

# AUTOBIOGRAFISCH ANTI-JUDAÏSME?

Een onderzoek naar de autobiografische bekeringsverhalen  
van joodse christenen voor en na de Holocaust

Heleen van de Fliert (1389513)  
Masterscriptie Religie en Samenleving  
Universiteit Utrecht  
Dr. H.L.M. Ottenheijm  
Juli 2024

# Inhoud

Samenvatting.....	3
1. Inleiding.....	4
1.2 Positionering.....	5
2.Theoretisch kader .....	7
2.1 Bekering.....	7
2.1.1 Religieuze bekering.....	7
2.1.2 Gevolgen .....	8
2.1.3 Taal en discours .....	8
2.2 Gender .....	9
2.2.1 Religieuze ervaring .....	9
2.2.2 Religie en gender .....	9
2.2.3 Agency .....	10
2.4 Jodendom en christendom .....	10
2.4.1 Anti-judaïsme .....	10
2.4.2 Antisemitisme .....	11
2.4.3 Jodenzending .....	12
2.4.4 Interkerkelijk Contact Israël .....	13
6. Methodologie .....	13
3.1 Literatuuronderzoek.....	13
3.2 Discoursanalyse.....	14
4. Analyse .....	17
4.1 Bekeringsmoment.....	17
4.2 De bekeerling en religie.....	34
4.2.1 De bekeerling en het jodendom .....	35
4.2.1.1 Jeugd en religieuze opvoeding.....	35
4.2.1.2 Beschrijving joodse rituelen.....	37
4.2.1.3 Aanspreken joods publiek.....	41
4.2.1.4 Reactie jodendom op bekering .....	44
4.2.1.5 Antisemitisme.....	51
4.2.2 De bekeerling en het christendom .....	52
4.2.2.1 Neppe christenen .....	52
4.2.2.2 Reactie christendom op bekering.....	53
5. Conclusie .....	57
5.1 Bekeringsmodel .....	57

5.3 Christelijk discours .....	57
5.4 Antisemitisch? .....	58
5.5 Publiek .....	58
5.6 Gender .....	59
6. Discussie .....	60
7. Bronnen .....	61

## Samenvatting

Deze masterscriptie onderzoekt de verhouding tussen autobiografische bekeringsverhalen van joodse mannen en vrouwen, die voor en na de Holocaust protestants christen werden, en de representatie van joden en hun positie binnen de protestantse wereld. De studie maakt gebruik van een discoursanalyse waarbij tijdsperioden en gender een rol spelen.

De bekeringsverhalen zijn ingedeeld volgens de vier categorieën van Marc David Bear. Voor de Holocaust bevinden Solomon Duijtsch, Sara Diamant en Eliëzer van Praag zich in de categorie transformatie, waarbij ze expliciet afstand nemen van hun joodse identiteit. Ernest Cassutto en Johanna-Ruth Dobschiner, die de Holocaust meemaakten, behouden echter hun joodse identiteit na hun bekering, wat wijst op een syncretisme, hoewel dit niet volledig binnen Bears categorieën past.

De autobiografieën laten een sterk christelijk discours zien over het jodendom, waarbij joden vaak negatief worden afgebeeld, zoals te zien bij Duijtsch, Van Praag en Diamant. Cassutto bevat dit element niet. Het christelijke discours, inclusief een Christocentrische lezing van het Oude Testament en antipapisme, is sterk aanwezig, vooral in oudere autobiografieën.

De werken bevatten anti-judaïstische elementen, maar voldoen niet aan de definitie van antisemitisme van Schäfer. Hoewel joodse rituelen bekritiseerd worden, blijven de beschuldigingen theologisch gemotiveerd en wordt antisemitisme zelf vaak afgewezen.

De autobiografieën tonen hoe bekeerlingen hun identiteit reconstrueren in relatie tot zowel het jodendom als het christendom, waarbij sommige afstand nemen van hun joodse identiteit. Gender speelt een rol: mannen bekritisieren het jodendom vaker expliciet, terwijl vrouwen een neutralere toon aanhouden. Vrouwen roepen op tot bekering voor eigen bestwil, terwijl mannen de nadruk leggen op de blindheid van joden.

Conclusie: Autobiografische bekeringsverhalen van joodse bekeerlingen voor en na de Holocaust schetsen een kritisch beeld van het jodendom binnen de protestantse wereld, waarbij tijdsperiode en gender invloed hebben op de mate van afstandname van het jodendom.

# 1. Inleiding

“Gij, die dit boekje leest, hetzij Jood of niet-Jood, overwin uzelf, neem den tijd ervoor, en lees en herlees dit boekje. Lees het biddende en zonder vooroordelen.”<sup>1</sup> Met deze woorden eindigt Eliëzer van Praag de inleiding van zijn autobiografie. In deze autobiografie beschrijft hij zijn leven, met bijzondere aandacht voor zijn bekering van het jodendom tot het christendom.

Deze autobiografie staat niet op zichzelf. Bekeringsgetuigenissen zijn een populair genre in religieuze omgevingen, in het bijzonder in het orthodox protestantisme.<sup>2</sup> Deze verhalen komen in geschreven vorm voor als autobiografie of fictief verhaal. Over de fictieve bekeringsverhalen van joodse mensen die zijn overgegaan naar het christendom of katholicisme, schreef Ewoud Sanders zijn proefschrift *Levi's eerste Kerstfeest*. In dit onderzoek – waarin hij zich richtte op de periode 1792-2015 – keek hij onder andere naar de doelen die deze fictieve bekeringsverhalen hebben. Hij concludeerde een drietal doelen:

1. Jodenzending
2. Onderwijs voor christelijke kinderen, in het aantonen van de vijandige houding van joden tegenover het christendom en Christus
3. Voorbeelden van Gods genade voor zondaren.<sup>3</sup>

Toen ik kennisnam van dit onderzoek, viel mij ook op dat Ewoud Sanders concludeert dat de Holocaust in de jeugdverhalen na de Tweede Wereldoorlog slechts zijdelings ter sprake komt.<sup>4</sup> In zijn proefschrift doet Sanders de aanbeveling om zijn bevindingen te vergelijken met niet-fictieve vormen van deze bekeringsverhalen, zoals autobiografieën.<sup>5</sup> In deze masterscriptie heb ik er daarom voor gekozen om onderzoek te doen naar joodse mensen die protestants christen zijn geworden en daar een autobiografie over geschreven hebben.

Om het onderzoek af te bakenen, heb ik de focus gelegd op de manier waarop de joodse gemeenschap in deze verhalen weergegeven wordt. Hierbij staat de volgende hoofdvraag centraal: “Hoe verhouden de autobiografische bekeringsverhalen van joodse mannen en vrouwen die voor en na de Holocaust protestants christen zijn geworden zich tot de representatie van joden en hun positie binnen de protestantse wereld?”

Deze hoofdvraag valt uiteen in een drietal deelvragen:

1. Hoe beschrijft de bekeerling zijn bekering uit het jodendom tot het christendom?
2. Hoe verhoudt de bekeerling zich tot het jodendom?
3. Hoe verhoudt de bekeerling zich tot het christendom?

Deze masterscriptie richt zich dus op de manier waarop de auteurs van de autobiografieën schrijven over het jodendom. Om dit onderzoek zo volledig mogelijk te laten zijn, is ervoor gekozen om een vijftal autobiografieën te analyseren. Hierbij zijn zowel mannelijke als vrouwelijke auteurs geselecteerd, die voor en na de Holocaust geleefd hebben. Op die manier wordt dit genre niet alleen in zijn algemeenheid bestudeerd, maar wordt ook geanalyseerd of er tussen de verhalen verschillen optreden die aan gender gerelateerd kunnen worden en is er aandacht voor de diverse tijdsperiodes. Ik heb er bij de tijdsperiodes voor gekozen om de Holocaust als vergelijkingspunt te nemen, omdat dit voor de joodse gemeenschap een uiterst ingrijpende gebeurtenis is geweest, waardoor te verwachten is dat dit invloed heeft op de bekeerlingen en hun autobiografieën.

---

<sup>1</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet voor en tijdens de oorlog*, 12.

<sup>2</sup> Harding, “Convicted by the Holy Spirit”, 168-169.

<sup>3</sup> Sanders, *Levi's eerste Kerstfeest*, 135.

<sup>4</sup> Ibid., 116.

<sup>5</sup> Ibid., 481.

De volgende auteurs zijn met hun autobiografieën geanalyseerd:<sup>6</sup>

1. Christiaan Solomon Duijtsch (1734-1795) *De wonderlijke leiding Gods*
2. Sara Efraïm Diamant (1805-1882) *Een diamant door God geslepen*
3. Eliëzer van Praag (1886-1944) *Ervaringen van een Israëliet voor en tijdens de oorlog*
4. Ernest Cassutto (1919-1985) *De laatste Jood van Rotterdam*
5. Johanna-Ruth Dobschiner (1926-2002) *Te mogen leven*

Deze hoofd- en deelvragen worden beantwoord in de diverse hoofdstukken die volgen. Allereerst wordt in een theoretisch kader uiteengezet wat er door andere (religie)wetenschappers met betrekking tot dit onderwerp gezegd is. Hierbij is eerst aandacht voor het concept *bekering*, waarbij ingegaan wordt op diverse vormen van bekering, de gevolgen ervan en de functie van taal en discours. Vervolgens wordt aandacht besteed aan het concept *gender*, omdat voor dit onderzoek zowel mannelijke als vrouwelijke bekeerlingen onderzocht zijn. Hierbij wordt gekeken naar de verschillen tussen mannelijke en vrouwelijke bekeerlingen op het gebied van de religieuze ervaring. Ook wordt dit breder getrokken naar de machtsverhouding tussen religie en gender. Tot slot wordt binnen dit concept gekeken naar het subconcept *agency* en de rol die dit speelt in de religieuze context. In het laatste onderdeel van het theoretisch kader wordt gekeken naar de verhouding tussen het jodendom en christendom door de geschiedenis heen. Hierbij staan de begrippen *anti-judaïsme*, *antisemitisme*, *Jodenzening* en het *Interkerkelijk Contact Israël* centraal.

Vervolgens wordt de gebruikte methode voor de analyse verantwoord. De bekeringsverhalen worden onderzocht aan de hand van een discoursanalyse. Deze discoursanalyse valt uiteen in twee delen; In het eerste wordt gekeken naar de bekeringservaring van de bekeerlingen en de rol die de joodse religie en gemeenschap daarin spelen, als antwoord op de eerste deelvraag. Het tweede deel van de analyse draait om de verhouding tussen de bekeerlingen en de beide religies waar hij of zij toe behoort heeft. Hiermee worden de tweede en derde deelvraag beantwoord. Bij de verhouding van de bekeerling met het jodendom wordt allereerst gekeken naar de manier waarop geschreven wordt over de jeugd en religieuze opvoeding die de bekeerling genoten heeft, evenals de beschrijving van joodse rituelen en de reactie van de joodse gemeenschap op de bekeringservaring. Ook wordt hierbij geanalyseerd hoe de auteurs het joods publiek aanspreken in hun autobiografie. Het deel over de verhouding tussen de bekeerling en het christendom is iets beknopter, hierbinnen wordt gekeken naar de kritiek die de bekeerlingen op christenen geven en hoe de auteurs de reactie van christenen op hun bekering weergeven. Bij deze analyses is er steeds ook aandacht voor de onderlinge verschillen en overeenkomsten tussen de auteurs, gelet op hun gender en de tijd waarin ze leven.

Deze elementen uit de analyse worden in de conclusie samengenomen met de diverse theorieën uit het theoretisch kader. Dit resulteert in een conclusie waarin aan de hand van diverse kernthema's een antwoord op de hoofd- en deelvragen gegeven wordt, evenals aanbevelingen voor verder onderzoek.

## 1.2 Positionering

Als onderzoeker wil ik in deze masterscriptie mijn eigen achtergrond niet onbenoemd laten. Ik ben vrouw en belijdend christen. Daarmee komt mijn religieuze context overeen met die van

---

<sup>6</sup> Van deze boeken zijn alleen de autobiografische delen behandeld. Het werk van Ernest Cassutto bevat intermezzo's met het levensverhaal van zijn latere echtgenoot en de werken van Solomon Duijtsch en Eliëzer van Praag bevatten na het einde van het autobiografische verhaal nog verschillende aanhangsels met onder andere leerstellingen en preken. Deze zijn vanwege de beperktheid van de mogelijkheden voor dit onderzoek achterwege gelaten.

de onderzochte personen na hun bekering. Dit maakt dat ik me tot op zekere hoogte kan identificeren met de religieuze ervaringen die in de autobiografieën beschreven worden. Wel is er een verschil in tijdsperiode en context en heb ik me ook niet vanuit een andere religie bekeerd. Tijdens het doen van mijn onderzoek heb ik daarom geprobeerd voldoende afstand te bewaren tot de verhalen en waar nodig me ook kritisch te verhouden tot het christelijke discours met betrekking tot het jodendom.

Daarbij heb ik er vanuit persoonlijke hoogachting voor gekozen om alle verwijzingen naar God en Jezus met een hoofdletter te schrijven, ook al is dit in wetenschappelijke literatuur niet altijd gebruikelijk.

## 2. Theoretisch kader

In dit onderzoek komen verschillende concepten aan de orde. Voordat er een begin gemaakt wordt met de analyse, volgt een uitwerking van deze concepten op basis van (religie)wetenschappelijke literatuur. Dit vormt de bedding waarin de analyse van de bekeringsverhalen uiteindelijk plaats zal vinden. Achtereenvolgens worden de concepten *bekering* en *gender* en de verhouding tussen het christendom en jodendom in de relevante perioden besproken. Deze vallen uiteen in verschillende subconcepten.

### 2.1 Bekering

#### 2.1.1 Religieuze bekering

In het eerste deel van de analyse zal gekeken worden naar de manier waarop de bekeerlingen hun bekeringservaring beschrijven. Dit vormt de basis voor de manier waarop ze zich vervolgens tot hun sociale omgeving verhouden. Religieuze bekering komt voor in diverse vormen, zoals Marc David Bear beschrijft in hoofdstuk 1 van het *Oxford Handbook of Religious Conversion*. De eerste vorm die hij onderscheidt is *acculturation*, dit is het geval wanneer iemand zich tot een mainstream religie bekeert door invloeden van buitenaf. Dit is een veelvoorkomende vorm van bekering, vooral in landen met een christelijke overheid. De tweede vorm van bekering is *adhesion*. Hierbij bekeert een individu zich niet radicaal van de ene religie naar de andere, maar voegt hij aan zijn oorspronkelijke religie een tweede toe.<sup>7</sup> Ook dit is het resultaat van een bekering die door de omgeving is beïnvloed. Het resulteert in een vermenging van religies, waarbij de bekeerling niet volledig overgaat naar zijn nieuwe religie, maar elementen uit de oorspronkelijke religie behoudt. Hierdoor vervormt de religie.

Religieuze bekering kan ook in de categorie *syncretisme* geplaatst worden. Hierbij ontstaat een nieuwe vorm van religie, waarbij oude en nieuwe gebruiken vermengd worden. De meest radicale vorm van religieuze bekering is *transformatie*. Deze kan het gevolg zijn van adhesie. Deze bekeerlingen zijn het meest ijverig en laten ook vaak zedingsdrang zien jegens hun omgeving. Hierbij richten ze zich op hun medegelovigen die minder toegewijd zijn en proberen hen met woorden en daden op te wekken tot meer religiositeit. Ze beschouwen zichzelf als een diepere gelovige. Deze vorm van bekering kan plaatshebben bij het overgaan naar een andere religie, maar kan ook binnen dezelfde religie gebeuren. Bear besluit zijn uiteenzetting met de conclusie dat bekering vaak niet zo stabiel is. "Converts may turn back to their original religion, convert again to yet another religion, or invent a religious understanding at variance with the understanding of those who mediated their conversion."<sup>8</sup>

Deze vormen van religieuze bekering zijn te bestuderen op twee manieren, zoals Henri Gooren uitwerkt in "Anthropology of Religious Conversion". Bij de utilitaire benadering ligt de focus op de 'wereldlijke' voordelen die een bekering de bekeerling opleveren. De intellectuele benadering richt zich voornamelijk op de intrinsieke motivatie die de bekeerling heeft voor zijn bekering.<sup>9</sup>

Gooren citeert in zijn hoofdstuk het Oxford Handbook ook het bekeringsverhaalmodel dat is opgesteld door Manuela Cantón Delgado (1998).<sup>10</sup> Zij stelde dat een bekeringsverhaal ingezet wordt voor drie doelen: *socializing*, *didactic*, *proselytizing*. Daarbij bevat een bekeringsverhaal vaak vijf elementen die elkaar opvolgen:

1. Zelfrepresentatie
2. Beschrijving van het oude leven

---

<sup>7</sup> Bear, "History and Religious Conversion", 29.

<sup>8</sup> Ibid., 36

<sup>9</sup> Gooren, "Anthropology of Religious Conversion", 101.

<sup>10</sup> Zie Delgado, "Bautizados en fuego: Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993).



3. Beschrijving van de dramatische gebeurtenissen die leidden tot de bekering
4. Beschrijving van het nieuwe leven en de aanvallen op de bekering
5. Verleidingen in het nieuwe leven.<sup>11</sup>

Dit model kan ingezet worden om de bekeringsverhalen te analyseren.

### 2.1.2 Gevolgen

Een religieuze bekering heeft gevolgen voor de persoonlijkheid van de bekeerling. Psychologisch onderzoek wijst uit dat er persoonlijkheidsaspecten zijn die veranderen tijdens en na de bekering. Raymond Paloutzian stelt dat een bekering een vorm van spirituele transformatie is, die gevolgen heeft voor alle persoonlijkheidskenmerken die een relatie hebben met het transcendent. Zo veranderen de algemene levensdoelen van de bekeerling, die bijvoorbeeld blijken in zendingsdrang. Ook persoonlijke doelen worden gekoppeld aan de nieuwe religie, zoals het nauwkeurig uitvoeren van werkzaamheden als bewijs van een godsdienstig leven. Daarnaast worden iemands normen, waarden en wereldbeeld opnieuw gedefinieerd. De bekering vormt voortaan het centrale punt uit iemands leven en de gevolgen ervan worden op ieder levensterrein meegenomen.<sup>12</sup> Bekering laat iemand dus niet per se veranderen van karakter, maar verandert wel het blikveld van de bekeerling naar buiten toe en heeft in die zin dus ook gevolgen voor de omgeving van de bekeerling.

### 2.1.3 Taal en discours

Taal en discours spelen een belangrijke rol bij het bekeringsproces. Bij het bedrijven van zending wordt de taal aangepast aan de beoogde bekeerling. Ook de bekeerde vertaalt zijn nieuwe ideeën na de bekering in zijn eigen idioom. Deze vormen van vertaling dragen bij aan bekeringsvormen die vallen in de categorieën van adhesie en syncretisme, zoals hierboven aangeduid. Ze dragen dus bij aan het vermengen van religies en het ontstaan van nieuwe vormen van religie.<sup>13</sup>

Deze theorie is door antropoloog Susan Harding onderzocht in haar onderzoek naar de rol van taal en discours bij het werven van nieuwe religieuze leden. Zij deed onderzoek in de specifieke context van het orthodox protestantisme, dat overeenkomt met de nieuwe omgeving van de bekeerlingen die voor deze scriptie onderzocht wordt. In "Convicted by the Holy Spirit"<sup>14</sup> stelt Harding na onderzoek vanuit een emic perspectief een bekeringsmodel op voor deze specifieke doelgroep. Op basis van bekeringsgetuigenissen stelt zij dat het woord, dat aangeduid wordt als het Evangelie van Jezus Christus, het bekeringsmiddel is. Dit woord komt tot het in geschreven, gesproken, gelezen of gehoorde vorm. Hierdoor beschouwt de persoon zichzelf als bekeerd. In deze kring wordt dit toegeschreven aan een bovennatuurlijke kracht, aangeduid als de Heilige Geest. De bekeringservaring wordt een opening van het hart genoemd.

De voornaamste middelen in het bekeringsproces die Harding onderscheidt, zijn *preaching* en *witnessing*. De prediking is een manier van zenden, waarbij er geen direct contact is met de luisteraars. Bij getuigen echter, beschrijft de reeds bekeerde, de *witness*, zijn religieuze ervaring. Tegelijk is de *witness* zich bewust van de verschillen tussen hem en de beoogde bekeerling, waardoor hij zijn verhaal probeert aan te laten sluiten op de luisteraar.<sup>15</sup> Op die manier wordt het getuigenis van een bekeerling dus ingezet als middel om anderen aan te zetten tot bekering. Een verdere duiding van het bekeringsverhaal als middel om te getuigen volgt in de uiteenzetting van de autobiografie als concept.

<sup>11</sup> Gooren, "Anthropology of Religious Conversion", 98.

<sup>12</sup> Paloutzian, "Religious Conversion and Spiritual Transformation", 332-333.

<sup>13</sup> Bear, "History and Religious Conversion", 30.

<sup>14</sup> Harding, "Convicted by the Holy Spirit"

<sup>15</sup> Ibid., 168-169.

In "The Role of Language in Religious Conversion" bestrijdt Peter Stromberg Hardings stelling dat het Woord het belangrijkste middel tot bekering is. Hij stelt dat het Woord tot een mens komt in een context, waarbij er op allerlei aspecten overtuiging plaats moet vinden.<sup>16</sup> Sociale context speelt volgens Stromberg dus een belangrijke rol in het bekeringsproces.

## 2.2 Gender

### 2.2.1 Religieuze ervaring

Ook gender speelt een rol in bekeringsverhalen. Het is van belang om niet alleen de bekeringservaring en -beschrijving van mannelijke bekeerlingen te bestuderen, maar daarbij ook de vrouwelijke ervaringen mee te nemen. Dit is lange tijd niet gedaan, stelt Eliza Kent in "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion": "Scholars have often considered men's experiences to be the norm and thus have not questioned whether the patterns they see among men apply equally to women."<sup>17</sup>

Er zijn inderdaad opmerkelijke verschillen tussen de religieuze ervaringen van mannen en vrouwen. Susan Juster deed onderzoek naar 200 bekeringsverhalen uit het evangelisch protestantisme in Amerika. Zij constateert dat mannen vooral worstelen met de irrationaliteit van het Calvinistisch christendom. Zij hebben bijvoorbeeld moeite met de idee van uitverkiezing, waarbij iemand door Gods genade wordt gekozen en niet op basis van eigen verdienste. Volgens Juster hebben vrouwen vooral moeite met zich te onderwerpen aan een autocratische Vader-God. Zij transformeren God in een 'Ander' met menselijk mededogen en handelen.<sup>18</sup>

De vrouwen die voor deze scriptie bestudeerd worden, hebben zich allen bekeerd tot het christendom in conservatieve vorm. De vraag is wat het motief van deze vrouwen is, omdat er ook meer liberale alternatieven zijn waartoe zij zich zouden kunnen bekeren. Bekerende ze zich tot een conservatieve religie omdat dat de minste conflicten oplevert? Proberen ze de religie te veranderen? Worden ze gedwongen? Het motief voor deze keuze is van belang, stelt Kent.<sup>19</sup> Volgens Kent is het antwoord op deze vragen dat deze vrouwen een behoefte hebben aan sterke religieuze toewijding en gevoelens, waardoor zij een conservatieve religie verkiezen boven een liberale. Dit is dan echter een keuze uit meerdere kwaden.<sup>20</sup>

### 2.2.2 Religie en gender

Binnen religie spelen genderverhoudingen een rol. Hierover schrijft Linda Woodhead in "Gender differences in religious practice and significance". Zij stelt allereerst dat religiositeit samenhangt met macht, zowel *sacred* als *secular power*. Deze macht hangt samen met de interactie tussen religie en gender. Religie heeft op die manier de mogelijkheid om bestaande, gegenderde machtsverhoudingen te bevestigen of te veranderen.<sup>21</sup> De optionele verhoudingen tussen religie en gender worden door Woodhead vervolgens weergegeven in een schema. Hierin wordt onderscheid gemaakt tussen *mainstream* en *marginale* religie. Omdat in dit onderzoek de bekeringsverhalen centraal staan van mensen die behoord hebben tot zowel het jodendom als het christendom, beide institutionele religies, is alleen het deel van de mainstreamreligie binnen het schema relevant. Deze onderscheidt Woodhead in *confirmatory* en *challenging*. Wanneer binnen een mainstreamreligie de bestaande genderverhoudingen en de daarmee samenhangende machtsverhoudingen bevestigd worden, is er sprake van een *consolidating* verhouding. Wanneer er gepoogd wordt deze te

---

<sup>16</sup> Stromberg, "The Role of Language in Religious Conversion", 125

<sup>17</sup> Kent, "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion", 297.

<sup>18</sup> Juster, geciteerd in Eliza Kent, *Ibid.*, 306.

<sup>19</sup> Kent, "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion", 312.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Woodhead, "Gender differences in religious practice and significance", 3.

veranderen, plaatst Woodhead dat onder *tactical*.<sup>22</sup> Een bekeringsverhaal heeft invloed op verschillende gemeenschappen en dus is het van belang om te analyseren hoe deze verhalen invloed hebben op de verhouding tussen religie en gender. Hiervoor kan gekeken worden waar zij te plaatsen zijn in het schema van Woodhead.

### 2.2.3 Agency

In “Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity” gaat Orit Avishai evenals Linda Woodhead in op de verhouding tussen religie en gender. Hierin onderscheidt ze het concept ‘agency’. Omdat voor dit onderzoek ook de bekeringsverhalen van vrouwen bestudeerd worden, is het van belang om dit concept ook kort uit te werken. Orit Avishai toont namelijk aan dat de positie van vrouwen in religieuze groeperingen een interessante bijdrage levert aan het definiëren van dit concept. Zij beargumenteert dat het te makkelijk is om te stellen dat agency per definitie gericht moet zijn op het deconstrueren van genderverhoudingen. Agency binnen religieuze groepen is in plaats daarvan tweeledig, zo stelt Avishai: “Religion emerged as a double-edged sword that reproduced gendered power dynamics but also empowered women— thus, an ideal site to develop and refine feminist notions of agency in the context of ostensibly oppressive social structures.”<sup>23</sup> In een religieuze context wordt agency vooral zichtbaar in een vrije keuze voor het uiten van religieuze gevoelens en het meedoen aan religieuze activiteiten. Daarbij gaat het ook om het rechtstreeks voorstellen en aanspreken van het Goddelijke en het openlijk samenkomen en uitvoeren van religieuze rituelen.<sup>24</sup>

## 2.4 Jodendom en christendom

In dit slotdeel van het theoretisch kader zal worden ingegaan op de verhouding tussen het jodendom en het christendom door de geschiedenis. Hierbij ligt de nadruk op de manier waarop binnen het christendom naar het jodendom gekeken is en welk discours daarbij naar voren komt.

