nog niet. Terwijl ze zich aan elkaar voorstellen vragen ze direct om elkaar's achternamen. Vera stoot mij lachend aan, "Dat moet je opschrijven! Dat is een ding bij joden, we vragen altijd naar elkaar's achternaam.". De jongen beaamt dit en steekt zijn hand naar mij uit. Ik stel me voor en wederom krijg ik een verbaasde blik. Weer vertel ik wie ik ben en wat ik doe. "Ooh, jij bent er zo eentje. Daar hadden we er laatst ook al een van.". Hij lacht vriendelijk maar ook wat ongemakkelijk en is vrij snel weer weg.

Nadat ik met Vera heb zitten praten, loop ik naar de jongerenrabbijn die aanwezig is. Zo gauw ik naast hem sta, kijkt hij me enigszins vervreemd aan en tot overmaat van ramp steek ik mijn hand uit terwijl ik me voorstel. Hij weigert beleefd mijn hand. Deze rabbijn raakt geen vrouwen aan. Ik besluit het kort te houden, wat de rabbijn volgens mij ook niet erg vindt. We wisselen kaartjes uit en dan is het gesprek afgelopen. Na een tijdje alleen aan de bar te hebben gezeten, wordt ik aangesproken door Bruno. Bruno komt net binnen en loopt direct op me af. "Maria? Oh.. wat doe jij hier dan? Jij bent christelijk ofzo?" Ik moet voor het eerst in mijn leven erg hard mijn best doen iemand te overtuigen van het feit dat ik niet christelijk ben. "Zou je me niet kunnen vertrouwen als ik christelijk was?" vraag ik, "Natuurlijk wel! Ja.. nou oke. Maar het was vooral dat duidelijk werd dat je niet joods bent, want wat doe je hier dan, snap je?". Terwijl we aan het praten zijn, krijgen we om de zoveel tijd een aantal steelse blikken. Op een gegeven moment komt er zelfs een meisje voorbij dat roept "Oeeeh Bruno heeft nieuw vlees gevonden!". Ik besluit kort hierna dat het tijd is om naar huis te gaan.

Rosh Hashana borrel, Ijar

Het bovenstaande vignet gaat over mijn aanwezigheid bij de *Rosh Hashana* borrel van *Ijar*. Zoals ik aan het begin omschrijf, weet ik van tevoren niet wat ik moet verwachten. Ik wist voor dit onderzoek eigenlijk heel weinig over de joodse bevolking van Nederland. Ik ben me nooit bewust geweest van de aanwezigheid van het jodendom in Nederland zoals ik dat wel altijd ben geweest van het christendom en de islam. De jongeren die deze borrel bezochten, waren op de jongerenrabbijn na, moeilijk als joods te onderscheiden. Uit het misverstand met Fleur, dat ik in de eerste alinea van het vignet omschrijf, blijkt dat zij de onherkenbaarheid niet als een probleem ervaart. Sterker nog: het is beter zo. Het was echter wel duidelijk dat er sprake was van een groep. Iedereen stelde zich aan mij voor, maar zo gauw mijn naam bekend werd, was dit voor sommigen een reden tot vragen en anderen een reden voor afstand. Ik stond heel duidelijk buiten de groep. Ik heb van de aanwezige jongeren, twee vrouwen geïnterviewd. In dit hoofdstuk behandel ik het concept 'identiteit' in relatie tot de tien joodse jongeren die ik heb gesproken. Ondanks dat ik aan het merendeel van mijn participanten niet kon zien dat ze joods waren, gaven ze allemaal aan zich sterk als joods te identificeren doch allemaal op hun eigen manier.

Joodse identiteit

Al voor de Tweede Wereldoorlog nam het onderscheid tussen de joodse en de niet-joodse bevolking in Westerse landen af. In eerste instantie lag het onderscheid in religie, meetbaar in lidmaatschap van joodse kerkgenootschappen, maar de hoeveelheid inschrijvingen bij kerkgenootschappen liep al voor de Tweede Wereldoorlog in aantal terug. Er deed zich onder de joden, net als onder de rest van de bevolking, een ontwikkeling van secularisatie voor. Er vonden daarnaast steeds meer gemengde huwelijken plaats, waardoor het *halachisch* criterium niet altijd meer opging. Na de oorlog deden deze ontwikkelingen verder hun intrede. In 1966 was 47 procent van de geschatte joodse bevolking lid van een joods kerkgenootschap, terwijl dat in 2000 nog maar 28 procent was (Van Solinge en Van Praag 2010:1). Sommigen twijfelden aan het voortbestaan van de joodse identiteit en cultuur en relateerde dit aan assimilatie. De Britse historicus Wasserstein (1996) betoogde in zijn studie *Het einde van een diaspora* dat de joden als collectiviteit onder de omstandigheden van secularisatie, assimilatie en gemengd huwelijk, niet lang meer zouden bestaan (De Vries 2004:1). Het voortbestaan van de joodse cultuur speelde echter ook al ten tijden van de joodse emancipatie in 1796. De joodse bevolking van de toenmalige Bataafse Republiek kreeg toen juridisch dezelfde rechten als de rest van de bevolking (Blom 1996:508). Tijdens deze ontwikkeling waren sommige joden ook al bang voor de volledige aanpassing van de joodse identiteit aan de nationale Nederlandse identiteit.

Het staat vast dat het onderscheid tussen de joden en de overige bevolking in Nederland in zowel religieuze als sociale zin, is vervaagd (Van Solinge en Van Praag 2010:1). De term ‘assimilatie’: het proces van integratie waardoor een groep steeds minder als groep te onderscheiden is, is binnen de antropologie eigenlijk een wat achterhaalde term. De term komt volgens Rattansi (2001:27) voort uit een vorm van essentialisme die ervan uitgaat dat groepen onveranderlijke sleuteleigenschappen bezitten. Dit creëert een simplistisch beeld dat niet overeenkomt met de werkelijkheid. Het begrip ‘identiteit’ over het algemeen, heeft geen eenduidige definitie. Het is ondertussen duidelijk geworden dat de benadering van identiteit vanuit het essentialisme, een onrealistisch en vaststaand beeld geeft. Identiteit is geen onveranderlijk gegeven of een ding dat men simpelweg heeft (Ghorashi 2003:25-26). Het wordt opgebouwd, ontwikkeld en veranderd door personen en groepen zelf (Van Solinge en Van Praag 2010:4). Frederik Barth (1969) staat aan de basis van de constructionistische benadering van identiteit en benadrukte de grenzen van identiteit in plaats van de culturele inhoud. Individuen zitten niet vast in hun culturele en sociale setting, maar zijn handelende actoren met bewuste doelen (Van der Pijl 2007:60). Identiteit vormt een handeling met een bepaalde mate van *agency* van het individu. Maar daarnaast is er ook de context van een samenleving of groep waarin het individu zich bevindt. Het proces van identificatie vindt plaats in een sociale setting en is gebaseerd op zowel overeenkomst als verschil tussen personen, objecten en omgevingen (Jenkins 1996:17). Verschillende sociale settings en individuele ervaringen en interacties met deze settings, beïnvloeden de uitvoeringen van identiteiten (Ghorashi

2003:32). Ter illustratie van het bovenstaande laat ik in het onderstaande fragment Sophie aan het woord. Sophie is twintig jaar, heeft op niet-joodse scholen gezeten, en heeft zowel een joods als een niet-joods leven. Ze hecht veel waarde aan het niet-joodse contact, omdat het naar haar meening heel belangrijk is verder te kijken dan alleen de eigen groep. Ze zoekt het joodse leven naar eigen zeggen wel steeds meer op. Zowel haar vader als moeder is joods en bovendien is haar vader Israëliësch. Ondanks dat ze niet religieus is opgevoed, aten ze thuis wel *kosjer* en doet ze dit nog steeds nu ze op zichzelf woont.

“Ik word altijd gezien als iemand die heel erg joods is, terwijl ik me altijd afvraag waarom mensen dat denken. Mijn vader is Israëliësch en dan ben je op de een of andere manier gelijk extra joods. Ik word daardoor overal gerespecteerd als een vertegenwoordiger van de gemeenschap. Ik ben waardevol omdat allebei mijn ouders joods zijn en mijn vader ook nog eens Israëliësch. Omdat je Israëliësch bent, ben je automatisch meer in aanraking met de joodse cultuur en gaan mensen ervan uit dat je veel meer weet. Terwijl ik mezelf niet héél erg joods vind, ik weet eigenlijk niet bijzonder veel weet over wetten en ik werk bijvoorbeeld gewoon tijdens *sabbat*.”¹

Sophie

In het bovenstaande fragment uit het interview met Sophie komt de rol van de sociale omgeving naar voren. De joodse gemeenschap beschouwt Sophie als extra joods door haar Israëliësche vader, terwijl Sophie zichzelf niet als heel joods beschouwt. Ze heeft op niet op joodse scholen gezeten en ze heeft ook geen joodse les gehad. Naar eigen zeggen weet ze relatief weinig van de joodse wetten, bovendien werkt ze tijdens *sabbat*. Maar omdat zij twee joodse ouders heeft, daarmee *halachisch* joods is en haar vader bovendien ook Israëliësch is, zegt zij binnen de gemeenschap als heel joods te worden gezien. Ghorashi (2003:32) concludeert dat zowel het individuele als het sociale niveau van analyse belangrijk is bij het begrijpen van het concept ‘identiteit’ en in het fragment van Sophie komt het belang van de sociale omgeving naar voren. Identiteit is gebaseerd op overeenkomst en verschil tussen personen en objecten. Identiteiten ontstaan in relatie tot anderen, in het geval van Sophie in relatie tot de joodse gemeenschap waarvan zij onderdeel is, en door middel van deze identificaties ontstaan classificaties van voorwerpen, personen en de eigen identiteit (Jenkins 1996:17).

1 ‘Sabbat houden’ betekent het naleven van de wekelijkse rustdag van het jodendom, zaterdag. Vanaf zonsondergang op vrijdag tot zonsondergang op zaterdag werkt, rijdt en studeert men niet. Er wordt tijdens de *sabbat* bijvoorbeeld geen elektriciteit gebruikt.

Leefstijl en traditie

“In de zomer draag ik gewoon een shortje en loop ik in m’n bikini op het strand. Ik raak ook gewoon jongens aan.² Echt streng religieuze meisjes zouden dat bijvoorbeeld nooit doen. Ik mag van mijn ouders ook zelf beslissen of ik bepaalde dingen wel of niet doe. Stel, ik wil geen *sabbat* meer houden, dan zouden m’n ouders het misschien wel jammer vinden, maar ze zouden het wel toelaten. Alleen zouden ze het niet leuk vinden als ik dan zaterdag overdag tv ga zitten kijken in de woonkamer. Bijvoorbeeld de zus van een vriendinnetje van mij houdt geen *sabbat* maar haar familie wel. Op haar kamer doet ze wat ze wil, maar in de woonkamer ga je dan niet op je telefoon zitten of de tv aanzetten. Dat is gewoon uit respect naar de ander.”

Zosia

In het bovenstaande fragment is Zosia aan het woord. Zosia is 20 jaar en noemt zichzelf vroom orthodox, maar benadrukt dat ze niet extreem orthodox is. Op dit moment woont ze nog thuis, maar volgend jaar gaat ze waarschijnlijk op zichzelf wonen. Echter niet in een joods studentenhuis omdat hier volgens haar niet écht *kosjer* wordt gegeten. Volgens Zosia is iemand niet orthodox als diegene weinig aan het jodendom doet. Zosia hanteert een strenger criterium met betrekking tot wel of niet orthodox, en *kosjer* en niet *kosjer*, dan bijvoorbeeld Sophie. Sophie noemt zichzelf orthodox in verband met de synagoge waarbij ze staat ingeschreven, maar geeft ook aan dat ze buiten de synagoge eigenlijk niet orthodox is, omdat ze bijvoorbeeld tijdens *sabbat* werkt. Zosia bevestigt dit, los van Sophie, door aan te geven dat iemand die niet praktiseert eigenlijk niet orthodox is. Volgens Sophie wordt er in haar studentehuizen *kosjer* gegeten, maar Zosia is van mening dat er in de joodse studentehuizen niet echt *kosjer* wordt gegeten. Beide vrouwen hanteren een criterium op basis van hun omgeving. Vergeleken met de andere participanten is Zosia streng in de leer. Ze houdt *sabbat* en eet volledig *kosjer*, iets dat in haar omgeving normaal is, terwijl Sophie een minder religieuze identificatie met jodendom heeft.

Zosia is vergeleken met de overige participanten vroom, maar het uit interviewfragment blijft dat Zosia wel aanpassingen maakt in haar manier van praktiseren. Ze begint bijvoorbeeld sommige semesters later met *sabbat* omdat ze tot laat les heeft en niet voor het donker thuis kan zijn. Anthony Giddens (1991:80) benadrukt keuze als een belangrijk onderdeel van de dagelijkse activiteiten in de moderne samenleving. Moderniteit confronteert het individu met een complexe diversiteit aan keuzes. Een gevolg daarvan is de noodzaak van een *lifestyle* of ‘leefstijl’. Een leefstijl bestaat uit een

² Na de *Bat of Bar mitzwa*, die meisjes op hun twaalfde en jongens op hun dertiende doen, mogen jongens en meisjes elkaar niet meer aanraken. Dit is in navolging van een van de 613 *mitswot*, geboden.

reeks van uitingen en handelingen die een individu zich eigen maakt. Deze uitingen en handelingen zijn naast handig en bruikbaar, vooral belangrijk voor het vormen van een concrete uitdrukking van de zelf-identiteit. Marlene de Vries (2004:156) noemt in haar onderzoek naar de joodse binding in Nederland, in navolging van Vermeulen (2001), 'cultuur als leefstijl'. Vermeulen (2001:14) schrijft, "Bij *cultuur als leefstijl* gaat het om het zelfbewuste en selectieve gebruik (of de creatie) van bepaalde cultuurelementen en -symbolen, met het doel zich van anderen te onderscheiden en het idee te hebben deel uit te maken van een (al of niet 'verbeelde') gemeenschap.". Volgens Vermeulen (2001) wordt cultuur hierbij gebruikt om verschil en identiteit te benadrukken, en vormt het daarmee een soort denkbeeldige jas die men aan en uit trekt. Net als bij Giddens (1991) staan de individueel gemaakte keuzes hier centraal. De gebruikte metafoor van een jas die aan en uit getrokken kan worden, impliceert volledige controle van het individu over wat onderdeel uit maakt van de identificatie. Daarom beargumenteert Giddens (1991) dat religie geen reële plaats meer heeft in de laat-moderne samenleving. In de laat-moderniteit vormen gebeurtenissen uit het verleden geen normatieve overkoepeling meer die bepalen wat wel en niet mag. Het bewijs hiervan ligt volgens Giddens (1991) in het belang van keuze in de hedendaagse wereld. Religie is slechts een van de vele opties. De keuze voor religie verandert hierdoor in een doordachte beslissing die gerechtvaardigd moet kunnen worden (Mellor 1993:116). In het volgende fragment is Sophie wederom aan het woord. Sophie bevestigt de centrale rol van keuze maar benadrukt ook, in tegenstelling tot wat Giddens (1991) beargumenteert, het belang van religie in haar leven.

"Ik ben niet heel erg religieus, maar ik vind mezelf ook geen atheïst. Ik ben eerder een agnost. Alleen wetenschap en geen religie in m'n leven, dat schiet tekort. Ik geloof niet persé dat *kosjer* eten het beste is, maar het is voor mij een traditie die ik van m'n vader heb meegekregen en daarom eet ik ook *kosjer*. Ik vind het mooi en het herinnert me aan waar ik vandaan kom. We zijn thuis nooit gedwongen tot iets, bijvoorbeeld mijn broer die eet niet *kosjer*. We hebben allebei onze eigen keuzes gemaakt. Voor mij is m'n religie meer een soort levensstijl. Ik heb nooit op een joodse school gezeten, ik ben veel onder niet-joden en ik werk gewoon tijdens *sabbat*. Dat ik wel bij een orthodoxe gemeenschap zit, hoeft niet te betekenen dat je echt orthodox bent. Ik doe wel veel dingen met het jodendom, maar het is meer dat ik voor een orthodoxe synagoge kies omdat ik dat zo gewend ben van vroeger. Ik ben daarbuiten niet orthodox. Maar ik ben het wel gewend dat mannen en vrouwen apart zitten. Ik vind een vrouwelijke rabbijn ook heel gek en ik zie vaderjoden toch niet helemaal als joods."

Sophie

Sophie zegt dat haar religie meer een soort levensstijl is. Ze heeft haar keuzes van identificatie gemaakt op basis van haar opvoeding en huidig dagelijks leven. Ze woont in een joods studentenhuis, maar heeft daarnaast voornamelijk een niet-joods leven.

Ze is niet religieus, maar sommige religieuze tradities spelen wel een belangrijke rol in haar leven. Giddens (1991) omschrijft deze vorm van tradities in de moderne tijd als *sham traditions*, ‘nep tradities’ (Mellor 1993:117). Traditie is volgens Giddens (1991:81) een relatie met het verleden die wordt ‘doorgegeven’ en daarom niet in de moderne samenleving past. Leefstijlen zijn namelijk ‘aangenomen’ keuzes binnen een reeks van mogelijkheden. Het zijn geroutineerde praktijken in bijvoorbeeld dieet, kleding, gedrag en voorkeurslocaties voor ontmoetingen. Deze gewoonten zijn reflexief en veranderlijk door de mobiele aard van de zelf-identiteit. Tradities zijn daarentegen manieren van verbinding tussen het heden en de toekomst door middel van een verband met een bepaalde gebeurtenis of periode in het verleden. Binnen de context van een bepaalde gemeenschap wordt dit verband behouden, gereproduceerd en doorgegeven. Religie is in de hedendaagse samenleving geen normatieve overkoepeling meer, omdat tegenwoordig alles doordacht en gerechtvaardigd moet kunnen worden. Maar Sophie spreekt niet van een doordachte beslissing in relatie tot bijvoorbeeld haar *kosjere* dieet. Ze heeft er wel over nagedacht, maar naar eigen zeggen vooral in de context van het interview. Ze geeft aan dat een leven zonder religie voor haar tekort schiet, omdat wetenschap niet alles verklaart. Religie lijkt haar comfort te geven in relatie tot het onverklaarbare. Bovendien is haar *kosjere* dieet een gevolg van haar opvoeding en een herinnering aan haar afkomst. Ze geeft geen logische en doordachte verklaring voor het feit dat ze *kosjer* eet, omdat het voor haar gewoon iets is dat ooit is begonnen en nu voortgezet wordt. Zosia en Sophie laten beide zien dat religie ook nu, in Giddens’ (1991) laat-moderniteit, nog steeds belangrijk is. Zosia is relatief religieus terwijl Sophie haar joodse identiteit vooral uit haar opvoeding haalt zonder specifiek religieus te zijn. Tim heeft qua achtergrond een beetje van beide. Hij is 26 jaar en heeft, net als Sophie, zijn vraagtekens bij bepaalde religieuze tradities, maar hij noemt zichzelf, net als Zosia, wel religieus. Tim heeft joodse lessen gehad, zat bij de jeugdvereniging *Haboniem*, is actief in de liberale synagoge en draagt bij aan verschillende joodse organisaties. Bovendien is zijn vader rabbijn en is Tim naar eigen zeggen elke minuut van de dag bezig met zijn joodse identiteit.