### 2.4.1 Anti-judaïsme

In hoofdstuk 2 van *Anti-Judaism: The Western Tradition* gaat David Nirenberg in op het anti-judaïsme in de vroegchristelijke kerk. Hij onderscheidt twee gebeurtenissen die in de Bijbel hier aanleiding toe geven. Het eerste is de ontmoeting van Jezus met de twee Emmaüsgangers, zoals beschreven in Lukas 13:35. Hier leert Jezus de Emmaüsgangers op een nieuwe manier te kijken naar de joodse teksten van Mozes en de profeten. Deze moeten gelezen worden als geschriften die spreken over Jezus. De tweede gebeurtenis is de beschrijving van de bekering van Paulus, die als jood door Jezus in een gezicht wordt aangesproken als iemand die Hem vervolgt. Beide gebeurtenissen zijn door Lukas beschreven, ruime tijd na de dood van Jezus. Volgens Nirenberg moeten deze gebeurtenissen daarom beschouwd worden als een poging tot het geven van antwoorden op problemen die speelden in de tijd van de auteur, zoals de vraag naar de verhouding tussen het jodendom en christendom. Aan de hand van deze en andere voorbeelden uit de brieven van bijvoorbeeld Paulus en Johannes, illustreert Nirenberg hoe het denken van christenen over het jodendom zich in de eerste eeuw al ontwikkelde. Hierin ontstaat de spanning tussen Jezus als joodse Messias enerzijds en het feit dat de joden Hem niet gekroond, maar gekruisigd hebben, anderzijds. Ook waren er vragen over hoe de christenen zich moesten verhouden tot de joodse

---

<sup>22</sup> Woodhead, “Gender differences in religious practice and significance”, 4.

<sup>23</sup> Avishai, “Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity”, 266.

<sup>24</sup> Sered, “Religiously doing gender: the good woman and the bad woman in Israeli ritual discourse.”, 156.

context waarin ze leefden en die in hun achtergrond zichtbaar was. Nirenberg concludeert dat deze vragen uiteindelijk uitmondde in anti-judaïsme.<sup>25</sup>

Het christendom waar de bekeerlingen uit dit onderzoek zich bijvoegden, bevindt zich vele eeuwen later. Nirenberg gaat in zijn boek ook in op deze latere perioden. Het christendom in die tijd is geënt op het gedachtegoed van de Reformatie. Nirenberg beschrijft daarom in hoofdstuk 7 de visie van Luther op het jodendom. Bij Luther staat de tegenstelling tussen wet en Evangelie centraal. Het aspect van de wet verbindt hij, in navolging van Paulus, aan het jodendom, terwijl het Evangelie verbonden wordt met de leer van Jezus. Christenen moeten volgens Luther bevrijd worden van de banden van de joodse wetten. Luther breidt dit uit met kritiek op de Rooms Katholieke Kerk, die volgens hem weer terugkeert tot deze nadruk op de wetten. Hij noemt de Roomsen meer joods dan de Joden zelf. Hieruit blijkt dat antipapisme en anti-judaïsme bij Luther dezelfde theologische ondergrond hebben.

Net als in de eerste eeuw, leest ook Luther de joodse teksten christocentrisch. Hiermee verdwijnt de rol van het joodse volk in de psalmen. Het enige wat voor hen overblijft is het zijn van de vervolgers van Jezus. Nirenberg stelt dat deze lezing van de Schrift en de psalmen het bestaan van het joodse volk overbodig maakt. Deze visie op joden in het algemeen, samen met het feit dat Luther zijn tegenstanders vergelijkt met joden, leidde tot anti-judaïsme.<sup>26</sup>

Paula Fredriksen en Obed Irshai gaan in "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies" ook uitgebreid in op anti-judaïsme vanuit het christendom. Voor dit onderzoek is vooral het eerste deel van dit artikel van belang, waarin zij de theologische ondergrond voor het anti-judaïsme uiteenzetten. Fredriksen en Irshai stellen dat het anti-judaïsme in het orthodoxe christendom wortels heeft in de eerste twee eeuwen na Christus. De christelijke kerk moest zich verhouden tot de filosofische benadering van het christendom door de bekeerde heidenen enerzijds en tot de joodse geschriften met het bijbehorende Godsbeeld, anderzijds.<sup>27</sup> Vooral dit tweede aspect is relevant voor dit onderzoek. Fredriksen en Irshai citeren bijvoorbeeld Justinus Martyr, een christelijke apologeet uit de tweede eeuw, die stelt dat de Joden de Schrift niet verstaan omdat zij de filosofische capaciteiten missen die hen in staat stellen om bijvoorbeeld de Goddelijke verschijningen in het Oude Testament te duiden. De belangrijkste reden dat het joodse volk blind en doof is voor christelijke waarheden, is volgens Martyr echter dat ze nog altijd vasthouden aan een sterk nationaal karakter. Zij wijzen Christus af en richten zich op de wetten die hen onderscheiden van andere volken.<sup>28</sup>

Het anti-judaïsme uit de vroegchristelijke kerk zoals Fredriksen en Irshai dat beschrijven, komt overeen met de stellingen van Nirenberg. Het komt voort uit een poging om zich te verhouden tot het jodendom met de bijbehorende geschriften en wetten. Dit werkt door in de geschiedenis, zoals geïllustreerd aan de hand van de opvattingen van Luther en de Reformatie. Het is relevant om te onderzoeken hoe de bekeerlingen in hun autobiografieën reflecteren op deze verhouding tussen het jodendom en christendom.

#### **2.4.2 Antisemitisme**

Net als Nirenberg en Fredriksen, noemt ook Peter Schäfer het verzet van het vroege christendom tegen het jodendom "anti-judaïsme". Hij zet dit uiteen in zijn boek *Judeophobia – attitudes toward the Jews in the ancient world*. In het laatste hoofdstuk van dit boek gaat hij in op de verhouding tussen anti-judaïsme en antisemitisme. Hij bespreekt enkele theorieën die een onderscheid aanbrengen tussen deze categorieën, zoals die van Gavin Langmuir in

---

<sup>25</sup> Nirenberg, "Early Christianity: The Road to Emmaus, The Road to Damascus".

<sup>26</sup> Nirenberg, "Reformation and Its Consequences".

<sup>27</sup> Fredriksen, "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies", 978.

<sup>28</sup> Ibid, 982.

“Toward a Definition of Antisemitism”, die stelt dat er een moment in de twaalfde eeuw is aan te wijzen waarin anti-judaïsme overging in antisemitisme. In de tijd van de Grieken, Romeinen en vroege christenen, zou er slechts sprake geweest zijn van anti-judaïsme, wat veranderde in de twaalfde eeuw. Schäfer bestrijdt het idee dat er een punt in de tijd aan te wijzen is waarop anti-judaïsme overgaat in antisemitisme. In plaats daarvan stelt hij een definitie op voor deze overgang. Hij stelt dat er sprake is van antisemitisme als de joden beschouwd worden als het vleesgeworden kwaad die door xenofobie en misantropie zich afzetten tegen menselijke waarden. Deze afkeer richt zich tot alle joden en beschouwt het hele joodse volk als een *outgroup*.<sup>29</sup>

Deze definitie wordt in dit onderzoek overgenomen als onderscheid tussen anti-judaïsme en antisemitisme. Dit helpt om de vijandschap richting het jodendom die uit de autobiografieën af te leiden is, te kunnen duiden.

### 2.4.3 Jodenzending

In *Levi's eerste Kerstfeest* gaat Ewoud Sanders uitgebreid in op het ontstaan van Nederlandse jodenzending, een vorm van evangelisatie die gericht is op het overtuigen van Joden van de waarheid van het christendom. Jodenzending door de protestantse kerken komt op in het begin van de 19<sup>e</sup> eeuw, de periode waarin Christiaan Solomon Duijtsch en Sara Diamant zich bekeerden. Het principe van de jodenzending berust op het theologisch principe van het belang van zending dat wordt ontleend aan Mattheüs 28:19, waar Jezus oproept alle volken te onderwijzen.<sup>30</sup> In 1846 richtte Abraham Capadose, eveneens een bekeerde jood, ‘Vrienden Israëls’ op. Dit ging in 1861 op in de ‘Nederlandsche Vereeniging voor Israël’ (NVVI). Deze verenigingen richtten zich op zending onder de Joden, door het uitdelen van traktaten en Bijbels en het beleggen van bidstonden. Het leidde tot veel tegenstand onder de Joden: “Bekeerlingen werd de toegang tot de synagogen geweigerd, menselijke barricades moesten voorkomen dat joden aan bijeenkomsten van zendelingen deelnamen en de namen van joden die zulke bijeenkomsten toch bijwoonden, werden genoteerd.”<sup>31</sup> Ook leidde het tot positief protest, zo gingen de joden meer investeren in religieus onderwijs en werd bijvoorbeeld het boek Jesaja opnieuw van commentaar voorzien. Dit boek en in het bijzonder hoofdstuk 53, speelde een belangrijke rol in de jodenzending.<sup>32</sup>

Over de effecten van jodenzending schrijft Sanders dat hier weinig gegevens over bekend zijn. In de jeugdverhalen is de zending altijd effectief, maar Sanders citeert Abraham Capadose, die in zijn biografie aangeeft dat er maar weinigen zijn die zich bekeren en dat de overgang ook nog eens regelmatig gericht is op voordelen in het dagelijks leven. Ook de NVVI geeft aan dat de bekeerlingen niet op grote schaal plaatsvinden, maar dat het “eerstelingen” zijn die bekeerd worden.<sup>33</sup> Ook de jodenzending in de jaren 30 leidde maar in weinig gevallen tot overtuiging en dopen van joden. Deze jodenzending bestond bijvoorbeeld in het verspreiden van *De Messiasbode*, een zendingstijdschrift dat ongevraagd aan allerlei joodse adressen werd toegezonden. Ook waren er predikanten aangesteld door het deputaatschap voor zending onder de joden, uitgaand van de Christelijk Gereformeerde Kerken, die joodse mensen thuis bezochten.<sup>34</sup>

---

<sup>29</sup> Schäfer “Antisemitism”, 206.

<sup>30</sup> Sanders, *Levi's eerste Kerstfeest*, 15.

<sup>31</sup> Ibid., 29.

<sup>32</sup> Ibid., 30.

<sup>33</sup> Ibid., 31.

<sup>34</sup> Snoek, *De Nederlandse kerken en joden*, 22-24.

#### 2.4.4 Interkerkelijk Contact Israël

Alle bekeerlingen die voor dit onderzoek bestudeerd worden, voegden zich bij de Nederlands Hervormde Kerk. De NHK initieerde in 1946 de oprichting van het *Interkerkelijk Contact Israël* (ICI). Dit interkerkelijke contactorgaan kwam voort uit het *Interkerkelijk Bureau Israël*, een comité op protestantse grondslag dat zich richtte op het helpen van joodse mensen die zich tot het christendom hadden bekeerd en uit de kampen terugkwamen. Het ICI had als doel om het Evangelie bekend te maken aan de joden, terwijl er rekening gehouden werd met het dramatische tijdgebeuren en de “bijzondere plaats” van Israël.<sup>35</sup> Bij dit contactorgaan voegden zich ook diverse jonge joodse christenen, die zich tijdens of kort na de bezetting bij het christendom gevoegd hadden. Gert van Klinken citeert in *Christelijke stemmen over het jodendom* een tot het christendom bekeerde joodse vrouw, die aangeeft dat een belangrijk motief voor deze bekering niet zending was, maar de houding van christenen in het geven van onderduikadressen aan Joden.<sup>36</sup> Tegelijk bleef deze groep jonge joodse christenen een minderheid binnen de kerken, “hun achtergrond werd lang niet altijd door de overige leden begrepen.”<sup>37</sup> Ook Hadderech, een organisatie waarbij veelal jonge Messiasbelijdende joden aangesloten waren, was betrokken bij ICI.<sup>38</sup> Het ICI richtte zich naast hulp aan teruggekeerde joden, ook opnieuw op zending onder de joden, dat zich er vooral op richtte om joden te brengen tot aanvaarding van Jezus als Messias. Dit riep tegenstand op in de joodse gemeenschap, bijvoorbeeld bij Justus Tal, opperrabbijn uit Utrecht. Hij schreef in 1946 de brochure *Voor ons ons Jodendom en niet het Christendom*, waarin hij zich richtte tot de Joden en hen opriep om aanhanger van het jodendom te blijven. Hij stelde dat het ICI in feite opnieuw een vorm van joden-zending was, zoals die voor de Tweede Wereldoorlog ook plaats had gevonden.<sup>39</sup>

Van Klinken concludeert dat een belangrijk onderdeel van het ICI het bestrijden van antisemitisme was. Tegelijk was er weinig contact met de joodse gemeenschap, werd er opnieuw joden-zending bedreven en steunden ze ook vooral joden die lid waren geworden van de kerk.<sup>40</sup>

## 6. Methodologie

### 3.1 Literatuuronderzoek

Voor het hierboven weergegeven theoretisch kader, is gebruikgemaakt van literatuuronderzoek. Hierbij zijn de concepten en theorieën uiteengezet die van belang zijn voor het doen van dit onderzoek. In de analyse van de bekeringsverhalen die hierop volgt, wordt gebruikgemaakt van discoursanalyse. Hieronder worden de theorieën en methoden van respectievelijk Bruce Hindmarsh in “Religious Conversion as Narrative and Autobiography” en Nancy Ammerman in “Religious Identities and Religious Institutions” uitgewerkt. Deze vormen – samen met de concepten uit het theoretisch kader – de lens van waaruit de analyse vervolgens uitgevoerd wordt.

---

<sup>35</sup> Van Klinken, *Christelijke stemmen over het Jodendom*, 13-14.

<sup>36</sup> Ibid., 17.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid., 73.

<sup>39</sup> Voor meer informatie over Tal, *Voor ons ons Jodendom en niet het Christendom*, zie Krans-Plaisier, Jan, and Paul Sanders. "De brochure Voor ons ons Jodendom en niet het Christendom van opperrabbijn Justus Tal (1945)." *Documentatieblad voor de nederlandse kerkgeschiedenis na 1800* 45.97 (2022): 211-223.

<sup>40</sup> Van Klinken, *Christelijke stemmen over het Jodendom*, 33.

## 3.2 Discoursanalyse

### 3.2.1 Autobiografie

Bruce Hindmarsh gaat in zijn bijdrage aan het *Oxford Handbook of Religious Conversion* in op de rol van bekering in narratief en autobiografie. Hierin geeft hij handvatten voor het analyseren van autobiografische bekeringsverhalen. Bekeringsverhalen kunnen beschouwd worden als een belangrijke bron voor het historisch duiden van religies.<sup>41</sup> Tegelijk is een bekeringsverhaal meer dan het weergeven van data. Het is het vertellen van een verhaal.<sup>42</sup> Bekeerlingen interacteren in hun beschrijving met religieuze codes en tijdens het beschrijven ontdekken zij zichzelf. De verteller blikt terug op zijn leven vanaf het einde en verbindt de feiten gebeurtenissen vanuit dit perspectief aan elkaar. De verhalen zijn dus gekleurd door de lens van de uiteindelijke bestemming van de bekeerling.<sup>43</sup>

Hindmarsh betreft bij de analyse ook het doel van bekeringsverhalen. Hij stelt onder andere dat bekeringsverhalen een ideologische lading hebben. Hindmarsh voert dit terug op theorieën van het neo-Marxisme en neo-Nietzscheïsme over het kritisch idealisme, waarbij kennis en macht gezamenlijk bestudeerd worden. Hindmarsh zet uiteen hoe een bekeringsverhaal in autobiografische vorm ingezet kan worden om veronderstellingen over ras, klasse, gender en seksualiteit binnen religieuze contexten te bestuderen. Hij voegt daaraan toe dat het van belang is om bij deze analyse in het oog te houden dat de auteur gevormd is door zijn nieuwe religie en vanuit die hoedanigheid invloed uitoefent op de lezer.<sup>44</sup>

Dit betekent dat het van belang is om de bekeringsverhalen kritisch te analyseren, met bewustzijn van de ideologische lading. Tegelijk geeft Hindmarsh aan dat de bekeringsverhalen een belangrijke bron zijn om de religie van de bekeerlingen beter historisch te kunnen duiden: "However, our awareness that these stories are produced and received under concrete historical conditions ought ideally to help us gain a more rounded picture of the religion of the converts."

Het interpreteren van een autobiografie kan op drie niveaus, stelt Hindmarsh:

1. Autobiografie als historie (bios). Bij deze manier van interpretatie wordt aan de hand van autobiografieën geconstrueerd hoe mensen in een bepaalde tijd zichzelf en de wereld om hen heen beschouwden.
2. Autobiografie als zelfexpressie (autos). Bij deze lezing wordt de autobiografie beschouwd als een middel waardoor iemand zijn identiteit construeert. De autobiografie functioneert dan als een "apologetic for the individual."<sup>45</sup>
3. Autobiografie als ideologie (subject). Deze lezing richt zich op het analyseren van de ideologische laag van de autobiografie. Hierbij wordt gekeken naar de invloeden van buitenaf die bepalend zijn geweest voor de inhoud van de autobiografie. "Is the act of narrating a conversion story the creation of action or the reporting of facts?"<sup>46</sup>

Met name de laatste twee lagen zullen meegenomen worden in dit onderzoek naar de bekeringsverhalen van joodse mensen die zijn overgegaan naar het christendom.

### 3.2.2 Meervoudige identiteit

Om een zorgvuldige discoursanalyse te kunnen doen, is er ook zicht nodig op de sociale context van de bekeerling. Deze blijkt uit de meervoudige identiteit, zoals Nancy Ammerman

---

<sup>41</sup> Hindmarsh, "Religious Conversion as Narrative and Autobiography", 350.

<sup>42</sup> Ibid., 344.

<sup>43</sup> Ibid., 348-349.

<sup>44</sup> Ibid., 350.

<sup>45</sup> Ibid., 356.

<sup>46</sup> Ibid., 359.

uiteenzet in “Religious Identities and Religious Institutions”. Ze betoogt dat een religieuze identiteit vaak wordt gezien als een ‘totale’ identiteit en dat er weinig oog is voor de sociale factoren die een rol spelen bij de vorming van een religieuze identiteit en van bekering.<sup>47</sup> Bij het vormen van deze identiteit speelt narratief volgens Ammerman een belangrijke rol. Door te participeren in het discours van een groep, treedt iemand binnen in de sociale wereld van die groep.<sup>48</sup> Identiteiten, waaronder een religieuze identiteit, zijn intersectioneel. Om een religieuze identiteit te leren kennen, is het van belang om de sociale interacties te bestuderen waarin religieuze elementen een rol spelen. Deze interacties dragen bij aan het vormen van nieuwe (autobiografische) narratieven en het herleven van de oude verhalen.<sup>49</sup> Om de bekeringsverhalen goed te kunnen analyseren en begrijpen, moet er dus oog zijn voor de meervoudige relationele en institutionele context waarin de religieuze individuen zich bevinden.

Voor dit onderzoek wordt dus gebruikgemaakt van discoursanalyse als methode. Hierbij zijn er twee methodische focussen. Allereerst worden de autobiografieën beschouwd als gekleurde verhalen, die opgesteld zijn door individuen aan het einde van hun leven. Dit vormt de lens waardoor de bekeerlingen terugblikken op hun verleden. Autobiografieën bevatten hiermee een ideologische lading, die meeweegt in de analyse van de verhalen. Daarbij worden de bekeringsverhalen niet losgezien van de context waarin de auteur zich bevindt. De auteurs hebben een meervoudige identiteit, waar hun religieuze identiteit een onderdeel van is. De sociale omgeving heeft daarmee invloed op de totstandkoming van de verhalen. Dit maakt dat de autobiografische verhalen ook beschouwd zullen worden als bron voor het bestuderen van de religieuze identiteit die met een religie verbonden is.

In de analyse die hieronder met deze focussen volgt, zal tevens gereflecteerd worden op de verschillende theorieën die hierboven al genoemd zijn. Bekering wordt daarin, in navolging van Bear<sup>50</sup> beschouwd als een fenomeen dat in vier categorieën is in te delen; acculteratie, adhesie, syncretisme en transformatie. Deze hebben verschillende gevolgen voor de houding van de bekeerling richting zijn sociale context en dus ook voor de verhouding van de bekeerling met de beide religies. Daarbij sluit de theorie van Paloutzian<sup>51</sup> aan, die stelt dat bekering leidt tot een wisseling van persoonlijkheidskenmerken, die vooral lijkt in een veranderde levensdoelen. Naar buiten toe komt dit naar voren in zendingsdrang, terwijl de persoon tegelijk ook zelf zijn leven probeert in te vullen volgens de voorschriften van de nieuwe religie. Het motief van bekering wordt geanalyseerd volgens de inzichten van Harding<sup>52</sup> en Stromberg<sup>53</sup>, waarbij de vraag centraal staat of dit vooral door getuigenis en woord gebeurt of dat de sociale context hier een grote rol in speelt. Gedurende de analyse zal gereflecteerd worden op de functie van taal en discours zoals dat door de bekeerlingen wordt ingezet. De representatie van het jodendom in de verhalen wordt geanalyseerd aan de hand van de theorieën van respectievelijk Nirenberg<sup>54</sup>, Schäfer<sup>55</sup> en Fredriksen<sup>56</sup> over anti-judaïsme en antisemitisme.

De analyse valt uiteen in drie delen. In het eerste staan de bekeringservaringen van de auteurs centraal. In het tweede deel wordt gekeken naar de verhouding tussen de bekeerling en de

---

<sup>47</sup> Ibid., 209.

<sup>48</sup> Hindmarsh, “Religious Conversion as Narrative and Autobiography”, 213.

<sup>49</sup> Ibid., 224.

<sup>50</sup> Bear, “History and Religious Conversion”.

<sup>51</sup> Paloutzian, “Religious Conversion and Spiritual Transformation”.

<sup>52</sup> Harding, “Convicted by the Holy Spirit”.

<sup>53</sup> Stromberg, “The Role of Language in Religious Conversion”.

<sup>54</sup> Nirenberg, “Early Christianity: The Road to Emmaus, The Road to Damascus” en “The Reformation and Its Consequences”.

<sup>55</sup> Schäfer “Antisemitism”.

<sup>56</sup> Fredriksen, “Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies”.



beide religies en de invloed van de bekering daarop. Dit deel valt uiteen in diverse deelonderwerpen.

## 4. Analyse

Hieronder volgt de analyse op de hierboven weergegeven volgorde.

### 4.1 Bekeringsmoment

In dit deel van de analyse staat de beschrijving van de bekeringsmomenten in de autobiografieën centraal. Er zal gekeken worden naar de aard van de bekering en welke gevolgen dit heeft voor de houding van de bekeerling ten opzichte van het jodendom, in de verschillende perioden waarin zij leefden. Ook is er oog voor de invloed van gender op de bekeringservaring. De auteurs worden in chronologische volgorde afzonderlijk behandeld, zodat de verhalen overzichtelijk weergegeven kunnen worden. Aan het einde van het analyseonderdeel volgt een concluderend deel, waarin de ervaringen meer thematisch geduid worden.

#### 4.1.1 Beschrijving bekeringservaring

##### Christiaan Solomon Duijtsch

Bij Solomon Duijtsch komt het verslag van zijn bekeringservaringen al vrij vroeg in zijn autobiografie aan de orde. Nadat hij heeft beschreven hoe hij is opgevoed en zich als orthodoxe jood heeft bekwaamd in het bestuderen van de Talmoed, vertelt hij hoe zijn eerste vrouw sterft als hij pas 26 is. Dit noemt hij zelf het “eerste middel, van hetwelk de goede God Israëls zich heeft bediend”<sup>57</sup> om hem te bekeren, omdat het hem confronteert met de vergankelijkheid en betrekkelijkheid van het leven.

Vervolgens beschrijft hij hoe hij tijdens het bestuderen van de Midrasj plotseling angstig wordt:

“Zoo kwam over mij een zeer ontstellende schrik en vreeze, en mijn gemoed werd wakker en ontroerd; het was als of iemand aan mijne ooren schreeuwde en mij toeriep: ‘O! Ga toch uit de duisternis!’ (...) Ik kon zulks met mijn verstand niet begrijpen, als zijnde in dien waan, dat ik een zeer vroom en heilig man was, die ook licht genoeg bezat;”<sup>58</sup>

Ook uit dit citaat blijkt weer dat Duijtsch er belang aan hecht om te benadrukken dat hij zichzelf als uiterst vroom en religieus beschouwde, terwijl hij toch ‘blind’ was. Deze angst herhaalt zich regelmatig, zo wordt Duijtsch tijdens het ’s nachts studeren in de Talmoed steeds met dezelfde woorden geconfronteerd. Hij begint in te zien dat hij in duisternis leeft en “bevrijd en gered” moet worden “van de toorn Gods”.<sup>59</sup>

Zijn angst zorgt er volgens Solomon ook voor dat hij zijn zonde publiek wil belijden: “Mijne groote benauwdheden drongen mij zoo verre, dat ik in hunne Synagoge met mijnen eigen mond moest uitroepen, dat zij mij toch voor geen en oprechten, vromen, noch heiligen man moesten aanzien; maar voor eenen goddelooze, voor eenen zondaar.”<sup>60</sup>

Hij probeert zichzelf te verbeteren: “Mijn voornemen en besluit was, al mijne krachten aan te wenden, om mij zelven te overwinnen, de zonde te ontvluchten en te haten, en voor God heilig te leven.”<sup>61</sup>

Kort hierna is het weer alsof er een stem tot hem klinkt, die hem vertelt dat het noodzakelijk is om tot Christus te komen:

---

<sup>57</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 28.