“Ik ben behoorlijk actief joods. We eten elke vrijdagavond samen met de familie, ik zing regelmatig de diensten in de synagoge en we vieren alle feestdagen. Het is wel religieus, alleen als je aan mij vraagt wat het voor mij is, kom je al snel bij geloven in God of iets dergelijks en daar heb ik niet echt een antwoord op. We zijn niet zo maar op deze wereld en ik geloof wel dat er iets, of in ieder geval meer dan dit is. Ik weet alleen niet wat. Dat de joodse wet zoveel jaren geleden is opgeschreven door God, dat gaat er bij mij niet in. Ik vind dat altijd zo zweverig. Het jodendom uit zich voor mij bijvoorbeeld in *kosjer* eten, maar ik weet inmiddels wel dat je de volgende dag gewoon wakker wordt als je de avond ervoor een garnaal eet. Het is gewoon een gevoelskwestie.”

Tim

De overkoepelende normatieve functie van religie is onder het merendeel van mijn participanten afgenomen en Tims verhaal is daar een goed voorbeeld van. Maar dit hoeft niet per definitie af te doen aan de waarde van traditie. Giddens (1991) benadrukt de dualiteit tussen 'aangenomen' en 'doorgegeven', terwijl er ook een gebied tussen in zit. Ghorashi (2003:27) noemt 'de situering van verandering' en gaat ervan uit dat verandering en dynamiek continuïteit en het verleden niet uit hoeven te sluiten. Volgens Ghorashi (2003) heeft verandering, als dynamisch aspect van identiteit, ook bepaalde elementen van continuïteit. Met identificatie verandert de blik op de Zelf en de Ander, en er ontstaan nieuwe betekenissen en vormen door middel van interactie met sociale contexten en historische gebeurtenissen. Ook in de laat-moderniteit bestaat er een relatie met het verleden met een belangrijk functie voor identificatie in het heden. Ghorashi (2003) gebruikt hiervoor haar interpretatie van Bourdieu's *habitus*-begrip, *embodied history* dat wordt omschreven als, aspecten uit het verleden die een nieuwe vorm en rol krijgen in de huidige context. De *embodied history* in de vorm van *habitus* geeft het proces van identiteitsformatie een mate van continuïteit binnen de verandering. Het vormt een blauwdruk gebaseerd op het verleden die door middel van interactie met het heden ontwikkelt en verandert (Ghorashi 2003:28). Een proces wat volgens Philip Mellor (1993:118) niet nieuw is, omdat traditionele normen ook vóór de moderne tijd aangepast werden. Traditie is in de huidige tijd misschien veranderlijker en meer afgestemd op het individu, wat Philip Mellor (1993:120) 'reflexieve traditie' noemt, maar men gebruikt traditie nog steeds om geloof en activiteit te structureren in relatie tot een overkoepelende norm. Handelingen worden gestuurd door *habitus* als sociaal kader van het verleden, maar onder invloed van en in interactie met, de huidige omstandigheden. Er is sprake van een wisselwerking tussen het heden en het verleden met elementen van verandering en continuïteit. Daarnaast speelt bewustzijn ook een belangrijke rol bij het *habitus* begrip. Individuen handelen volgens Ghorashi (2003:28) niet altijd op basis van bewust gemaakte beslissingen of doordachte redentatie, maar ook op basis van gezond verstand en gevoel. Bij Tim komt dit naar voren als hij spreekt van een 'gevoelskwestie'. Tim noch Sophie heeft behoefte aan een specifieke reden voor het feit dat ze bijvoorbeeld geen varkensvlees eten. Ze doen het gewoon niet, omdat ze *kosjer* zijn opgevoed en het voor hen gerelateerd is aan hun van manier van joodse identificatie.

Naast eigen processen van identificatie, zijn er ook identificaties van buitenaf. Eerder omschreef de literatuur van Jenkins (1996) en Ghorashi (2003) hoe identiteit afhankelijk is van zowel de *agency* van het individu, als van de sociale setting waarin het individu zich op een bepaald moment bevindt. Ghorashi (2003:32) noemt de *social identity theory* die ervan uitgaat dat individuen zichzelf en anderen classificeren in sociale categorieën wat vervolgens de sociale interactie beïnvloedt. *Social identity theory* benadrukt het belang van een ander individu of een andere groep. Identificatie is een relationeel proces van zowel de goed- als afkeuring van verschillende identificaties (Ghorashi 2003:33-34). Dit kwam aan het begin van dit hoofdstuk naar voren bij de introductie van Sophie die door haar omgeving als zeer joods wordt beschouwd vanwege haar Israëliëse vader. In de volgende paragraaf komt dit aspect wederom terug met betrekking tot de

natiestaat Israël. De joodse identiteit is verweven geraakt met Israël en dit wordt in stand gehouden door evenzeer joden als niet-joden (Ensel 2014:18). Israël is het resultaat van een belangrijk deel van de joodse *embodied history*, de Holocaust. Zowel Israël als de Holocaust, ook wel *Shoah* genoemd, is een belangrijk onderdeel van de joodse identiteit van mijn participanten. Mijn participanten identificeren zich op zeer uiteenlopende manieren als joods, maar de relatie met Israël ervaren ze allemaal. Dit komt tevens naar voren in de sociaal-demografische studie van 2010. De joodse participanten in deze studie hechtten groot belang aan het in stand houden van herinneringen aan het grote trauma, de Holocaust (De Vries 2004:157; Van Solinge en Van Praag 2010:110). Men ervaart de Holocaust als onontkoombaar onderdeel van het joodse zijn, net als de natiestaat Israël die uit de Holocaust ontstaan is. De volgende paragraaf gaat hier verder op in en legt een basis voor de rol van Israël in zowel hoofdstuk twee als hoofdstuk drie.

Israël

De stichting van de staat Israël in 1948 leidde tot een sterke vorm van identificatie onder de joden in Nederland (Brasz 1995:392). In het naoorlogse klimaat waar de joodse identificatiepunten divers waren, werd het bestaan van Israël door de meerderheid van de joden als positief ervaren en gezien als laatste redmiddel voor de gehavende groepstrots (Wijnberg 1967:80). In recenter onderzoek komt Israël nog steeds naar voren als een belangrijke bron van joodse identificatie. In het surveyonderzoek van Marlene de Vries (2001) voelden de joodse participanten met een religieuze oriëntatie zich het sterkst verbonden met Israël, maar ook zonder religieuze oriëntatie was de verbondenheid aanwezig. Van de niet-praktiserende joden voelt 44 procent zich sterk met Israël verbonden en van degene die wel bepaalde tradities in stand houden maar zichzelf niet als religieus beschouwen, ervaart 61 procent een sterke verbondenheid (De Vries 2004:119).

De jongeren die ik heb gesproken, hebben naar eigen zeggen allemaal een bepaalde affiniteit met Israël. Het verschilt wat naast het jodendom, hun band met het land precies is. Adam is in Israël geboren en heeft daar de eerste jaren van zijn leven doorgebracht. Sophie en Tamar hebben allebei een Israëlische vader en Tamar heeft vanaf haar negende tot haar twintigste in het land gewoond. Daarnaast heeft Mattia na de middelbare school een programma gedaan waarbij ze op verschillende plekken in Israël woonde en twee maanden training in het Israëlische leger heeft gehad. Adam, Tamar en Mattia worden later uitgebreid voorgesteld. Joodse instanties doen erg hun best om de relatie tussen Israël en joden over de hele wereld in stand te houden door bijvoorbeeld het organiseren van groepsreizen voor joodse jongeren. De jeugdvereniging *Bne Akiwa* organiseert elke twee jaar *Machanee Avoda* waarbij jongeren van zestien en zeventien jaar een maand naar Israël gaan. De reis heeft als doel de verbinding met het land te stimuleren en jongeren te inspireren eventueel naar Israël te migreren, wat 'op *Aliya* gaan' (Appendix 3) genoemd wordt. Daarnaast is er *Birthright Israël* die voorziet in reizen naar Israël

voor joodse jongeren tussen achttien en zesentwintig jaar uit de hele wereld. Roeland, 23 jaar oud, is mee geweest op zo'n reis.

“Op m'n achttiende ben ik met m'n broer op zo'n jongerenreis gegaan en dat was echt heel leuk. Een van de redenen dat ik ging, was dat het gratis en volledig verzorgd was. Je doet super leuke dingen en je zit in mooie hotels. Het was voor mij ook de eerste keer in Israël dus het was heel speciaal om allerlei plaatsen te bezoeken en een goede tour te krijgen. Maar het is ook wel een beetje propaganda. Er komen bijvoorbeeld mensen van het leger mee op reis om je te beveiligen, maar vooral ook om met je te praten en je te werven voor het leger.”

Roeland

Roeland is in Amsterdam geboren, maar voornamelijk opgegroeid in Brabant. Het gezin was in Amsterdam lid van de liberale gemeente, maar in de nieuwe woonomgeving was alleen een orthodoxe gemeenschap. Het praktiseren nam hierdoor af. Desalniettemin heeft Roeland joodse les gehad, waardoor hij de religieuze kennis beheerst. Hij omschrijft het jodendom deels als religieus en deels als een gemeenschap die tradities deelt. Roeland is niet heel streng in de leer. Hij eet geen varkensvlees en schaaldieren, maar hij eet niet volledig *kosjer*.³ Voor zijn studie is hij weer in Amsterdam gaan wonen en kwam hij via via terecht in een joods studentenhuis. Het merendeel van zijn vrienden is niet-joods en hij is naar eigen zeggen niet volledig onderdeel van de joodse gemeenschap in Amsterdam, omdat hij niet in Amsterdam is opgegroeid. Roeland heeft weinig familie in Israël wonen en was tot zijn achttiende nog nooit in Israël geweest. Roeland vond het een bijzondere ervaring om het land te leren kennen. Andere jongeren die ik sprak, gingen in hun kindertijd met regelmaat naar Israël omwille van familie en vakanties. Voor hen is de sterke band met Israël voor de hand liggend. Uit het verhaal van Roeland blijkt, dat het ook voor hem speciaal is, ondanks dat hij er weinig familie heeft wonen en er tot dan toe nog nooit was geweest. Israël vertegenwoordigt een gemeengoed voor joden. Het is een plek waar zij de meerderheid uitmaken. De joodse identiteit is in Israël vanzelfsprekend. Ook in het onderzoek van De Vries (2004:120) werd dit benoemd door de participanten. Niet al mijn participanten zouden er willen wonen, maar het is voor hen allemaal belangrijk dat het land er is. Roeland is bijvoorbeeld ook kritisch over de situatie in Israël. Hij is op latere leeftijd nog een keer terug gegaan en heeft toen naar zijn idee een realistischer beeld gekregen van de situatie. Ondanks dat Roeland zijn twijfels heeft bij de Israëlische politiek, hij noemt de situatie 'gecompliceerd', doet dit niet af aan de waarde die het land voor hem heeft. Simon heeft mogelijk een nog sterkere band met het land en baseert een groot deel van zijn joodse identiteit op Israël. Simon

3 Het *kosjere* dieet bestaat uit meerdere componenten en regels. Vlees mag bijvoorbeeld alleen gegeten worden als het afkomstig is van herkauwende dieren met gespleten hoeven. Indien iemand zich aan alle componenten en regels van de *kasjroet*, de spijswetten, houdt, eet iemand volledig *kosjer*.

is 25 jaar en is niet religieus. Hij gaat weinig naar *sjoel*, de synagoge (Appendix 3), en praktiseert verder thuis ook niet.

“Ik haal mijn joodse identiteit uit het samenzijn met m’n familie op feestdagen en uit de staat Israël. Ik kom al van jongs af aan in Israël omdat een groot deel van mijn familie op *Aliya* is gegaan. Ik vind het een prachtig land en ik kom er nu al acht jaar op rij elk jaar voor vakantie. Dit jaar ga ik zelfs drie keer. Ik kom er heel graag. Ik vind het leven daar erg fijn. Het klimaat, het eten, de mensen en het feit dat joods zijn daar zo makkelijk is. Je bent gewoon wie je bent en het hoeft niet moeilijk uit je mond te komen.”

Simon

Simon benadrukt vooral de vanzelfsprekendheid van het joods-zijn in Israël. In Nederland ervaart hij dat niet. Sterker nog, hij voelt zich vaak niet genoeg op zijn gemak om te vertellen dat hij joods is. Het verschilt per persoon hoe prettig de jongeren Israël ervaren. Simon denkt er serieus over na om op *Aliya* te gaan, terwijl anderen daar niks voor voelen. Zoals onder andere bij Simon, draagt de band met Israël bij aan het joodse zelfbesef, maar de band staat ook onder druk. De oorlogen die in de afgelopen jaren hebben plaatsgevonden, hebben veel kritiek uitgelokt (De Vries 2004:127). Voor bijvoorbeeld Simon is dit de andere kant. Hij ervaart een positieve identificatie met Israël als belangrijke basis van zijn joodse identiteit, maar trekt het zich daardoor ook erg aan als er kritiek op het land wordt geuit. Antropoloog en historicus Remco Ensel (2014:17) noemt in zijn boek *Haatspraak: antisemitisme – een 21^e eeuwse geschiedenis*, Israël en de Holocaust als prominente gespreksonderwerpen die sinds de Tweede Wereldoorlog als kapstok konden dienen voor een voortdurende anti-joodse haatspraak. De participanten verschilden onderling sterk in hun houding ten opzichte van het Israëliësch beleid, desondanks komen ze naar eigen zeggen vaak blind op voor het land. In het volgende fragment geeft Adam, 29 jaar, hier een omschrijving van.

“Toen ik van de middelbare school afkwam, had ik het beeld in m’n hoofd dat Israël goed is en het jodendom bijzonder. Niet zozeer indoctrinatie, maar gewoon de overdracht van dat trotse gevoel. Veel joden hebben dat vanuit het slachtoffer gevoel, vanuit wat ze hebben meegemaakt in de Tweede Wereldoorlog. Op mijn vervolgopleiding heb ik best wel vaak discussies gevoerd met mensen en dan kwam ik echt blind op voor Israël. Tegelijkertijd wilde ik niet herkend worden als een joodse jongen. Ze moesten me gewoon zien als Adam, want ik keek ook naar hun als bijvoorbeeld een Thomas, Jeroen of Adriaan. Maar de grap was, dat als we het dan over Israël hadden dat ik daar dan ook heel heftig op reageerde. Dat ik ook discussies had van, “Ja maar de Palestijnen dat zijn gewoon slechte mensen, die gooien stenen!”. Maar omdat ik er steeds meer over na ging denken en ik nieuwe mensen om me heen had die gematigd waren, begon ik in te zien dat het niet zo zwart-wit was. Het duurde heel lang voordat ik dat kon inzien. En dat kwam alleen

maar doordat ik mensen om me heen had, vooral ook niet-joden, die er anders over dachten.”

Adam

Adam is in Israël geboren en is op jonge leeftijd met zijn ouders naar Nederland verhuisd. Hoewel hij het hele joodse scholen traject, *Rosj Pina* en *Maimonides*, heeft gedaan, komt hij uit een seculier gezin. Adam heeft niet op joodse les gezeten en dus ook geen *Bar mitswa* gedaan. Zijn moeder gaf hem boterhammen met ham mee naar school, terwijl hij op school aangeleerd kreeg waarom het van belang was *kosjer* te eten.⁴ Adam noemt zichzelf joods in hart en nieren, maar hij was altijd al een buitenbeentje met het gevolg dat hij op zijn achttiende volledig uit de joodse gemeenschap is gestapt. In het bovenstaande fragment omschrijft Adam dat het even duurde voor hij inzag dat hij automatisch voor Israël opkwam. Charlotte, die ik later voorstel, noemde het ‘voorgeprogrammeerd’ omdat je als jood niet anders kunt dan met je hart vechten voor dat kleine joodse staatje. Veel participanten hebben moeite met de Nederlandse berichtgeving over het Israël-Palestinaconflict, omdat zij deze als eenzijdig ervaren. De jongeren lijken bijna allemaal over kennis te beschikken, die heel anders is dan wat er in Nederland op het nieuws is. Sophie noemde het Nederlandse nieuws over Israël erg subjectief en emotioneel.

Israël vormt een basis waarvan veel joden vinden dat het moet blijven bestaan. Ondanks dat Israël in conflict is en dus fluctueert in veiligheid, fungeert het land als een soort reserveplan of toevluchtsoord (De Vries 2004:126). Het is daarom moeilijk om de algemene kritiek op het land te moeten aanhoren. De joodse bevolking houdt het verband zelf in stand, maar het wordt ook voor hen gedaan. De jongeren hebben allemaal het idee dat ze op basis van hun joodse achtergrond automatisch als pro-Israël worden gezien. Ze worden soms zelfs op het gedrag van Israël aangesproken. Mattia is opgegroeid in Twente en voor haar studie naar Amsterdam gekomen. Ze is 25 jaar en woont in een joods studentenhuis. Mattia eet *kosjer*, houdt geen *sabbat* en probeert zich zoveel mogelijk aan de feestdagen te houden.