<sup>58</sup> Ibid., 31.

<sup>59</sup> Ibid., 32.

<sup>60</sup> Ibid., 34.

<sup>61</sup> Ibid., 37.

“Doch terwijl ik zoo nederlag op de aarde, met weenen en klagen, legde de groote Ontfermer Zijne genadehand aan mijne ziel, en het was mij zoo duidelijk en klaar, alsof de volgende woorden mij in mijne ooren gesproken werden: ‘Ach, arme zondaar! Al uwe goede werken, al uw vasten, al uwe afwasschingen en kastijdingen kunnen u niets helpen, maar gij moet komen tot den gekruisten Christus; dat is de enige weg, die tot zaligheid is, en anders is er geen te vinden.’”<sup>62</sup>

Solomon omschrijft hoe dit liefde tot Jezus in hem werkt. Deze liefde maakt hem zelfs bereid om voor Hem te sterven:

“En deze woorden werden zoo krachtig, zoo levendig in mijne arme ziel en aan mijn gemoed, dat ik, wegens de groote liefde, die in mijn gemoed was ontstoken en brandende geworden tot den Heere Jezus te dien tijde, indien men een bloot zwaard op mijnen hals gelegd, en gezegd had: ingeval gij in den Heere Jezus wilt gelooven, moet gij op dit oogenblik sterven, met groote vreugde, juichen en lofzangen, ja met bazuinen tot eenen tijdelijken dood zou zijn overgegaan; zulk een troost vond ik voor mijne bedroefde en benauwde ziel in den gekruisten Christus, om door Hem behouden en zalig te kunnen worden.”<sup>63</sup>

Vervolgens gaat hij slapen, maar hij begint te beven en krijgt een wonderlijk gezicht:

“De haren stonden mij te berge, en het werd mij in mijne gedachten voorgesteld, alsof mijne kamer was bestraald en verlicht met een groot licht, als dat der zon in den helderen middag; doch het was mij niet mogelijk met mijne oogen in dat groote licht te zien; en vanwege den onuitsprekelijken angst en vreeze, die op mij lag, verbergde ik mijn aangezicht, en bedekte het zelve met de slaapdekens; want de angsten des doods waren op mij, en het was alsof eene stem tot mij zeide: ‘Salomon! Salomon! Mijn zoon! Vrees niet; uwe vijanden zullen u vervolgen met al hunne kracht en macht; maar vrees niet, want Ik ben met u.’”<sup>64</sup>

Opvallend aan bovenstaande passage is dat dit sterk overeenkomt met de bekeringservaring van Paulus die in de Bijbel beschreven staat.<sup>65</sup> Paulus wordt in Handelingen door Jezus aangesproken op het feit dat hij Jezus zou vervolgen. Hier wordt Solomon aangesproken, niet als de vervolger van Jezus, maar wel als iemand die zelf vervolging zal moeten ondergaan. Hij specificeert niet wie de vijanden zijn die hem zullen vervolgen, maar het sluit aan bij het discours van de Joden als vervolgers van Jezus zoals dat functioneerde in de vroegchristelijke kerk.<sup>66</sup>

Dit alles beschrijft Solomon Duijtsch in het begin van zijn autobiografie. Later in zijn werk blijkt echter dat hij zich hier nog niet volledig als een “bekeerd christen” beschouwt. Hij vertelt er wel iets over aan zijn vrouw, waardoor hij uiteindelijk van haar scheidt en in de ban gedaan wordt.<sup>67</sup> Verderop in zijn autobiografie vertelt hij hoe hij kennismaakt met Jesaja 53:

“Den 24 November 1762 des nademiddags was ik zoo verre gevorderd met het lezen in het O.T. tot aan Jesaja, kap. 53, en dit was de eerste maal in mijnen leeftijd, dat ik dit kapittel las. De getrouwe God begenadigde op dezen tijd mijne arme ziel in mijne

---

<sup>62</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 39.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., 40.

<sup>65</sup> Paulus wordt aangesproken door Jezus nadat hij verblind is geraakt door een fel licht. Jezus zegt tot hem: “Saul, Saul! wat vervolgt gij Mij? (...) Ik ben Jezus, Dien gij vervolgt.” (Handelingen 9:4-5, Statenvertaling).

<sup>66</sup> Zie theoretisch kader, Nirenberg, “Early Christianity: The Road to Emmaus, The Road to Damascus”.

<sup>67</sup> Dit wordt verder besproken onder 4.2.2, ‘Reactie jodendom’.

grote onwetendheid, daar ik klaar en duidelijk kon zien, dat de Profeet Jesaja hier uitdrukkelijk spreekt van den Messias;”<sup>68</sup>

Hoewel Solomon dus hiervoor al een liefde tot Jezus heeft ontwikkeld, komt hij hier pas tot de overtuiging dat Jezus de Messias is. Vervolgens koopt hij op straat bij toeval een boekje, dat het Nieuwe Testament blijkt te zijn. Hij geeft aan dat hij hiervoor niet eens wist dat er een Nieuwe Testament bestond. Als hij er uiteindelijk achter komt dat het boekje over Christus gaat, schrijft hij dat toe aan Gods almacht.<sup>69</sup>

Vervolgens blijkt echter dat het Solomon moeite kost om het Nieuwe Testament te accepteren. Zijn argumenten hiervoor zijn rationeel. Zo komt hij erachter dat teksten uit het Oude Testament die in het Nieuwe Testament geciteerd worden, een verschillende vorm hebben. Ook is hij van mening dat bekering naar het christendom te makkelijk gaat en de bekeerling zich daar niet grondig op hoeft voor te bereiden. Hij voegt daar wel direct aan toe dat dit een dwaling is, om de lezer gerust te stellen:

“Waarbij kwam, dat ik nog in mijne onwetende verbeelding was, mij voorstellende dat, wanneer een Jood komt, en zijn voornemen vertoont, om een Christen te willen worden, deze terstond op datzelfde uur in de kerk wordt gebracht en gedoopt. (Ik wist niet, dat er vooraf eene volledige belijdenis moest geleerd worden, en men ten dien einde tweemaal ter week door den leeraar in de waarheid moest onderwezen worden, o neen! ik stelde mij voor, dat het bij de Christenen toeging gelijk bij de Joden, alwaar men niet noodig heeft, zijn hoofd met leeren te breken; een vierdedeel van een uur, en daarmede is alles verricht, wat er tot het maken van een’ Jodengenoot behoort).”<sup>70</sup>

Later vraagt hij zich zelfs af of er niet een ander Evangelie bestaat, waarin het Nieuwe Testament het Oude Testament niet tegenspreekt:

“Hoe kunt gij zulk een boek als dit is (namelijk het Evangelie) voor waarheid aannemen, en u uit hetzelfde met eenige woorden troosten, daar het met zich zelve niet overeenstemt? Het kan zijn, dat er nog een ander dergelijk Evangelie is, hetwelk noch het O. Testament noch zich zelve tegenspreekt, maar in alles overeenstemt. Doch wie weet, of dat te vinden is onder de Roomsgezinden, of onder de hervormden, of onder de Doopsgezinden, enz.;

Rationeel is Solomon dus nog niet volledig overtuigd van de waarheid van het christendom en ook publiekelijk gaat hij nog niet over tot de nieuwe religie. Hiervoor geeft hij als reden dat “de Farizeesche zuurdeezem” niet zo makkelijk “uit zijn hart te delgen” is, waardoor hij geen afstand kan doen van de joodse rituelen en gebruiken. Ook zijn armoede is een motief om vooralsnog publiekelijk joods te blijven.<sup>71</sup> Dit spreken over een Farizeïsche zuurdesem is opnieuw een vermenging van discours en narratief. Het is een christelijke manier van spreken over het joodse volk.

Hij komt vervolgens in contact met christelijke joden, die in de synagoge evangeliseren. Solomon gaat met hen in gesprek om antwoorden te krijgen op zijn bezwaren tegen het christendom. Hij zegt niet dat hij zelf christen wil worden. Hij geeft aan dat zij een groot deel van zijn vragen naar tevredenheid konden beantwoorden, maar dat er ook een aantal antwoorden waren waar hij zich niet mee kon verenigen. Dit specificeert hij niet. Wel geeft hij

---

<sup>68</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 80.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 90-91.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 91.

later aan zich schuldig te voelen omdat hij niet tegen hen gezegd heeft dat hij in Jezus gelooft. Dit voelt voor hem als het verloochenen van Christus:

“Mijn geweten beschuldigde mij wegens de voortreffelijke gelegenheid die ik hier had gehad om mij aan hem te openbaren, en dat ik niet alleen zulks niet gedaan had, maar dat ik nog daarenboven met mijnen mond Christus had verloochend.”<sup>72</sup>

Uiteindelijk maakt hij in Wezel voor het eerst bekend dat hij christen is geworden. Hij beschrijft dat hij vervolgens wel moeite heeft met het loslaten van bijvoorbeeld de spijswetten en het afscheren van zijn baard. Dit schrijft Solomon toe aan satan.<sup>73</sup> In Wezel kan Solomon zich echter niet laten dopen, omdat er onenigheid is onder de predikanten daar. Wel schrijven er twee predikanten getuigschriften voor hem, waarmee hij zich op allerlei plaatsen in Nederland probeert te laten dopen. Dit lukt niet. De predikanten verwijzen hem steeds terug naar Wezel. Ook deze beproevingen schrijft Solomon toe aan satan.<sup>74</sup>

Solomon Duijtsch beëindigt het eerste deel van zijn autobiografie met te stellen dat hij niet in staat is om de lezer verder te vertellen hoe het hem is vergaan toen hij uiteindelijk toch gedoopt kon worden, omdat hij op het moment van schrijven in geestelijke duisternis verkeert. Hij vraagt hiervoor om begrip aan de christelijke lezer.<sup>75</sup>

Uiteindelijk schrijft hij wel ook het tweede deel van zijn autobiografie, omdat de lezers volgens Solomon vooral benieuwd waren naar zijn geestelijke ervaringen: “Namelijk om de gesteldheid mijns gemoeds en de werkzaamheden mijner ziel voor, onder en na mijnen Doop, en voornamelijk hoe ik mij aan den Heere Jezus overgegeven, en mij met Hem vereenigd heb.”<sup>76</sup> Hoewel hij hier zoals hierboven reeds gebleken in het eerste deel ook vrij veel over geschreven heeft, gaat hij dit in het tweede deel uitgebreider doen.

Dat hij in zijn eerste deel niet over zijn doop geschreven heeft, komt door de hoeveelheid vijandschap die hij van christenen ervaren heeft.<sup>77</sup> Dat hij dit nu toch zal doen, wijdt hij aan Gods barmhartigheid:

“Maar nu heeft het den goedertieren God, die niet laat varen het werk Zijner handen, naar Zijne eidelooze barmhartigheid behaagd, om mij, onwaardig zondaar! Van alle mijne vijanden, tot hiertoe te redden, om hen in al hun voornemen en hunne verwachting te beschamen, en mij wederom tot rust en vrede te brengen, ja wat nog meer is, Zijn Vaderlijk aangezicht over mij te verheffen, in Christus Jezus Zijnen geliefden Zoon mij te aanschouwen, en door het licht van Zijnen heiligen en vrijmoedig makenden Geest mij te bestralen, mijne ziel te verkwikken en te vervullen met eene aangename kalmte en vrede des gemoeds; nu, zeg ik, is he teen tijd om te spreken, om des Heeren ganschen lof in de poorten der dochter van Zion te vertellen, en te zeggen, wat Hij aan mijne ziel gedaan heeft.”<sup>78</sup>

Hierna volgen veel uitgebreide beschrijvingen van zijn geestelijke worstelingen en ervaringen, maar deze komen overeen met de hierboven geciteerde ervaringen. Ook vertelt hij opnieuw dat het lijkt alsof hij de stem van Jezus hoort, Die hem vraagt om met Hem in een verbond te treden:

---

<sup>72</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 152.

<sup>73</sup> Ibid., 168-171.

<sup>74</sup> Ibid., 199-213.

<sup>75</sup> Ibid., 248.

<sup>76</sup> Ibid., 258.

<sup>77</sup> Zie 4.2.3, ‘Reactie christendom’

<sup>78</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 261.

“Wat zal ik zeggen volk van God! nu moet en kan ik slechts stamelen van die uitlokkende liefde, die ik ten dien tijde van den beminnelijke Jezus in mijn ziel ondervonden heb; trouwens, gij lieden zult mij wel verstaan, het was *alsof* de goedertieren Jezus mij toeriep: ‘Geef mij de hand geef u aan Mij over, ik wil met u een Verbond, een eeuwig Verbond en een Verbond des vredes oprichten;”<sup>79</sup>

Opmerkelijk is het dat hij bij het woord *alsof* de volgende voetnoot plaatst:

“Ik schrijf hier alsof met andere letters, opdat niemand hierop aanmerking zoude kunnen maken, en bij zichzelf denken of zeggen, dat ik voorgaf een hoorbare stem gehoord te hebben; dat zij verre, dat is mijne meening niet, zoo min met deze als andere gelijkduidende woorden; en daarom zeg ik; het was alsof, enz.”<sup>80</sup>

Solomon geeft in zijn autobiografie dus meermaals aan dat het is alsof hij een stem hoort of een licht ziet, maar hecht er tegelijkertijd aan om te benadrukken dat dit “alsof” is en dus niet geïnterpreteerd moet worden als de werkelijkheid.

In dit tweede deel doet Solomon dus ook verslag van zijn doop. Hij leest vooraf het Doopformulier aandachtig door en overweegt alles wat daarin van hem gevraagd wordt. Hij wordt getroffen door de vraag – die hij tijdens de doopdienst zal moeten beantwoorden – of hij een lid van de Heere Jezus is. Hij krijgt het hier benauwd over en wordt weer herinnerd aan de periode dat hij zijn christenzijn verborg. Hij wil zijn doop uitstellen, maar gaat uiteindelijk toch. Staande voor het doopvont krijgt hij een zicht op Jezus, dat hij in vijf pagina’s uiteenzet. Hij besluit het als volgt:

“Ziedaar, waarde lezer! Zoo veel eenen Joodschen proseliet mogelijk was ter uwer voldoening iets medegedeeld van die heerlijkheid, die ik verwaardigd ben geworden, in den geestelijk gekroonden koning Salomo te aanschouwen; mocht het nog tot zegen voor uwe ziel dienen; maar nu zal ik trachten mijn geschiedkundig verhaal te vervolgen.”<sup>81</sup>

Als dan uiteindelijk hem gevraagd wordt of hij een lid van de Heere Jezus is, roept hij “met luider stem uit: ‘Ja, ja, Heere Jezus, ik geloof, kom mijn ongeloof te hulp!”<sup>82</sup>

In de rest van zijn autobiografie keert hij terug naar een beschrijving van zijn leven, onder andere over zijn huwelijk. Hij eindigt zijn autobiografie met een lofprijzing aan God. Hierbij spreekt hij zijn lezers niet meer aan.<sup>83</sup>

Het bekeringsproces van Solomon Duijtsch is te plaatsen in de categorie *transformatie*, zoals Marc David Bear dat onderscheidt. Het begint met een gebeurtenis die toegeschreven wordt aan een macht buiten de mens. Dit zorgt voor angst en de behoefte om publiek belijdenis van zondigheid te doen. De kennismaking met Jezus zorgt voor liefde tot Jezus. Ook is er sprake van een langdurig bekeringsproces, waarbij de bekeerling zelf ook lange tijd niet overtuigd is van de waarheid en volledigheid van de bekering. Daarbij komt ook een rationeel onderzoek om overtuigd te raken van de waarheid van het christendom. Duijtsch schakelt hier ook mensen bij in. Het bekeringsproces mondt uiteindelijk uit in een leven vol geestelijke worstelingen en ervaringen.

---

<sup>79</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 295.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid., 321.

<sup>82</sup> Ibid., 322. Solomon citeert hier uit Markus 9:24.

<sup>83</sup> Ibid., 375.

Bij het verslag van Duijtsch's bekeringservaring is sprake van een duidelijke vervlechting van narratief en discours. Hij beschrijft zijn persoonlijke verhaal, maar doet dat in bewoordingen waarin het protestants-christelijk discours en visie op het jodendom doorklinken.

### **Sara Diamant**

Sara begint haar autobiografie direct met een beschrijving van haar bekering. Over haar jeugd vertelt ze slechts in enkele zinnen.<sup>84</sup> Daarna volgt het verslag van haar bekering. Ze beschrijft hoe ze in 1845 op Grote Verzoendag in de synagoge is, waar ze ervaart dat er als het ware aan haar gevraagd wordt: "Waar is uw heilige der heiligen? Waar is uw hogepriester?" Ze schrijft dat ze zich bij die vragen "voelde als iemand die niet kon nadenken".<sup>85</sup> Hiermee geeft ze uiting aan een gevoel van onvermogen.

Korte tijd later wandelt ze met haar man langs een Rooms-Katholieke kerk, waar een Christusbeeld voor staat. Sara beschrijft wat dat met haar doet:

"Dit ziende werd ik inwendig zeer getroffen in mijn hart bij de gedachte aan de onuitsprekelijke smarten van zulk een lijden. Ik werd zozeer door medelijden aangedaan, dat ik in weemoed moest uitroepen: 'O God, welke moordenaars moeten dat geweest zijn! O, zie eens die ontzaglijke wonde, waar zij Hem doorstoken hebben. O, als Hij toch de Messias geweest is, Die komen moest om Israël te verlossen, ach, wat heeft Hij dan daarvoor geleden!'"<sup>86</sup>

Het kennismaken met Jezus maakt in Sara dus veel emotie los en ook verbindt ze het zien van Hem direct aan Zijn eventuele Messiasschap. Ook legt ze direct de link met het joodse volk als de moordenaars van Jezus.

Ze wil vervolgens zelf onderzoeken of Jezus de Messias is, voordat ze naar een dominee zal gaan.<sup>87</sup> Daarom vraagt ze de predikant, ds. J.P. Hasebroek, alleen om een exemplaar van het Nieuwe Testament. Ze begint erin te lezen en ervaart dat lezen en onderzoeken – zoals ze het ook noemt – als het eten en drinken van de Bijbel. Kort daarna komt ze hierover in conflict met haar man en dan spreekt ze voor het eerst uit dat ze christin wil worden: "Al hang je jezelf op, ik moet met Gods hulp christin worden, anders ben ik verloren. Daarom moeten wij maar scheiden zodra ik mij bij een dominee gemeld heb. Dan ben ik een christin en jij een Jood."<sup>88</sup>

Haar bekeringservaring zet haar aan tot radicale daden. Zo besluit ze dat haar gebed verhinderd wordt omdat ze nog veel joodse boeken in bezit heeft. Als gevolg daarvan wil ze hier zo snel mogelijk vanaf.

"Om de reden van de in ons bezit zijnde Joodse boeken moest het bidden echter weer achterwege blijven. Dat gaf ons opnieuw een onvoldaan gevoel. We spraken met elkaar af dat we zo gauw mogelijk van die boeken af zouden zien te komen."<sup>89</sup>

Hiermee is haar bekeringservaring echter niet afgerond. Nadat ze verslag gedaan heeft van alle moeilijkheden die haar na deze eerste ervaring zijn overkomen, komt ze tot de overtuiging dat haar nog "iets wezenlijks" ontbreekt:

"Maar dankzij die vromen, in het bijzonder vrouw Moore, die zich met de meest oprechte bedoelingen met mij bemoeiden om mij daarvan af te brengen, kwam ik hoe

---

<sup>84</sup> Dit wordt verder besproken in 4.2.1.1 Jeugd en religieuze opvoeding

<sup>85</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 12.

<sup>86</sup> Ibid., 16

<sup>87</sup> Ibid., 19

<sup>88</sup> Ibid., 22.

<sup>89</sup> Ibid., 46.

langer hoe meer tot de overtuiging dat mij nog iets wezenlijks ontbrak. Bovenal dank aan Hem, Die hun pogingen daartoe zegende. De begeerte werd bij mij meer en meer levendig om dat door genade deelachtig te worden.”<sup>90</sup>

Vervolgens geeft ze verslag van haar nieuwe bekeringservaring. Ze belandt in grote wanhoop, omdat ze God voor zich ziet als een Rechter: “Daar stond ik als een gedaagde voor Gods heilige vierschaar, met een register zwart van zonden en ongerechtigheden tégen mij!”<sup>91</sup> Ze beschrijft de hevige aandoeningen die hiermee gepaard gaan, maar uiteindelijk wordt ze getroost met een Godservaring:

“Ik lag met mijn gezicht op de grond, en waande de duivel naast mij. Alles om mij heen was in diepe stilte; ik zag of hoorde niets. Opeens was het of een stem duidelijk sprak:

Rust, mijn ziel, uw God is Koning,  
Heel de wereld Zijn gebied,  
Alles wisselt op Zijn wenken,  
Maar Hij Zelf verandert niet.

Ik richtte mij wat op en zag rond, maar bemerkte niemand. (...) En zie, op dat ogenblik ging er een licht op in mijn ziel: Christus was mijn Profeet, Hogepriester en Koning.”<sup>92</sup>

Vanaf dit moment voelt ze zich pas echt bekeerd, hoewel ze dus al eerder was overgegaan tot het christendom. Dit maakt ook dat ze zich gedrongen voelt om haar geloof uit te dragen: “Nu moest ik overal, waar dat maar enigszins pas gaf, voor die Christus uitkomen. Ik bad dan ook gedurig om de invloed van de Heilige Geest.”<sup>93</sup>

Verder beschrijft ze in haar boek nog veel geestelijke ervaringen, maar die bestempelt ze niet meer als cruciale momenten in haar bekering. Haar leven als christen gaat gepaard met veel emotionele ervaringen, waarbij blijdschap en wanhoop elkaar afwisselen. Eén voorbeeld van hoe ze dit beschrijft:

“Toen ik weer eens op weg was, zoals gewoonlijk, en al enkele dagen in een dodige toestand verkeerde, kwam het ene bezwaar na het andere in mij op. Het werd mij toch zo bang. Ik wandelde in diep gepeins voort, en daar kreeg ik een oog op het verleden. Ik begon daarbij al die schrikbeelden die mij thans overvielen, te herkennen als vurige pijlen van de satan. Hij zal immers nooit nalaten zijn pijlen op de christen te richten als deze zwak is. zo vluchtte ik tot mijn Koning. Ik riep tot Hem dat Hij mij zou willen ondersteunen. Weer mocht ik in Hem een veilige toevlucht en een sterke toren vinden. Mijn geloofsvertrouwen werd zo levendig, dat ik de satan als onder Zijn voeten zag. Zijn macht was zo verbroken, dat geen enkele poging hem ooit zal gelukken, om een van Gods kinderen te benadelen. Ik mocht zien dat de satan eenmaal geheel verpletterd zal worden onder Zijn voeten; ja, zijn kop zal vermorzeld worden als alle gelovigen met Christus Jezus, hun Hoofd, zullen zegepralen. Die zegepraal zal heerlijk en zeker zijn!”<sup>94</sup>

Net als bij Solomon Duijtsch, kan ook de bekeringservaring zoals Sara Diamant deze beschrijft, geplaatst worden in de categorie *transformatie*. Ook het bekeringsproces van Diamant komt overeen met dat van Duijtsch. De bekeringservaring begint met de vraag naar de verhouding van de mens tot God. Hierop reflecteert de bekeerling met te stellen dat ze een onvermogen

---

<sup>90</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 65.

<sup>91</sup> Ibid., 68.

<sup>92</sup> Ibid., 70-71.

<sup>93</sup> Ibid., 75.

<sup>94</sup> Ibid., 126.



tot nadenken ervaart, waaruit weinig agency blijkt. Deze ervaring wordt gevolgd door een 'kennismaking' met Jezus, die veel emoties losmaakt. Er is een sprake van een schuldbesef wat specifiek aan de joodse identiteit wordt toegeschreven, omdat het de joden zijn die Jezus vermoord hebben. Hiermee sluit deze bekeerling aan bij het institutionele gedachtegoed van de (vroeg)christelijke kerk, waar deze spanning tussen Jezus als joodse Messias enerzijds en de joden als moordenaars van Jezus anderzijds al naar voren kwam, zoals Nirenberg beschrijft. Narratief en discours overlappen elkaar daarmee in de beschrijving van deze ervaring.

Vervolgens gaat de bekeerling actief op zoek naar antwoorden op allerlei geloofsvragen, om zo de bekering ook van een verstandelijke onderbouwing te voorzien. De bekering heeft een weerslag op levenskeuzes en wordt gezien als motivatie om radicale keuzes te maken in het afstand nemen van de oude joodse religie. Ook blijkt er een grote bereidwilligheid om publiekelijk voor de nieuwe standpunten uit te komen en te evangeliseren. Dit publiekelijk uitspreken van religieuze behoeften en keuzes is een vorm van religieuze agency.<sup>95</sup>

### **Eliëzer van Praag**

Ook bij Eliëzer spelen zijn bekeringservaringen al aan het begin van zijn autobiografie een rol. Zoals reeds beschreven benadrukt Eliëzer in het begin van zijn autobiografie veelvuldig hoe hij als jood probeerde door het naleven van de religieuze voorschriften zalig te worden. Vervolgens had hij – doordat zijn omgeving het niet zo nauw nam met deze voorschriften – een vijandige periode, waarin hij zijn religieuze gebruiken achterwege liet.<sup>96</sup> Hij benadrukt vervolgens ook regelmatig zijn atheïsme, al laat hij zijn kinderen wel besnijden. Hier voegt hij ook aan toe dat dit alleen was omdat zijn vrouw en familie dat belangrijk vonden. Ook blijkt hij in deze beschrijving van zijn atheïstische periode vast vooruit op zijn bekering: “De Heere had wat beters voor mij gedacht, dat toen nog voor mij verborgen lag. Het deksel van Mozes lag nog op mijn hart, maar mijn geweten bleef mij aanklagen.”<sup>97</sup>

Eliëzer beschrijft hoe hij door toedoen van zijn vrouw voor het eerst in aanraking komt met het christendom. Zij bezoekt de “smatsjoel”<sup>98</sup>, omdat het er gezellig is en er gratis eten te krijgen is. Als Eliëzer ervan hoort, verbiedt hij zijn vrouw erheen te gaan, omdat er ook uit de Bijbel gelezen wordt. Op aanvraag van zijn vrouw krijgt hij vervolgens twee christenen op bezoek. Hierop wordt Eliëzer vijandig:

“Ik had ze graag de deur gewezen en willen zeggen: ‘Ik heb niets met jullie te maken, wij zijn Joden en hebben met geen Christenen te spreken over onzen Joodschen Godsdienst.’ De vijandschap ontbrandde in mij! Maar, omdat mijn vrouw ze had uitgenoodigd en uit bescheidenheid hield ik me in.”<sup>99</sup>

De discussie die Eliëzer met de beide mannen voert, zorgt ervoor dat zijn liefde voor het jodendom weer verlevendigd wordt. “De oude Joodsche Godsdienst werd weer brandende in mij; ik kon er geen kwaad van horen.”<sup>100</sup> Hij stelt de mannen een paar strikvrAGEN en gaat later naar de zendingsvereniging om de antwoorden te ontvangen. Hij raakt keer op keer in discussie met hen. Zij stellen hem ook vragen.