“Ik liep twee jaar geleden stage op een basisschool waar ik les gaf aan kinderen met een taal of rekenachterstand. De meerderheid van mijn collega’s was islamitisch, wat over het algemeen geen probleem is. Maar op een gegeven moment had ik iets van *kosjere* humus of baba ganoush bij me en op de bovenkant van het bakje stond een etiket met Hebreeuwse tekst. Toen vroeg een van mijn collega’s: “Wat is dat?” dus ik zo: “Dat is Baba Ganoush.”, “Waar komt het vandaan?”, “Uit Israël.”. En toen zei hij: “Jouw broeders en zusters moorden mijn broeders en zusters uit in Palestina!”. Dat was best heftig en ik wist ook niet goed hoe ik moest reageren, omdat ik zoiets had van ja wat wil je dat ik nu zeg? Wat wil je van me?”

Mattia

4 Ham wordt niet als *kosjer* beschouwd omdat het varkensvlees is.

Het verhaal van Mattia illustreert dat de jongeren naast uit eigen initiatief, ook ongevraagd op het politieke beleid van Israël moeten reageren. Mattie identificeert zich relatief sterk met Israël, doordat zij er na de middelbare school een jaar heeft gewoond. Bovendien is de band met Israël een belangrijk onderdeel van de joodse jeugdvereniging, zo ook van Mattia's jeugdvereniging *Bne Akiwa*. In haar beroepssector komt Mattia veel in aanraking met Nederlanders met een Noord-Afrikaanse, Turkse of islamitische achtergrond die zich over het algemeen met de Palestijnen identificeren. Ook andere participanten gaven aan dat het vaak Nederlanders met Turkse, Noord-Afrikaanse of een islamitische afkomst zijn, die de jongeren aanspreken op het beleid van Israël. Het conflict is voor veel van mijn participanten een onderwerp geworden dat ze proberen te mijden in gesprekken met niet-joden. Het zorgt vaak voor conflict en zelfs in vriendschappen met niet-joden kan het de vriendschap negatief beïnvloeden. Ghorashi (2003) omschrijft keuzes in identiteit niet altijd doordacht of bewust zijn. Uit het eerdere fragment van Adam kwam naar voren dat het even had geduurd voordat Adam zich bewust werd van zijn automatisch verdedigingsmechanisme van Israël. Bovendien laat het fragment van Mattia zien wat ik eerder in dit hoofdstuk omschreef, de rol van de omgeving. Op basis van de *kosjere* producten die Mattia bij zich heeft, wordt zij gerelateerd aan het politieke beleid van Israël. Individuen classificeren zichzelf en anderen in sociale categorieën wat vervolgens de sociale interactie beïnvloedt (Ghorashi 2003:32). De samenleving, of in dit geval een collega van Mattia, classificeert Mattia als pro-Israël op basis van haar joodse achtergrond en *kosjere* producten en spreekt haar hier vervolgens negatief op aan.

Samenvatting

De joodse identificaties van mijn participanten ontstaan uit bewust en onbewust gemaakte keuzes waarmee de jongeren een leefstijl (Giddens 1991) vormen. Door combinaties van gebruiken en tradities uit zowel het heden als het verleden, ontwikkelen de jongeren onder andere het joodse aspect van hun identiteit. Gebruiken van familie, omgeving en geschiedenis vormen een *embodied history* (Ghorashi 2003) waarin Israël en de herinnering aan de Holocaust een prominente rol spelen. Wat de jongeren wel of niet benadrukken is afhankelijk van individuele keuzes, religie, gewenning en gevoel. De joodse cultuur, religie en traditie lopen dan ook niet paralel aan elkaar, maar dwars door elkaar heen zonder aan waarde te hebben ingeboet. De jongeren kiezen en benadrukken bepaalde aspecten zowel bewust als onbewust, maar bepaalde aspecten worden ze ook opgelegd. Een voorbeeld hiervan is de relatie met Israël. Het volgende hoofdstuk gaat verder in op eigenschappen die de jongeren door de omgeving worden opgelegd op basis van hun joodse achtergrond. In hoofdstuk twee wordt de uiting van stereotypering en discriminatie ten opzichte van joden: antisemitisme, behandeld.

HOOFDSTUK 2 ANTISEMITISME

Bij de ingang staan vier mannen, waarvan twee in politie uniform en twee in donkere kleding met pet op. Aan weerszijde van de synagoge staan twee politiebussen met agenten erbij. Ik zie mensen gehaast naar binnen lopen zonder dat de vier mannen specifieke aandacht aan ze schenken. Ik besluit maar gewoon hetzelfde te doen. Ik kan doorlopen. Opgelucht loop ik de binnenplaats op die ik moet oversteken om bij de synagoge aan te komen. Ik stap de synagoge binnen en kom uit achter een podium van een meter of twee hoog. Ik sla linksaf naar de achterste banken. Er hangt een geur van zaagsel en het is binnen bijna net zo koud als buiten. Door de ruimte heen hangen prachtige koperen kroonluchters waar ik tot mijn verbazing allemaal echte kaarsen in zie branden. De banken staan in de lengte waardoor de meerderheid van de mensen in de lengte van het podium kijken. Ik kies een plekje op een van de banken die dichtbij de ingang staan zodat ik niet te veel opval. Op het podium staat Ron van der Wieken, de voorzitter van het Centraal Joods Overleg, te praten. "Twintig eeuwen van niet-aflatende demonisering hebben hier in het Westen hun uitwerking niet gemist. Die langdurigste en intensiefste vorm van hersenspoeling die de wereldgeschiedenis ooit heeft gekend, maakte het vooroordeel tegen joden tot een bijna onuitwisbaar onderdeel van de westerse cultuur, een kern diep in de ziel van de westerse mens. Zelfs na een catastrofe van ongekende omvang, de Shoah, is dat vooroordeel niet verdwenen.⁵ Integendeel, jodenhaat laait overal weer fel op, in de landen om ons heen en ook in Nederland.". Van der Wieken benadrukt dat de haat tegen joden niet pas in 1938 is begonnen en ook niet in 1945 is geëindigd. De jodenhaat is veel ouder en tevens nog lang niet voorbij. Van der Wieken refereert aan de alternatieve Kristallnacht herdenking door Platform Stop Racisme & Uitsluiting als misbruik van een belangrijke joodse herdenking voor de verspreiding van pro-Palestijnse propaganda.⁶ Als hij klaar is, schuiven twee oudere dames de ruimte voor het podium in. Dit zijn Margalith Kleijwegt die oorlogsoverlevende Jenny van Wieringen-van Genderingen gaat interviewen. Jenny vertelt over de beperkingen voor joden vóór en tijdens de Tweede Wereldoorlog, die steeds strenger werden en hoe ze samen met haar moeder haar vriendinnetje Ruth in kamp Westerbork bezocht.⁷ Het programma wordt vervolgd met vioolmuziek waarna de volgende spreker wordt ingeleid, de Rotterdamse burgemeester Ahmed Aboutaleb. De burgemeester spreekt van de symboliek achter het feit dat hij, als moslim, zijn toespraak in de Snoge

5 Holocaust.

6 Op 8 november 2015 werd er een alternatieve Kristallnacht herdenking gehouden door het Platform Stop Racisme en Uitsluiting. Deze herdenking is omstreden en niet in overeenstemming met de algemene joodse herdenking.

7 Westerbork werd oorspronkelijk gebouwd als vluchtelingenkamp in opdracht van de Nederlandse regering. Uiteindelijk werd Westerbork een doorgangskamp waar vanuit ongeveer 107 duizend in Nederland wonende joden, 245 Sinti en Roma, en een aantal verzetsmensen naar vernietigingskampen in Duitsland, Polen en Tsechië werden gedeporteerd.

in Amsterdam houdt.⁸ Hij spreekt van het belang van 'wij' en hoe religieuze of politieke fanatici geen plaats hebben in de Nederlandse maatschappij. "Wie wilt blijven staan, blijft alleen. Wie verder wilt, gaat samen."

Kristallnachtherdenking, Portugese Synagoge Amsterdam

De Kristallnacht (Appendix 3) wordt elk jaar herdacht in onder andere de Portugese Synagoge van Amsterdam aan het Mr. Visserplein. Het is een belangrijke herdenkingen die de herinnering van de Tweede Wereldoorlog en de Holocaust in stand houdt. In dit hoofdstuk behandel ik de hedendaagse vooroordelen die over joden bestaan, het antisemitisme. Met het bovenstaande vignet probeer ik een beeld te schetsen van het bewustzijn van het antisemitisme in de joodse gemeenschap. Tijdens dit evenement spreekt Ron van der Wieken van de jodenhaat die overal, ook in Nederland, weer fel opblaait. De avond voor een van de belangrijkste joods religieuze dagen, Jom Kippoer, was ik aanwezig bij het Kol Nidré (appendix 3) gebed in de Liberaal Joodse Gemeente Amsterdam (LJGA). Ook hier werd het antisemitisme besproken als een wederom opblaiend fenomeen. Van der Wieken noemt bijvoorbeeld de alternatieve Kristallnacht Herdenking van het platform Stop Racisme en Uitsluiting. Tijdens dit evenement wordt er een aanklacht gedaan tegen het huidige beleid van Israël tegen de Palestijnen, dat wordt vergeleken met het Duitse beleid tijdens de Tweede Wereldoorlog. Dat Van der Wieken dit noemt, heeft onder andere te maken met de grote rol die de kritiek op Israël speelt in de ervaring van antisemitisme van joden in Nederland. In dit hoofdstuk wordt de betekenis van antisemitisme in relatie tot de ervaring van mijn participanten besproken. Eerst geef ik een contextuele weergave van antisemitisme in het naoorlogse Nederland. Vervolgens geef ik een definitie van het concept antisemitisme in relatie tot literatuur over stereotypering en bespreek ik de verschillende vormen van antisemitisme die mijn participanten in het dagelijks leven tegenkomen. Tot slot behandel ik het gebruik van stereotypes door mijn participanten zelf.

Antisemitisme in Nederland na de Tweede Wereldoorlog

Tijdens de Tweede Wereldoorlog zijn van de 140 duizend in Nederland woonachtige joden, 107 duizend joden gedeporteerd. Slechts rond de vijf en een half duizend joden keerden terug van de concentratiekampen naar huis. Volgens Evelien Gans (1999:556) zijn in vergelijking met andere bezette West-Europese landen, in Nederland relatief de meeste joden gedeporteerd. In 1945 werd in Eindhoven de Joodse Coördinatie Commissie voor het Bevrijde Nederlandse Gebied (JCC) opgericht. Dit werd de overkoepelende organisatie die de joodse gemeenschap zou vertegenwoordigen en diens belangen zou behartigen (Brasz 1995:353). In 1947 bestond de bij de JCC geregistreerde joodse gemeenschap uit

8 'Snoghe' is een bijnaam voor de Portugese Synagoge Amsterdam.

21674 joden terwijl het totale aantal joden in Nederland rond 28 duizend werd geschat (Brasz 1995:351). Het werd steeds moeilijker de omvang van de joodse bevolking te bepalen. Zoals beschreven, nam het kerkgenootschap af door secularisatie, maar ook de angst voor herkenning weerhield mensen van joods kerkelijk lidmaatschap. Veel joden zouden zich niet als joods identificeren uit angst voor herhaling van de situatie tijdens de Tweede Wereldoorlog. Er werd door sommigen joden een aanwezigheid van sociaal antisemitisme ervaren (Brasz 1995:380).

De angst voor negatieve reacties en antisemitisme is nooit helemaal verdwenen. Er wordt door de media en sociale studies gesproken van een toename van antisemitisme in de afgelopen decennia (Van Solinge en Van Praag 2010; Ensel 2014; Jikeli 2015). Het is lastig aan te duiden wat antisemitisme is en wat niet. Mijn participanten gaven ook aan dat het onderscheid tussen een onschuldig vooroordeel en antisemitisme, moeilijk aan te wijzen is. Evelien Gans is senior onderzoeker bij het Nederlands Instituut voor Oorlogsdocumentatie (NIOD), een kennis- en informatiecentrum over oorlog, Holocaust en genocide en is onderdeel van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW). Gans heeft zowel historische als hedendaagse onderzoeken naar antisemitisme gedaan en omschrijft antisemitisme in *Vrij Nederland* (29 november, 2003) als vooroordelen over, en afkeer van, joden als joden.⁹ Reinier Munk (1991:106) noemt het uitingen in woord en daad die direct of indirect, bedoeld of onbedoeld, gericht zijn tegen joden als groep. Het begrip ‘antisemitisme’ is volgens Remco Ensel (2014) een product van het negentiende eeuwse Europa. Voorheen had men negatief naar joden verwezen door middel van woorden als ‘semietendom’ en ‘semitisme’. Het moderne aspect aan het antisemitisme van de negentiende eeuw was dat het opleefde in West-Europa, dat het oude anti-joods sentiment nu onderbouwd werd door racisme en dat antisemitisme nu verwerkt werd in politieke programma’s (Ensel 2014:16). Hieruit ontstond in de twintigste eeuw het Duitse verlossingsantisemitisme dat uitmondde in de Holocaust. Volgens Ensel (2014:17) verdween deze vorm van antisemitisme na de Tweede Wereldoorlog en werd het in toenemende mate vervangen door verwijzingen naar Israël en de Holocaust als prominente manieren van antisemitische uitingen.

Antisemitisme heeft net als veel andere vooroordelen een basis in een essentialistische visie op zowel de identiteit als de cultuur van groeperingen of bevolkingen. In het voorgaande hoofdstuk heb ik het concept ‘identiteit’ omschreven als een doorlopend flexibel proces, dat zowel algemeen als individueel bepaald wordt en dit geldt ook voor cultuur. Cultuur en identiteit ontstaan uit de handelingen en identificaties van mensen zelf, maar deze academische vaststelling komt niet altijd overeen met de maatschappelijke

⁹ Ondanks dat *Vrij Nederland* geen wetenschappelijke bron is, gebruik ik het tijdschrift voor verwijzingen in deze thesis en heb ik het tijdschrift meerdere keren geraadpleegd tijdens zowel de voorbereidingen van het onderzoek als tijdens het onderzoek zelf. *Vrij Nederland* is een actualiteiten weekblad op basis van onderzoeksjournalistiek naar Nederland en de wereld, politiek en maatschappij, kunst en cultuur, economie en duurzaamheid, en techniek en filosofie.

ervaring. Volgens Gerd Baumann (1999:83) heeft de essentialistische visie van cultuur, identiteit en etniciteit tot nu toe de overhand gehad. In media, politieke retoriek en alledaagse interactie worden identiteiten en culturen voortdurend statisch gemaakt (Van der Pijl 2007:61). Dit is de *error of reification*. In navolging van Comaroff en Comaroff (1992) en Berger en Luckmann (1967) omschrijft Baumann (1999:63) 'reïficatie' als *thingification*. Hierbij worden concepten als cultuur, identiteit en etniciteit in fenomenen getransformeerd, waargenomen als bestaande objecten en behandeld alsof ze tastbaar en onveranderlijk zijn.

De reïficatie van culturen en identiteiten impliceert dat het onveranderlijke eenheden zijn die door middel van lange historische processen gemaakt en ontwikkeld zijn tot wat hun huidige vorm. Men beschouwt de culturen en identiteiten als 'klaar' en 'af' (Baumann 1999:83). Deze opvatting gaat echter voorbij aan het feit dat iedereen meerdere culturen en identiteiten uitoefent (Baumann 1999:84). In hoofdstuk één heb ik de literatuur van onder andere Ghorashi (2003) behandeld over het concept 'identiteit'. Ghorashi (2003) vult haar benadering van continuïteit binnen de dynamiek en veranderlijkheid van identificatie, aan met de dimensie van meervoudigheid. Ghorashi (2003:30) beargumenteert dat de aanname dat men meerdere identiteiten heeft afhankelijk van de situatie waarin men zich bevindt, het best omschreven kan worden door identiteit als een 'narratief' te benaderen. Men ontwikkelt meerdere identiteiten die samen een coherent geheel vormen. Ghorashi (2003) verwijst hierbij naar Giddens (1991:14) om aan te geven dat het niet zozeer om het hebben van een identiteit gaat, maar om het leven van een biografie. Baumann (1996) omschrijft hetzelfde idee met het gebruik van *cross-cutting-cleavages*. Verschillende culturen, groepen en religies lopen niet parallel aan elkaar maar door elkaar heen en iedereen behoort tot meerdere categorieën (Baumann 1999:84). Antisemitisme gaat ervan uit dat een jood alleen een jood is en daarom bepaalde vaststaande eigenschappen bezit zoals een aantal uiterlijkheden en karaktereigenschappen maar ook bijvoorbeeld de band met Israël. Men gaat ervan uit dat joden per definitie positief tegenover Israël staan op basis van het jodendom. Naast bekende joodse stereotypes en de aanname van een positieve band met Israël, is er tevens sprake van wat het 'islamitisch antisemitisme' wordt genoemd. Deze vorm van antisemitisme wordt gerelateerd aan de Noord-Afrikaanse, Turkse en islamitische gemeenschappen in Nederland. De volgende paragraaf behandelt deze vormen van antisemitisme door middel van de persoonlijke ervaringen van mijn participanten.

Vormen van antisemitisme

Vaak voorkomende joodse stereotyperingen zijn die van rijkdom, macht en grote joodse invloed op politiek, handel en media. Gierig en rijk zijn vaak voorkomende stereotypes in de verhalen van mijn participanten. Meerdere participanten vertelden bijvoorbeeld over de mythe van een *Jew fund* waar alle joden geld uit zouden kunnen halen indien nodig. De jongeren worden in relatie tot hun joodse identiteit ook vaak gerelateerd aan

kennis over geld of gierigheid. In het volgende fragment vertelt Roeland over de joodse stereotypes die hij bij zijn vrienden tegenkwam.

“Ik had pas geleden met een vriend over antisemitisme gesproken. Ik had hem uitgelegd dat je het niet altijd ziet, omdat het verschil tussen antisemitisme en gewoon een grapje moeilijk aan te wijzen is. Op een gegeven moment hadden diezelfde vriend en ik een handdoek gevonden en begonnen we te stoeien over wie hem zou houden. Uiteindelijk hield ik de handdoek vast en toen zei hij: “Ah dit is zo joods.”. Dat vond ik echt naar. We hadden er net over gepraat en toch gebruikte hij mijn achtergrond om me te beledigen. Dat vond ik antisemitisme of in ieder geval een belediging. Uiteindelijk heb ik het laten passeren, maar ‘t was heel vaag en plotseling. Nog een andere vriend, bijvoorbeeld, die klaagde dat joden niet gul zijn en dat soort dingen. Ondertussen komt hij wel bij mij thuis in een joods studentenhuis waar mijn huisgenoten gewoon alles met hem delen. Toen heb ik er wel wat van gezegd. Gelukkig gaf hij me gelijk. Dat stemt me dan ook best wel gerust, omdat je merkt dat iemand niet echt iets tegen joden heeft, maar dat hij het gewoon heeft gehoord. Een grapje maken vind ik niet erg, maar ik wijs ze er wel op als ze door blijven gaan.”