“Dan zocht ik vele plaatsen uit den Talmud op en gaf hun dan later een antwoord, waarmede zij niet tevreden waren. Maar de vragen, die mij gedaan werden, werden

---

<sup>95</sup> Avishai, “Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity”, 266.

<sup>96</sup> Zie pag. 18.

<sup>97</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 25.

<sup>98</sup> Een christelijke vereniging voor jodenzening

<sup>99</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 27.

<sup>100</sup> Ibid., 29.

voor mij zoo moeilijk, om te beantwoorden, dat ik, als ik 's avonds thuis kwam, ging onderzoeken in een groote Bijbel, die ik van die menschen had gekregen. Als ik dan de antwoorden overdacht, dan kreeg ik te zien, dat alles wat die menschen mij zeiden, in den Bijbel stond.”<sup>101</sup>

Eliëzer benadrukt hoe hij steeds meer overtuigd raakt van de irrationaliteit van het jodendom. Zo schrijft hij over het bidden in het Hebreeuws: “Ja, toen moest ik eerlijk erkennen, uit eigen ervaring, dat er maar een half procent Joden zijn, die hetgeen zij bidden verstaan en de overigen niet verstaan, wat zij bidden.”<sup>102</sup> Wanneer Eliëzer zelf voor het eerst in het Nederlands bidt, is dat een gebed om verbetering van het zicht in zijn ogen, zodat hij zijn werk als diamantslijper beter kan doen. Dit gebed wordt verhoord.<sup>103</sup> Het vormt een belangrijke Godservaring voor Eliëzer.

Eliëzer neemt ten slotte aan dat de Bijbel geloofwaardiger is dan de Talmud:

“Ik las in het Woord altijd, de vervulling van dien en dien profeet; maar in de Talmud las ik nooit, dat vervuld werd, wat dezen of genen profeet gesproken had; ik las niets anders dan spitsvondigheden. (...) toen kreeg ik te zien, dat ik altijd gedwaald had, en dat ik den Springader des levenden waters had verworpen en dat de oude Talmudistische inzettingen niets anders waren, dan menschen-geboden.”<sup>104</sup>

Ook hier blijkt weer het christelijke discours, waarin afscheid wordt genomen van het jodendom met de bijbehorende wetten. Als gevolg hiervan besluit Eliëzer echter niet om christen te worden, maar om van alle religies afscheid te nemen. Geloven in het christendom is een stap te ver. Hij laat zich nog liever verbranden. Ook geeft hij aan een afkeer te hebben van joden die zich laten dopen.<sup>105</sup>

Eliëzer beschrijft vervolgens hoe hij voor het eerst hoort over Jezus' kruisiging. Hij krijgt medelijden met Jezus:

“Ach geliefde lezers, wat ik daar op dat oogenblik gewaard werd en gevoelde, dat kan ik u niet mededeelen, maar daar ontstond in mijn hart voor den Heere Jezus een diep medelijden, en ik weende. En toen nam ik mij voor, nooit meer op den Heere Jezus te vloeken en te schelden.”<sup>106</sup>

Dit is het begin van zijn echte zoektocht naar de waarheid van het christendom. In zo'n vijf pagina's doet hij hiervan verslag.<sup>107</sup> Verderop in zijn autobiografie doet hij verslag van zijn bekering in drie pagina's. Deze bevat de kernachtige elementen van overtuiging van zonde door de wet, liefde tot Jezus en vrijspraak van de zonde. Hieruit vloeien volgens Eliëzer zes leerstellingen, die hij weergeeft:

“De Heer heeft mij dan, door deze Goddelijke openbaring dit onderwezen:  
Ten 1<sup>e</sup>. Onze diepe val in ons stam- en bondshoofd Adam.  
Ten 2<sup>e</sup>. De vloek der wet, waaronder wij allen liggen, als gevolg van onzen val.  
Ten 3<sup>e</sup>. Dat wij onder de wet bewaard waren, tot op het geloof.  
Ten 4<sup>e</sup>. Als het geloof gekomen is, wij niet meer onder de wet zijn, maar dat de wet ons is geworden een tuchtmeester tot Christus.

---

<sup>101</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 29.

<sup>102</sup> Ibid., 30.

<sup>103</sup> Ibid., 68.

<sup>104</sup> Ibid., 31.

<sup>105</sup> Ibid., 32.

<sup>106</sup> Ibid., 33.

<sup>107</sup> Ibid., 37-42.

Ten 5<sup>e</sup>. Dat nadat wij geloofd hebben, wij verzegeld zijn geworden, door den Heiligen Geest der belofte; en  
Tenslotte: Dat wij zullen kennen en vervolgen den Heere te kennen, zooals den lezer verder zal medegedeeld worden.”<sup>108</sup>

Zijn bekering zorgt ervoor dat hij verlangt om gedoopt te worden. Dit beschouwt hij als een openbaar bewijs dat hij christen geworden is.

“Ja, ik moest tot openbare belijdenis komen, want ik dacht, de doop is de openbare belijdenis voor iedereen Jood, die God in Christus heeft leren kennen. Want is de Jood gedoopt, dan is hij afgesneden van alles en van allen bij de Joden.”<sup>109</sup>

Uit dit citaat blijkt al dat Eliëzer zich na zijn doop niet meer als jood beschouwt. Hij noemt dit verderop in zijn autobiografie nogmaals: “Als Jood kan ik niet meer leven, want er is maar één Naam onder den Hemel gegeven, door welken wij moeten zalig worden; en dat is Jezus Christus.”<sup>110</sup>

Ook de bekering van Eliëzer van Praag is een vorm van *transformatie*. Ook hij wordt van orthodox joods overtuigd van de waarheid van het christendom. Daarbij benadrukt hij dat hij daarmee ook overtuigd raakt van de irrationaliteit van het jodendom. Opvallend is dat hij stelt dat deze overtuiging in eerste instantie leidt tot een atheïstische periode. Daarmee suggereert hij dat zijn stelling over de joodse wetten niet voortkomen uit een christelijk discours of motief, terwijl ze daar wel mee overeenkomen. Deze overtuigingen worden gevolgd door een medelijden met en liefde tot Jezus. Ook bij Eliëzer is een aanzienlijk deel van zijn bekering gebaseerd op rationele overwegingen. Zo concludeert hij zijn bekering in zes leerstellingen. Hij creëert bovendien een grote kloof tussen jodendom en christendom, door zich na zijn doop ook niet langer als joods te beschouwen.

### **Ernest Cassutto**

Ernest Cassutto's bekeeringservaring begint met een onderzoek naar het jodendom. In de oorlog gaat hij zich afvragen wat zijn joods zijn precies inhoudt. In zijn jeugd is met het joodse geloof weinig gedaan, maar tijdens de Holocaust wordt het – door invloeden van buitenaf – een belangrijk onderdeel van zijn identiteit.

“Ik keek in de spiegel. Was ik echt joods? Was dit een joods gezicht? En waarom was dat zo belangrijk?”<sup>111</sup>

Vervolgens vraagt hij zijn moeder of ze hem meer kan vertellen over het joodse geloof. Zij geeft hem een “oud exemplaar van de Tenach.” Een paar zinnen verder noemt Ernest dit echter al een bijbel: “Zo begon ik, Ernie Cassutto, die tot nu toe liever muziek en bier had gehad dan boeken, de bijbel te lezen.”<sup>112</sup>

Ernests beste vriend, Martin Kwint, is de zoon van een hervormde predikant. Tegen hem vertelt Ernest dat hij de Bijbel aan het lezen is; “Alleen het joodse gedeelte.”<sup>113</sup> Zijn vriend nodigt hem daarop uit om eens een kerkdienst van zijn vader bij te wonen. Ernest doet dit met zijn vriendin. In de kerk hoort hij de predikant bidden of de kerk de joden mag helpen. Dit roept bij Ernest de vraag op waarom ze dat risico zouden willen nemen.

---

<sup>108</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 73-74.

<sup>109</sup> Ibid., 117.

<sup>110</sup> Ibid., 132.

<sup>111</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 37.

<sup>112</sup> Ibid., 39.

<sup>113</sup> Ibid., 44.

Dominee Kwint nodigt dominee Rottenberg, een tot het christendom bekeerde jood<sup>114</sup>, uit om te spreken. Hij vertelt dat hij tot hen spreekt als “jood en volgeling van Jezus.” Hij legt de aanwezigen uit dat de nazi’s proberen om iedereen haat tegen het jodendom in te prenten, maar dat God de joden niet haat; “Maar God heeft zijn volk niet verlaten. Het Nieuwe Testament belooft dat er een dag zal komen dat ‘gans Israël behouden wordt’. God heeft een toekomst voor het joodse volk.”<sup>115</sup>

Ernest krijgt die avond een Bijbel, zowel het Oude als het Nieuwe Testament. Hij neemt zich voor die te gaan lezen, omdat hij denkt dat hij daar het antwoord kan vinden op de vraag waarom christenen bereid zijn de joden te helpen, ondanks alle risico’s: “Ze willen voor ons in het verzet komen tegen de nazi’s. Wat ik mij afvraag is: waarom? Hoe komen ze daartoe? Ik denk dat ik daar misschien achter kom als ik het Nieuwe Testament lees.”<sup>116</sup>

Met kerst zijn Ernest en zijn vriendin opnieuw op bezoek bij de familie Kwint. Dominee Kwint zegt op een gegeven moment dat er zonder het volk van Ernest geen reden zou zijn om kerst te vieren. Ernest geeft hierop aan dat hij niet begrijpt waarom zijn volk dan zo gehaat wordt:

“Ik ben begonnen met de Tenach omdat ik wilde weten wat het inhoudt om joods te zijn. ik besepte dat dit niet de eerste keer is dat wij apart gezet zijn en gediscrimineerd worden en ik kan niet zeggen dat dat nou zo’n troost is. ik heb mensen wel horen zeggen dat wij het uitverkoren volk zijn, maar zo te zien hebben we daar niet veel aan, integendeel. Is dat dankbaarheid omdat wij u Jezus hebben geschonken?”<sup>117</sup>

Kwint vraagt Ernest of hij weleens overwogen heeft of Jezus de Messias kan zijn. Ernest reageert daarop: “Jezus heeft natuurlijk een paar geweldige dingen gedaan, maar hoe kan hij ooit de Messias zijn geweest?”<sup>118</sup> Hij krijgt daarop geen antwoord, maar ds. Kwint adviseert hem om Jesaja 53 te lezen.

Dit doet Ernest een dag later en hij komt tot de conclusie dat dit overeenkomt met Matthéüs. “Ik stond versteld. Ik bladerde verder naar het evangelie van Mattheüs. Toen keerde ik met bevende vingers terug naar Jesaja. Die passage leek wel een beschrijving van... Jezus? Kon dat?”<sup>119</sup>

De dag erna spreekt hij opnieuw met dominee Rottenberg. Deze verklaart dat hij zichzelf nog steeds als joods beschouwt, maar als “een jood die zijn Messias gevonden heeft”. Die dag raken Ernest en zijn vriendin ook overtuigd.

“Dus die avond baden Hetty en ik samen met ds. Rottenberg. Wij vroegen God om vergeving voor onze zonden. Wij zeiden hem dat we Jezus’ dood aan het kruis aanvaardden als offer voor onze zonden en dat we geloofden dat hij werkelijk onze Messias was. Mijn innerlijke strijd was voorbij. Ik wist nu niet alleen wat het betekende om joods te zijn; ik wist wat het was om verbonden te zijn met de God van het heelal.”<sup>120</sup>

---

<sup>114</sup> Voor meer informatie over ds. Rottenberg, zie Bastiaanse “De laatste zendingsarbeiders 1925-1941” in *De jodenzending en de eerste decennia van de Hervormde raad voor kerk en Israël, 1925-1965. Een generatie in dienst van de joods-christelijke toenadering* g (Dissertatie Leiden 1994; Zoetermeer: Boekencentrum)

<sup>115</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 47.

<sup>116</sup> Ibid., 48.

<sup>117</sup> Ibid., 53.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid., 56.

<sup>120</sup> Ibid., 59.

In het vervolg van zijn autobiografie spreekt Ernest zo nu en dan over zijn geestelijke ervaringen, als onderstreping van zijn ervaringen in de oorlog. Zo geeft hij zijn worsteling met het dragen van een jodenster weer:

“Ik zag er niet joods uit. Als de politie me aanhield en fouilleerde, kon ik makkelijk doorgaan voor een niet-jood. Ik was niet eens besneden! Als ik dat stukje stof er nu gewoon eens afrukte? Toen keek ik ernaar. Dit stukje stof vertelde de hele wereld dat ik een jood was. Ik dacht aan het opschrift dat ze boven Jezus' hoofd hadden gehangen toen hij aan het kruis geslagen was: 'Koning der joden' had er gestaan. Ik wist zeker dat als Jezus nu in mijn schoenen stond, hij de gele ster zou dragen. Dus deed ik het ook maar.”<sup>121</sup>

In dit citaat zie je hoe Ernest probeert te leven zoals Jezus deed. Ook wordt er weer in duidelijk hoezeer Ernest Jezus als een jood beschouwt en er ook vanuit gaat dat Jezus trots geweest is op Zijn joodszijn.

“Een ding is zeker: wat er nu gebeurt heeft mijn geloof in God in elk geval versterkt en mijn vertrouwen op een mensheid zonder God weggevaagd.”<sup>122</sup>

Ernest spreekt in zijn autobiografie niet veel over geestelijke crises, behalve als hij hoort dat Hetty is gearresteerd. “Ik wilde doodgaan. Ik kon zelfs niet met God spreken.”<sup>123</sup> In deze moeilijke situatie bidt hij uiteindelijk en belooft hij dat als God hem helpt te overleven, dat hij dan predikant zal worden:

“‘Heer’, bad ik, ‘ik beloof dat als U mij helpt dit te overleven, ik u als predikant zal dienen.’ Ik was niet met God aan het onderhandelen. Ik deed een gelofte. Ik zou anderen vertellen over de hoop die in mij was, de hoop die mij door de donkerste uren van mijn leven droeg.”<sup>124</sup>

Ernest is ook vrijmoedig. Als hij gevangengenomen wordt door de Gestapo en ze hem vragen of hij joods is, omdat ze zien dat hij niet besneden is, zegt hij: “Ik weet niet of ik door een joodse of een christelijke ooievaar in de wieg gelegd ben, maar ik behoor met lichaam en ziel aan Jezus toe.”<sup>125</sup>

Een belangrijke ervaring beschrijft Ernest als hij in de gevangenis zit. Hij ervaart dat Jezus hem ontmoet:

De ‘vierde man’<sup>126</sup> was ook hier, bij mij. Niemand, zelfs de nazi's niet, kon hem buitensluiten. Jezus ontmoette mij in mijn gevangeniscel. En Hij kwam mij iets vragen. ‘Kun je de Duitsers vergeven, Ernie? Kun je voor ze bidden en ze liefhebben?’  
‘Ze vergeven? Liefhebben? O, Jezus, hoe zou ik dat kunnen?’  
Er woedde een vuur in mij. Ik wist dat de Heer wilde dat ik de andere wang toekeerde, maar dit ging veel te ver.  
(...)  
Op dat ogenblik, op die vloer in de gevangeniscel, dacht ik eraan dat Jezus gemarteld was. Wat had Hij geleden! En toch vergaf Hij zijn kwelgeesten. Hij vroeg mij niet iets te verdragen wat Hij niet zelf ook had doorgemaakt. ‘Dit is de ware beproeving’, zei de Heer tegen mij. ‘Kun je het aan?’

---

<sup>121</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 62.

<sup>122</sup> Ibid., 82.

<sup>123</sup> Ibid., 87.

<sup>124</sup> Ibid., 88.

<sup>125</sup> Ibid., 134.

<sup>126</sup> Ernest verwijst naar de geschiedenis van de drie vrienden van Daniël in de vurige oven, zoals beschreven in Daniël 3.

'Ik kan het niet Heer, maar als U me helpt, wil ik het proberen. Help me alstublieft.'  
De ketenen lieten één voor één los – ketenen van haat, ketenen van bitterheid – en ik kwam vrij. Ook al zat ik achter de muren van een gevangenis, ik was niet alleen. Er werd nog een jongeling uit de vurige oven bevrijd.<sup>127</sup>  
'Eigenlijk zijn de nazi's de ware gevangenen', dacht ik. Ik voelde een steek van medelijden voor ze."<sup>128</sup>

Als Ernest na de bevrijding zijn familie weer ontmoet, blijken zijn vader, moeder en broertje zich ook tot het christendom bekeerd te hebben. Zijn moeder verklaart:

"Eerst was ik heel erg tegen, Ernie. Ik dacht dat ik mijn joodse identiteit zou moeten opgeven. Toen vertelde Martin Kwint mij over al jouw vragen en tot mijn verbazing waren dat precies dezelfde als de mijne. Het is heel erg joods om in Jezus te geloven, daar kwam ik wel achter. En ik kon er gewoon niet over uit hoe ongelofelijk veel liefde zoveel christenen ons betoonden. Daar konden wij echt wel van leren. Dus ja, Ernie, ik geloof ook in Jezus."<sup>129</sup>

Ook Ernests oudere broer blijkt met zijn vrouw tot geloof gekomen te zijn. Hun verhaal komt overeen met dat van Ernest, ook zij raken overtuigd van het christendom doordat ze in de oorlog door christenen geholpen worden.<sup>130</sup> Dit komt overeen met het motief voor bekering tijdens de Tweede Wereldoorlog dat Gert van Klinken noemt.<sup>131</sup> Ernest beschrijft verder nog dat hij zich zijn belofte aan God om predikant te worden herinnert. Hij komt die na.<sup>132</sup> Ook trouwt hij met Elly, wiens bekeringsverhaal via intermezzo's ook in het boek is weergegeven.<sup>133</sup>

Ernest Cassutto's bekering verschilt behoorlijk van de voorgaande drie bekeringsverhalen. Zo is zijn religieuze ijver geen thema in het begin van zijn autobiografie, omdat hij niet zo religieus is opgevoed. Ook is het motief voor zijn bekering anders, hij gaat op onderzoek uit omdat hij door de oorlog geconfronteerd wordt met zijn joodszijn. Door zijn zoektocht naar de joodse religie komt hij in aanraking met de christelijke. Zijn motief voor het onderzoek naar het christelijke geloof is de houding van christenen tegenover joden in de Tweede Wereldoorlog. Zijn bekeringsproces verloopt verder wel ongeveer gelijk met dat van de anderen, ook hij krijgt zicht op zijn zonde, belijdt deze, toont liefde voor Jezus en wil leven zoals Hij leefde. Ernest beschouwt zijn bekering tot het christendom als een vervulling van zijn joodszijn en benadrukt ook regelmatig dat Jezus een jood was. Dat maakt hem trots op zijn joodszijn. Ernests bekering valt daarmee in de categorie *syncretisme*, waarin hij bepaalde joodse kenmerken toevoegt aan het christendom. Tegelijk ontstaat er daardoor niet een volledig nieuwe religie, maar meer een specifieke vorm van christendom, die van Messiasbelijdende Joden.

Ook valt op dat Ernest Cassutto in zijn werk op een andere manier gebruikmaakt van het christelijke discours. Hij verwijst wel regelmatig naar Bijbelse geschiedenissen en interpreteert ook gedeeltes uit het Oude Testament als gaande over Christus, maar hij gaat er vervolgens niet toe over om het joodse volk daarna uit te sluiten of te bekritisieren, wat de overige auteurs wel doen.

---

<sup>127</sup> Deze passage vertoont overeenkomsten met de bevrijding van Petrus uit de gevangenis, zoals beschreven in Handelingen 12.

<sup>128</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 143.

<sup>129</sup> Ibid., 162.

<sup>130</sup> Ibid., 171.

<sup>131</sup> Zie Theoretisch kader, Van Klinken, *Christelijke stemmen over het Jodendom*, 13-14.

<sup>132</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 176.

<sup>133</sup> Deze tweede verhaallijn is geen autobiografie en is daarom in deze analyse achterwege gelaten.

## Johanna-Ruth Dobschiner

Johanna-Ruth Dobschiner beschrijft haar bekeringservaring pas relatief laat in haar autobiografie. Zij geeft eerst een uitgebreid verslag van haar jeugd en alles wat haar als Jodin in de Tweede Wereldoorlog is overkomen. De beschrijving van haar bekeringsproces is dan ook niet echt afgebakend. Ze beschrijft in haar jeugd bijvoorbeeld al een Godservaring, maar verbindt die niet zo nadrukkelijk aan haar bekeringsproces als de andere bestudeerde auteurs.

Bij de Godservaring uit haar jeugd die Johanna-Ruth beschrijft, ervaart ze hoe God deel uitmaakt van het leven.

“Ik besepte, hoe erg wij Hem negeerden, hoe wij nooit rekening met Hem hielden en Hem alleen noemden in onze gebeden tijdens huisdiensten en openbare erediensten. Was Hij een werkelijkheid of alleen maar een herinnering aan de tijden van onze aartsvaders?”<sup>134</sup>

Deze ervaring brengt haar het inzicht dat God dichtbij is en dat ze als Jodin mag steunen op de beloften van God en Hem aan Zijn woord mag houden.<sup>135</sup> “God met ons”<sup>136</sup> wordt na deze gebeurtenis een terugkerend motief in haar autobiografie.

Vanaf dit moment wordt God meer een werkelijkheid in haar leven. In haar autobiografie laat ze zien hoe ze direct tot God gaat bidden, zoals bijvoorbeeld blijkt als de Duitsers bij haar en haar familie voor de deur staan: “Waarom gebeurde er nu geen wonder? Nu, op dit ogenblik! Heer, kom ons alstublieft te hulp! ‘God met ons!’”<sup>137</sup>

En op pagina 87:

“O mijn God, waarom hebt U ons verlaten? Hebt U ons verlaten? Almachtige God, verlos ons! Stille; geen antwoord. Er gebeurde niets. Nu goed dan, Almachtige God, wees met ons. Immanuël! Wees met ons en geef ons van ogenblik tot ogenblik de kracht, die wij nodig hebben.”<sup>138</sup>

Deze gebeden geeft Johanna-Ruth in het Nederlands weer, maar verderop in haar autobiografie blijkt dat ze verbaasd is als ze erachter komt dat christenen in het Nederlands tot God bidden:

“Ik vond het vreemd, toen ik zag, dat de Almachtige God het middelpunt van hun eerbied en gebed was en dat allemaal in gewoon Nederlands. In deze directe benadering was het pakkend en zeker glashelder.”<sup>139</sup>

Op haar onderduikadres bij het predikantsechtpaar, komt Johanna-Ruth in aanraking met het christendom. Uit haar reactie als ze erachter komt dat het christenen zijn, blijkt dat ze weinig wist van het christendom. Wat ze wel wist, was in ieder geval negatief:

“Dat betekende dat hij een Christen moest zijn. Ach, mijn lieve tijd! Ik had gehoord van nonnen die Joodse kinderen stalen om ze te redden uit de handen van de vijand. Dan werden zij in de kloosters verborgen en later gedoopt. O mijn God, red mij van zo’n

---

<sup>134</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 54.

<sup>135</sup> Ibid., 58.

<sup>136</sup> Een verwijzing naar Immanuël uit Jesaja 7, hoewel “God met ons” pas in het Nieuwe Testament in Matthéüs 1:23 als betekenis van deze naam genoemd wordt.

<sup>137</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 63.

<sup>138</sup> Ibid., 87.

<sup>139</sup> Ibid., 158.

toekomst. Laat mij niet ingepalmd worden door niet-Joden. Ik wil U trouw blijven. Liever sterven met mijn volk, dan in leven blijven als een heidin.”<sup>140</sup>

Ze nuanceert dit echter ook weer door te stellen dat er geen reden was om bang te zijn voor de predikant. Ook hier blijkt weer de aversie tegen Rooms en, dat de predikant geen non of priester was, neemt een deel van de bezorgdheid van Johanna-Ruth weg.

“Was mijn bezorgdheid ook maar enigszins gegrond? Nog maar enkele ogenblikken geleden had ik Domie bewonderd om zijn zuiverheid, zijn eerlijkheid. Nee, hij kon daar niet bij horen. Hij was geen non of priester. Hij was een gewoon mens, nee, een buitengewoon mens Ik zou hem vertrouwen, zelfs al was hij een dominee. Hij zou per slot van rekening mijn geloof eerbiedigen. Ik had niets te vrezen.”<sup>141</sup>

Tijdens haar onderduikperiode probeert Johanna-Ruth zo goed mogelijk vast te houden aan de joodse voorschriften en wetten. Daarvoor bedenkt ze allerlei creatieve methoden.