Roeland

Eerder kwam naar voren dat Roeland niet Amsterdam is opgegroeid. Hij heeft in Amsterdam meer niet-joodse vrienden dan joodse. Bij zijn joodse vrienden komt hij stereotypes tegen zoals hij omschrijft in het bovenstaande fragment. De mate van confrontatie met joodse stereotypes zoals in het voorbeeld van Roeland of antisemitisme over het algemeen, relateerden de jongeren onder andere aan de mate joodse herkenbaarheid. Sommigen participanten gaven aan dat ze weinig in aanraking met antisemitisme kwamen doordat ze niet als joods herkenbaar zijn. De jongeren die zelf geen directe confrontaties met antisemitisme hadden gehad, vertelden over de confrontaties met anderen. Het feit dat ze erover hadden gehoord, werd in de interviews vaak gebruikt als onderbouwing voor de aanwezigheid van antisemitisme. Mijn participanten zijn allemaal van mening dat er sprake is van antisemitisme in de Nederlandse samenleving.

Naast de confrontaties zoals die van Roeland, waren er tevens incidenten gerelateerd aan het Israël-Palestinaconflict. Meerdere van mijn participanten ervaren antisemitisme in relatie tot dit conflict. In het volgende fragment is Charlotte aan het woord. Charlotte is 29 jaar en noemt zichzelf cultureel, in plaats van religieus joods. Ze heeft op de jeugdvereniging Habonim gezeten maar niet op joodse scholen. Hoewel ze niet-praktiserend is opgevoed en haar ouders niet erg actief waren in de joodse gemeenschap van Amsterdam, heeft Charlotte een fase gehad waarin ze heel erg op zoek was naar haar joodse identiteit. In deze periode was ze lid van een joodse studentenvereniging en was ze erg bezig met het joods-zijn. Nu is ze naar eigen zeggen weer terug bij waar ze daarvoor was: seculier en niet erg actief. Desalniettemin is haar joodse achtergrond een

belangrijk onderdeel van haar dagelijkse identiteit.

“Ik draag mijn davidster altijd om m’n nek maar op het moment dat er oorlog tussen Israël en Gaza is, krijg ik er last mee. Dan word ik wel eens uitgescholden op straat. Dit zijn vooral allochtone Nederlanders. Maar ook autochtone Nederlanders kijken naar m’n ketting en als ze zeker weten dat ik joods ben, word ik er in bepaalde settings ook op aangesproken. Dat had ik op m’n werk twee jaar geleden, “Ja, dat is niet echt heel correct hè wat Israël doet” en dan kijken ze mij zo aan. Nee dat vind ik ook niet, maar je wordt er wel constant mee geassocieerd.”

Charlotte

Het verhaal van Charlotte is een inleiding op de volgende paragraaf die over het antisemitisme in relatie tot Israël gaat. In het eerste hoofdstuk heb ik de relatie die de jongeren met Israël hebben, omschreven. In deze paragraaf ga ik in op het antisemitisme dat de jongeren ervaren als gevolg van deze relatie.

Israël in Nederland

Toen Israël in 1948 gesticht werd, stonden de Nederlandse overheid en samenleving in eerste instantie redelijk positief tegenover de natiestaat. Traditioneel was er een sterke band tussen het protestantisme en het joodse volk. Bovendien was er na de Holocaust begrip voor de wens van een eigen joodse natiestaat. Tijdens de Zesdaagse oorlog, ook wel Juni-oorlog, in 1967 en de Jom Kippoer-oorlog in 1973 werd Israël openlijk gesteund door de Nederlandse politiek. Na 1973 kwam daar echter geleidelijk verandering in en vanaf de jaren tachtig ontstond er in sommige kringen zelfs een daadwerkelijke afkeer van Israël (Brasz 1995:396). Israël ontwikkelde zich tot een gecompliceerde factor voor de joden in Nederland. Enerzijds gaf het land een gevoel van garantie en veiligheid, anderzijds was het lastig om met de openbare uitingen van kritiek op het beleid van Israël om te gaan (Brasz 1995:396). Het aanspreken van de joodse bevolking in Nederland op het Israëliësch beleid, wordt ervaren als antisemitisme. De Noord-Afrikaanse en Turkse bevolking van Nederland hebben hier een relatief groot aandeel in (Jikeli 2015; Bregstein 2007), maar mijn participanten ervaren vooral veel hypocrisie vanuit de Nederlandse regering en samenleving over het algemeen, Charlotte benadrukte dit al in het bovenstaande fragment, en Florence bevestigt dit in het volgende fragment.

“Er is in Nederland een disproportionele focus op Israël. Amsterdam mocht bijvoorbeeld geen stedenband met Tel Aviv hebben en dat is echt niet vanwege mensenrechten, dat is gewoon omdat we joods zijn. Er gebeuren gruwelijke dingen in de wereld. Nederland heeft stedenbanden met China terwijl hoe zit het daar met de mensenrechten? De Nederlandse koninklijke familie ging naar Saoedie-Arabië waar minderjarige bloggers zo ongeveer worden gestenigd, maar wij mogen geen

stedenband hebben met Tel Aviv. Dat laat mij zien dat Nederland antisemitisch is.”

Florence

Florence is 22 jaar en komt uit een traditioneel joods gezin. Ze at thuis *kosjer*, hield *sabbat*, ging elke week naar de synagoge en ze droeg net als haar moeder geen broeken. Na het basisonderwijs op het *Cheider* te hebben gevolgd, ging Florence naar het *Maimonides*. Haar wereld was volledig joods. Toen ze begon met studeren, ging ze in een joods studentenhuis wonen waar ze voor het eerst in aanraking kwam met andere vormen van praktiseren. Nu kiest ze, ondanks dat ze haar traditionele opvoeding nooit als beklemmend heeft ervaren, voor meer comfort. Ze eet niet meer *kosjer* en houdt ook geen *sabbat* meer. Florence is heel uitgesproken over de Nederlandse maatschappij, die zij zeer hypocriet vindt met betrekking tot Israël. Florence is niet de enige. Meerdere participanten vinden de Nederlandse mediaberichten over Israël erg subjectief en eenzijdig. De hoeveelheid pro-Palestijnse demonstraties en de, volgens mijn participanten, passieve houding van de Nederlandse overheid met betrekking tot antisemitisme, hebben wantrouwen gecreëerd.

Volgens Philo Bregstein (2007:17-18) valt het anti-Israël sentiment onder het ‘nieuwe antisemitisme’ waarbij bijvoorbeeld mannen met een keppeltje geïdentificeerd worden met het optreden van Israël tegen Palestina. Volgens Bregstein (2007:18) komen deze uitingen vooral van ‘tweede generatie immigranten uit de Maghreblanden’ en dit zijn de landen in het noordwestelijke deel van Afrika. Het antisemitisme in relatie tot het Israël-Palestinaconflict is deels verbonden met wat het ‘islamitisch antisemitisme’ wordt genoemd en wat onder andere uit Noord-Afrikaanse en Turkse hoek komt.

Islamitisch antisemitisme

Günther Jikeli (2015) heeft onderzoek gedaan naar antisemitische houdingen onder moslim jongeren in West-Europa. Jikeli (2015) benoemt de meest voorkomende stijlfiguren van modern antisemitisme onder moslimjongeren als ‘klassiek’. Dit zijn samenzweringstheorieën die grote joodse invloed en macht in de politiek, het bedrijfsleven en de media verkondigen. Daarnaast worden joden veel geassocieerd met rijkdom of geld, het bedrijfsleven en gierigheid (Jikeli 2015:81) zoals aan het begin van dit hoofdstuk naar voren kwam. Islamitisch antisemitisme uit zich daarnaast in anti-joodse houdingen in relatie tot de islam en Palestina (Jikeli 2015). Het islamitisch antisemitisme wordt gezien als een belangrijke bijdrage aan het algemeen antisemitisme in West-Europa. Antisemitische houdingen zouden vaker voorkomen onder moslims dan onder niet-moslims, maar er is volgens Jikeli (2015:3) nog te weinig onderzoek naar gedaan omdat het bediscussiëren van moslim antisemitisme politiek moeilijk is. Het wordt niet benoemd uit angst voor verdere stigmatisering van de Europese moslim minderheid (Jikeli 2015:3).

In hoofdstuk één kwam het fragment van Mattia naar voren waarin zij werd aangesproken op de acties van Israël naar aanleiding van een bakje *kosjere* humus of baba ganoush. Naar aanleiding van dit soort voorvallen gaat Mattia voorzichtig om met haar joodse identiteit en vertelt ze niet altijd dat ze joods is. Ze doet maatschappelijk werk en komt relatief veel met andere minderheden in contact. Naar eigen zeggen is het merendeel van de mensen waarmee ze werkt moslim en is ze daarom op haar hoede over het joodse aspect van haar identiteit. Ze stopt soms bijvoorbeeld bewust haar davidssterketting onder haar shirt om geen reactie uit te lokken. Het volgende fragment uit het interview met de directrice van de LJGA, Madelon Bino, geeft een illustratie van joodse stereotypes bij leerlingen van het Regionaal opleidingscentrum (ROC). Toen het gebouw van de LJGA gebouwd werd, stond daarnaast een ROC en over het algemeen is een groot aantal van de leerlingen op het ROC van Noord-Afrikaanse, Turkse of islamitische afkomst. Daarom heeft Madelon Bino binnen de LJGA het project: ‘Leer je burens kennen’ opgezet. In het onderstaande fragment vertelt Madelon over het project en welke stereotypes er tijdens het project naar voren komen.

“Toen wij als liberale synagoge hier voor het eerst kwamen, ging ik op bezoek bij het ROC dat naast ons stond om even kennis te maken. Ik zag het enorme gebouw van een opleiding waar zo veel allochtone leerlingen op zitten, en ik had zoiets van daar moeten we wat mee. Er zaten heel veel jongeren van Turkse of Marokkaanse achtergrond en we wisten, die staan niet altijd vriendelijk tegenover joden. Dus toen hebben we een programma gemaakt van anderhalf uur om kennis met elkaar te maken. ‘t Is een hele interessante groep jongeren van 15 tot 21 jaar die een middelbare beroepsopleiding volgt. We nodigen groepen hier bij ons in *sjoei* uit om elkaar beter te leren kennen. We laten de jongeren anoniem hun associaties met joden opschrijven. Veel schrijven dan ‘rijk’, ‘gierig’, Ajax, de Tweede Wereldoorlog, Hitler, Anne Frank, Palestijnen en dat soort dingen. Maar sommigen tekenen ook hakenkruizen, of schrijven ‘vies’ of ‘ik haat joden’ op. Daarom hebben we het daarna over wat ze hebben opgeschreven en gaan we echt in gesprek. Ze roepen van alles, maar ze hebben vaak geen idee. Joden zijn voor hen iets abstracts, omdat ze in veel gevallen geen joden kennen. Door zo’n project haal je het uit het abstracte en dan schrik je echt van de ideeën die circuleren. Dat zijn trouwens niet alleen de moslims, maar ook de Nederlandse leerlingen. Maar aan het eind van zo’n les gaan ze meestal enthousiast de deur uit en sommigen vragen zelfs of ze nog een keer terug mogen komen. Het is een enorm succes geworden. We hebben hier nu al meer dan zesduizend ROC studenten gehad.

Madelon Bino

Adam, Charlotte, Mattia en Roeland nemen deel aan soortgelijke projecten. Charlotte geeft les bij ‘Leer je burens kennen’, en zit daarnaast samen met Adam bij het uitwisselingsproject, ‘Mo & Moos’, waarbij islamitische en joodse jongeren met elkaar optrekken en vraagstukken over identiteit, vooroordelen, uitsluiting en culturele

diversiteit behandelen. Roeland en Mattia geven les aan kinderen in het project ‘Tweede Wereldoorlog in Perspectief’ van de organisatie ‘Diversion’, met het doel de Tweede Wereldoorlog bespreekbaar te maken op scholen met veel islamitische leerlingen. Alle vier gaven aan te schrikken van de beelden van joden die ze tegen kwamen bij islamitische jongeren. Maar geen van de jongeren noemden het islamitisch antisemitisme uit zichzelf als bron van onveiligheid. Behalve Mattia, leken mijn participanten er in het dagelijks leven, buiten hun deelname aan de bovenstaande projecten om, ook niet heel erg mee geconfronteerd te worden. De confrontaties met islamitisch antisemitisme die Adam, Charlotte en Roeland hebben gehad, waren in specifieke setting van de projecten. In het volgende fragment vertelt Adam over zijn deelname aan het project ‘Mo & Moos’.

“Ik zit bij ‘Mo & Moos’ om het gesprek tussen joden en moslims mogelijke te maken. Daar merk ik wel dat heel veel mensen last hebben van antisemitische denkbeelden zonder dat ze het zelf door hebben. Er staan daar gewoon hoog opgeleide mensen bij waarmee je dan in een discussie belandt over of joden de media en de banken controleren. Ik vraag me dan echt af waar mensen dat vandaan halen. Maar tegelijkertijd betrap ik mezelf als gewoon Nederlands joodse jongen ook op islamofobie. Ik zit tegenover een super lieve gast, die behoorlijk orthodox islamitisch is en een baard en alles heeft, en we doen zo’n super simpele oefening over waar je jezelf ziet over vijf jaar. Terwijl die jongen zegt: “Misschien nog een kind of een andere baan maar ik zat ook nog te denken om toch nog te gaan studeren.”, ben ik gewoon opgelucht dat hij niet zegt dat hij de wereld wil veroveren. Dat letterlijk! Dat bevestigt dat ik ook al vergiftigd ben.”

Adam

Het valt niet te ontkennen dat de meeste aanslagen op joodse instellingen in Europa in de afgelopen twee jaar gepleegd zijn door moslims. Meerdere jongeren gaven aan dat ze deze denkbeelden onder islamitische jongeren tegen waren gekomen en op basis van nieuwsberichten en literatuur kan er geconcludeerd worden dat er antisemitisme leeft onder moslims. Maar Adam nuanceert het idee van islamitisch antisemitisme wel. Hij was overigens niet de enige die aangaf zelf ook last te hebben van stereotypes en vooroordelen ten opzichte van moslims. Mattia gaf aan dat ze moslima’s met hoofddoek over het algemeen als vroom of strenger beschouwde en relateerde dat naar eigen zeggen bijna automatisch aan het Israël-Palestinaconflict. Ze zei al snel het idee te hebben dat islamitische vrouwen met hoofddoek haar wel zullen haten vanwege haar joodse identiteit. Het zou een verkeerd en essentialistisch idee zijn om aan te nemen dat moslims een ‘aangeboren hekel’ aan joden hebben. Volgens Jikeli (2015:3) heeft de meerderheid van de Europese moslims het geweld en de haat tegen de joden ook publiekelijk afgewezen. Net als Adam en Mattia gaven andere participanten ook aan dat ze zichzelf net zo goed op islamitische stereotypes betrapten. Bovendien kwam zowel het antisemitisme over het algemeen als het antisemitisme gerelateerd aan het Israël-Palestinaconflict, volgens de jongeren toch vooral uit de Nederlandse maatschappij over het algemeen. Zonder te

ontkennen dat ze islamitisch antisemitisme tegenkomen, gaven ze aan dat het niet alleen maar moslims zijn waardoor ze zich bedreigd voelen. Die bedreiging zit in islamitisch extremisme, maar ook vooral in de overkoepelende kritiek op Israël die vanuit meerdere groeperingen van de Nederlandse samenleving komt.

Samenvatting

De joodse stereotypes waar de jongeren het meest mee worden geconfronteerd, zijn klassieke beelden als rijk, gierig en machtig, maar ook de aanname dat elke jood een positieve band met Israël heeft. De Nederlanders met Noord-Afrikaanse, Turkse en islamitische achtergronden hebben hier hun bijdrage aan door middel van het 'islamitisch antisemitisme'. Daarentegen is het duidelijk dat mijn participanten zich niet alleen aangevallen of negatief benaderd voelen door het islamitisch antisemitisme. Hoewel studie naar de aanwezigheid van joodse stereotypes onder islamitische jeugd een duidelijk maatschappelijk belang heeft, is dit niet de enige bron van antisemitisme die de joodse jongeren uit dit onderzoek ervaren. De Nederlandse maatschappij over het algemeen lijkt vaak tegen het beleid van Israël te zijn en dat automatisch aan de joden in Nederland te relateren. Zowel gevraagd als ongevraagd nemen de jongeren vaker dan hen lief is, een positie in over het Israël-Palestinaconflict. Tegelijkertijd geven de jongeren aan zelf ook stereotypes te hanteren. Naar aanleiding van het Israël-Palestinaconflict hebben ze vaak het idee dat moslims automatisch tegen hen zijn. In dit hoofdstuk heb ik vooral proberen aan te geven hoe divers de ervaring van antisemitisme is. Het aanwijzen van één agressor lijkt niet mogelijk. Maar mijn participanten waren zich hier heel bewust van. Een algemeen kenmerk aan de ervaring van antisemitisme is echter wel dat de jongeren het idee hebben dat er een diepere emotie tegen de joden is en voor het bewijs wordt vaak verwezen naar de reactie op het Israël-Palestinaconflict. Dit is iets wat ik bij de jongeren opmerkte, maar ook tijdens de herdenking van de Kristallnacht en het *Kol Nidré* gebed. In het volgende hoofdstuk ga ik in op de dreiging die hier uit voort vloeit.

HOOFDSTUK 3 VEILIGHEID

Op de hoeken van de straten rondom het gebouw zie ik de eerste bewakers van Bij Leven en Welzijn. Tegenover het hek staat een wit politiehuisje met daarvoor twee bewapende marechaussees. Ik loop net wat te dicht op een ouder stel maar merk het te laat waardoor de Shomrim die aan weerszijde van het hek staan, het opmerken.¹⁰ "Goedenavond, u bent met z'n drieën vanavond?" Verschrikt kijkt het echtpaar achterom waar ik al wat ongemakkelijk roep dat ik alleen ben. De bewaker links van mij neemt me terzijde.