“Hoewel ik geen gebedenboek gered had uit onze bezittingen, kende ik genoeg om te kunnen volhouden. Zaterdag zou ik hen bedaard laten begrijpen, dat ik in de morgenuren alleen gelaten wilde worden, zelfs als dit betekende dat ik in het donker achter gesloten deuren in de wasruimte zou moeten bidden. Het deed er werkelijk niet toe, als mijn hart maar de goede gesteldheid had.”<sup>142</sup>

Ook viert ze haar joodse feesten maar tegelijk met de christelijke feesten, omdat ze zelf de data van de joodse feesten niet meer bij kan houden. Zo beschouwt ze de kerstkaarsjes van haar onderduikadres als Channoekalichtjes.<sup>143</sup> Ook komt ze erachter dat joden voorkomen in het geloof van christenen, dat verbaast haar. “Opnieuw was ik er zeker van, dat deze Christenen meer van ons moesten weten, dan wij van hen.”<sup>144</sup>

Vervolgens beschrijft ze hoe ze een kinderbijbel vindt en daarin kennismaakt met Jezus. Dat leidt ertoe dat ze Hem gaat bewonderen:

“Ik leerde Hem respekteren om Zijn diep inzicht in de menselijke natuur en om de wijze, waarop Hij met mannen en vrouwen met verschillende eigenaardigheden omging. Hij was niet gewoon. Hij noemde God ‘Zijn Vader’. Dat deed ik natuurlijk ook, maar Hij handelde op grond van die verwantschap en stond Hem zo na, als ik mijn vader, toen wij nog bij elkaar waren.”<sup>145</sup>

Opvallend is dat ze Jezus vooral waardeert vanwege Zijn band met God als Vader, dit komt overeen met het eigen verlangen dat ze in haar kindertijd had, naar het “God met ons”. Blijkbaar is Jezus volgens haar in staat tot een band met God Die ze zelf ook graag zou ervaren. Hieruit blijkt dat Johanna-Ruth op zoek is naar een gevoelige relatie met God als Vader, die vergelijkbaar is met de band die zij met haar eigen vader heeft.<sup>146</sup>

Verder blijkt dat Johanna-Ruth verder weinig over Jezus heeft meegekregen in haar opvoeding en leven, want ze geeft aan niet geweten te hebben Wie Hij was.

“Wie Hij ook was, ik hield van Hem en bewonderde Hem zeer, vooral om de manier, waarop Hij opkwam voor rechtvaardigheid, reinheid, oprechte woorden en gedachten.

---

<sup>140</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 134.

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid., 145.

<sup>143</sup> Ibid., 156.

<sup>144</sup> Ibid., 158.

<sup>145</sup> Ibid., 162.

<sup>146</sup> Zie Theoretisch kader.



Het deed mij pijn, dat Hij door zo velen voortdurend verkeerd werd begrepen en zelfs uit de synagoge werd geworpen en werd uitgescholden. Als ik toen geleefd had, zou ik het stellig voor Hem opgenomen hebben. Ik zou Hem beslist vergezeld hebben op Zijn reizen! Hij had de juiste kijk op God en op het leven in het algemeen. Hij had mij een massa kunnen leren.”<sup>147</sup>

Ze realiseert zich hier wel dat het de joden zijn die Jezus uit de synagoge hebben geworpen, maar er spreekt geen vijandschap jegens het jodendom uit haar opmerkingen. Wel vraagt ze zich af waarom haar volk Hem niet als profeet beschouwt. Ook geeft ze aan dat ze de gedachte dat deze Jezus dezelfde Jezus is als die van de christenen, verwerpt. Dit is opmerkelijk, want ze leest over Hem in wat zij zelf een kinderbijbel noemt.

“Ik genoot van mijn Bijbel en mijn pas gevonden profeet en held, Jezus. Zo nu en dan besepte ik tegen mijn zin, dat de Christenen ook iemand kenden die Jezus heette, maar ik verwierp de mogelijkheid, dat dat dezelfde kon zijn als mijn Jezus. Ik beschermde Hem afgunstig tegen de aanspraak, die de heidenen op Hem maakten en ik kroonde Hem met de eer die Hem toekwam van de Joden. Waarom sprak mijn volk niet over Hem en waarom leerde het niet van Hem? Het zou hen zoveel goed gedaan hebben. Ik moest meer hierover te weten komen, wanneer de oorlog eenmaal voorbij was.”<sup>148</sup>

Johanna-Ruth ontwikkelt zo veel liefde voor Jezus dat ze het haar volk begint kwalijk te nemen dat ze Hem hebben uitgeleverd aan de Romeinen om Hem te laten doden. Ze benadrukt dat de Joden Jezus' eigen volk waren.

“Het was hoofdzakelijk Zijn eigen volk, mede-Joden die tot al deze onlusten aanzetten. Waarom, o waarom? Ik stond in tweestrijd tussen de beide meningen over de aanbedding en houding jegens God Ik was een toeschouwer geworden, die de beide beweringen tegen elkaar afwoog. Mijn volk bracht Hem voor een Romeinse rechtbank, opdat Pontius Pilatus Hem ter dood zou veroordelen. Hoe konden zij zoiets doen? Ik was woedend! Deze Romeinse stadhouder zei bij verscheidene gelegenheden tot de menigte, dat er geen reden was om Hem te kruisigen. Waarom hielden zij niet op Hem te kwellen en te vervolgen?”<sup>149</sup>

Ze belijdt dus veelvuldig dat ze om Jezus is gaan geven, maar benoemt vervolgens ook dat ze het idee heeft dat dat wederkerig is. Jezus stelt ook belang in haar, zo beschrijft ze: “Het scheen, dat Jezus, Die eeuwen geleden had geleefd, op een onverklaarbare manier door een liefkozende aanraking belang in mij was gaan stellen.”<sup>150</sup>

Ze hoopt tijdens het lezen van de geschiedenis dat Jezus Zijn macht zal tonen en Zichzelf van het kruis zou bevrijden. Als blijkt dat Hij uiteindelijk toch sterft, rouwt ze. Ze rouwt op de joodse manier zeven dagen over Hem, omdat Jezus aan haar en aan haar volk verbonden is.

“Ik had iemand verloren, die ik zeer had bemind, hoewel ik Hem nooit had ontmoet, behalve op de bladzijden van dit boek. Hij was aan mij verwant, Hij behoorde bij mijn volk, bij mijn geschiedenis en mijn hoop. Hij werd door God en door veel gewone Joden en niet-Joden uit die dagen bemind, ja, zelfs niet-Joden voelden zich tot Hem aangetrokken. Zou die Persoonlijkheid, die Profeet op een of andere manier degene kunnen zijn, die bewonderd werd door de mensen bij wie ik woonde? Maar waarom?

---

<sup>147</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 162-163.

<sup>148</sup> Ibid.

<sup>149</sup> Ibid., 164.

<sup>150</sup> Ibid., 165.

Waarom zouden zij zo getrokken worden door een Joodse profeet, terwijl ik, een orthodox opgevoede Jodin, tevoren zelfs nooit over Hem had gelezen.”<sup>151</sup>

In dit citaat blijkt toch dat ze er niet zo zeker van is dat deze Jezus niet Dezelfde is als de Jezus van de christenen. Als ze uiteindelijk het Nieuwe Testament gaat lezen, is ze “teleurgesteld” maar wil ze toch “volwassen handelen” en het vervolg van het verhaal lezen. Ze rechtvaardigt dit als volgt:

Het zou niemand kwaad doen, als ik de gewoonten en godsdiensten van andere mensen bestudeerde, vooral die van de mensen, die door deze godsdienst zo bewogen werden, dat zij hun eigen leven en dat van hun gezin in gevaar brachten door ons te redden en te beschermen.”<sup>152</sup>

Ze is blij als ze leest dat Jezus is opgestaan. Opvallend is dat ze daar niet over verbaasd is, maar dat toeschrijft aan het feit dat Jezus een ware profeet van God geweest is. Vervolgens bidt ze tot God of Hij iemand wil doen opstaan die wonderen kan doen en de Joden kan verlossen van de rassenhaat.<sup>153</sup>

Verder beschouwt ze het verhaal van Jezus als een “mooi verhaal, maar van weinig nut voor mij of mijn volk, waarop van geslacht tot geslacht werd gejaagd. Waarom liet de Almachtige God al deze last, dit lijden en deze dood toe? Waar was het antwoord?”<sup>154</sup> Op dit punt is ze dus nog niet overtuigd van de waarheid van het christendom, ondanks haar genegenheid voor Jezus die ze hiervoor uitgebreid beschreven heeft.

Vervolgens komt Johanna-Ruth op een nieuw onderduikadres, waar ze weinig om handen heeft. Ze heeft veel tijd om het Oude Testament te bestuderen en wat ze daar in de profetieën leest, past ze dan toch toe op Jezus.

“Voor mij was dit niemand anders deze in het oog lopende Persoon, deze Jezus Christus, die geboren was in ons volk, één van ons geslacht en opgevoed in de wet en de profeten. Hij sprak met gezag en volledige kennis van onze geschiedenis, onze afval, onze weg tot terugkeer en herstel.”<sup>155</sup>

Hier accepteert ze dus dat Jezus de Messias is over Wie geprofeteerd is door de joodse profeten. Als ze deze waarheid eenmaal heeft aangenomen, duurt het niet lang meer voor ze tot volledige overgave komt. Dat beschrijft ze als volgt:

“God kende mijn hart! Hij wist dat ik Zijn dienstmaagd wilde zijn, als ik dat kon. Hij wist, dat gedurende de afgelopen paar maanden mijn liefde en toewijding aan Hem van dag tot dag was toegenomen. Hij wist, dat ik geloofde, dat deze Jezus onze Messias was en dat ik verbijsterd was, dat mijn volk Hem niet als zodanig herkende en zich persoonlijk aan Hem verbond. (...) . “Rabboni Joshua Hamoschiach, Meester Jezus Christus!’ was alles wat ik kon fluisteren. Innige dankbaarheid en liefde tot de Almachtige God voor Zijn onuitsprekelijke openbaring en gawe doorstroomde mijn gehele wezen. God bekommerde Zich om Zijn volk! Hij bekommerde er Zich toch om! Hij had belangstelling voor Zijn volk!”<sup>156</sup>

---

<sup>151</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 166.

<sup>152</sup> Ibid., 167.

<sup>153</sup> Ibid., 169.

<sup>154</sup> Ibid., 171.

<sup>155</sup> Ibid., 177.

<sup>156</sup> Ibid., 180-181.

Hier beschouwt Johanna-Ruth haar ontdekking ook nadrukkelijk als een uitkomst voor het Joodse volk. Ook het motief van “God met ons” keert weer terug. Het christendom beschouwt ze dus in feite als een vervulling van het jodendom.

Deze ervaring zet haar ook aan tot een religieuze invulling van haar leven:

“Met de innerlijke hulp van Christus zou ik proberen een leven te leiden van liefde geven en te delen van wat ik had en van wat ik was. Ja, de belangrijkste les voor mij was het inzicht, dat de kostbaarste gave is zichzelf te geven.”

De bekering van Johanna-Ruth Dobschiner vertoont gelijkenissen met die van Duijtsch, Diamant, Van Praag en Cassutto, maar onderscheidt zich er ook van. De overeenkomsten zitten in haar religieuze toewijding als Jodin, haar liefde tot Jezus die haar er ook van doordringt dat het het joodse volk is geweest dat Hem gedood heeft en haar aannemen van Jezus als de Messias na zorgvuldig rationeel onderzoek. Hieruit blijkt in haar beschrijving tevens de invloed van het discours van haar nieuwe religie, met name in het inlezen van Jezus in het Oude Testament en het verwijten van het joodse volk dat ze Jezus gedood hebben.

Dobschiner verschilt echter van de voorgaande drie in haar houding tegenover haar eigen joodszijn. Zij neemt hier geen afstand van, maar stelt dat haar joodszijn pas volledig tot vervulling komt in haar aannemen van Jezus. Haar bekeringsproces valt daarmee niet in de categorie *transformatie*, maar behoort eerder tot *adhesie* of *syncretisme*. Ook Johanna-Ruth toont een sterke mate van agency in het onderzoeken van de Bijbel.

## Conclusie

Uit dit eerste deel van de analyse zijn verschillende conclusies te trekken. Bij de eerste drie bekeringsverhalen is er sprake van een *transformatie*, de bekeerlingen gaan van overtuigd joods naar overtuigd christen, waarbij ze volledig afstand nemen van hun joodszijn. Bij de beide laatste bekeringsverhalen is dit anders; zij zien hun bekering als een vervulling van hun joodse identiteit. Ook is er bij alle bekeerlingen een duidelijk christelijk discours zichtbaar in hun verhalen.

De geestelijke ervaringen die gepaard gaan met de bekeringservaring, komen wel overeen bij de onderzochte auteurs. De aanleiding verschilt soms in een “gewone” gebeurtenis, zoals het bezoeken van een predikant of het lezen van een kinderbijbel (Van Praag, Dobschiner, Cassutto) of een wonderlijke ervaring van buitenaf, zoals het horen van een stem (Diamant, Duijtsch). Dit wordt gevolgd door een gevoel van zondigheid, liefde tot en medelijden met Jezus, een onderzoeken van de waarheid van het christendom (en jodendom), geestelijke hoogte- en dieptepunten en een verlangen om toegewijd religieus te leven. Hierin komen elementen terug die ook Susan Harding concludeerde in haar onderzoek naar bekering in orthodox protestantse kring, zoals de fundamentele rol van het Evangelie van Jezus Christus in de bekering en het toeschrijven van het werk aan de Heilige Geest.<sup>157</sup> Tegelijk blijkt ook dat dit woord altijd in een sociale context tot de bekeerling komt en dat dit grote invloed heeft op het bekeringsproces, zoals ook Peter Stromberg stelt.<sup>158</sup>

## 4.2 De bekeerling en religie

In het tweede onderdeel van de analyse van de bekeringsverhalen staat de verhouding tussen de bekeerling en de beide religies waar hij toe behoort (heeft) centraal. Hieronder zal allereerst ingegaan worden op de verhouding tussen de bekeerling en het jodendom. Dit valt uiteen in verschillende onderdelen, zowel voor als na de bekering. Gekeken zal worden naar hoe de

---

<sup>157</sup> Zie theoretisch kader.

<sup>158</sup> Zie theoretisch kader.

joodse gemeenschap in de verhalen weergegeven wordt en hoe de bekeerling zichzelf beschouwt in relatie tot het jodendom. Vervolgens zal onderzocht worden of dit een verband houdt met de manier waarop hun bekering heeft plaatsgevonden.

## 4.2.1 De bekeerling en het jodendom

### 4.2.1.1 Jeugd en religieuze opvoeding

#### Vrome jeugd

In drie van de vijf bestudeerde bekeringsverhalen besteden de auteurs relatief weinig aandacht aan het beschrijven van hun jeugd. Wel benadrukken ze dat ze al jong ijverig hun religieuze plichten vervulden, wat hen als kind al vijandschap van de joden opleverde.

Zo begint Sara Diamant haar autobiografie met te stellen dat ze de “afstammeling is van een eerbaar en vroom Joods geslacht.”<sup>159</sup> Ze heeft een strenge opvoeding gehad. Verder deelt Sara weinig details over haar jeugd. Wel benadrukt ze dat ze zelf erg vroom aangelegd was. Ze legde zich ijverig toe op het naleven van de joodse wetten: “Ik zou liever sterven dan iets gebruiken van wat mij volgens de wet van Mozes verboden was. Niettemin was ik van mijn kinderjaren af onder de Joden gehaat.”<sup>160</sup>

Over de beschrijving van zijn jeugd is Duijtsch net zo beknopt als Sara. Hij vertelt dat hij in Hongarije geboren is, dat zijn vader stierf toen hij vier jaar was en dat hij na diens begrafenis “verder opgevoed werd volgens de leer en ordening der Joden, tot in het jaar 1747, wanneer ik belijdenis des geloofs moest doen, volgens de instelling der Rabbijnen.”<sup>161</sup> Bij ‘Rabbijnen’ voegt hij in een voetnoot toe dat dit de leraars van de joden zijn, waarmee duidelijk wordt dat hij een christelijk publiek op het oog heeft dat niet veel kennis heeft van het jodendom.

Ook Solomon beschrijft zijn religieuze ijver, “Ik was een groot ijveraar<sup>162</sup>, om in den *Talmud* te studeeren, zoodat ik mij zelden des nachts vóór twaalf ure ter ruste begaf.”<sup>163</sup> Hij geeft daarbij direct aan waarom hij het deed: “De reden, waarom ik zoo vlijtig studeerde, was, omdat ik zulks voor eene zeer groote godsdienst rekende, ja, dat God schuldig was, mij den hemel te geven voor dit ernstig en vlijtig studeeren.”<sup>164</sup> Vervolgens geeft Solomon een uitgebreide beschrijving van diverse Talmoedsteksten waarop hij dit baseerde. Ook hier blijkt zijn christelijk perspectief, hij sluit zijn argumentatie af met een aanspraak aan de lezer:

“Ach, geliefde lezer! dat waren de redenen geweest van mijn studeeren, en op zulk eenen zandgrond heb ik, in mijne blindheid, mijne eeuwige gelukzaligheid gebouwd en dezelve verwacht. (...) Zulk een bedroefde toestand was de mijne, doch de mijne niet alleen, maar zoo verre is heden ten dage het gansche volk der Joden vervallen, verstrikt en verzonken in den *Talmud*, dat er niet één uit duizend is te vinden, die slechts een eenig kapittel uit den geheelen Bijbel in een rechtschapen verstand zoude kunnen verklaren; ja hij is buiten staat, om het van woord tot woord uit het Hebreeuwsch te kunnen vertalen; en van waar komt dit anders, dan dat zij den Bijbel niet lezen, maar hunnen tijd met den *Talmud* verkwisten.”<sup>165</sup>

---

<sup>159</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 12.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 21.

<sup>162</sup> Opnieuw een Bijbelse term, joden worden ijveraars genoemd in Handelingen 21:20 en Paulus noemt zichzelf een ijveraar in Handelingen 22:3.

<sup>163</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 22. Bij Talmud geeft Solomon opnieuw een definitie voor de lezer die er onbekend mee is.

<sup>164</sup> Ibid.

<sup>165</sup> Ibid., 25.

Eliëzer van Praag begint zijn autobiografie eveneens met een beschrijving van zijn religieuze opvoeding. Hij doet dit iets uitgebreider dan Duijtsch en Diamant, maar ook bij Eliëzer wordt het vooral ingezet als onderdeel van zijn argumentatie. Zo beschrijft hij dat hij in het jodendom werd onderwezen en dacht dat hij “zoo Gode behagelijk kon leven en alzoo zalig worden.”<sup>166</sup> Ook benadrukt Van Praag direct al dat hij opgevoed werd met vijandschap tegen christenen en het christendom: “Ik werd gekastijd (...) als ik den Naam van Christus noemde; dat mocht ik heelemaal niet doen.”<sup>167</sup> Ook mocht hij niet met “Christenvriendjes” omgaan.<sup>168</sup> Net als Sara Diamant stelt Eliëzer van Praag dat hij als kind zo ijverig zijn religieuze plichten nakwam, dat hij daardoor vijanden had onder zijn leeftijdsgenoten:

“De jongens van mijn leeftijd waren altijd boos op mij, omdat ik zoo getrouw mijn plichten waarnam; en zoodoende kreeg ik als kind al vijanden. Waarom? Ja, waarom? Dat zou ik in mijn verdere leven moeten ervaren, toen het den Heere beliefdde en behaagde, mij, om den waarachtige waarheid, smaadheid te doen lijden.”<sup>169</sup>

Johanna-Ruth Dobschiner en Ernest Cassutto doen op een iets andere wijze verslag van hun jeugd. Beide auteurs vertellen meer uitgebreid over hun opvoeding en jonge jaren. Johanna-Ruth spreekt wel net als Sara, Solomon en Eliëzer over de religieuze gebruiken die een rol speelde in haar opvoeding, maar het voert veel minder de boventoon. Zo begint ze haar autobiografie met de verjaardag van Hitler, die ze als kind op een Berlijnse school mee moet vieren. Het eerste wat ze met betrekking tot haar religieuze opvoeding noemt, is dat ze “grondig afgericht was om op school geen spoor van opwinding te tonen over dingen betreffende godsdienst of politiek.”<sup>170</sup> Daarom meldt Johanna-Ruth zich aan als vaandeldrageer om Hitlers verjaardag te vieren.

Ook vertelt ze hoe ze met haar ouders vanuit Berlijn naar Nederland kwam in 1935 en hoe ze zich voorbereiden op het Pascha: “Binnen twee weken zou het Joodse Paasfeest gevierd worden en wij zouden graag voor dit feest met z’n ingewikkelde ceremoniën en speciale voedselwetten een degelijk dak boven ons hoofd hebben.”<sup>171</sup> Dergelijke opmerkingen omlijst Johanna-Ruth met verhalen over haar jeugd in het algemeen.

Johanna-Ruth vertelt ook over de ijver waarmee ze haar plichten nakwam. Zo adviseert haar moeder haar op een gegeven moment, als de Tweede Wereldoorlog begonnen is, om de spijswetten los te laten. Zij geeft aan dit niet te kunnen.

“Zij had mij de raad gegeven goed op mijzelf te passen, voor mij zelf te zorgen en mij niet meer te onthouden van niet-kosjer voedsel, maar alles te eten, dat mij zou kunnen voeden en dat ik in de magere jaren te pakken zou kunnen krijgen. Lieve moeder, zij bedoelde het zo goed! Het moet voor haar een hevig gewetensconflict zijn geweest mij de raad te geven te breken met onze strenge orthodoxe leefwijze. Toch kon en wilde ik dit niet doen!”<sup>172</sup>

Ernest Cassutto schenkt nog minder aandacht aan zijn religieuze opvoeding. Hij begint zijn autobiografie met een beschrijving van het leven in Nederlands-Indië, waar hij geboren is. De eerste opmerkingen die hij over het jodendom maakt, zijn relativerend:

---

<sup>166</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 13.

<sup>167</sup> Ibid., 15.

<sup>168</sup> Ibid.

<sup>169</sup> Ibid., 16.

<sup>170</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 7.

<sup>171</sup> Ibid., 16.

<sup>172</sup> Ibid., 73.

“Mijn ouders waren beiden joods. Maar toen Max [zijn broer] en ik geboren werden, was de dichtstbijzijnde rabbijn in Singapore, een afstand van tien dagreizen. Dus werden Max en ik geen van beiden besneden. Mijn ouders beschouwden zichzelf als ruimdenkende joden. Mijn moeder was orthodox opgevoed; haar vader was voorzitter van de joodse gemeenschap in Den Haag. Maar zij was zelf niet religieus. Mijn vader kwam ook uit een joodse familie, maar deed er niets aan. Toen ik klein was, was joods-zijn net zoiets neutraals als het feit dat gras groen was en de hemel blauw; het was gewoon een feit tussen vele andere onbelangrijke feiten.”<sup>173</sup>

Ernest geeft dus aan dat hij nauwelijks religieuze opvoeding heeft genoten en niet eens besneden was. Uiteindelijk verhuist hij met zijn familie vlak voor de uitbraak van de Tweede Wereldoorlog naar Nederland. Ook in zijn beschrijving van deze tijd, komt het joodszijn niet aan de orde. Als hij beschrijft hoe hij zijn vriendin ontmoet, noemt hij ook niet of zij joods is of niet.<sup>174</sup> Ook ontbreken bij de beschrijving van Ernests jeugd de beoordelende opmerkingen en het aanspreken van de lezer.

## **Conclusie**

Solomon Duijtsch, Sara Diamant en Eliëzer van Praag doen erg beknopt verslag van hun jeugd. Maar hoe kort deze beschrijving ook is, toch nemen alle drie de auteurs direct aan het begin van hun autobiografie stelling in over hun religieuze opvoeding. Allen benadrukken dat ze erg religieus werden opgevoed en ook zelf ijverig waren in het naleven van de joodse wetten. Allemaal geven ze ook aan dat ze dachten daarmee God een dienst te kunnen bewijzen en dat het hen al in het begin van hun leven vijanden opleverde. Johanna-Ruth Dobschiner schenkt ook aandacht aan haar religieuze ijver, maar meldt daarbij niet dat ze daarmee iets dacht te verdienen of dat het haar vijandschap opleverde. Bij Ernest Cassutto vormt religie helemaal geen belangrijk onderdeel van zijn jeugd.

Bij dit onderdeel van de analyse valt een scheiding tussen de verhalen voor en na de Holocaust. Duijtsch, Diamant en Van Praag beleefden hun jeugd voor de Holocaust. Zij beschouwen hun religieuze identiteit als één waarin het naleven van religieuze voorschriften van groot belang is en waarmee ze zich al vanaf hun jeugd onderscheidden van de sociale context waarin ze opgroeien, door te beschrijven hoe ze ijveriger waren dan hun omgeving, wat hen vijandschap opleverde. Hieruit blijkt dat de autobiografie voor hen een vorm van zelfexpressie is, waarmee ze hun identiteit construeren. Bij de twee verhalen tijdens en na de Holocaust wordt deze tegenstelling tussen de bekeerling en diens omgeving niet zo sterk aangezet.

Daarmee wordt duidelijk dat de invloed van het christelijk discours in de loop van de tijd verandert. De idee van de joden als ijverige navolgers van religieuze wetten om daarmee God te dienen, stamt zoals reeds beschreven al uit de tweede eeuw na Christus. Tijdens de Reformatie wordt het opnieuw aangezet en in de vroegere verhalen in dit onderzoek is het ook sterk aanwezig. Zoals uit deze analyse gebleken is, neemt dit echter af tijdens de latere verhalen.

### **4.2.1.2 Beschrijving joodse rituelen**

Het beschrijven van joodse rituelen vormt een terugkerend onderwerp in de autobiografieën. Hieronder zal nagegaan worden hoe de verschillende auteurs dit beschrijven en wat dit zegt over hun verhouding tot het jodendom, in het licht van de christelijke context waar ze nu deel van uitmaken.

---

<sup>173</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 17-18.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 23.

## Geen toelichting

In de autobiografie van Sara Diamant staan geen uitgebreide beschrijvingen van joodse rituelen. Ze benoemt wel af en toe dat er een joodse feestdag is, zoals het Pascha en de sabbat, maar legt niet uit hoe ze die invulde. Wel beschrijft ze op een gegeven moment dat ze zo erg in armoede verkeerde, dat ze niet in staat was om Pascha op de juiste manier te vieren. Ze duidt dit zelf als iets dat door God bestuurd was: "Zo werd Gods wijze en heilige raad met ons uitgevoerd. Er moest voor ons een ánder Pascha komen!"<sup>175</sup>

Ook bij Ernest Cassutto vormen de rituelen nauwelijks een thema in zijn boek. Omdat hij er in zijn opvoeding weinig van merkte dat hij joods was, was hij ook niet gewend om zich te houden aan religieuze voorschriften. In zijn autobiografie bespreekt hij dit dus ook niet.