"Hoe heet je?", "Maria Kluijtenaar.", "Wat doe je hier?", "Ik studeer culturele antropologie en ik doe onderzoek naar veiligheid en identiteit onder joodse jongeren in Amsterdam. Ik kom het uh gebed bijwonen, als ik het zo mag noemen. Madelon Bino, de directrice, zei dat ik welkom was dus als het goed is sta ik op de lijst."

De lijst noch Madelon Bino lijkt hem iets uit te maken.

"Waarom doe je dit onderzoek? Wat doet het voor ons? Ben je hier vaker geweest? Ben je van plan vaker te komen? Ben je van plan het hele gebed bij te wonen of ga je eerder weg?". Nadat ik alles zo goed mogelijk heb proberen te beantwoorden, gaat de jongen bij zijn collega checken of ik op de lijst sta. Ik blijf wachten en kijk wat om me heen. Er komen nog steeds mensen aangelopen en er is een derde bewaker bij komen staan terwijl mijn ondervrager met zijn collega de lijst afzoekt naar mijn naam. De derde jongen begroet sommige mensen enthousiast en laat de meeste gewoon doorlopen. Totdat er een jongeman in pak met gemillimeterd rood haar, een bril en een keppeltje komt aan lopen die de bewaker blijkbaar niet kent, want ook hij wordt apart genomen. Ik probeer mee te krijgen wat er vervolgens gebeurt, maar mijn ondervrager staat al weer voor me. Nadat ik hem heb moeten beloven dat ik bij noodgevallen naar de instructies zal luisteren, niet mijn eigen plan zal trekken en geen foto- of video-opnames zal maken, is het tijd voor een inspectie van mijn tas. Ik neem de inspectie uiterst serieus en getraind als ik ben door confrontaties met vliegvelddouanes en festival beveiliging, begin ik de objecten met terroristische potentie alvast op te noemen.

"Ik heb deodorant bij me dus die wil je misschien in beslag nemen. Dit is een waterfles met gewoon water er in. Maar ik kan er uit drinken, mocht je het zeker willen weten. Je mag hem trouwens ook leeggooien hoor zolang ik hem maar mag houden."

Hij kijkt op van mijn tas en voor het eerst zie ik iets van ongemak en twijfel bij de bewaker. Terwijl hij me verontschuldigend aankijkt zegt hij: "Ik controleer iedereen z'n tas hoor dus het is niet dat ik je niet vertrouw ofzo.". Met mijn deodorant en waterfles nog veilig in mijn tas mag ik naar binnen.

Kol Nidré LJGA

¹⁰ *Shomrim* betekent een soort buurt patrouille maar wordt in Nederland ook gebruikt om de beveiligers van BLW aan te duiden.

Het bovenstaande vignet is een weergave van mijn aanwezigheid bij het *Kol Nidré* gebed, de avond voor *Jom Kippoer* (Appendix 3). Omdat ik van Madelon Bino, de directrice van de LJGA, toestemming had gekregen om de dienst bij te wonen, had ik niet verwacht dat ik aan zo'n vragenvuur onderworpen zou worden. Toen ik de situatie aan mijn participanten voorlegde, reageerden zij echter zonder enige verbazing. Het verhoor is volgens mijn participanten een normaal onderdeel van de toegang tot de synagoge. Mensen die de beveiligers niet kennen, worden apart genomen. Madelon Bino omschrijft de beveiliging in het volgende fragment.

“Het is natuurlijk raar dat er mensen met geweren voor de deur staan als je naar sjoel gaat. Nou is het wel zo dat heel veel mensen van hier ook in Israël komen voor familie, relaties en vrienden, en daar is het wel normaal. In die zin is het een verlenging. Daarnaast is die beveiliging er altijd geweest, die jongens stonden ook voor de deur toen ik klein was. Daar zijn we allemaal mee opgegroeid. Er zijn mensen die zich beledigd voelen als ze eerst een compleet vragenvuur krijgen. Dat zijn vooral de niet-joodse mensen, omdat die er het meest uit worden gepikt. De joodse mensen die hier regelmatig komen, worden wel herkend. Maar er zijn er genoeg die ook niet worden herkend en zij zijn dan al helemaal beledigd en boos. Maar dat is een uitzondering hoor. Ik leg de beveiliging aan de mensen uit aan de hand van schiphol of gewoon een vliegveld. Op het vliegveld worden dat soort vragen ook gesteld.”

Madelon Bino, directrice LJGA

Madelon en mijn participanten benadrukten dat de beveiliging voor de meeste joodse mensen normaal is. Madelon noemt het in relatie tot Israël, waar de beveiliging nog veel uitgebreider is, maar ook in relatie tot het feit dat veel mensen met de beveiliging zijn opgegroeid. Dit hoofdstuk gaat in op de joodse beveiliging en de joodse ervaring van veiligheid. Het hoofdstuk begint met achtergrondinformatie over de joodse beveiligingsorganisatie Bij Leven en Welzijn. Daarna worden de concepten ‘veiligheid’ en ‘risico’ behandeld en gerelateerd aan de ervaringen van mijn participanten.

Bij Leven en Welzijn

In 1972 gijzelde de Palestijnse groep Zwarte September tijdens de Olympische Spelen in München de aanwezige Israëlische sporters. Een jaar later, op 25 november 1973, kaapten drie Palestijnse mannen een KLM vliegtuig met 250 passagiers op weg naar Israël. De kapers van het KLM vliegtuig eisten dat de Nederlandse regering haar pro-Israëlische politiek zou beëindigen. De Nederlandse regering had Israël namelijk

tijdens beide oorlogen openlijk gesteund (*Telegraaf*, 23-11-2013).¹¹ Naar aanleiding van onder andere München en de vliegtuigkaping, ontstond er discussie over de noodzaak van beveiliging van de joodse gemeenschap in Nederland. De Nederlandse overheid uitte bezorgdheid, maar was niet bereid mee te betalen aan de joodse beveiliging. De joodse gemeenschap besloot het daarom zelf te regelen, en richtte in 1982 de joodse beveiligingsorganisatie Bij Leven en Welzijn op. Sindsdien staan de beveiligers van BLW bij diensten, evenementen en vieringen in synagogen en andere joodse instellingen. Het merendeel van de joodse bevolking in Amsterdam is dan ook volledig gewend aan de aanwezigheid van de bewakers. Zosia's neef is beveiligers bij BLW en in het volgende fragment legt Zosia uit wat dit inhoudt.

“De opleiding duurt een schooljaar en ze mogen op hun zeventiende aan de opleiding beginnen, mits ze achttien zijn tijdens het eindexamen.. Tijdens de opleiding trainen ze een of twee keer in de week. Daarna blijven ze een keer in de week met z'n allen trainen. Zo'n training is heel zwaar. Daarom zitten er weinig meisjes bij BLW. Die doen in principe een keer die training en leren verder alleen de theorie. De meisjes zitten meestal voor de camera's in de controlekamer, terwijl de mannen buiten staan en alles checken. De beveiligers staan sowieso elke zaterdag en vrijdagavond bij alle synagogen, op die dagen is het vrijwillig en halen ze hun punten. Tijdens de evenementen die doordeweeks of op zondag plaatsvinden, worden ze betaald. Het is wel echt serieus, je moet bijvoorbeeld dezelfde *security clearance* krijgen als de werknemers van Schiphol. Mijn neef doet het ook, naast zijn studie. Het is voor veel jongens een voor de hand liggende keuze. Ze bouwen als groep echt een band op en ze hebben natuurlijk ook een beetje dat macho-achtige.”

Zosia

BLW is inmiddels uitgegroeid tot een grote organisatie met honderden beveiligers die worden getraind in observatie, zelfverdediging, *Krav Maga* (Appendix 3) en conflictdeëscalatie (*Vrij Nederland*, 30-10-2014).¹² De organisatie is erg op zichzelf en blijft liever buiten de aandacht. Het is mij dan ook niet gelukt om in contact te komen met de organisatie zelf. Een van mijn participanten is beveiligers bij BLW, maar ook hij negeerde mijn vraag om meer informatie over de organisatie. Ondanks dat de joodse particuliere beveiliging professioneel en goed georganiseerd overkomt, is de financiering altijd een punt van discussie gebleven. Met name het feit dat de joodse gemeenschap het zelf moest betalen. De kosten van de joodse beveiliging liggen rond de acht ton. Vooral de joodse scholen worden beveiligd, waarvoor de ouders ongeveer twaalfhonderd euro per jaar aan schoolgeld betalen. Stadsdeel Zuid en de gemeente Amsterdam gaven in 2010 een subsidie van 665 duizend euro verspreid over vier jaar. Het rijk droeg hier niet aan bij,

11 Van 6 tot 25 oktober 1973 waren Egypte en Syrië in oorlog met Israël.

12 *Krav Maga* is een Israëliësch verdedigingssysteem (Appendix 3).

omdat zij niet dezelfde dreiging zagen (*Vrij Nederland*, 30-10-2014). In het voorjaar van 2014 bestond er volgens Dick Schoof, de Nationaal Coördinator Terrorismebestrijding en Veiligheid (NCTV), nog steeds geen concrete dreiging van een aanslag op joodse instanties in Nederland (*Volkskrant* 28-05-2014). Dit veranderde echter na de aanslag in Brussel en tijdens de Gaza-oorlog in de zomer van 2014.¹³ De door de overheid gefinancierde witte politiehuisjes die voorheen alleen bij de Amerikaanse en Israëliëse ambassade stonden, werden toen ook bij alle joodse instellingen neergezet. De overheid zette bewapende marechaussees in bij bepaalde joodse evenementen en bij de joodse scholen zelfs fulltime. En er werd nog anderhalf miljoen toegezegd door het ministerie van Veiligheid en Justitie die verdeeld zou worden over de komende vier jaar (*Vrij Nederland*, 30-10-2014).

Veiligheid

“Het huis werd in december 2010 geopend. Deze ruit... ” hij wijst op het raam in de keuken dat aan de straatkant van het huis zit, “... is kogelwerend.” “Is dat bij alle ramen zo?” vraag ik behoorlijk onder de indruk, “Nee het is alleen aan de straatkant op de begane grond en op de eerste verdieping. Dus de kamer op de eerste verdieping aan de voorkant heeft het ook. Ik weet niet waarom ze het alleen op de begane grond en op de eerste verdieping hebben gedaan, maar dat het er zit, heeft een beetje te maken met het geweld in Israël. Als het daar gewelddadig is, dan is men hier vaak bang voor geweld. Je kunt bijvoorbeeld ook geen adresgegevens of informatie over dit studentenhuus op internet terugvinden.”

Roeland in joods studentenhuus

In het bovenstaande fragment ben ik in een joods studentenhuus in Amsterdam. Hoewel het aan de buitenkant niet te zien is, heeft het huus een aantal veiligheidsmaatregelen. Naast het bovengenoemde kogelwerende glas, kunnen de studenten door middel van een camera in de bel zien wie er aanbelt. Een camera in de deurbel is niet persé speciaal, maar voor een studentenhuus is het vrij geavanceerd. Ik noemde eerder dat de beveiliging voor de joodse gemeenschap een normaal onderdeel van het joodse leven is. De beveiliging die ik tegenkwam bij de LJGA in het vignet aan het begin van dit hoofdstuk, zou ik niet tegenkomen bij een kerk in Nederland op Kerstavond. Veiligheid staat globaal voor de bescherming tegen en preventie van opzettelijk berokkende schade door bijvoorbeeld vandalisme, georganiseerde misdaad, terrorisme of andere opzettelijke menselijke bedreigingen (Duijnhoven 2010:15). Veiligheid is de vrijheid van gevaar en

13 Op 24 mei 2014 opende een man het vuur in het Joods Museum in Brussel en vielen daar vier doden. De daarop volgende zomer brak in Israël de Gaza-oorlog uit. Israël reageert hier zeer heftig op door middel van ruim zeshonderd arrestaties van vooral Hamasleden.

risico (Bubandt 2005:278). Oorspronkelijk valt veiligheid binnen het domein van de staat. Het Engelse woord voor veiligheid, *security*, betekent historisch gezien dan ook het vermogen van de onafhankelijke territoriaal georganiseerde staat om een positie in te nemen tegenover concurrerende belangen van andere staten in de wereldpolitiek. Tijdens de Koude Oorlog werd het concept gebruikt in de context van internationaal conflict tussen staten en met betrekking tot het behoud van territoriale grenzen. In de decennia sinds de Koude Oorlog is dit echter verschoven naar het concept van *human security*, het mondiale en sociale behoud van menselijk leven (Bubandt 2005:278). Vanuit *the Copenhagen School of Security Studies*, ontwikkelden Buzan, Wæver en de Wilde (1998) het concept *securitization* dat de nadruk legt op veiligheid als handeling (Goldstein 2010:492). Het concept is sociaal en performatief van aard, in plaats van afhankelijk van objectieve criteria. Door middel van *Securitization* omvat de notie van veiligheid naast het oorspronkelijke domein van staatsverdediging, ook kwesties op sociaal, milieu en politiek gebied. *Securitization* geeft een kwestie weer als veiligheidsprobleem, om de urgentie over te brengen en de kans op sociale en politieke mobilisatie te vergroten (Bajc 2007:1579). Het proces van *securitization* creëert collectief begrip van een fenomeen als een bepaalde vorm van gevaar, dan wel een existentiële bedreiging van de staat, samenleving of manier van leven (Goldstein 2010:492).

Vernacular security

Veiligheid wordt in de afgelopen veertig jaar steeds meer benaderd als een sociaal constructief fenomeen dat niet langer alleen op nationaal niveau speelt. Tegenwoordig speelt de wisselwerking tussen het mondiale, nationale en lokale een belangrijke rol in de perceptie van gevaar. In de hedendaagse samenleving, de 'laat-moderniteit' (Giddens 1991) of de 'reflexieve moderniteit' (Beck 2002), zijn de risico's niet toegenomen maar van vorm veranderd. Beck (2002:41) omschrijft dit als de '*de-bounding of uncontrollable risks*': gevaren en diens gevolgen zijn niet langer makkelijk te herleiden naar een specifieke plaats, dader of tijd. Mondiale risico's kunnen een lokaal gevaar vormen en andersom. De huidige risico's zijn nauwelijks te herleiden naar een dader, noch kan men de consequenties overzien omdat die vaak tot ver in de toekomst doorspelen. De omgang met mondiale risico's en de perceptie van veiligheid is volgens Nils Bubandt (2005:276) echter verre van homogeen of onveranderlijk. Het belang van de lokale context neemt zelfs toe door veiligheid te benaderen als een handeling van *securitization*. Op de grenzen tussen mondiale, nationale en lokale weergaven van het probleem van veiligheid, bepalen de lokale politieke geschiedenis en ontologie hoe het concept veiligheid en de bijbehorende concepten risico en gevaar, opnieuw worden gedefinieerd, afgewezen en aangenomen. Met andere woorden, de lokale politieke geschiedenis en zijnsleer, de ontologie, van een specifieke samenleving of groep, bepalen wat de desbetreffende samenleving als risico,

gevaar en veiligheid ervaart. Bubandt (2005:276) noemt dit *vernacular security*.¹⁴

Het begrip ‘vernacular’ betekent in het Nederlands ‘volkstaal’ en is geïnspireerd op studies van moderniteit waarin naar voren komt dat mondiale moderniteit altijd plaatsgebonden is. *Vernacular security* heeft als uitgangspunt dat de perceptie van veiligheid en onzekerheid sociaal is opgebouwd. Veiligheid werd eerder als een performatieve handeling benaderd door middel van het concept *securitization*. De handeling speelt hierbij een belangrijke rol omdat de dreiging pas legitiem wordt als de omgeving met de dreiging instemt. Indien een individu of groep een bepaalde kwestie wilt omzetten in een veiligheidskwestie, moet dat door het publiek geaccepteerd worden. De legitimiteit van een veiligheidskwestie is niet zozeer afhankelijk van wat er daadwerkelijk aan de hand is, maar van politieke macht en het vermogen van de spreker om het publiek mee te krijgen. Veiligheid is een *speech act* (Goldstein 2010:492). Een veiligheidskwestie ontstaat pas als deze sociaal erkend wordt en als zodanig wordt beschouwd. In het volgende fragment geeft Charlotte een weergave van een veiligheidservaring die gebaseerd is op haar eigen ervaring, maar ook op de overtuigingen van BLW en de Algemene Inlichtingen- en Veiligheidsdienst (AIVD).¹⁵In deze context voeren BLW en de AIVD het proces van *securitization* uit en geeft Charlotte een weergave van een individuele aanname van de *speech act* van de inlichtingendienst en de beveiligingsorganisatie.

“Ik weet niet of de joodse beveiliging nodig is - tuurlijk wil je niet in een huis met kogelwerend glas leven, en als ik naar de LJGA ga dan vind ik het ook bizar dat ik eerst een politiehokje, een hek, een sluis en dan nog een sluis langs moet om binnen te komen. In m’n dagelijks leven ga ik zo als jood de straat op en heb ik niet het gevoel dat ik gevaar loop, maar ik heb dan ook niet op joodse scholen gezeten. Die zijn altijd al beveiligd geweest, ook toen er nog geen marechaussee stond. Dat zal de angst vast ook voeden. Op mijn middelbare school was dertig procent joods, maar hadden we geen beveiliging. Maar ja, ze doen het en er wordt geld voor vrij gemaakt. Misschien is het voor een deel om de angst tegen te gaan en misschien weten de AIVD en Bij Leven en Welzijn dingen die ik niet weet. Dat zou heel goed kunnen dus ik ben blij dat ze joodse instellingen beveiligen. Ik ben altijd geneigd om te denken dat de gemeenschap overdrijft met de beveiliging, maar stel ik zeg dat het wel mee zal vallen, omdat ik er gewoon niet genoeg over weet en er gebeurt iets... daar moet ik niet aan denken. Dan heb ik toch liever dat ze het wel doen en dat er niks gebeurt.”

Charlotte

14 Ontologie staat voor de leer van de werkelijkheid waarin aan bod komt hoe iets ‘is’. Dit wordt ook wel ‘zijnsleer’ genoemd.