Johanna-Ruth Dobschiner beschrijft wel in haar autobiografie wel vrij uitgebreid dat ze gewend was zich aan allerlei joodse rituelen te houden. Ze voegt hier echter geen waardeoordelen aan toe. Ze wijdt bijvoorbeeld een tweetal pagina's aan de gebruiken rondom de sabbat zoals ze die als kind met haar ouders vierde.<sup>176</sup> De beschrijving die ze geeft is feitelijk en neutraal.

Ook beschrijft Johanna-Ruth hoe ze probeert op haar onderduikadres zo goed mogelijk volgens de joodse wetten te leven.

"Hoewel ik geen gebedenboek gered had uit onze bezittingen, kende ik genoeg om te kunnen volhouden. Zaterdag zou ik hen [haar mede-onderduikers] bedaard laten begrijpen, dat ik in de morgenuren alleen gelaten wilde worden, zelfs als dit betekende dat ik in het donker achter gesloten deuren in de wasruimte zou moeten bidden. Het deed er werkelijk niet toe, als mijn hart maar de goede gesteldheid had."<sup>177</sup>

Als Johanna-Ruth zich verdiept in het bestaan van Jezus en kennisneemt van Zijn levensverhaal, begint ze om Hem te geven.<sup>178</sup> Wanneer ze over Zijn sterven leest, wordt ze hier zo door geraakt, dat ze over Hem rouwt. Dit doet ze volgens joods gebruik: "Naar de gewoonte van mijn volk rouwde ik zeven dagen over Hem. Ik gebruikte alleen het noodzakelijke voedsel. Ik las helemaal niet."<sup>179</sup>

Johanna-Ruth beschrijft de joodse religieuze gebruiken dus op een neutrale manier en laat zien hoe zij ze zelf hoogachtte en met ijver naleefde, zelfs tijdens de periode van haar bekering.

## Waardeoordeel

Dit is anders bij Christiaan Solomon Duijtsch en Eliëzer van Praag. Zij geven beiden uitgebreide beschrijvingen van allerlei joodse gebruiken en rituelen. Ze duiden ook de waarde van deze rituelen.

Christiaan Solomon Duijtsch schrijft bijvoorbeeld uitgebreid over het joodse scheidingsritueel. Zodra bekend geworden is dat hij sympathiseert met het christendom, nemen zijn schoonouders zijn vrouw en kind bij zich in huis. Vervolgens wordt Solomon door "de Rabbijnen en de geheele Raad der Joden gedwongen om mijne vrouw eene scheidbrief te geven."<sup>180</sup> Solomon geeft daarop een beschrijving van het recht op scheiden binnen het jodendom. Hiervoor geeft hij ook weer diverse Talmoedcitataten. Zijn grootste bezwaar tegen dit leerstuk is dat het vrouwonvriendelijk zou zijn.

---

<sup>175</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 14.

<sup>176</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 18-19.

<sup>177</sup> Ibid., 145.

<sup>178</sup> Hier wordt uitgebreider op ingegaan in het tweede hoofdstuk van de analyse

<sup>179</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 166.

<sup>180</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 44.

“O ongelukkige Joodsche vrouwen!” “Och, geliefde Christenen! Bedenkt eens, uit hetgene gij boven gelezen hebt, of eene Joodsche vrouw niet veel ongelukkiger te achten is, dan eene slavin? O! Ik vraag: Moet men dezelve niet beklagen, en groot medelijden met haar hebben?”<sup>181</sup>

Hiermee probeert Solomon Duijtsch de bestaande verhouding tussen religie en gender binnen het jodendom omver te werpen. Het zou passen bij wat Linda Woodhead de tactische verhouding tussen religie en gender noemt.<sup>182</sup> Tegelijk schrijft Duijtsch dit aan een christelijk publiek en lijkt het dus vooral ingezet te worden om het joodse geloof aan te vallen, waar hij een feministisch argument voor inzet.

Ook geeft Solomon een beschrijving van de diverse soorten bannen die de joden uit kunnen spreken. Hij is zelf onder de hoogste ban geplaatst. Ook dit onderbouwt hij met citaten uit de Talmoed. Hij stelt onder andere dat de joden God Zelf in de ban kunnen doen, op basis van een citaat uit de Talmoed waarin gesteld wordt dat als God tegen Jakob had gezegd dat Jozef nog leefde, dat de broers van Jozef God dan in de ban zouden hebben gedaan.<sup>183</sup> Solomon beschouwt dit als een afschuwelijke zaak:

“(het is met schrik en ontroering, dat ik dit met mijne pen op het papier breng; - o alwetende God! het is aan U bekend, wat mijn doelwit is: niet, dat ik mijne arme broederen naar den vleesche zoek te lasteren, maar hun voor oogen te stellen, hoe zij door den Talmud verblind zijn geworden, dat zij veel erger zijn dan de Heidenen, dewijl men dergelijke verschrikkelijke en godslasterlijke woorden van geen' Heiden zal hooren, noch zulks van hem kunnen denken), God zelven kunnen zij in den ban doen!”<sup>184</sup>

Ronduit negatief is de beschrijving die Solomon geeft van de joodse rituelen in de synagoge. Hij stelt dat de joden in de synagoge zich gedragen alsof ze dronken zijn:

“die hiervan de proef wil nemen, heeft slechts noodig in hunne Synagogen te gaan en hij zal zich niet anders kunnen verbeelden, als stond hij in een wijnhuis, dat vol dronken menschen was, die op hunne voeten niet staan kunnen en die derhalve met hunne lichamen en leden verbazende bewegingen maken; terwijl een van hen, zijnde de voorzanger of aanheffer, een zeer groot geweld maakt met zijn schreeuwen. Zoo zal ieder het in hunne Synagogen bevinden; gelijk ik voornemens ben, van deze verschrikkelijke, afschuwelijke en oneerbiedige godsdienst wat breedvoerig te handelen: want men moet waarlijk medelijden hebben met dit arm en ellendig volk; hoezeer zij vervallen zijn in hunne blindheid en bijzonder in hunne godsdienst).”<sup>185</sup>

Solomon zet een beschrijving van de joodse rituelen en gebruiken dus vooral in als ze relevant zijn ter ondersteuning van de beschrijving van zijn leven. Hij gebruikt het om duiding te geven aan de dingen die hem overkomen en om zo de christelijke lezer meer inzicht te geven in de interactie tussen hem en zijn joodse omgeving. Hierbij doet hij stevig veroordelende uitspraken, die hij onderbouwt met allerlei citaten van rabbijnen uit de Talmoed.

De argumenten die hij aandraagt zijn zowel religieus – God in de ban doen – als maatschappelijk/feministisch – het systeem van de joodse scheiding is vrouwonvriendelijk –. Solomon benadrukt hier tegelijk dat hij het joodse volk niet wil lasteren, maar het beste met

---

<sup>181</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 47.

<sup>182</sup> Zie theoretisch kader.

<sup>183</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 52.

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> Ibid., 98-99.



hen voorheeft. Wel noemt hij hen arm en blind, waarmee hij weer aansluit bij het christelijke discours van bijvoorbeeld Luther, zoals reeds beschreven.

### **Kritische intermezzo's**

Eliëzer van Praag gaat in zijn autobiografie het meest uitgebreid in op de joodse gebruiken. Anders dan bij Solomon Duijtsch doet Eliëzer dit niet in de lopende tekst, maar voegt hij ze als intermezzo's in. Hij eindigt zijn tweede hoofdstuk met de opmerking dat hij op zijn dertiende een zoon der wet geworden was. Vervolgens wijdt hij zijn derde hoofdstuk aan een uitgebreide beschrijving van de Talmoed, het geven van aalmoezen, voorschriften voor de rituele slacht, de sabbat en de idee van de zoon der wet. Vanaf het vierde hoofdstuk vertelt hij dan hoe zijn leven verliep vanaf zijn veertiende levensjaar. In deze beschrijvingen in hoofdstuk drie voegt Eliëzer ook allerlei geringschattende opmerkingen over deze gebruiken toe, zoals bij zijn beschrijving over het geven van aalmoezen: "Maar welk gevolg heeft dit? Dat wij daardoor trachten God te willen omkopen! Gelijk een onrechtvaardige rechter, in zekere gevallen zich zou laten omkopen."<sup>186</sup>

Tegelijk geeft Van Praag aan dat de joden het niet zo nauw nemen met de religieuze voorschriften. In eerste instantie zet hij dit steeds af tegen zijn eigen vroomheid: "Mijn zuster nam het niet zoo nauw met de spijswetten en de Sabbath's vieringen, zooals het met de meeste Joden het geval is. Dat was voor mij een zware strijd."<sup>187</sup> Hiermee benadrukt hij opnieuw de ijver waarmee hij zich toedeed op het jodendom. Uiteindelijk begon hij de religieuze gebruiken zelf echter ook na te laten:

"Op 't laatst bezweek ik voor de verzoeking en at tenslotte alles, wat voor mij verboden was. Maar toen ik dezen stap deed, om te eten wat onrein was, toen werd ik in mijn geweten gewaar, dat, nu ik *dit* gedaan had, ik God niet meer bevredigen kon."<sup>188</sup>

Overigens beschrijft hij dit zelf wel als een 'diep zinken', waaruit blijkt dat hij het ijverig naleven van de joodse wetten op zichzelf wel als goed of deugdzaam beschouwd heeft. Op zijn vallen reflecteert hij met de volgende woorden: "Ja, geachte lezers, nu weet u hoe diep en ellendig ik gezonken was."<sup>189</sup>

### **Conclusie**

De manier waarop de autobiografen spreken over de joodse rituelen die ze voor hun bekering in acht namen, varieert van een verzwijgen van de rituelen tot een neutrale bespreking of een kritische veroordeling. Bij de laatste categorie, die met name voorkomt bij Duijtsch en Van Praag, is sterke overlap te zien met anti-joods gedachtegoed uit de christelijke traditie.

Hierin is een verband te bespeuren met het vorige onderdeel, waarin geanalyseerd is in hoeverre de auteurs zich in hun jeugd als religieuze joden beschouwden. De auteurs waar dit het sterkst naar voren kwam, waren Sara Diamant, Christiaan Solomon Duijtsch en Eliëzer van Praag. Deze drie vielen ook in de analyse van de bekeringservaring in dezelfde categorie, hun bekering valt onder *transformatie*. Duijtsch en Van Praag komen in dit analyse-onderdeel naar voren als de meest kritische beschouwers van de joodse rituelen. Daaruit blijkt dat een belangrijk onderdeel van hun religieuze identiteit het bekritisieren van hun voormalige joodse omgeving is. Sara Diamant doet dit niet, terwijl zij bij de beschrijving van haar jeugd wel een afstand creëert tussen haarzelf en haar omgeving en haar bekering er ook één is waarin ze afscheid neemt van haar hele verleden, zoals gebleken is. Ook Johanna-Ruth Dobschiner

---

<sup>186</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 18.

<sup>187</sup> Ibid., 21.

<sup>188</sup> Ibid., 22.

<sup>189</sup> Ibid.

geeft geen kritische noties bij de joodse rituelen, al beschrijft zij ze wel. Bij Ernest Cassutto is het geheel afwezig.

De verklaring voor Ernests neutraliteit ligt in zijn niet-religieuze opvoeding. Daarmee valt in dit analyse-onderdeel een scheiding tussen de beschrijving van de mannelijke en vrouwelijke auteurs, waarbij de mannen het jodendom stevig bekritisieren en de vrouwen geen religieuze standpunten innemen.

#### 4.2.1.3 Aanspreken joods publiek

Regelmatig wordt in de autobiografieën een joods publiek aangesproken. Om te onderzoeken welke invloed deze werken hebben op de positie van het jodendom binnen het christendom, is het van belang om te analyseren hoe de auteurs van de autobiografieën de joden zelf aanspreken. Dat zal hieronder gedaan worden.

Zoals reeds aangegeven, richt Solomon Duijtsch zich in zijn autobiografie allereerst tot een christelijk publiek. Zij worden opgeroepen om zich te verheugen over de leiding die God met Solomon gehouden heeft. In zijn autobiografie spreekt hij echter zo nu en dan ook een joods publiek aan. Een voorbeeld hiervan is te vinden op pagina 137. De aanspraak komt voor in een passage waarin Solomon spreekt over een ruzie in de synagoge, waarbij iemand die onder een verborgen ban lag, de geloofsbelijdenis zou gaan uitspreken. Dit probeert een andere joodse man te verhinderen, waarna er een gevecht uitbreekt:

“Ten laatste werden zij handgemeen, en begonnen elkander met vuistslagen te begroeten en tegen den grond te werpen, om elkander aldus te vermoorden: Dat was waarlijk een droevige toestand in de Synagoge! Wat zeg ik, Synagoge? het geleek veelmeer naar een wijn- of hoerhuis!”<sup>190</sup>

Voorafgaand aan dit verslag spreekt Solomon dus het joodse publiek aan. Hij stelt dat hij dit liever niet vertelt, maar dat hij het toch moet doen, omdat zijn verhaal ongetwijfeld ook door een joods publiek gelezen zal worden.

“Mijn hart wordt onder dit schrijven zeer bedroefd, en daarom, wilde ik liefst zulks afbreken; maar omdat ik denk, dat mijne arme broeders naar het vleesch ongetwijfeld uit nieuwsgierigheid dit boek zullen lezen, kan ik niet nalaten, hoe bedroefd ook om met weinige woorden mijnen armen broeder in zijne blindheid te vermanen en te waarschuwen. De Heere kan ook deze weinige stamelende woorden zegenen; hij kan speeksel gebruiken, om eenen blinde ziende te maken. O ellendig mensch! Die slechts zijt als stof dat door den wind wordt henen gedreven ;als het gras dat haast verdort, als eene wolk die in een oogenblik verdwijnt, moet gij zulk eenen gruwelijke hoogmoed bezitten? Denkt gij geheel niet aan den schrikkelijken dag, dat gij zult moeten sterven, en in een eng duister graf opgesloten worden, alwaar uw dikke buik eene spijs zal zijn der wormen, en gij weder tot aarde zult worden, waaruit gij genomen zijt? Ik wil u mede eens voorstellen (indien gij zo blijft in uwe hardnekkigheid en blindheid) uwe eeuwige rampzaligheid, dat gij zult geworpen worden in het eeuwige vuur, hetwelk den duivel en zijne engelen bereid is.”<sup>191</sup>

Hoewel Solomon Duijtsch zich in zijn autobiografie dus niet in eerste instantie richt tot een joods publiek, gaat hij er wel vanuit dat ze – uit nieuwsgierigheid – zijn werk zullen lezen. Zijn gelegenheid om hen aan te spreken, gebruikt hij om hen ernstig te waarschuwen voor de ellende die hen wacht als zij zullen overlijden. Ook stelt hij zonder enige nuance dat zij in de hel zullen komen, samen met de duivel en zijn engelen. Hieruit blijkt Solomons diepe

<sup>190</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 138.

<sup>191</sup> Ibid., 137. Duijtsch citeert hier tevens Matthéüs 25:41.

overtuiging van de onwaarheid van het jodendom, die hij onverbloemd weergeeft. Wel noemt hij de joden zijn 'arme broeders naar het vleesch', waarmee hij zich nog wel aan hen verbindt.

Sara Diamant richt zich in haar autobiografie eenmaal tot de joden. Het is een betoog van twee pagina's, waarin ze de joden oproept zich tot Jezus te wenden:

"En mocht u, o Israël, inzien dat het meer dan tijd voor u wordt dat u zich tot uw Koning wendt, Die haast blinkende zal verschijnen, omgeven met al de heerlijkheid Zijns Vaders!

O, aanschouw Hem toch, Die u tot nog toe (evenals ik in mijn treurig verleden) versmaad, mishandeld en doorstoken hebt. Hij is uw Messias, Die als een moordenaar naar de slachtbank geleid werd, opdat Hij uitgeroeid zou worden."<sup>192</sup>

Om de joden te bewegen Jezus aan te nemen als de Messias, citeert ze Jesaja en de psalmen:

"U weet evengoed als ik wat de profeet Jesaja voorspeld heeft in hoofdstuk 9:5: 'Want een Kind is ons geboren; een Zoon is ons gegeven, en de heerschappij is op Zijn schouder. En men noemt Zijn Naam: Wonderlijk, Raad, Sterke God, Vader der eeuwigheid, Vrededorst.' Daarom, allen die nog zorgeloos in de zonde voortleeft, bedenk toch terwijl het voor u nog het heden der genade is: 'Kus de Zoon, opdat Hij niet toorne, en gij op de weg vergaat, wanneer Zijn toorn maar een weinig zou ontbranden!'<sup>193</sup><sup>194</sup>

Ook wijst Sara op het lot van de joden als ze Jezus niet aannemen, al specificeert ze niet wat dat lot dan precies zal zijn: "Want wee, wee eenieder van ons, die Hem, de Levensvorst, zo'n smadelijke en smartelijke dood heeft aangedaan, en Hem tot het einde toe blijft verwerpen."<sup>195</sup>

Eliëzer van Praag spreekt het joodse volk in zijn autobiografie ook regelmatig aan. Dit begint al in het eerste hoofdstuk. Dit hoofdstuk hoort niet tot het chronologische verslag van zijn leven, maar Eliëzer richt zich allereerst tot het "Joodsche Volk" en hoe zij behandeld zijn in de oorlog. Hij wenst

"Dat dan aan velen van het volk der Joden die in het leven zijn gebleven, (ook niet-Joden die den Heere nog niet kennen, als hun Borg, Middelaar en Zaligmaker) dit boek moge strekken tot verheerlijking van een Drie-eenig, eeuwig Goddelijk Wezen, en tot troost en bemoediging en tot waarachtige bekeering!"<sup>196</sup>

In zijn inleiding spreekt Eliëzer ook de joodse rabbijnen aan en houdt hen verantwoordelijk voor het verloren gaan van het joodse volk, omdat zij hen tegen zouden houden om de profeten te onderzoeken:

"Gij rabbijnen en leeraars in Nederland en elders! Gij, die met den wet van Mozes en de profeten bekend zijt, en het Joodsche volk ervan terughoudt, door de inzettingen van den Talmud, de profeten te onderzoeken en te lezen, zoo zult gij eenmaal, indien gij u niet tot God in Christus bekeert, de grootste verantwoording dragen, als U eenmaal

---

<sup>192</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 112.

<sup>193</sup> Sara Diamant citeert hier Psalm 2:12.

<sup>194</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 113.

<sup>195</sup> Ibid., 112.

<sup>196</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 9.

voor den Rechterstoel van een Heilig en Rechtvaardig God moet verschijnen! Vreeselijk zal het dan zijn in den handen van een levendigen God te vallen!”<sup>197</sup>

Aan het einde van zijn inleidende hoofdstuk roept Eliëzer zijn joodse lezer op om zelf op onderzoek te gaan: “Lees u dus Mozes en de profeten doch ook het vervolg hiervan: het Nieuwe Testament, en lees ook naast Gods Woord, dit boekje tot het einde door!”<sup>198</sup> Opmerkelijk hieraan is dat Eliëzer zijn eigen autobiografie in één adem noemt met de Bijbel. Hij beschouwt zijn persoonlijke bekeringservaring als een geschikt instrument voor God om mensen door te bekeren. Daarbij ziet Eliëzer het Nieuwe Testament dus als een vervolg op “Mozes en de profeten”. Dit vertoont overeenkomsten met de geschiedenis van de Emmaüsgangers, die, zoals beschreven in het theoretisch kader, exemplarisch is voor de christelijke lezing van de joodse geschriften. Hier schijnt dus weer het christelijke discours door het narratief van Eliëzer heen.

Ook tijdens het verslag van zijn leven spreekt Eliëzer regelmatig zijn joods publiek aan. Zoals in zijn beschrijving van het joodse paasfeest: “Gij zijt krank, ten doode toe krank! En wat de droefheid ten top doet stijgen, is, dat gij niet eens weet, dat ge krank zijt!”<sup>199</sup>

Ernest Cassutto beperkt zich in zijn autobiografie tot het beschrijven van de gebeurtenissen. Geen enkele keer spreekt hij zijn lezerspubliek aan. Er is dus niet op te maken in hoeverre Cassutto een joods publiek op het oog had met het schrijven van zijn autobiografie.

Johanna-Ruth Dobschiner onderscheidt in haar autobiografie niet nadrukkelijk welk publiek ze aanspreekt. In haar inleiding beschrijft ze dat het doel van haar verhaal is om de “puinhopen van de herinnering” samen met de lezer te ontdekken. “De puinhopen van de herinnering vroegen om altijd bij het leven te behoren. Zij vroegen om er te zijn, te blijven, om erbij te horen, om als een schat bewaard en erkend te worden, en om voor altijd te blijven leven.”<sup>200</sup>

Als Johanna-Ruth in haar verhaal haar publiek aanspreekt, wat ze zo nu en dan doet, dan is dat altijd een algemeen publiek. Een voorbeeld hiervan is het einde van haar boek, waarin ze haar lezer aanspreekt. Ze stelt het publiek voor ogen dat de mens geroepen is om

“te leven, te geven, te delen, te bevestigen dat Jezus Christus in de wereld gekomen is om nieuw leven te brengen in deze kunstmatig ademende wereld door te leven overeenkomstig Gods wil en door u in staat te stellen hetzelfde te doen.”<sup>201</sup>

Hierin wordt dus geen joods publiek expliciet genoemd, maar Johanna-Ruth maakt wel duidelijk dat ieder mens Christus nodig heeft.

## Conclusie

Uit dit analyse-onderdeel is op te maken dat Christiaan Solomon Duijtsch, Sara Diamant en Eliëzer van Praag expliciet een joods publiek aanspreken in hun werk. Duijtsch stelt daarbij ook dat hij er daadwerkelijk vanuit gaat dat het joodse volk zijn werk zal lezen. De anderen doen dit niet. In hun geval kan het aanspreken van het joods publiek ook een stilistisch middel zijn, om middels een aanspreekvorm de verhouding tussen de bekeerling en het jodendom vast te stellen. Duijtsch en Van Praag beschouwen de joden in hun aanspraak als verblind –

---

<sup>197</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 10.

<sup>198</sup> Ibid., 12.

<sup>199</sup> Ibid., 46.

<sup>200</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 6.

<sup>201</sup> Ibid., 260.

christelijk discours – en wensen dat God hun werk zal gebruiken om de ogen van de joden te openen en hen te bekeren tot het christendom. Hiermee creëren zij – zoals ook in de voorgaande analyse-onderdelen al gebleken is – een grote afstand tussen henzelf en het jodendom. Ook blijkt uit hun aanspraken een hoge waardering voor het autobiografisch bekeringsverhaal als genre, zij stellen dit gelijk zelfs gelijk aan de Bijbel. Dit sluit aan bij de observatie van Susan Harding, die al stelde dat er binnen de orthodox protestantse wereld veel waarde gehecht wordt aan getuigenissen.<sup>202</sup>

Ook blijkt hier opnieuw een verschil tussen de beide genders. Diamant en Dobschiner roepen hun lezerspubliek vooral op om zich tot Jezus te wenden en voorzien dit van minder heftige beschuldigingen aan het adres van de joden. Ook spreken zij minder over de gevolgen van het zich niet bekeren.

Bij Ernest Cassutto ontbreekt iedere vorm van aanspraak aan de joden. Dit past bij het beeld van zijn religieuze identiteit dat al bleek, waarin zijn joodszijn geen grote rol speelt. Bij Cassutto valt daarmee op dat hij geen noodzaak voelt om een kloof te creëren tussen zijn persoon en de joodse gemeenschap.

#### 4.2.1.4 Reactie jodendom op bekering

##### Solomon Duijtsch

Solomon Duijtsch maakt voor het eerst iets openbaar van zijn bekering als hij in de synagoge publiek aangeeft dat hij geen oprechte vrome, maar een goddeloze, een zondaar is, zoals hierboven geciteerd. Hij beschrijft de reactie van de joden daarop als volgt:

“De Joden, zulks hoorende, belachten en bespotteden mij; en er gingen zoo velerlei redeneeringen omtrent mij onder hen om, die mij niet mogelijk zijn alle hier te plaatsen. Er was veel geraas en oproer in de Synagoge; de een zeide, ik was uitzinnig; de ander, dat mij een booze geest bezield; een derde, dat ik van den duivel was bezeten, en dergelijke; doch hunne besprotingen en lasteringen waren bij mij weinig geacht; ja ik hoorde dezelve veeleer met genoegen aan, in dien waan zijnde, en mij daarmede troostende, dat deze bespottingen en lasteringen mij mochten zijn tot vergeving der zonden, en tot het verkrijgen van vrede in mijn ziel.”

Daarop geeft Solomon hieraan duiding, door te stellen dat deze reactie komt door het feit dat de joden verduisterd zijn in hun verstand en “Goddelijk licht en Goddelijke kracht” nodig hebben om zijn ervaring te kunnen begrijpen.

“Zeer velen van de Joden hebben eenen grooten ijver, eene begeerte, om Gode te behagen; en te doen hetgeen Hem welbehagelijk is; maar hun ijver deugt niet, men heeft meer vuur dan licht; o! dezelve is men geene ware erkentenis der waarheid vergezeld, en het ontbreekt hun aan verstand: het is een onverstandige ijver.”<sup>203</sup>

Solomon beschrijft hoe zijn vrouw stelt dat het begrijpelijk is dat de joden hem uitlachen.<sup>204</sup> Als haar familie erachter komt dat hij sympathie heeft opgevat voor het christendom, nemen ze zijn vrouw en kind in huis. Hij mag hen niet meer ontmoeten.<sup>205</sup>

Ook geeft Solomon in zijn autobiografie een uitgebreide beschrijving van de haat die joden in algemene zin tegenover christenen zouden hebben. Hij noemt het

---

<sup>202</sup> Zie theoretisch kader. Harding, “Convicted by the Holy Spirit”

<sup>203</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 36. Duijtsch bespreekt hier de eerste verzen van Romeinen 10.

<sup>204</sup> Ibid., 42.

<sup>205</sup> Ibid., 44.

“Deze haat, welken de ongelovige Joden tegen den Heere Jezus zelve en Zijne Apostelen, en tegen al degenen, die Hem voor den Christus hebben willen erkennen, oefenden, en die hen den ganschen dag naar hun bloed heeft doen dorsten, dezelve is nog bestendig tot op den dag van heden onder hen; het ontbreekt hun niet, om booze raadsbesluiten daartoe te nemen, en het zou ook niet zonder uitvoering blijven, bijaldien de almachtige God zulke ellendige zielen niet bewaarde, beschermde en redde uit hunne booze handen, die vol zijn met onschuldig bloed.”<sup>206</sup>

Dit citaat illustreert Solomon vervolgens met het vertellen van de moord op een jongen uit Praag die door zijn vader gedood is omdat hij de Heere Jezus gezocht had. Solomon stelt hier dat alle joden hiertoe in staat zijn en deze haat jegens christenen voelen en dat alleen God hen hiervan weerhoudt. Dit intermezzo besluit Solomon dan ook met de volgende geloofsbelijdenis, nadat hij daarvoor heeft aangegeven bang te zijn dat hem eenzelfde lot zal treffen:

“Mijn troost en mijne hope is de Heere Jezus, mijn getrouwe Verlosser; Hij, die mij tot hiertoe tegen hunne booze handen heeft beschermd en bewaard, is ook machtig mij nog verder te bewaren en te beschermen; en het leven en sterven heeft toch zijnen bestemden tijd.”<sup>207</sup>

Opvallend aan deze passage is de generalisering van deze illustratie en de stevige stelling die Duijtsch hier inneemt tegen het joodse volk. Dit is een duidelijke vorm van een zich afzetten tegen de oude religie en alle mensen die daarbij horen.

Tegelijk spreekt Solomon Duijtsch ook over joden die hem goedgezind zijn, zoals een jood die hem heeft geholpen om te ontkomen tijdens een achtervolging. Wel benadrukt hij dat het iemand is die Solomon zelf eerst geholpen had toe hij in armoede zat.<sup>208</sup>

Ook spreekt Solomon diverse keren over joden die in het geheim ook sympathie voor het christendom blijken te hebben. Dit is het geval met een rabbijn die in eerste instantie niet met Solomon over Jesaja 53 wil spreken, maar dit uiteindelijk onder strikte geheimhouding toch doet. Samen vergelijken ze Jesaja 53 met Mattheüs 26-28. In vijf pagina's zet Solomon uiteen hoe bewezen is dat Jesaja inderdaad over Jezus spreekt.<sup>209</sup> De reden dat de rabbijn zich niet publiekelijk tot het christendom heeft bekeerd, is omdat hij bang is dat christenen hem niet zouden accepteren.<sup>210</sup>

Door de Hongaarse joden is Solomon Duijtsch op een gegeven moment veroordeeld tot de hoogste ban, zoals reeds gezegd. Als de joden in Amsterdam daarachter komen, verzamelen ze zich tegen hem. Solomon stelt dat ze zo woedend zijn dat “zij op hunne tanden knersen” en hij vreest “dat mogelijk de eerst gracht mijn graf zoude zijn”.<sup>211</sup>

Nadat Solomon Duijtsch in Wezel officieel heeft bekendgemaakt dat hij christen is geworden, beschrijft hij hoe de joden – hij noemt ze hier opnieuw “arme broeders naar het vleesch” – hem met “listen en middelen” probeerden van zijn voornemen af te trekken, zodat zij niet tot schande worden. Als ze zien dat het geen invloed op Solomon heeft, beginnen zij “mijnen naam onder de Christenen te lasteren en mij te smaden, gelijk hunne gewoonte is.”<sup>212</sup>

---

<sup>206</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 54.

<sup>207</sup> Ibid., 55.

<sup>208</sup> Ibid., 69-70.

<sup>209</sup> Ibid., 82-87.

<sup>210</sup> Zie voor verdere duiding van dit citaat 3.2.3, reactie christendom.

<sup>211</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 107-108.

<sup>212</sup> Ibid., 167-168.

Ook is opvallend dat Solomon Duijtsch melding maakt van twee joden die voor zijn huis staan en waarmee er blijkbaar een conflict is opgetreden, waarover hij niet kan uitweiden. Hij wil het met de liefde bedekken, maar noemt nog wel dat hij er ernstig ziek van werd:

“Doch dewijl de noodzakelijkheid juist het verhaal daarvan niet vereischt, zoo wil ik dit liever met de liefde bedekken, en voor ditmaal voorbijgaan; schoon dit geval voor mij van die uitwerking was, dat ik den volgenden dag met eene zware koorts overvallen werd.”<sup>213</sup>

Solomon haalt dit opnieuw aan in het tweede deel van zijn autobiografie en stelt dan opnieuw dat hij het door de liefde zal bedekken, zelfs al heeft hij daar zelf nadeel van. Wat dat nadeel inhoudt, beschrijft hij niet.<sup>214</sup>

Solomon Duijtsch wekt met woorden dus de indruk dat hij zijn joodse broeders liefdevol gezind is, maar grijpt tegelijkertijd iedere mogelijkheid aan om hun vermeende wreedheid te benadrukken. Hiervoor brengt hij situaties in die hij zelf niet heeft meegemaakt en die dus niet noodzakelijk zijn voor zijn verhaal. Hieruit blijkt opnieuw dat Solomon Duijtsch probeert een grote kloof te maken tussen zijn persoon en de joodse gemeenschap.

### **Sara Diamant**

De eerste reactie van joden die Sara op haar bekering beschrijft, is die van haar eigen man. Hij zegt dat ze hun hele dag bederft, op het moment dat ze geraakt is door het Christusbeeld dat ze ziet.<sup>215</sup>

Later krijgt haar man zelf echter ook sympathie voor het christendom en naar aanleiding daarvan komt er een rabbijn langs. Sara zegt tegen haar man dat de plicht heeft om als “man en vader van dit huis” te spreken met de rabbijn. Haar man geeft echter aan dat hij zich daar niet geleerd genoeg voor voelt en vraagt of Sara dit wil doen. Zij gaat met de rabbijn in discussie en doet daar uitgebreid verslag van.

Ook vertelt ze dat er een rabbijn langs komt om haar geld aan te bieden – ze leeft met haar gezin op dat moment in armoede – als ze belooft geen gezelschap meer te bezoeken. Sara weigert dit, want “Ik moet, wil en zal christin worden.” De rabbijn zegt daarop: “Dan hoop ik dat jullie allemaal dood neervallen als jullie gedoopt worden.”<sup>216</sup> Hieruit blijkt een heftige reactie vanuit het jodendom, die zich vooral richt op het voornemen om zich te laten dopen.

Vervolgens beschrijft Sara dat haar zoon Abraham in handen van de joden is gevallen: “Wij hoorden dat hij door de Joden was opgepakt. Hij was van de een naar de ander gestuurd, en uiteindelijk met behulp van zijn broer Alexander weggevoerd. Waarheen bleef ons echter onbekend.”<sup>217</sup>

Als haar dochter sterft, komt haar vijandige zoon Alexander langs om hen ervan te overtuigen dat zij op joodse wijze begraven moet worden. Hij neemt hiervoor verschillende joodse vrienden mee. Sara spreekt de lezer aan om hem te doordringen van de vijandschap die ze hiervoor moest ondergaan: “O, lieve lezer, u kunt zich geen voorstelling maken van het ijselijk schelden, dreigen, razen en vloeken, dat wij toen moesten horen. Daarbij kwam dat Alexander zijn sabel trok. Het bleef echter gelukkig bij dreigingen.”<sup>218</sup>

---

<sup>213</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 244.

<sup>214</sup> Ibid., 265.

<sup>215</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 17.

<sup>216</sup> Ibid., 26.

<sup>217</sup> Ibid., 29.

<sup>218</sup> Ibid., 32-33.

Ook beschrijft ze dat de joden hen “de bitterste haat” toedroegen. Zo wachtten ze een keer haar dochter op met een mes.<sup>219</sup> En op een andere keer hadden ze haar kleren van haar lichaam gescheurd.<sup>220</sup>

Sara vertelt dat ze hierdoor erg angstig wordt en zich allerlei dingen verbeeldt: “In de angst die ik hierover had, verbeeldde ik mij dat de Joden, die ons de bitterste haat toedroegen, nu allerlei manieren zouden bedenken om ook deze beide kinderen te ontvoeren.”<sup>221</sup>

Ook beschrijft ze dat vijanden haar “Kruis haar” nariepen en met stenen bekogelden.<sup>222</sup> Ze benoemt hier niet dat dit joden zijn, maar de vergelijking met het gedrag van de joden richting Jezus, doet dat wel vermoeden.

In de moeilijkheden die Sara van de kant van de joden overkomen, zoekt ze steun bij God. Dit verklaart ze bijvoorbeeld wanneer ze een man tegenkomt die haar nog als jodin had gekend en haar bedreigt:

“Zodra wij dicht bij elkaar gekomen waren, kwam hij driftig op mij af, en in ruwe bewoordingen dreigde hij zelfs mij daar te doden. Hoewel ik aan die woorden van doodslag niet veel geloof hechtte, was ik wel bang dat hij mij zou mishandelen, omdat er verder niemand in de buurt was om mij te helpen. Ik zocht dus hulp bij mijn Jehovah, en ik werd niet beschaamd.”<sup>223</sup>

Sara Diamant geeft dus een relatief feitelijke beschrijving van de reactie die joden op haar bekering geven. Ze voorziet dit soms wel van markeringen als “meest bitterlijke haat”, maar onderbouwt dat dan met voorbeelden van daden die door de joodse gemeenschap gedaan worden.

### **Eliëzer van Praag**

De vijandschap van het joodse volk richting Eliëzer en gedoopte joden in het algemeen, vormen een belangrijk thema in de autobiografie van Eliëzer van Praag. Zoals reeds genoemd had Eliëzer in zijn jeugd al joodse vijanden, omdat hij ijverig zijn religieuze plichten nakwam.<sup>224</sup>

De reactie van de joodse gemeenschap op Eliëzers christenzijn komt pas na zijn bekering. Zo vraagt zijn broer hem plotseling midden tussen zijn collega's of hij werkelijk gelooft. Zijn broer wordt wit van schrik en zegt dat zelfs al zou hij weten dat Jezus de Messias is, dat hij Hem dan nog niet zou willen. Eliëzer duidt dit als de “natuurlijke vijandschap van ieder Adamskind.”<sup>225</sup> Als reactie op zijn broer, werpt hij Jesaja 53 in. Hierna volgen diverse debatten, die Eliëzer niet weergeeft in zijn autobiografie.

Wel beschrijft hij hoe hij op zijn werk gepest wordt, ze gooien water op hem “Wij zullen je wel doopen!”<sup>226</sup> en timmeren kruisen voor hem. De doop is bij Eliëzer een sterk terugkerend thema, sterker dan in de andere bekeringsverhalen. Zo wordt hij, als hij wegloopt van een bruiloft omdat er gespot wordt, uitgescholden voor “Gesmadde Jood, gedoopte Jood”, ook al is hij nog

---

<sup>219</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 36.

<sup>220</sup> Ibid., 47.

<sup>221</sup> Ibid., 63.

<sup>222</sup> Ibid., 119.

<sup>223</sup> Ibid., 122.

<sup>224</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 16.

<sup>225</sup> Ibid., 78.

<sup>226</sup> Ibid., 80.



niet gedoopt.<sup>227</sup> Eliëzer zelf duidt zijn lijden voortdurend als een lijden voor Christus, waarin hij zich verbonden voelt met de apostelen.<sup>228</sup>

Eliëzer kiest er ook regelmatig voor om wel te beschrijven dat hij bespot en uitgescholden wordt, maar dan niet te specificeren wat er precies gezegd wordt. Dat laat hij daarmee over aan de interpretatie van de lezer. Ook dit kwam al naar voren bij Solomon Duijtsch en Sara Diamant. Enkele voorbeelden:

“Wat hij tegen mij zeide, dat kan ik hier niet neerschrijven, maar als een leeuw stond hij tegenover mij.”<sup>229</sup> “Ze hebben je gek gemaakt!’ ‘Je bent krankzinnig!’ (...) Maar zij bleven schelden tegen mij. Ze werden zoo onbeleefd, dat ik hun tot orde moest vermanen.”<sup>230</sup> “En toen ik haar in liefde vroeg, of ze mij de kinderen eens wilde laten zien, gaf ze mij een antwoord, hetgeen zij wel eens meer zei; doch dit verzwijg ik nu liever.”<sup>231</sup>

De aanvallen worden volgens Eliëzer pas echt heftig als hij tegen zijn vrouw zegt dat hij voornemens is zich te laten dopen. Daar begint voor hem “de vervolging en een leven van moeite.”<sup>232</sup>

Ook gaat Eliëzer in discussie met een opperrabbijn. Vooraf is hij bang mishandeld te worden, maar de opperrabbijn laat hem uitspreken, zegt Eliëzer. Wel benadrukt Eliëzer dat hij weinig antwoorden weet op de vragen die Eliëzer hem stelt. Hij duidt dit als onwetendheid: “Tot mijn verbazing bleef Zijne Eerwaarde het antwoord schuldig (bij het begin mijner beschrijving heb ik u de onwetendheid der Joden en ook van hun leeraars medegedeeld).”<sup>233</sup> Het gevolg hiervan is dat de vijandschap volgens Eliëzer nog sterker toeneemt.<sup>234</sup>

Ook beschrijft Eliëzer hoe zijn situatie door de joden ingezet wordt in hun publicaties tegen jodenzending.<sup>235</sup> Hij noemt dit intermezzo een “bijvoegsel van den strijd der Joden tegenover een gedoopte Israëliet.”<sup>236</sup> Hierin spreekt hij zich niet uit over de jodenzending door christenen.

Na zijn doop wordt hij ook diverse malen bespot, bespogen en fysiek belaagd. Eenmaal door zijn broer op straat, Eliëzer roept luidkeels dat het gebeurt omdat hij in Jezus Christus gelooft. Er komt een man uit het publiek, die zijn hand op de schouder van Eliëzers broer legt, waarna deze stopt. Eliëzer zegt dat hij gelooft dat het een engel van God was.<sup>237</sup>

Een belangrijk terugkerend onderwerp is ook Eliëzers strijd met zijn vrouw om de kinderen. De hele gemeenschap werkt mee om Eliëzer bij zijn kinderen vandaan te houden. Hij wordt geschopt en een keer zelfs opgewacht door zijn zwager met een revolver.<sup>238</sup> Uiteindelijk krijgt hij toch twee van zijn kinderen bij zich. Eén van de redenen dat hij zijn kind net meer wil afstaan is omdat hij hen niet meer toevertrouwt aan joodse handen: “Mocht ik mijn kind langer in de

---

<sup>227</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 84.

<sup>228</sup> Ibid., 81.

<sup>229</sup> Ibid., 90.

<sup>230</sup> Ibid., 105.

<sup>231</sup> Ibid., 121.

<sup>232</sup> Ibid., 93.

<sup>233</sup> Ibid., 100.

<sup>234</sup> Ibid., 106.

<sup>235</sup> Ibid., 125-127.

<sup>236</sup> Ibid., 127.

<sup>237</sup> Ibid., 137.

<sup>238</sup> Ibid., 167.

handen laten van hen, die de leer der zaligheid verachtten en haatten? Ook mijn andere kinderen, ondanks den strijd die er aan verbonden was, zou ik trachten bij mij te krijgen.”<sup>239</sup>

Het tweede kind krijgt hij in handen door haar te ontvoeren uit het weeshuis waar ze in geplaatst was. Zijn vrouw heeft het daar erg moeilijk mee en Eliëzer zegt dat hij het met haar te doen heeft, maar hij moest “om ’s Heeren wil zoo handelen”.<sup>240</sup>

Eliëzer beschrijft in zijn autobiografie ook hoe hij op een gegeven moment in contact komt met een andere joodse man die christen wil worden maar zich niet durft laten te dopen. Opvallend hierbij is dat Eliëzer stelt dat hij niet zo veel vijandschap ondervindt van zijn omgeving. Hij wijt dit aan het feit dat deze man niet zoveel spreekt over Gods Woord en zich ook niet heeft laten dopen.

“Mijn vriend sprak zeer weinig thuis over Gods Woord. Of het nu uit vrees was, of dat het was om zijn moeder niet te hinderen; het laatste was zeker. Want al waren nu zijn moeder en zuster niet zoo vijandig tegen hem, u moet echter in oogenschouw nemen, hij was nog niet gedoopt. En dat zegt wat! Maar toch viel het ook mij bijzonder op, zijn moeder kwam nooit aan zijn bijbel en boeken, om die weg te doen.”<sup>241</sup>

Eliëzer beschrijft uitgebreid alle vijandschap die hij van joden ondervond na zijn bekering. Hij doet dit vrij feitelijk door de gebeurtenissen te beschrijven die hem overkomen na zijn bekering, zoals de strijd om zijn kinderen. Soms wekt hij de indruk dat hij uit liefde de details verzwijgt, maar uit andere opmerkingen – zoals dat hij zijn kinderen niet toevertrouwt aan de handen van joden omdat zij niet de juiste religie aanhangen – blijkt dat hij de beschrijving van de vijandschap vooral inzet om afstand te creëren tussen hemzelf en het jodendom. Daarmee schetst hij een negatief beeld van de joodse gemeenschap.

### **Ernest Cassutto**

De reacties van de joodse omgeving van Ernest Cassutto zijn uiterst mild. Als hij in de oorlog zich meer wil gaan verdiepen in zijn joodse achtergrond, zegt zijn moeder dat ze het “nogal een rare tijd” vindt “om meer joods te willen worden!”<sup>242</sup>

Als dominee Kwint aan Ernest vraagt wat hij van Jezus vindt, zegt hij dat hij van zijn vader heeft geleerd dat het een goede man was.

Over de reactie van zijn familie op zijn bekering tot het christendom, zegt Ernest het volgende: “Mijn familie had mijn nieuwe geloof in Jezus zonder veel omhaal aanvaard. Er waren nog zoveel andere zaken om je zorgen over te maken en bovendien stonden ze open voor nieuwe dingen. Hoewel ze het niet met me eens waren, waren ze niet kritisch ten opzichte van mij. Ze hielden nog net zo veel van mij en daar was ik ze dankbaar voor.”<sup>243</sup>

Ernests vader gaat ook het Nieuwe Testament onderzoeken.<sup>244</sup> Uiteindelijk komt zelfs zijn hele familie tot bekering in de oorlog.

De reactie van Ernests omgeving zijn dus ronduit positief te noemen.

---

<sup>239</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 168.

<sup>240</sup> Ibid., 206.

<sup>241</sup> Ibid., 154.

<sup>242</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 37.

<sup>243</sup> Ibid., 69.

<sup>244</sup> Ibid., 82.

## Johanna-Ruth Dobschiner

In de autobiografie van Johanna-Ruth Dobschiner zijn niet veel reacties van joodse mensen op haar bekering te vinden. De oorzaak hiervoor is dat ze zich in de oorlog bekeert en na de oorlog haar familie niet meer ontmoet.

Wel is er een mede-onderduikster die reageert op Johanna-Ruths bekeringservaring.

“Maar ze vond me een dwaas, toen ik haar verzekerde dat de Christenen onze bijbel lazen en onze profeten geloofden. Ik vertelde haar over mijn ontdekking van Jezus christus, de Joodse profeet, die én God én Mens was. Zij waarschuwde mij, mij niet met zulke dingen in te laten, daar de Joodse Rabbijnen al vanouds daarvan hadden geweten. Zij gaf mij de raad, dat ik uit het vaarwater van valse leringen moest blijven en dat ik nederig alles over mijn eigen godsdienst moest leren. Dit verbaasde mij. ‘Maar dit is onze godsdienst,’ hield ik vol, ‘de moeilijkheid is, dat ons volk het niet weet, het moet hun gezegd worden, Mami, het moet.’”<sup>245</sup>

Daarop stelt Mami dat dit geloof Johanna-Ruth al tot een christin maakt. Ze kan niet zo goed haar schuilplaats verlaten en zich mengen onder de niet-joden. Johanna-Ruth schrikt hiervan, omdat ze haar christenzijn als een vervulling van haar joodszijn beschouwt. Ze ziet zichzelf nog steeds als jodin.<sup>246</sup>

Na de oorlog ontmoet ze haar vroegere beste vriendin, Sonny en diens moeder. Als hen duidelijk wordt dat Johanna-Ruth christen geworden is, noemen ze haar een “Geschmad” en schrikken ze, maar Johanna-Ruth beschrijft hoe ze verder overgaan tot de orde van de dag: “Vooruit, schmattie, met al je mooie woorden, de vaat moet nog gewassen worden.” Daarna hebben ze een “gezellige, eensgezinde avond”.<sup>247</sup> Alleen de verloofde van Sonny laat volgens Johanna-Ruth afkeuring merken, maar ze specificeert dit niet: “Ik kon wel zien, dat zij hem van mijn stap verteld had en dat hij het heel hoog opnam, want hij liet zijn afkeuring merken.”<sup>248</sup>

Johanna-Ruth beschrijft dus vrijwel geen negatieve ervaringen van haar joodse omgeving op haar bekering. Zij wekt de indruk dat de joodse gemeenschap weliswaar niet blij is met haar bekering en die ook onverstandig vindt, maar daar niet vijandig door wordt.

## Conclusie

De observaties uit dit onderdeel van de analyse komen overeen met de voorgaande. Opnieuw zijn het Van Praag en Duijtsch die de grootste afstand creëren tussen henzelf en de joodse gemeenschap, door uitgebreide weergaven te geven van de vijandige reactie die het joodse volk op hen geeft. Bij Sara Diamant gebeurt dit ook, maar minder hevig, zij maakt vooral gebruik van feitelijke beschrijvingen, al verzwijgt ze daarbij de heftige gebeurtenissen niet. Johanna-Ruth Dobschiner en Ernest Cassutto krijgen nauwelijks met vijandschap te maken.

Opnieuw is hier dus een verschil te zien in de chronologie van de verhalen – voorafgaand aan de Holocaust zijn de beschrijvingen nadrukkelijk negatiever dan erna. Opvallend is wel dat Sara Diamant afwijkt van dit patroon, haar verhaal behoort tot de vroegste verhalen, maar zij is aanzienlijk minder negatief in haar duiding dan Duijtsch en Van Praag, de andere vroegere verhalen. Dat lijkt te wijzen op ook opnieuw een verschil op het gebied van gender.

---

<sup>245</sup> Dobschiner, *Te mogen léven*, 196.

<sup>246</sup> Ibid.

<sup>247</sup> Ibid., 248-249.

<sup>248</sup> Ibid., 250.

#### 4.2.1.5 Antisemitisme

In vrijwel alle autobiografieën, met uitzondering van Sara Diamant, wordt ook aandacht besteed aan antisemitisme. Hieronder zal geanalyseerd worden hoe de auteurs daarover spreken en wat dit zegt over hun verhouding tot het jodendom.

Solomon Duijtsch spreekt hierover al aan het begin van zijn autobiografie, in de tijd dat hij nog in Hongarije woont. Hij stelt dat antisemitisme er de oorzaak van is dat joden niet tot bekering komen, omdat de Rooms en hen uit hun kerken weren. Hij beschrijft hoe de Rooms en joden vermoorden als ze toch in de kerk komen of als ze weigeren te knielen voor een priester. Deze beschrijving vormt één pagina in Solomons verhaal. Het doel daarvan is volgens Solomon alleen om aan te tonen hoe het komt dat joden in blindheid leven:

“Dus is dat arme volk in ons land, nl. Hongarije, in de verdrukking; waaromtrent ik mij niet verder zal uitlaten, als zijnde hier alleen mijn oogmerk, om aan te tonen de oorzaak van de blindheid en onwetendheid van *dat arme volk, dat in een duister land woont*.”<sup>249</sup>

Ook beschrijft hij hoe hij op een gegeven moment met een joodse reisgenoot onderweg is in Nederland en zij bespot worden als ze hun gebeden op willen zeggen. Ook hier stelt Solomon dat dit komt omdat het joodse volk een veracht volk is. Opnieuw wijst hij de Rooms en aan als de voornaamste oorzaak van dit antisemitisme, in Nederland zouden joden wel veel vrijheden hebben en “liefde en achting” ontvangen.<sup>250</sup> Hier is weer hetzelfde te zien als ten tijde van de Reformatie, waar Luther het joodse volk neerzette als een arm volk dat veel moest lijden onder de Rooms en. Het joodse volk wordt daarmee ingezet als middel voor antipapisme.<sup>251</sup>

Eliëzer van Praag gaat vooral in op antisemitisme bij zijn duiding van de Tweede Wereldoorlog. Hij besteedt hier kort aandacht aan in het begin van zijn werk. Zo stelt hij dat de Hitler een “rooverhoofdman” is die een “terreuraanval” doet op het joodse volk, “zooals een wild beest doet met zijn prooi, het laatste druppeltje bloed uitzuigend en zich met het vleesch verzadigend.”<sup>252</sup>

Aan het einde van zijn autobiografie is de oorlog inmiddels begonnen. Eliëzer spreekt weinig over de jodenvervolging en beperkt zich tot zijn eigen verhaal:

“En zou ik u alle deze dingen mededeelen? Ik acht het niet noodig, daar straks, als de oorlog geëindigd is, er vele boeken over geschreven zullen worden; dat is niet het doel van mijns schrijven. Alleen wil ik u mededeelen, hoe vaak ik op wonderlijke wijze bewaard ben geworden, en ik niet in de handen van de vijanden ben gevallen;”<sup>253</sup>

Johanna-Ruth Dobschiner en Ernest Cassutto spreken beiden over antisemitisme in de Tweede Wereldoorlog, vanuit hun persoonlijke ervaringen. Deze zijn mijns inziens afdoende besproken tijdens de beschrijving van de bekeringservaring. Zij zijn trots op hun joodszijn, ook als hen dat lijden oplevert.

Antisemitisme wordt door Duijtsch ingezet als verklaring voor de blindheid van de joden en als stok om Rooms en mee te slaan, wat overeenkomt met het christelijke discours dat al bij Luther te zien is. Van Praag besteedt er relatief weinig aandacht aan en kiest ervoor zich te beperken

---

<sup>249</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 3.

<sup>250</sup> Ibid., 117-118.

<sup>251</sup> Zie theoretisch kader.

<sup>252</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 8.