15 De AIVD controleert net als de NCTV terroristische dreiging in Nederland.

Charlotte staat relatief sceptisch tegenover de joodse beveiliging en toch geeft ze aan dat de beveiliging er moet zijn. Ze stelt in dit fragment de boodschap van BLW en de AIVD boven haar eigen persoonlijke ervaring, omdat zij zichzelf niet als expert ziet en de veiligheidsinstanties wel. De AIVD en BLW worden door Charlotte en het merendeel van mijn informanten serieus genomen, ondanks dat sommigen zich niet bedreigd voelen. De organisaties hebben het vermogen de dreiging legitiem te maken en krijgen het publiek mee, een succesvolle *speech act*. De veiligheidsbeleving bestaat, naast de eigen beleving, ook uit het waardeoordeel van de experts, zoals BLW en de AIVD, en de publieke acceptatie van dit waardeoordeel. Mattia bevestigt dit in het onderstaande fragment.

“Met *Rosh Hashana* organiseerde *Chabad on Campus* een diner voor studenten in een hotel vlakbij de Apollolaan. Ik denk dat we wel met vijftig of zestig studenten waren. Ik was eerder aanwezig om te helpen bij het opbouwen en organiseren en op een gegeven moment ging de rabbijn die het organiseerde even weg om zijn vrouw op te halen. Voordat hij weg ging, gaf hij mij en nog twee of drie jongens de namenlijst en moesten we bij de deur gaan staan waar normaal gesproken ook beveiligers staan. Maar er was die avond niemand van Bij Leven en Welzijn omdat er door de feestdagen een tekort aan beveiligers was. Ik had echt zoiets van: “Waar zijn de beveiligers?”. Niet dat ik me ónveilig voelde, maar ik vond het wel gek zo zonder beveiliging. Als ze er niet zijn dan voel ik me niet onveilig, maar gewoon iets minder veilig. Die beveiliging is normaal en dat hoort zo op elk joods evenement. Stel dat er toch iemand met een bom komt? We mogen van geluk spreken dat er nog nooit iets is gebeurd. Tenminste, waarvan ik weet, want je weet niet wat de jongens van Bij Leven en Welzijn meemaken en weten.”

Mattia

Net als Charlotte, wijst Mattia op de expertise en kennis van BLW. De joodse veiligheidsinstantie bestaat al sinds de jaren tachtig en is voor mijn tien participanten onlosmakelijk verbonden aan joodse evenementen en diensten in de synagogen. Sophie gaf aan dat de beveiliging voor haar geïnternaliseerd is en naar eigen zeggen, was ze er pas over na gaan denken door mijn onderzoek. Mijn participanten zijn met de beveiliging van BLW opgegroeid. Ook de directrice van de LJGA noemde aan het begin van dit hoofdstuk dat ook zij, als generatie vóór de generatie van mijn participanten, met de beveiligers is opgegroeid. Dat veiligheid een vertrouwd onderdeel is van het joods sociaal leven, vormt een belangrijk onderdeel van de joodse veiligheidscontext. Deze context beïnvloedt de dreiging die een gemeenschap ervaart. De concepten *securitization* en *vernacular security* geven het belang van de sociale context weer in de ontwikkeling en ervaring van een veiligheidskwestie. Maar de concepten laten de concrete vormen die dreiging aan kan nemen, buiten beschouwing. De aanslagen die sinds 2012 in de Europese landen om Nederland heen zijn gepleegd, zijn duidelijke aanwijzingen van dreiging. Specifiek met betrekking tot de joodse gemeenschap, omdat zij vaak het doelwit waren. Naast dat

BLW succesvol uitdraagt dat de beveiliging van joodse instellingen nodig is, hebben de gebeurtenissen van de afgelopen vier jaar ook een aanzienlijke bijdrage geleverd. De dreiging is dus niet alleen sociaal opgebouwd en heeft tevens een concreet karakter. In de volgende paragraaf ga ik in op het concept 'risico'. Ik benader risico in dit onderzoek als onderdeel van het veiligheidsgevoel. Aan de hand van onder andere Boholm (2003) behandel ik het huidige onderscheid tussen objectief en subjectief risico.

Risico

Eerder kwam Ulrich Beck's (2002) interpretatie van risico al kort aan bod. Beck (1999) kwam met de *world risk society*, of 'wereldrisicomaatschappij', die wordt gekenmerkt door een afwezigheid van controle, zekerheid en veiligheid. De risico's in de huidige samenleving zijn niet langer ruimtelijk, tijdelijk of sociaal begrensd. In de wereldrisicomaatschappij draait het niet om de controle zelf maar om het simuleren van controle. Beck (1999; 2002) bekijkt risico vanuit het relativisme, en beschouwt het concept als een op zichzelf staand, objectief fenomeen (Lash 2000:51). Douglas en Wildavsky (1982) beschouwen risico daarentegen vanuit het sociaal constructionisme. Mary Douglas en Dave Wildavsky (1982) zijn de grondleggers van de *cultural theory of risk* die ervan uitgaat dat de symbolische en conceptuele elementen van een samenleving of groep bepalen wat een risico is en wie risico loopt. De symbolische en conceptuele elementen bestaan uit fundamentele opvattingen van moraliteit, gelijkheid, rechtvaardigheid, religie etc. en die zijn moeilijk meetbaar (Rappaport 1996:65-66). Desondanks roepen deze conceptuele en symbolische elementen veel toewijding en loyaliteit bij mensen op. Een risico analyse die deze waarden buiten beschouwing laat, riskeert te worden weggeschoven of afgewezen. Mensen bepalen zelf welke risico's ze wel of niet nemen (Douglas en Wildavsky 1982:1). Ter illustratie vertelt Simon in het volgende fragment over zijn ervaring in Israël tijdens de Gaza-oorlog.

"Ik was tijdens de Gaza-oorlog in Israël. Ik zat daar met mijn vrienden en we hadden met elkaar doorgenomen wat we zouden doen als het luchtalarm afging. We zouden naar de eerste de beste schuilkelder gaan. Heel raar want we zijn jongens van vier-vijfentwintig die op vakantie gaan en zich bezig houden met dat soort taferelen. Maar goed, voor mijn familie die in Israël woont, is het een *way of life* dus je accepteert het. De allereerste keer dat het luchtalarm afging, zaten we in ons appartementje waar geen schuilkelder was. Dus moesten we op de tweede verdieping in het trappenhuis gaan zitten. De eerste keer was wel oké en hoorden we niet zo veel. Maar de tweede keer zaten we met z'n allen op het strand toen het luchtalarm afging. We moesten naar een van de grote hotels rennen om te schuilen. Terwijl we aan het rennen waren, hoorden we een keiharde knal. Boven ons zag je zo die raket uit de lucht geschoten worden. Dat hebben we die zomer nog veertien of vijftien keer mee moeten maken en ik heb me geen moment onveilig gevoeld. Geen moment. Een paar van m'n vrienden voelden zich wel onveilig en wilden naar huis als een van de raketten in de buurt van Tel Aviv neer zou komen, maar ik niet.

Je weet dat de Israëlische staat er alles aan doet om zijn burgers veilig en in leven te houden. Overal heb je detectiepoortjes, bewapende beveiliging en het leger loopt over straat. Maar dan kom je terug in Nederland en dan is het dat wij, joden en Israëliërs, kindermoordenaars zijn. Dan kom je in een totaal andere wereld. Bij heel veel mensen kwam een bepaald soort antisemitisme naar boven. Hier op straat voelde ik me onveiliger dan daar.”

Simon

In het verhaal van Simon komen zowel objectieve als subjectieve dreigingen naar voren. De raketten zijn een concrete en objectieve dreiging. Maar omdat Simon in dit verhaal wil uitdrukken dat hij zich ondanks de raketten niet onveilig voelde, neemt zijn ervaring van het risico dat hij loopt door de raketten, af. Simons ervaring bepaalt in hoeverre de raketten een dreiging zijn. Bovendien geeft hij aan zich relatief veilig te voelen in Israël omdat daar alle zichtbare veiligheidsmaatregelen genomen worden. In Nederland, heeft Simon niet het idee dat hij als jood beschermd wordt. Simon relateert het risico dat hij loopt aan zijn eigen gevoel van veiligheid, waardoor veiligheid een ervaring wordt in plaats van een fenomeen met bepaalde algemene criteria. Risico is volgens Douglas (1992:46) een manier van denken. De risicobenadering van Douglas (1992) vanuit het sociaal constructionisme, is bekritiseerd omdat de benadering volgens sommigen voorbij gaat aan bepaalde vormen van concreet gevaar en risico. Volgens Boholm (2003) en Lash (2000) is er te weinig oog voor het gebied tussen objectief en subjectief risico in. Bijvoorbeeld de raketten in Israël zijn een concreet gevaar, maar de manier van omgang met het gevaar bepaalt de uiteindelijke ervaring van het gevaar en het risico dat men loopt. Een goed concept van risico, moet resulteren in de samensmelting van objectief en subjectief. Boholm (2003:165) pleit voor een genuanceerde definitie van risico door middel van de literatuur van Eugene Rosa (1998). Rosa (1998) definieert risico als “a situation or event where something of human value (including humans themselves) has been put at stake and where the outcome is uncertain” (Boholm 2003:165-166). In deze benadering verwijst risico naar de situatie waarin met op de hoogte is van gevaar en dreiging. Het concept ‘risico’ verwijst naar de situatie waarin men op de hoogte is van een bepaalde dreiging, maar of er vervolgens aandacht aan wordt besteed, is sociaal of individueel afhankelijk. Risico vormt een instrument of cognitief kader dat helpt bij het omzetten van onzekerheid en dreiging als een oneindig gebied met onvoorspelbare mogelijkheden, in een begrensde serie van mogelijke consequenties (Boholm 2003:167). In het volgende fragment is Tamar aan het woord. Tamar is 23 jaar, in Nederland geboren, maar later met haar ouders naar Israël verhuisd. Nu woont ze in Amsterdam waar ze studeert. Tijdens de Gaza-oorlog was Tamar in de media vanwege haar Israëlische achtergrond en omdat zij in het Israëlische leger heeft gediend. Naar aanleiding van haar publieke optreden, heeft zij via Facebook een groot aantal bedreigingen gekregen.

“Ik was een jaar geleden op TV in verband met de Gaza-oorlog. Ik dacht zelf redelijk objectief over te zijn gekomen, maar na die uitzending kreeg ik honderden

bedreigingen via Facebook. Berichten met foto's van dode baby's, dat ik een kindermoordenaar was, en: "als ik je op straat zie, snij ik je kop eraf" echt heel heftig werd het. Op dat moment realiseerde ik me dat dit soort mensen gewoon bestaan. Ik denk zeker niet dat ze in de meerderheid zijn, maar er hoeft maar één gek te zijn die mij herkent. In Israël weet je aan de ene kant dat je gevaar loopt door aanslagen en geweld gerelateerd aan het conflict, maar aan de andere kant weet je ook dat er in Israël alles aan wordt gedaan om jou veilig te houden. Toen we hier aangifte deden werden we wel heel goed geholpen, maar er werd niks tegen gedaan. Hier wordt het veel meer getolereerd, terwijl het in Israël nooit was gebeurd. Daar is iedereen joods en hier in Nederland ben je in de minderheid. Over het algemeen voel ik me wel heel veilig in Nederland maar het zijn die kleine punten. Je denkt dan toch weer tien keer na als iemand vraagt waar je vandaan komt. Zeg ik nou Israël? Zeg ik dat ik joods ben of niet? Voor mezelf is het heel duidelijk wat ik ben en wat ik geloof, maar om dat naar anderen te uiten..."

Tamar

Net als Simon, vergelijkt Tamar de ervaring van veiligheid in Nederland en in Israël. In Israël hebben beide het gevoel dat alle maatregelen worden genomen om de bevolking veilig te stellen. Zoals Simon omschreef in de vorm van detectiepoortjes, bewapende beveiligingen en het leger, spelen beveiliging en surveillance een grote rol in deze ervaring van veiligheid. In beide fragmenten smelten objectief en subjectief samen en is risico vooral de manier op de jongeren naar de situatie kijken. Beide zijn op de hoogte van de dreiging van geweld door aanslagen in Israël, de objectieve dreiging. Maar doordat de Israëlische overheid alle maatregelen lijkt te nemen om deze dreiging tegen te gaan, ervaren Tamar en Simon relatief een stuk minder risico dan in Nederland tijdens de Gaza-oorlog. Naast het beheersen en tegengaan van bedreiging en gevaar, hebben surveillance en zichtbare beveiliging ook een symbolische waarde omdat ze het idee geven dat al het mogelijke wordt gedaan met het gevolg dat het gevoel van risico afneemt (Beck 2002; Campbell 2006; Monahan 2006; Duijnhoven 2010). Mijn participanten hebben dat gevoel in Nederland niet. De beveiliging die BLW verschaft tijdens evenementen en diensten biedt zowel concrete als symbolische veiligheid, maar vanuit de Nederlandse maatschappij ervaren de jongeren weinig. Sommigen participanten hebben het gevoel dat er niks aan uitingen van antisemitisme wordt gedaan terwijl zij dit wel als bedreigingen ervaren. De pro-Palestinademonstraties zijn hier een belangrijk onderdeel van. In 2010 gaf de voorzitter van BLW, Dennis Mok, in *Vrij Nederland* aan dat het werk van BLW meer dan ooit nodig was. Volgens Mok werd de dreiging steeds openlijker omdat de joodse gemeenschap buiten Israël gerelateerd wordt aan de Israëlische politiek. Uit de vermeende relatie met Israël vloeien antisemitische houdingen, waartegen de joodse bevolking volgens Mok beschermd moet worden (*Vrij Nederland*, 21-04-2010). In de praktijk blijkt pro-Palestijns en anti-joods geluid in veel gevallen moeilijk te onderscheiden (*Trouw*, 25-07-2014). Daarom wordt er niet altijd ingegrepen als sommigen binnen de joodse gemeenschap antisemitisme ervaren tijdens pro-Palestinademonstraties (NRC, 31-07-

2014). Ook mijn participanten gaven aan de pro-Palestinademonstraties als dreigend te ervaren. In de voorgaande hoofdstukken kwam de gevoeligheid van Israël in relatie tot de joodse identiteit en ervaring van antisemitisme hier in Nederland al naar voren. In het volgende fragment illustreert Adam hoe hij de kritiek op Israël vaak als excuus voor het uiten van antisemitisme ervaart.

“In het Israël-Palestinaconflict zit heel veel gesluierd antisemitisme. Wat er in Israël gebeurt, vind ik echt niet kunnen en ik vind ook echt dat Israël bekritiseerd mag worden. Het is soms alleen moeilijk te destilleren wanneer het nou gaat om humanisme of antisemitisme. Het is vaak gewoon een manier om joden te kunnen bashen. Er was bijvoorbeeld hier in de buurt een vrouw die had haar Israëlische vlag uitgehangen. Nou is het ook een rare vrouw hoor, maar goed die had de Israëlische vlag uitgehangen en die kreeg een molotovcocktail naar binnen gegooid. Uiteindelijk was het bizarre dat, zij op twee hoog woont en dat onder haar iemand anders een Palestijnse vlag uit had gehangen. En die molotovcocktail die voor haar bedoeld was, kwam bij die onderburen binnen. Niemand gewond, niemand dood gelukkig en either way zuur maar daarmee merk ik dat er een soort antisemitisme ontstaat uit dat conflict wat dan wordt gebruikt om af te geven op joden.”

Adam

Eerder bleek dat Adam zich over het algemeen niet bedreigd voelt als jood, maar ook hij voelt zich vaak aangesproken als het over Israël gaat en ook hij heeft het idee dat de kritiek op Israël een antisemitische basis heeft. Mattia vertelde dat ze de Dam, in Amsterdam, tijdens pro-Palestijnse demonstraties vermijdt, omdat ze vindt dat deze demonstraties heel haatdragend zijn. Mijn participanten vinden het raar dat niemand opkijkt van pro-Palestinademonstraties die uit de hand lopen, zoals in de Schilderswijk in Den Haag in 2014. Er werden tijdens deze demonstratie onder andere antisemitische leuzen geroepen en met IS-vlaggen gezwaaid. In het volgende fragment geeft Tim een omschrijving van zijn eigen veiligheidservaring en de algemene ervaring van veiligheid.

“Ik snap wel dat mensen zich onveilig voelen. Ik weet dat mensen uit Israël hier op straat lvriet spraken en werden uitgescholden.¹⁶ Zoiets maakt wel angstig of in ieder geval oplettender. Ik voel me niet onveilig maar aan mij zie je ook niet dat ik joods ben. Dat de beveiliging voor de synagogen is opgevoerd, is natuurlijk niet zomaar. De situaties die zich hebben voorgedaan in Brussel, Parijs en Kopenhagen, dat is allemaal niet zo ver weg. En na die protesten in de Schilderswijk vroeg ik me ook af of ik hier nog wel veilig zat.¹⁷ Als die gasten daar zo maar rond mogen lopen met

16 lvriet duidt op de moderne versie van het Hebreeuws. Als men spreekt van het Hebreeuws bedoelt men over het algemeen lvriet.

17 Op 7 januari 2015 werd er een aanslag gepleegd op de redactie van het satirische Franse tijdschrift 'Charlie Hebdo'. Twee dagen later, op 9 januari 2015, vond er een gijzeling plaats in een *kosjere* supermarkt in het oosten van Parijs. Op 24 juli 2014 werd

IS-vlaggen en mogen roepen wat ze roepen dan vraag je je af waar de regering van Nederland mee bezig is. Zulk soort dingen maakt alerter. Ik begrijp wel dat mensen dan zoiets hebben van in mijn land, Nederland, gebeuren dit soort dingen dus ik ga wel veilig in Israël zitten. 'Veilig' want het is nog steeds een land in oorlog en dat zal denk ik altijd zo zijn. Maar ik voel me ook veilig in Israël. Ik heb het er ook over gehad met vrienden. Op die hete momenten in de strijd vraag je je af of je nog veilig bent en of je niet gewoon naar Israël moet verhuizen. Maar die gedachte gaat ook weer weg en komt pas terug als er weer iets gebeurt."

Tim

Tim vat samen wat ik in dit hoofdstuk duidelijk heb willen maken. Het gevoel van veiligheid is afhankelijk van meerdere factoren. Er is de eigen veiligheidservaring, zoals Tim omschrijft, voelt hij zich relatief veilig doordat hij zichzelf niet als joods herkenbaar beschouwd. Daarnaast zijn er de concrete bedreigingen waarnaar Tim verwijst als hij de aanslagen in Brussel, Parijs en Kopenhagen noemt. En er is de collectieve ervaring en omgang met dreiging en veiligheid. Tijdens de zomer van 2014 toen de gemoederen rondom Israël en Gaza hoog opliepen, heeft Tim het met zijn omgeving gehad over de veiligheidservaring in Nederland. Hijzelf voelde zich niet heel onveilig maar begreep wel waarom er een algeheel gevoel van onveiligheid was. Vervolgens verwijst hij naar het 'veilige' Israël en erkent dat veiligheid daar relatief is door het woedende conflict, maar hij bevestigt dat het in Israël ondanks de conflictsituatie veilig voelt. In Tims verhaal komt de functie van *speech act* van securitization naar voren. Voor sommigen ligt de interpretatie van 'veiligheid' eerder in Israël dan in Nederland omdat niet iedereen in de joodse gemeenschap het gevoel heeft dat de dreigingen die zij ervaren door de rest van de Nederlandse maatschappij erkent worden.

Samenvatting

De joodse beveiliging kan niet los van de beveiligingsorganisatie Bij Leven en Welzijn worden gezien. Mijn participanten zijn met deze beveiligers opgegroeid en ervaren de beveiliging van de joodse evenementen en synagogendiensten dan ook niet als extreem of überhaupt opvallend. Hieruit blijkt dat de joodse gemeenschap in Amsterdam een specifieke ervaring van veiligheid heeft, wat aansluit bij het discours van het concept 'veiligheid'. Het mondiale concept 'veiligheid' heeft zich in de afgelopen decennia ontwikkelt van staatsomein naar concept van *human security*, na een collectief opgebouwd begrip van *securitization*. *Securitization* staat voor de benadering van veiligheid als een sociaal opgebouwd fenomeen dat moet worden bevestigd door de omgeving. Veiligheid

er een pro-IS demonstratie gehouden in de Schilderswijk in Den Haag waarbij antisemitische leuzen werden geroepen.

vormt in dit begrip een *speech act*. Om een gebeurtenis of fenomeen om te zetten in een veiligheidskwestie, is algemene acceptatie en publiekelijke toestemming nodig. Maar naast een sociaal opgebouwde en collectieve ervaring van veiligheid zijn er tevens concrete en objectieve dreigingen. De aanslagen op joodse doelwitten in Europa sinds 2012 zijn hier voorbeelden van. Dit zijn objectieve dreigingen die leiden tot risico. Wat er uiteindelijk met deze risico's wordt gedaan, is sociaal en maatschappelijk afhankelijk. Een dreiging kan bestaan maar of men het risico met betrekking tot deze dreiging aanneemt of negeert, is sociaal afhankelijk van een succesvolle *securitization*. De manier om dit te bestuderen ligt in het concept *vernacular security*. De blauwdruk die een basis verschaft in de bestudering van het mondiale concept veiligheid in specifieke lokale context.

CONCLUSIE

Tijdens het schrijven van deze conclusie, vond er een aanslag plaats in Brussel. Europa is voor de zoveelste keer in korte tijd in opperste staat van paraatheid. Terwijl de joodse scholen in Amsterdam nog steeds fulltime worden bewaakt door de Koninklijke Marechaussee, is dit bij de overige, niet-joodse scholen niet het geval. De marechaussees zijn voor de joodse gemeenschap nieuw, de bewaking niet. De joodse scholen worden, net als andere joodse instellingen, al langer door de gemeenschap zelf bewaakt. Bewaking en beveiliging zijn een onderdeel van het joods sociaal en dagelijks leven, en naar aanleiding hiervan heb ik onderzoek gedaan naar de ervaring van (on)veiligheid onder joodse jongeren in Amsterdam. In deze conclusie geef ik een bondige samenvatting van de in deze thesis behandelde bevindingen en uitkomsten van mijn onderzoek.

In het eerste hoofdstuk heb ik de joodse identiteit van mijn informanten uiteengezet. Het verschilt per persoon hoe de jongeren zich als joods identificeren en het gebruik van de joodse cultuur, religie en identiteit loopt dwars door elkaar heen. Door middel van het concept 'leefstijl' van Giddens (1991) heb ik in het eerste hoofdstuk omschreven hoe de jongeren kiezen welke aspecten van hun joodse achtergrond ze benadrukken en welke tradities ze naleven. Temidden van al het verschil bleek Israël een belangrijke overeenkomst. De tien jongeren ervaren Israël allemaal als onderdeel van hun joodse identiteit. Deze verbinding wordt echter niet alleen door hen zelf gemaakt. Het fragment waarin Mattia zich naar aanleiding van haar *kosjere* lunch ongevraagd moest verdedigen over het politieke beleid van Israël, was een weergave van de negatieve kant van de relatie met Israël. De jongeren worden door de Nederlandse maatschappij vaak automatisch als pro-Israël beschouwd en dit beïnvloedt de sociale interactie met niet-joden. Ik heb dit benaderd aan de hand van de *social identity theory*, die ervan uitgaat dat men naast de eigen classificatie ook wordt gecategoriseerd door de omgeving (Ghorashi 2003). Het benadrukken van aspecten van identiteiten is niet altijd een keuze die men zelf maakt, het wordt ook voor hen gedaan.

De door de omgeving opgelegde classificaties en identificaties kwamen verder naar voren in hoofdstuk twee. In het tweede hoofdstuk werd de relatie tussen joodse identificatie en Israël gerelateerd aan het antisemitisme dat mijn participanten ervaren in de Nederlandse maatschappij. Antisemitisme werd verbonden aan Baumanns (1999) gebruik van 'reïficatie'. Door middel van reïficatie van de concepten 'identiteit', 'cultuur' en 'religie', ontstaat een vaststaand beeld van de concepten en worden ze als onveranderlijk ervaren (Baumann 1999). Hieruit ontstaat bijvoorbeeld het beeld dat joden machtig, rijk en gierig zijn, maar ook het idee dat alle joden bij voorbaat pro-Israël zijn. Dit laatste idee uit zich in antisemitisme gerelateerd aan het Israël-Palestinaconflict. Sommige jongeren ervaren dit sterker dan anderen, maar mijn participanten ervaren allemaal antisemitisme in relatie tot het Israël-Palestinaconflict en dit bleek een belangrijk onderdeel van hun (on)veiligheidsbeleving.

De jongeren gaven aan veel antisemitische beelden tegen te komen bij Nederlanders met een Noord-Afrikaanse, Turkse of islamitische achtergrond (Jikeli 2015; Bregstein 2007). De algehele ervaring van antisemitisme kwam echter vooral uit de Nederlandse maatschappij over het algemeen, en was met name verbonden aan de felle kritiek op Israël. De negatieve houdingen ten opzichte van Israël beïnvloedden bij sommige participanten de mate van openheid over hun joodse achtergrond. Ondanks dat geen van mijn participanten aangaf in het dagelijks leven last te hebben van angst, omschreven meerdere jongeren wel een gevoel van waakzaamheid en alertheid te ervaren.

De aanslagen die vanaf 2012 in Europa plaatsvonden en de regelmatige kritiek op de Israëlische politiek, zijn voor een aantal van mijn participanten concrete dreigingen voor de joodse gemeenschap. In hoofdstuk drie werd de joodse beveiliging en de bijbehorende achtergrond omschreven. De joodse gemeenschap in Nederland, en met name in Amsterdam, is al sinds de oprichting van de beveiligingsorganisatie Bij Leven en Welzijn (BLW) in 1982 bezig met beveiliging. Aan de hand van *the Copenhagen School of Security Studies*, werd veiligheid in deze thesis benaderd als een sociaal opgebouwde handeling van *securitization*. Veiligheid is een performatieve handeling omdat een veiligheidskwestie pas wordt aangenomen als de omgeving hiermee instemt. De legitimiteit van een veiligheidskwestie is niet zozeer afhankelijk van wat er daadwerkelijk aan de hand is, maar van de politieke macht en het vermogen van de spreker om het publiek mee te krijgen. Dat de organisatie BLW dit vermogen binnen de joodse gemeenschap heeft, blijkt uit het feit dat de organisatie door mijn participanten wordt gezien als een belangrijk onderdeel van de joodse veiligheid. De informatie die BLW verschaft, wordt uiterst serieus genomen en de aanwezigheid van de beveiligers van BLW wordt door veel van mijn participanten als onmisbaar ervaren.

In hoofdstuk twee en drie werd de joodse geschiedenis van vervolgingen omschreven als belangrijke invloed op het hedendaagse joodse leven. De herinnering aan de Holocaust blijft door middel van herdenkingen een belangrijk onderdeel van de joodse gemeenschap en identiteit. Het belang van het verleden in relatie tot identificatie werd in het eerste hoofdstuk aangeduid aan de hand van het *concept embodied history*. Met *embodied history* verwijst Ghorashi (2003) naar aspecten uit het verleden die een nieuwe vorm en rol krijgen in identificatieprocessen in het heden. De huidige joodse context en identiteit worden nog steeds beïnvloed door aspecten en gebeurtenissen uit het verleden. Daarnaast wordt er binnen de joodse gemeenschap regelmatig aan de Holocaust gerefereerd om op te roepen tot oplettendheid voor het altijd aanwezige onderliggende gevaar: antisemitisme. In hoofdstuk drie kwam naar voren dat historische gebeurtenissen tevens een belangrijke rol spelen in de huidige notie van veiligheid. Hieruit bleek de lokale interpretatie van mijn participanten van het concept 'veiligheid'. Het mondiale concept 'veiligheid' heeft een unieke lokale interpretatie op basis van de lokale politieke geschiedenis en ontologie (Bubandt 2005). Door de Holocaust, maar ook door de vervolgingen daar voor, heeft de joodse bevolking een specifieke beleving van veiligheid. BLW is hier een voorbeeld van. Het feit dat de joodse gemeenschap in

Amsterdam vanuit eigen initiatief een beveiligingsorganisatie als BLW heeft opgezet, geeft weer hoe de joodse gemeenschap van Amsterdam met de veiligheidservaring bezig is.

Dit onderzoek levert een bijdrage aan het mondiaal discours van veiligheid op lokaal niveau en geeft een weergave van de (on)veiligheidsbeleving en ervaring van tien joodse jongeren in Amsterdam. Mijn onderzoeksvraag was: *“Wat is de invloed van de ervaring van veiligheid/onveiligheid en antisemitisme op de joodse identificatie onder jongeren met een joodse achtergrond in Amsterdam?”*. Het antwoord op de onderzoeksvraag richt zich op vormen van antisemitisme en waakzaamheid die mijn participanten allemaal in meer of mindere mate leken te ervaren. Dat de joodse jongeren antisemitisme ervaren in de Nederlandse maatschappij, is voor sommigen een reden tot behoedzaamheid met betrekking tot het joodse aspect van hun identiteit. Een aantal jongeren ervaart zelfs geen volledige vrijheid om joods te zijn, doordat ze op hun hoede zijn voor negatieve reacties. Mijn participanten hebben niet het gevoel dat de Nederlandse maatschappij zich bewust is van het antisemitisme dat zij in verschillende mate ervaren of zien. Voor een volledige analyse van de joodse (on)veiligheidservaring moet er meer aandacht zijn voor de joodse context. Ik heb met dit onderzoek een basis gelegd voor eventueel uitgebreider en groter onderzoek. Verder onderzoek naar de joodse gemeenschap en hun specifieke ervaring van (on)veiligheid draagt in mijn optiek bij aan maatschappelijke en multiculturele vraagstukken, zoals bijvoorbeeld in discussies over het financiële aspect van de joodse beveiliging. Daarnaast illustreert dit onderzoek een lokale interpretatie van een mondiaal discours. In overeenstemming met Daniel Goldstein (2010) ben ik van mening dat een kritisch en comparatief etnografisch onderzoek de verschillende manieren waarop veiligheid wordt samengesteld, kan ontdekken en illustreren. Een dergelijk etnografisch onderzoek kan naast het niveau van natiestaten en autoriteiten, ook de contexten van gemeenschappen, groepen en individuen belichten en vanuit informele invalshoek het algemene perspectief op veiligheid verbreden.

Bibliografie

- Bajc, Vida
2007 Introduction: Debating Surveillance in the Age of Security. *American Behavioral Scientist* 50(12): 1567-1591.
- Baumann, Gerd
1999 *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York and London: Routledge.
- Beck, Ulrich
1999 *World risk society*. Cambridge, UK: Polity.
2002 *The Terrorist Threat World Risk Society Revisited*. *Theory, Culture & Society* 19(4): 39-55.
2009 *World at risk*. Ciaran Cronin, trans. Cambridge, UK: Polity.
- Blom, J. C. H.
1996 *Wij waren joden, wij werden Israëlieten. Wij zijn weer joden geworden. Appreciaties van de emancipatie van de joden in Nederland*. *Ons Erfdeel* 39: 507-516.
- Boeije, Henni
2009 *Kwalitatief onderzoek*. In *Onderzoeksmethoden*. Harm 't Hart, Hennie Boeije, Joop Hox, eds. pp. 246-281. Den Haag: Boom Lemma uitgevers.
2010 *Analysis in Qualitative Research*. Londen: Sage Publications.
- Boholm, Åsa
2003 *The Cultural Nature of Risk: Can There Be an Anthropology of Uncertainty?*. *Ethnos* 68(2): 159-178.
- Brasz, F.C.
1995 *Na De Tweede Wereldoorlog: Van kerkgenootschap naar culturele minderheid*. In *Geschiedenis Van De Joden In Nederland*. J.C.H. Blom, R.G. Fuks-Mansfeld, I. Schöffer, eds. pp 351-403. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Bregstein, Philo
2007 *Antisemitisme in zijn hedendaagse variaties*. Amsterdam: Mets & Schilt.
- Bryman, Alan
2008 *Social Research Methods*. New York: Oxford University Press.
- Bubandt, Nils
2005 *Vernacular Security: The Politics of Feeling Safe in Global, National and Local Worlds*. *Security Dialogue* 36(3): 275-296.
- Douglas, Mary en Aaron Wildavsky
1982 *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press.
- Duijnhoven, Hanneke L.
2010 *For Security Reasons: Narratives about Security Practices and Organizational Change in the Dutch and Spanish Railway Sector*. Amsterdam: Vu University Press.
- Ensel, Remco
2014 *Haatspraak: antisemitisme - een 21^e eeuwse geschiedenis*. Amsterdam University Press.
- Gans, Evelien
1999 *De kleine verschillen die het leven uitmaken. Een historische studie naar joodse sociaal-democraten en socialistisch-zionisten in Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Vassallucci.
2011 *Gojse nijd & joods narcisme, over de verhouding tussen joden en niet-joden in Nederland*. Amsterdam: Uitgeverij Arena.
- Ghorashi, Halleh
2003 *Ways to Survive, Battles to Win, Iranian Women Exiles in The Netherlands and The United States*. Nova Science Publishers Inc.
- Giddens, Anthony
1991 *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.

- De Goede, Martijn,
met Hennie Boeije en Harm 't Hart
2009 Het onderzoeksplan. In
Onderzoeksmethoden. Harm 't Hart,
Hennie Boeije, Joop Hox, eds. pp. 37-63.
Den Haag: Boom Lemma uitgevers.
- Goldstein, Daniel
2010 Toward a Critical Anthropology of
Security. *Current Anthropology* 51(4):
487-517.
- Jikeli, Günther
2015 European Muslim Antisemitism: Why
Young Urban Males Say They Don't Like
Jews. Bloomington: Indiana University
Press.
- Lash, Scott
2000 Risk Culture. In *The Risk Society and
Beyond: Critical Issues for Social Theory*.
Barbara Adam, Ulrich Beck, Joost van
Loon eds. pp. 47-62. London: SAGE
publicatieons.
- Mellor, Philip A.
1993 Reflexive traditions: Anthony Giddens,
High Modernity, and the Contours of
Contemporary Religiosity. *Religious
Studies* 29(01): 111-127.
- Munk, R.W.
1991 Weergave van enkele hoofdpunten uit de
bespreking. In *Wat is antisemitisme? Een
benadering vanuit vier disciplines*. pp.
106-111. Kampen: Uitgeversmaatschappij
J.H. Kok B.V.
- Rappaport, Roy A.
1996 Risk and the Human Environment. *The
Annals of the American Academy of
Political and Social Science* 64-74.
- Rattansi, Ali
2011 Multiculturalism: A Very Short
Introduction. Oxford: Oxford University
Press.
- Schöffner, I.
1995 Inleiding. In *Geschiedenis van de Joden
in Nederland*. J.C.H. Blom, R.G. Fuks-
Mansfeld, I. Schöffner, eds. pp. 3-15.
Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Van Solinge, Hanna en Evert van Imhoff
2001 Sociaal-demografisch profiel. In *De Joden
in Nederland anno 2000: Demografisch
profiel en binding aan het Jodendom*.
Hanna Van Solinge, Marlene de Vries eds.
pp. 29-46. Amsterdam: Uitgeverij Aksant.
- Van Solinge, Hanna en Carlo van Praag
2010 De Joden in Nederland anno 2009,
continuïteit en verandering. Diemen:
Uitgeverij AMB.
- Van Solinge, Hanna, en Marlene de Vries
2001 De Joden in Nederland anno 2000:
Demografisch profiel en binding aan het
Jodendom. Amsterdam: Uitgeverij Aksant.
- Speet, B.M.J.
1995 De middeleeuwen. In *Geschiedenis van
de Joden in Nederland*. J.C.H. Blom, R.G.
Fuks-Mansfeld, I. Schöffner, eds. pp 19-49.
Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Vermeulen, Hans
2001 Etnisch-culturele diversiteit als 'feit' en
norm. Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- De Vries, Marlene
2001 Antisemitisme en de invloed van de
Tweede Wereldoorlog. In *De Joden in
Nederland anno 2000: Demografisch
profiel en binding aan het Jodendom*.
Amsterdam: Uitgeverij Aksant. pp. 161-
168.
- 2004 Een blijvende band? Niet-religieuze
joden en hun binding aan het jodendom.
Amsterdam: Uitgeverij Het Spinhuis.
- Van Weezel, Natascha
2015 De derde generatie: Kleinkinderen van de
Holocaust. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Wijnberg, S
1967 De Joden in Amsterdam: Een studie over
verandering in hun attitudes. Assen:
Uitgeverij Van Gorcum.

Overige literatuur

Van Baars, Laura

2015 Toch naar Israël? Jonge Jood twijfelt. Trouw. 17 januari.

Dujardin, Amber

2014 Pro-Palestina of anti-Joods? Trouw. 25 juli.

Elsevier

2015 Opnieuw antisemitische leuzen bij Gaza-protest in Den Haag. 24 juli.

Gans, Evelien

2003 De almachtige jood. Hedendaags antisemitisme. Vrij Nederland. 29 november.

Huiskamp, Frank

2014 OM: strafbare uitingen tijdens pro-Palestinademonstratie Den Haag. NRC Handelsblad. 31 juli.

Lensink, Harry

2010 Blijf met je fikken van ons af!. Vrij Nederland. 21 april.

Van Limpt, Cokky

2006 Klem tussen joodse wet en zelfbeeld. Trouw. 7 maart.

Van der List, Gerry

2015 De overlevingstocht van een uitverkoren volk. Elsevier Speciale Editie, februari: 12-19.

NRC Handelsblad

2014 Timmermans: onderzoek proportionaliteit Israël. 5 augustus.

2015 Oproep Netanyahu aan Joden om naar Israël te emigreren. 16 februari.

Reijner, Tom

2014 Joodse Amsterdammer bedreigd na ophangen Israëlische vlag. Elsevier. 30 juli.

Reinards, G

2015 Video: Joodse man bespuugd & uitgescholden in Parijs. 16 februari.

Volkskrant

2015 Deense Joden verwerpen emigratieoproep Netanyahu. 16 februari.

Walters, Derk en Mark Beunderman

2015 Europese Joden worden bedreigd maar emigreren nog niet massaal. NRC Handelsblad. 17 februari.

Van Weezel, Max en Thijs Broer

2014 Waarom het kabinet de Joodse beveiliging betaald. Vrij Nederland. 30 oktober.

Van Wonderen, Ron en Willem Wagenaar

2015 Antisemitisme onder jongeren in Nederland, Oorzaken en Triggerfactoren. Met medewerking van Freek Hermens en Tom Nijs. Anne Frank Stichting. Utrecht. april.

Zwetsloot, Joris

2014 De beveiliging van Joden hoort er blijkbaar gewoon bij. Volkskrant. 28 mei.

APPENDIX 1

Onderzoeksvraag

Wat is de invloed van de ervaring van veiligheid/onveiligheid en antisemitisme op de joodse identificatie onder jongeren met een joodse achtergrond in Amsterdam?

Subvragen:

1. Wat houdt het joods-zijn in voor de jongeren?
2. Wordt er antisemitisme ervaren door joodse jongeren in de Nederlandse samenleving? Zo ja, welke vormen van antisemitisme zijn dit?
3. Welke rol speelt antisemitisme bij de joodse identificatie?
4. Wat vinden de jongeren van de beveiliging binnen de joodse gemeenschap?
5. Welke relatie hebben de jongeren met Israël?
6. Voelen de jongeren zich veilig dan wel onveilig in de Nederlandse samenleving als jood?

APPENDIX 2

Personalia per informant

Tim (26 jaar)

Tim is erg actief binnen de liberale tak van het jodendom. Zijn vader is rabbijn en Tim heeft joodse lessen gehad. Hij heeft op Habonim gezeten en draagt actief bij aan joodse organisaties. Hij is elke minuut van de dag bezig met het joods-zijn, maar noemt zichzelf niet specifiek religieus. "Het is voor mij meer een leefgewoonte vanuit het jodendom die ik uitoefen. Het is wel een religie maar ik richt me op de gewoonten, de tradities en de sociale aspecten. Ik geloof wel dat er iets is, maar ik weet niet wat. Het uit zich voor mij in dat ik bijvoorbeeld geen varkensvlees of schaaldieren eet. Maar ik weet inmiddels wel dat als je dat wel doet, je de volgende dag nog steeds gewoon wakker wordt. Ik geloof niet dat iets zo is omdat het opgeschreven staat. Het is denk ik een gevoelskwestie."

Simon (25 jaar)

"Ik ben absoluut niet religieus. Verre van. Ik ben wel joods opgevoed, ik heb bijvoorbeeld op een joodse basisschool gezeten tot groep zes. Daarna ben ik wel naar een openbare basisschool gegaan maar vervolgens wel weer naar een joodse middelbare school in Buitenveldert. Ik heb dat hele riedeltje gedaan. Ik ben totaal niet religieus opgevoed en ik hou me niet aan de *Thora*, maar ik ben absoluut honderd procent joods. Ik haal het meer uit de staat Israël en met de familie samen zijn op feestdagen." Simon is wel erg gemeenschapsgericht en heeft veel joodse vrienden. Hij is vrijwilliger bij BLW omdat hij het wel heel belangrijk vindt dat de joden die wel religieus zijn, hun geloof gewoon kunnen uitoefenen.

Roeland (23 jaar)

Roeland is in Amsterdam geboren, maar kort daarna naar Brabant verhuisd. In Amsterdam was het gezin praktiserender dan in Brabant omdat er in Brabant geen liberale gemeente was. Roeland eet van huis uit niet *kosjer* en houdt geen *sabbat*. Roeland beschouwt zichzelf wel als religieus, maar vooral omdat hij het onderliggend moraal wil volgen. "Toen ik naar Amsterdam verhuisde, ben ik in een joods studentenhuus gaan wonen. Ik ben er een beetje ingerold. Eerst was ik bang dat het heel orthodox zou zijn, maar al snel werd duidelijk dat iedereen doet wat ie zelf wil. Het is heel fijn om andere joodse jongeren om je heen te hebben waar je joodse gebruiken mee kunt delen. Verder heb ik niet heel veel joodse vrienden. Je merkt dat als je niet in Amsterdam bent opgegroeid dat er best wel een kloof is."

Florence (22 jaar)

Florence komt uit een traditioneel joods gezin. Florence hield thuis *sabbat*, at *kosjer*, ging elke week naar de synagoge en ze droeg geen broeken. Ze heeft op het

Cheider en *Maimonides* gezeten, en heeft vooral joodse vrienden. "Mijn hele sociale leven draaide eigenlijk altijd om de joodse gemeenschap, ik leefde in een soort bubbel. Ik zit bij een joodse studentenvereniging en toen ik ging studeren, ben ik naar een joods studentenhuis gegaan. In het studentenhuis kwam ik voor het eerst in aanraking met heel veel andere vormen van praktiseren. Op dit moment hou ik geen *sabbat* en eet ik niet meer heel streng *kosjer*. Ik heb het nooit als beklemmend ervaren, maar ik heb wat meer mijn eigen keuzes gemaakt. Mijn joodse identiteit is nog steeds heel belangrijk voor me omdat het een groot onderdeel van mijn leefwereld is."

Tamar (23 jaar)

Tamar woont sinds een aantal jaar in Nederland. Vanaf haar negende tot haar twintigste heeft ze in Israël gewoond met haar ouders. Haar vader is Israëliësch. Tamar heeft in het Israëliësch leger gezeten en woont nu in een joods studentenhuis in Amsterdam. "De gemeenschap in Amsterdam is erg gesloten. Ik zit er bijvoorbeeld half in want ik woon wel in een joods studentenhuis en ik zit bij CIJO, maar ik studeer gewoon aan de UvA en ik heb ook m'n niet-joodse vrienden. Dat studentenhuis was vooral makkelijk. Ik ben cultureel joods denk ik. Ik hou van de tradities, maar ik hou geen *sabbat*. Ik eet wel half *kosjer*, maar dat is omdat ik zo ben opgevoed. Ik ga naar de liberale synagoge omdat ik naast mijn vader wil kunnen zitten. Ik zie het verschil niet zo tussen liberaal en orthodox. Het is net waar je mee bent opgegroeid."

Sophie (20 jaar)

"De joodse gemeenschap heb ik vooral leren kennen door *Habonim*, want ik heb verder niet op joodse scholen gezeten en ik begeef me veel onder niet-joden. Maar in de gemeenschap word ik gezien als een representatief van de gemeenschap, iemand die heel erg joods is omdat mijn vader Israëliësch is. Mensen denken dat je dan dichterbij de joodse cultuur staat." Sophie beschouwt zichzelf als een agnost en is daarmee geen atheïst, maar ook niet heel erg religieus. Ze eet *kosjer* maar gelooft niet persé dat *kosjer* eten het beste is. Het is een traditie die ze van haar vader heeft meegekregen en ze houdt de traditie in stand omdat het haar herinnert aan haar joodse achtergrond.

Mattia (25 jaar)

"Ik ben opgegroeid in Twente. We hielden thuis geen *sabbat*, maar ik ging in het weekend vaak naar *Bne Akiwa*. Daar hield je *sabbat* en alle feestdagen dus daar heb ik geleerd hoe dat moest. We aten thuis wel *kosjer* en op vrijdag sowieso altijd samen." Mattia woont nu in Amsterdam in een joods studentenhuis. Hier eet ze nog wel *kosjer*, maar gaat ze niet heel regelmatig meer naar de synagoge. Wel gaat ze zo nu en dan op vrijdagavonden naar *Chabad on campus*. In haar studentenhuis is ze relatief religieus, terwijl dat op *Bne Akiwa* vergeleken met de anderen meevalt.

Zosia (20 jaar)

Zosia is de enige participant die zichzelf specifiek als religieus omschreef en ook *sabbat* houdt. Ze heeft op *Rosj Pina* en *Maimonides* gezeten. Daarnaast heeft ze een tijdje bij de jeugdvereniging *Bne Akiwa* gezeten, maar is daarna naar *Tikwatenoe* overgestapt. "Ik ben vroom-joods, dus ik eet *kosjer* en ik hou *sabbat*. Maar ik draag wel gewoon broeken en in de zomer loop ik in m'n bikini op het strand. Daarnaast raak ik gewoon jongens aan, iets wat een streng religieus meisje niet zou doen. Ik woon nu nog thuis maar volgend jaar wil ik wel uit huis. Ik ga niet in een joods studentenhuis wonen. Die huizen zijn opgericht om het bijvoorbeeld makkelijker te maken om *kosjer* te eten, maar vervolgens eet niemand daar echt *kosjer*. Het is fijn voor mensen die van buitenaf komen en die daardoor joodse mensen kunnen leren kennen, maar ik ga dan liever met een groepje vriendinnen in een huis."

Adam (29 jaar)

Adam is in Israël geboren maar op jonge leeftijd naar Nederland verhuisd. Hij heeft het hele traject aan joodse scholen gedaan, maar heeft zich er nooit helemaal op zijn plaats gevoeld. "Op school kreeg ik het traditionele jodendom mee, terwijl ik van huis uit seculier werd opgevoed. Ik ben op school altijd een buitenbeentje ben geweest. Wij aten thuis niet *kosjer*, dus ik had ham op brood mee naar school. Ik heb geen joodse lessen gehad en ook geen *Bar mitswa* gedaan. Ik woonde in Nieuw Sloten en daar zat ik in een voetbalteam met van die Marokkaanse jochies. Ik heb nooit verhuld dat ik joods ben, mijn Marokkaanse slager hier weet het ook. Ik doe er niks mee maar het hoort wel bij mijn identiteit en het is voor mij gewoon een feit."

Charlotte (29 jaar)

"Ik noem mezelf een culturele jood want ik ben echt niet religieus. Ik voel me echt heel erg joods want dat ben ik van geboorte. M'n moeder en vader zijn joods. Ik zat op joodse les en *Haboniem*, maar niet op joodse scholen. Ik ben echt heel joods, maar meer van het volk zeg maar. Een paar jaar terug was ik heel erg op zoek naar mijn identiteit. Toen ben ik heel erg bezig geweest met wat het joods-zijn nou was. Nu ben ik eigenlijk weer terug bij waar ik eerst was, seculier en niet heel erg actief in de gemeenschap." Charlotte vindt bepaalde tradities heel fijn en vindt het ook fijn om bij joodse vrienden niet alles uit te hoeven leggen. Ze zegt half binnen en half buiten de joodse gemeenschap te staan.

APPENDIX 3

Joodse woorden

Aliyah	Een term uit de <i>Tenach</i> , de joodse bijbel, die letterlijk 'opstijging' betekent. De term wordt vooral gebruikt om de joodse emigratie naar Israël aan te duiden. Als iemand met een joodse achtergrond naar Israël emigreert, heet dat: op <i>Aliyah</i> gaan.
Bar mitswa	De joodse <i>rite de passage</i> waarbij jongens op dertienjarige leeftijd de volwassenheid bereiken. De jongen is vanaf dat moment verantwoordelijk onder de joodse wet. Vaak wordt dit gevierd met een feest waarbij de jongen voorleest uit de <i>Thora</i> .
Bat mitswa	De joodse <i>rite de passage</i> waarbij meisjes op twaalfjarige leeftijd de volwassenheid bereiken. Het meisje is vanaf dat moment verantwoordelijk onder de joodse wet. De <i>Bat mitswa</i> wordt vooral binnen de meer liberale stroming van het jodendom gevierd.
Chabad	De grootste <i>Chassidische</i> joods-orthodoxe beweging en religieuze organisatie ter wereld. De beweging wordt echter ook buiten het orthodoxe jodendom gezien door de openlijke relatie met niet-orthodoxe joden. <i>Chabad on campus</i> is een tak van <i>Chabad</i> die zich richt op studenten door middel van een jongerenrabbijn. In Nederland zit de <i>Chabad on campus</i> tussen de Vrij Universiteit en de Universiteit van Amsterdam in, op de Zuidas in Amsterdam.
Chanoeka	Het joodse feest dat ook bekend staat als 'het feest van de lichtjes'. Het feest duurt acht dagen en elke dag wordt er een kaars aangestoken op de <i>chanoekia</i> , een kandelaar die acht plus één kaarsjes heeft.
Chassidisme	Een van de stromingen binnen het Charedisch jodendom die zich vooral richt op spiritualiteit en de internalisering van de joodse mystiek.

Halacha	Het totaal van goddelijke en rabbijnse wetgeving die gebaseerd is in de <i>Thora</i> . Het woord <i>Halacha</i> in het Hebreeuws, is afgeleid van 'lopen' of 'gaan' waarmee wordt bedoeld dat dit de weg is die joden moeten begaan.
Halachisch	Het bijvoeglijke naamwoord van <i>Halacha</i> , dat staat voor het navolgen van de joodse wet.
Ijar	<i>Ijar</i> is de achtste maand van het joodse jaar in het Hebreeuws en deze maand telt 29 dagen. In dit onderzoek is het een verwijzing naar de joodse jongeren- en studentenvereniging die <i>Ijar</i> heet.
Jom Kippoer	De Grote Verzoendag en tevens de belangrijkste en heiligste dag in het jodendom. Op deze dag wordt gedurende een etmaal gevast en is het gebruikelijk om bijvoorbeeld geen leren schoenen te dragen.
Kasjroet	De spijswetten die in het jodendom bepalen welk voedsel wel of niet gegeten mag worden.
Kol Nidré	Op de avond voor <i>Jom Kippoer</i> vindt de <i>Kol Nidré</i> -dienst plaats waarbij het <i>Kol Nidré</i> gebed wordt uitgesproken om spijt te betuigen aan god over alle zonden die in het voorgaande jaar zijn begaan.
Kosjer	Voedsel dat aan de spijswetten/ <i>kasjroet</i> voldoet, wordt rein beschouwt en <i>kosjer</i> genoemd. Als men rein eet, eet men <i>kosjer</i> .
Krav Maga	Het Hebreeuwse woord voor 'contactgevecht'. <i>Krav Maga</i> komt oorspronkelijk uit Hongarije en is verder ontwikkeld in Israël door Imi Sde-Or tijdens zijn militaire carrière bij de Israëlische Defense Force (IDF). Het is een zelfverdedigingssysteem dat buiten de regels van de wet, niet aan regels gebonden is en wordt vaak getraind door middel van uiteenlopende realistische situaties als ontvoeringen of aanvallen.

Kristallnachtherdenking

In de nacht van 9 op 10 november 1938 vond er een massale uitbarsting van geweld plaats tegen de joodse bevolking van Duitsland en Oostenrijk, de Kristallnacht. Tijdens de Kristallnacht werden in Duitsland, Oostenrijk en Sudetenland in een nacht meer dan zeventuizend joodse winkels vernield en geplunderd, duizend tot tweeduizend synagogen werden verwoest, 96

joden werden op straat vermoord, en naar schatting werden dertigduizend joden gedeporteerd naar concentratiekampen. Er wordt naar de nacht verwezen als de 'Kristallnacht' vanwege het gebroken glas van de vele ruiten van joodse winkels die werden ingeslagen.

Mediene	Een Nederlands-Jiddisch woord ter verwijzing naar alle joodse gemeenschappen in Nederland buiten Amsterdam.
Mitswot	De geboden in de <i>Thora</i> .
Rosh Hashana	Het joods nieuwjaar dat op de eerste twee dagen van <i>Tsjirie</i> , de eerste maand van het joodse jaar, valt.
Sabbat	De wekelijkse rustdag van het jodendom. Deze vindt plaats op zaterdag, de zevende dag van de joodse week.
Shoah	Een ander woord voor de Holocaust, de genocide die tijdens de Tweede Wereldoorlog werd gepleegd op joden, Roma's en homoseksuelen.
Shomer	In deze context wordt het woord gebruikt om te verwijzen naar een bewaker.
Shomrim	Letterlijk: 'wachters', 'bewakers' of 'beschermers'. De term wordt gebruikt om naar een joodse buurt patrouille of bewakersgroep te verwijzen. De jongens van Bij Leven en Welzijn, worden ook wel <i>shomrim</i> genoemd.
Sjoel	Een ander woord voor synagoge of de dienst in de synagoge die wordt bijgewoond.
Tenach	De joodse bijbel.
Thora	Dit betekent in het hebreuws: 'onderwijzing', 'instructie', of 'leer'. In het jodendom wordt het gebruikt ter verwijzing naar de eerste vijf boeken van de <i>Tenach</i> . Dit zijn: <i>Bereesjiet</i> , <i>Sjemot</i> , <i>Wajikra</i> , <i>Bemidbar</i> en <i>Dewariem</i> . Hierin staat hoe volgens het jodendom de wereld is ontstaan.
Uitkomen	Hiermee wordt verwezen naar bekering tot het jodendom. Als men zich bekeert tot het jodendom, komt iemand uit.