<sup>253</sup> Ibid., 219.

tot zijn eigen ervaringen. Wat de auteurs er wel over zeggen is echter in heldere, veroordelende taal.

## 4.2.2 De bekeerling en het christendom

In dit laatste onderdeel van de analyse zal nog ingegaan worden op de verhouding tussen de bekeerling en de nieuwe religie, het christendom. In de voorgaande delen van de analyse is aangetoond dat het grootste deel van de bekeerlingen zich uiterst kritisch verhoudt tot de joodse gemeenschap waar ze uitkomen. De ontmoetingen met het christendom zijn voornamelijk beschreven in het onderdeel over de bekeringservaringen. Echter zijn er in de autobiografieën ook negatieve associaties met en stevige kritiek op (delen van) het christendom te vinden. Daar zal in dit analyse-onderdeel op ingegaan worden. Dit is relevant omdat het iets zegt over de algemene verhouding van de bekeerling met religie, die breder is dan alleen zijn verhouding tot het jodendom. Om daar recht aan te doen is het van belang om ook te bekijken hoe de bekeerling zich kritisch verhoudt tot het christendom. Omdat de nadruk in dit onderzoek ligt op de verhouding van de bekeerling met het jodendom zoals die uit de verhalen blijkt, zal dit onderdeel wel minder uitgebreid behandeld worden dan hiervoor met het jodendom gedaan is.

### 4.2.2.1 Neppe christenen

Wat allereerst opvalt is dat er in de autobiografieën regelmatig gesproken wordt over christenen die zich christen noemen, maar niet oprecht zouden zijn. Zij zijn geen echte christenen volgens de bekeerlingen. De bekeerling plaatst zichzelf dus al op een aanzienlijke positie binnen de nieuwe religie.

Zo stelt Sara Diamant dat er christenen zijn die zich bedriegen. Zij zouden geen aanspraak mogen maken op Jezus als Zaligmaker, omdat ze niet genoeg zicht hebben op hun zondigheid:

“Ik wenste wel dat allen die zich met een valse rust tevredenstellen, en in die waan Jezus hun Zaligmaker durven noemen, nog tijdig leerden inzien op welk een bedrieglijke grond zij hun betrouwen stellen. Dat zij tot een ernstig nadenken zouden komen over het grote onderscheid tussen een ingebeelde en een ware verzekering. Opdat zij door Goddelijke genade, evenals ik, nog tijdig aan zichzelf ontdekt werden!”<sup>254</sup>

Solomon Duijtsch spreekt op een soortgelijke manier over (Roomse) christenen. Hij noemt hen zogenaamde christenen en spreekt hen ook aan op hun religieuze overtuigingen:

“Ja ik vraag, is er niet zulk een bedroefde toestand, zulk een hooge en stoute Farizeesche geest, tot op den dag van heden, ook onder zoogenaamde Christenen te vinden, en diep onder hen ingedrongen, die ook daarop bouwen, om op hunne eigene bevleete en bemorste werken, zalig te worden? Ik wil niet gewagen van de Roomschegezinden in het bijzonder, maar spreek in het algemeen.”<sup>255</sup>

Eliëzer van Praag stelt zelfs dat de meeste christenen hun eigen leerstellingen niet begrijpen. Daarmee hebben ze hem tegengewerkt:

“Zoo kwam ik tot de overtuiging, dat de leerstukken der religie door de meeste Christenen niet verstaan worden. Ik kreeg te zien, dat de meeste menschen, hoe ernstig zij ook waren, voor mij zeer onduidelijk zijn geweest.”<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 116.

<sup>255</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 37.

<sup>256</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 70.

Daar voegt hij nog aan toe dat het verwarrend is dat er onder christenen zo veel verschillende opvattingen zijn. Hij noemt dat zelfs als oorzaak voor het feit dat hij in een geestelijke duisternis komt.<sup>257</sup>

Ook stelt hij dat er christenen zijn die de joden hielpen om hem dwars te zitten. Hij noemt hen nog gevaarlijker dan joden zelf: “Je hebt onder de zoogenaamde christenen mensen, die nog fanatieker zijn dan de Joden zelf.”<sup>258</sup>

Ernest Cassutto spreekt in zijn autobiografie eenmaal over christenen die niet oprecht zouden zijn. Hij spreekt dan met zijn moeder over zijn christelijke vrienden en zij stelt dat ze niet kan geloven dat christenen uit “pure goedheid” joden verstoppen. Ze zegt: “Er zijn overal ‘christenen’. Er zijn er meer die in ganzenpas lopen met een hakenkruis op, dan die joden verbergen.”<sup>259</sup>

Hierop reageert Cassutto door te stellen dat dit geen echte christenen zijn: “Er is verschil tussen echte christenen en mensen die zich alleen maar zo noemen omdat hun ouders het waren, moeder.”<sup>260</sup>

Johanna-Ruth doet geen opmerkelijke uitspraken over onoprechte christenen.

## **Conclusie**

Kritiek op christenen komt in het grootste deel van de autobiografieën ook voor. Diamant, Duijtsch en Van Praag spreken christenen vooral aan op hun vermeende verkeerde leer en sporen hen aan om oprecht te zijn. Deze aansporing en bestraffing van hun nieuwe geloofsgenoten past bij *transformatie*, de categorie waar hun bekeringservaring onder te plaatsen is.

Bij Cassutto heeft het schrijven over onoprechte christenen vooral als doel om vooroordelen onder joden over christenen te bestrijden. Het is bij hem een argument om eventueel slecht gedrag van christenen te verklaren.

### **4.2.2.2 Reactie christendom op bekering**

#### **Christiaan Solomon Duijtsch**

Solomon Duijtsch spreekt in zijn autobiografie over het wantrouwen van christenen jegens bekeerde joden. Zo vertelt hij over de rabbijn waarmee hij spreekt over Jesaja 53 dat deze zich niet publiekelijk heeft bekeerd tot het christendom omdat hij vreest dat christenen hem van de hand zouden wijzen, omdat zij ervan uitgaan dat een jood die zich wil laten dopen beter verdronken kan worden, want “uit een versteend Jodenhart kan geen Christenbeeld gevormd worden” Overigens geeft de rabbijn wel aan dat de reden hiervoor is dat bekeerde joden christenen vaak bedrogen en zich lieten dopen om daarna terug te keren tot het jodendom.<sup>261</sup>

Solomon stelt ook dat de christenen in eerste instantie weinig interesse in hem hebben. De predikanten zoeken geen contact met hem om hem onderwijs te geven.<sup>262</sup> Hij noemt zich daarom een schaap zonder herder, omdat geen enkele predikant van de hervormde gemeente in de stad belang in hem stelt. Als hij daarover klaagt, neemt er wel een predikant contact met hem op.<sup>263</sup>

---

<sup>257</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 71.

<sup>258</sup> Ibid., 168.

<sup>259</sup> Cassutto, *De laatste Jood van Rotterdam*, 69.

<sup>260</sup> Ibid.

<sup>261</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 87.

<sup>262</sup> Ibid., 168.

<sup>263</sup> Ibid., 175.

Dit zorgt ervoor dat als Solomon een andere jood ontmoet die christen wil worden, hij die niet wil adviseren om naar een predikant te gaan. Hij geeft daarvoor de volgende reden: "Ik was bevreesd, dat hij zoo mocht behandeld worden, als ik het tot mijne smart ondervonden had, hetwelk dan de weinige lichte vonken, die in hem ontstoken waren, wederom uitgebluscht zoude hebben;"<sup>264</sup>

Blijkbaar is de tegenstand zo groot dat Solomon vreest dat dit zelfs een beginnende liefde tot het christendom kan uitdoven.

Ook als hij in het tweede deel van zijn autobiografie beschrijft wat ervoor gezorgd heeft dat hij het eerste deel niet af kon maken, wijdt hij dit aan de vijandschap van christenen, nadrukkelijk niet van de joden.

"De lasteringen, de bespottingen, de achterklappingen, die ik te dien tijde van de vijanden, niet van de Joden, neem, van dezen heb ik zoo veel overlast in deze stad niet gehad: maar van dezulken, die den naam van christenen dragen, ja van hen, die zich in vorige tijden als mijne hart- en boezemvrienden vertoond hebben, en die mij hielden voor een man, in wiens hart geen bedrog was; met één woord, die mij als een heilige aangemerkt en gewaardeerd hebben, (...) doch die naderhand, omdat zij hunne verkeerde oogmerken niet bereikt, en dus in hunne dwaze verbeelding zich bedrogen gevonden hebben, in mijne grootste vijanden veranderd waren."<sup>265</sup>

Deze aanvallen hebben Solomon Duijtsch bijna zo ver gebracht dat hij Amsterdam verlaten zou hebben of teruggekeerd naar het jodendom. Dat laatste geval noemt hij een terugkeer van de "hond naar zijn braaksel."<sup>266</sup>

Solomon Duijtsch schenkt dus vrij uitgebreid aandacht aan de moeizame verhouding die hij na zijn bekering in eerste instantie met christenen opbouwt. Deze christenen noemt hij echter geen ware christenen. Wel is het zo hevig dat het hem zou verleiden terug te gaan tot het jodendom.

### **Sara Diamant**

De christenen waarmee Sara Diamant na haar bekeringservaring contact zoekt, zijn in eerste instantie allesbehalve toeschietelijk. Als ze een predikant vraagt of ze met haar gezin lid mag worden zijn kerk, spreekt hij vooral over de moeilijkheden die haar daarvan zouden moeten weerhouden:

"Maar vrouwtje, weet u wel dat dit voor u, die behoort tot het volk der beloften, een zeer gewichtige stap is? Ik zou u aanraden te blijven waar u bent. Deze verandering zal niet zo gemakkelijk zijn; maar u mogelijk zwaar komen te staan. En als het vooruitzicht op voordeel soms de drijfveer mocht zijn, zie dan toch van dat voornemen af, want wellicht zal het u dan nog slechter gaan dan nu. Ik kan daar ook niet zo gemakkelijk aan voldoen. Wat hebt u daarin gezien? Welke overtuiging had u voor deze beslissing?' Ik vertelde hem wat ik ondervonden had bij het kruisbeeld in Roermond, en wat er sindsdien in mij was omgegaan. Dit alles scheen bij hem echter geen ingang te vinden, noch hem uit te lokken om mij verder te onderzoeken. Integendeel, hij sprak mij van vele bezwaren, van lange en harde proefwegen die mij daardoor waarschijnlijk te wachten stonden. Maar niets van dat alles kon mij afschrikken."<sup>267</sup>

---

<sup>264</sup> Duijtsch, *De wonderlijke leiding Gods*, 180.

<sup>265</sup> Ibid., 259.

<sup>266</sup> Ibid.

<sup>267</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 28.

Ook het verdere contact met de predikant verloopt moeizaam. Sara meldt dat de predikant zich verlegen voelt met de zaak, omdat zij arm zijn en de joden hem proberen te beïnvloeden.<sup>268</sup> Opvallend hieraan is dat Sara wel benoemt dat ze niet zo welwillend tegemoet getreden worden, maar dat ze daar ook allerlei verklaringen voor geeft die het nuanceren. Uiteindelijk stelt ze zelfs dat de afstandelijke houding van christenen “gunstig meewerkt” aan haar omstandigheden, het leidt tot meer zelfonderzoek.<sup>269</sup>

Ook door “gewone” christenen wordt Sara met weinig enthousiasme ontvangen.

“Wij werden door velen met de nek aangekeken. Ook viel het mij weleens moeilijk dat wij haast nooit aangesproken werden. al was ons geloof in het oog van velen veel te licht, en al was mijn hoofd niet getooid met een voile, ik was toch van mezelf bewust dat ik te veel Bijbelkennis bezat om steeds enkel en alleen toehoorder te zijn.”<sup>270</sup>

Sara laat hier wel zien dat ze zichzelf al beschouwt als een goede christen, die eigenlijk belangrijk genoeg zou moeten zijn om zich in gesprekken te mengen. Als ze toch een keer probeert te spreken, “gedrongen door de liefde van Christus”, wordt ze in de rede gevallen en mag ze niet meer spreken, want “zo’n arme nieuweling moest maar zwijgen en toehoren”.<sup>271</sup>

Sara Diamant suggereert verderop in haar autobiografie echter dat de christenen die haar slecht gezind waren, geen echte christenen zijn. Als ze namelijk verhuisd is en een nieuwe predikant heeft die wel “veel met Israël op had”, stelt ze dat hij “wel een waar christen was”, daarmee suggererend dat de andere christenen die ze ontmoet had, dat niet waren.<sup>272</sup>

Ook noemt ze deze christenen “schriftgeleerden en farizeeën”, die menen dat Sara’s “geloof te licht en haar kennis te gering is om hen als leden van de gemeente aan te nemen. Volgens hen had onze doop zeker nog drie jaar uitgesteld moeten worden.”<sup>273</sup> Daarbij stelt ze dat de afstandelijke houding van de gereformeerden zo ernstig was, dat de joden er zelfs de hoop door hielden dat ze uit nood nog terug zouden keren tot het jodendom.<sup>274</sup> Dit vergelijken van christelijke tegenstanders met joden, is ook terug te voeren op het christelijke discours bij Luther.

### **Eliëzer van Praag**

Eliëzer doet weinig verslag van een vijandige reactie van christenen op zijn bekering. Hij stelt dat hij in zijn nieuwe vriendenkring “zeer vereerd” wordt.<sup>275</sup> Ook wordt hij al snel uitgenodigd om wekelijks catechisatie en kerkdiensten bij te wonen.<sup>276</sup> Als hij voorafgaand aan zijn doop een gesprek heeft met de kerkenraad en een predikant dan is er “blijdschap op hun gezichten” na zijn antwoorden. Hij wordt toegesproken met “troostrijke maar ook zeer bemoedigende woorden”.<sup>277</sup>

Vervolgens krijgt hij werk bij een christelijke werkgever, als hij ontslagen is bij de joodse. De christen wantrouwt hem echter, hij geeft aan geen gedoopte jood te vertrouwen. Dit stelt Eliëzer teleur, omdat hij goede gedachten had van christenen.<sup>278</sup>

---

<sup>268</sup> Diamant, *Een diamant door God geslepen*, 38.

<sup>269</sup> Ibid., 149.

<sup>270</sup> Ibid., 66.

<sup>271</sup> Ibid., 76.

<sup>272</sup> Ibid., 86.

<sup>273</sup> Ibid., 63-64.

<sup>274</sup> Ibid., 51.

<sup>275</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 70.

<sup>276</sup> Ibid., 79.

<sup>277</sup> Ibid., 119.

<sup>278</sup> Ibid., 90-91.



Ook spreekt de predikant bij Eliëzers doop dat mensen zouden kunnen zeggen dat het onmogelijk is dat een jood “tot het licht” gebracht wordt, omdat de “vijandschap bij een Jood zich in zoo een groote mate openbaart.”<sup>279</sup>

### **Ernest Cassutto**

Cassutto komt bij christenen tot bekering en spreekt in zijn autobiografie enkel over positieve reacties op zijn bekeringservaring. Ditzelfde geldt voor de ervaringen van zijn familie die hij beschrijft, met uitzondering van de opmerking van zijn moeder die hierboven reeds genoemd is.

### **Johanna-Ruth Dobschiner**

Johanna-Ruth spreekt in haar onderduiktijd ook met weinig christenen over haar bekeringservaringen. Op het onderduikadres waar ze zich volledig kan wijden aan het lezen van het Oude en Nieuwe Testament en uiteindelijk tot geloof komt, spreekt ze er voor het eerst over. Het gezin waar ze ondergedoken zit, is Rooms. Ze spreekt een geestelijke, maar hij weigert haar deel te laten nemen aan de communie, omdat ze zich nog niet bij de Roomse kerk wil voegen.<sup>280</sup>

Vervolgens komt ze in een ander Rooms gezin, waar ze wel geestelijke overeenstemming mee vindt:

“Aan deze zomer in dit tevreden R.K. gezin heb ik alleen maar gelukkige herinneringen. Dit was een echt gelovig gezin, bijna kinderlijk in hun geloof en hun godsdienstige gebruiken. Wij waren één in ons geloof in Christus en in onze wens Hem te dienen zo goed wij konden, terwijl wij standvastig Zijn hulp, sterkte en wijsheid zochten, waar de onze beperkt was en te kort schoot.”<sup>281</sup>

Ook zijn de ervaringen die ze met de christenen op haar eerste onderduikadres heeft, overwegend positief.<sup>282</sup>

### **Conclusie**

Concluderend zijn het opnieuw Duijtsch, Diamant en Van Praag die uitgebreid schrijven over de moeilijkheden die ze met christenen ondervinden na hun bekering. Zij zijn kritisch daarover, maar stellen tegelijkertijd dat het ofwel nuttig voor hen was, of dat de mensen die hen dit aandeden, geen echte christenen waren.

---

<sup>279</sup> Van Praag, *Ervaringen van een Israëliet*, 122-123.

<sup>280</sup> Dobschiner, *Te mogen leven*, 197.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 200.

<sup>282</sup> Zie hiervoor de beschrijving van haar bekeringservaring.

## 5. Conclusie

In deze masterscriptie stond de vraag naar de verhouding tussen autobiografische bekeringsverhalen van joodse mannen en vrouwen die voor en na de Holocaust protestants christen zijn geworden tot de representatie van joden en hun positie binnen de protestantse wereld centraal. Aan de hand van een discoursanalyse met oog voor de verschillende tijdsperiodes en gender is geprobeerd tot een antwoord op deze vraag te komen. Hieronder zullen de verschillende conclusies weergegeven worden, met tevens enkele aanbevelingen voor verder onderzoek. De conclusies zijn thematisch weergegeven.

### 5.1 Bekeringsmodel

Aan de hand van de vier bekeringscategorieën die Marc David Bear beschrijft, is gekeken naar de bekeringservaring zoals de bekeerlingen die beschrijven. Hierbij vielen een aantal dingen op.

Allereerst bevonden de drie bekeerlingen voor de Holocaust, te weten Solomon Duijtsch, Sara Diamant en Eliëzer van Praag zich in de categorie *transformatie*. Deze bekeerlingen benadrukken dat zij van volledig overtuigd joods overgingen naar volledig overtuigd christen. Hierbij nemen zij expliciet afstand van hun joodszijn.

Ernest Cassutto en Johanna-Ruth Dobschiner hebben beiden de Holocaust meegemaakt. Opvallend is dan ook dat hun bekering minder radicaal is, zij nemen minder expliciet afstand van hun joodszijn. Ook na hun bekering houden zij vast aan hun joodse identiteit en benadrukken ze dat hun christelijke identiteit niet een vervanging, maar een vervulling van hun joods zijn inhoudt. Deze vermenging van de joodse en christelijke identiteit is moeilijker te vangen in de bekeringscategorieën van Bear, maar komt het meest overeen met *syncretisme*. Er ontstaat echter slechts een gedeeltelijke vermenging en niet een nieuwe religie, waardoor het niet volledig in deze categorie valt.

Het verloop van de bekering komt wel grotendeels overeen bij de bekeerlingen. Er is sprake van een directe aanleiding, gevolgd door een gevoel van zondigheid, liefde tot Jezus, een rationele overtuiging van de waarheid van het christendom en de onwaarheid van het jodendom en vervolgens een beschrijving van het nieuwe geloofsleven met haar hoogte- en dieptepunten. Dit sluit aan bij de theorieën van respectievelijk Harding<sup>283</sup>, Gooren<sup>284</sup> en Stromberg<sup>285</sup>.

### 5.3 Christelijk discours

In het schrijven van de auteurs over het jodendom, klinkt een sterk christelijk discours door. In het theoretisch kader is aan de hand van literatuur van Nirenberg<sup>286</sup>, Fredriksen<sup>287</sup> en Schäfer<sup>288</sup> ingegaan op christelijke opvattingen over het jodendom. Zo zijn de geschiedenissen van de Emmaüsgangers en Paulus' bekering exemplarisch voor de Christocentrische interpretatie van het Oude Testament en de identificatie van de Joden als de moordenaars van Christus. Dit discours stamt uit de tweede eeuw na Christus en werd ook door Luther in de Reformatie meegenomen. Als gevolg hiervan worden de Joden beschouwd als een verblind volk, omdat zij deze waarheden niet in zouden zien.

---

<sup>283</sup> Harding, "Convicted by the Holy Spirit"

<sup>284</sup> Gooren, "Anthropology of Religious Conversion".

<sup>285</sup> Stromberg, "The Role of Language in Religious Conversion".

<sup>286</sup> Nirenberg, "Early Christianity: The Road to Emmaus, The Road to Damascus" en "The Reformation and Its Consequences".

<sup>287</sup> Fredriksen, "Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies".

<sup>288</sup> Schäfer "Antisemitism".

Dit discours is duidelijk terug te zien bij de auteurs van de onderzochte autobiografieën. Zo spreken Solomon Duijtsch en Eliëzer van Praag het joodse volk aan als een arm, ellendig en blind volk en noemt Sara Diamant hen de moordenaars van Jezus. Ook Johanna-Ruth neemt het het joodse volk kwalijk als ze verneemt dat zij Jezus hebben overgeleverd. Alleen bij Ernest Cassutto ontbreekt dit element.

Ook de Christocentrische lezing van het Oude Testament komt bij alle bekeerlingen naar voren. Exemplarisch hiervoor is de lezing van Jesaja 53 als gaande over Jezus als Messías, de lezing van dit hoofdstuk komt bij alle bekeerlingen naar voren. Echter is hier wel een verschil tussen de bekeringsverhalen en die zit in het beschouwen van Jezus als joodse Messías. Voor Dobschiner en Cassutto – die leefden tijdens en na de Holocaust – is het joodszijn van Jezus een belangrijk element in hun geloofsbeleving, terwijl Duijtsch, Diamant en Van Praag dit niet of nauwelijks naar voren laten komen in hun werk.

Het christelijke discours is ook terug te zien in het antipapisme dat in de autobiografieën naar voren komt, opnieuw het sterkst in de vroegere verhalen. Luther deed hier een aanzet voor door zijn Roomse tegenstanders te vergelijken met het jodendom door hun nadruk op het navolgen van wetten. Dit frame van de zaligheid door religieuze ijver is terug te vinden bij de bekeerlingen. Daarbij zette Luther het antisemitisme door de Roomsers in als middel om hen te bestrijden. Dit is in de autobiografie van Solomon Duijtsch ook terug te zien. Ook worden in de aanspraak van neppe christenen, deze onoprechte christenen vergeleken met joodse farizeeën en schriftgeleerden. Ook dit is een trope die bij Luther al te vinden is.

Het anti-judaïstische gedachtegoed zoals dat door de vroegchristelijke kerk en tijdens de Reformatie gebezigd is, is dus inderdaad terug te lezen in de autobiografieën, al verschilt het hoe nadrukkelijk het naar voren komt. Over het algemeen geldt: Hoe vroeger de autobiografie, hoe sterker het anti-judaïstische discours.

De nadrukkelijke aanwezigheid van het christelijke discours in de autobiografieën laat tegelijkertijd zien dat de autobiografie een ideologische lading heeft, zoals Bruce Hindmarsh stelt.

## **5.4 Antisemitisch?**

Aan de hand van dit onderzoek kan dus geconcludeerd worden dat de autobiografieën anti-judaïstische elementen bevatten. Om te bepalen of de werken ook als antisemitisch bestempeld moeten worden, kunnen ze getoetst worden aan de definitie van Schäfer die in het theoretisch kader is weergegeven. Hij stelt dat anti-judaïsme verwordt tot antisemitisme als er sprake is van een stellen dat het joodse volk als geheel het vleesgeworden kwaad is en zich middels xenofobie en misantropie afzet tegen menselijke waarden.

Uit dit onderzoek is gebleken dat de autobiografieën aan deze definitie niet voldoen. Weliswaar zijn de beschuldigingen aan het adres van de joodse gemeenschap soms stevig en worden de joodse rituelen hevig bekritiseerd, soms ook door ze belachelijk te maken, maar deze waardeoordelen zijn altijd theologisch gemotiveerd. De auteurs spreken herhaaldelijk de wens en hoop uit dat het joodse volk uiteindelijk tot een aannemen van de christelijke religie zal komen en hoewel daarmee een grote kloof wordt gecreëerd tussen het jodendom en het christendom, blijkt daaruit geen dehumanisering van het joodse volk op zichzelf. Daar komt bij dat in vrijwel alle autobiografieën antisemitisme op zichzelf wordt aangekaart en afgewezen.

## **5.5 Publiek**

Eén van de andere lagen die Hindmarsh onderscheidt in het analyseren van autobiografieën is de laag van zelfexpressie. Middels het schrijven van een autobiografie construeert de auteur

zijn eigen identiteit. In de autobiografieën wordt dit gedaan in zowel de verhouding van de bekeerling tot het jodendom, als tot het christendom.

In relatie tot het jodendom is te zien hoe een deel van de bekeerlingen een nieuwe identiteit aanneemt door zo veel mogelijk afstand te creëren tussen henzelf en het jodendom. Zij beschouwen zichzelf niet langer als joods. De doop speelt hierin een belangrijke rol. Dit gaat opnieuw vooral op voor de oudere verhalen.

In relatie tot het christendom blijkt de meervoudige identiteit van de bekeerling uit het overnemen van een christelijk discours tegenover de joodse gemeenschap, zoals hierboven aangetoond. Het construeren van de eigen identiteit wordt door de bekeerlingen echter ook gedaan door zich binnen het christendom te onderscheiden. Uit de analyse van de autobiografieën is gebleken dat de bekeerlingen in de beschrijving van hun bekeringsverhaal ook afstand nemen tot bepaalde christenen, die zij als neppe christenen beschouwen. Binnen hun nieuwe religie lijken zij zichzelf dus al op een bepaalde rangorde te plaatsen.

## 5.6 Gender

Tussen de verhalen zijn een aantal opmerkelijke verschillen naar voren gekomen, waarvoor gender de verklaring lijkt te zijn. Het belangrijkste verschil tussen de mannelijke en vrouwelijke auteurs komt naar voren in het afstand nemen het jodendom. Duijtsch en Van Praag doen dit veelvuldig en leveren tijdens het beschrijven van bijvoorbeeld joodse rituelen, stevige kritiek op het jodendom als religie in het algemeen. Diamant en Dobschiner beperken zich tot een neutrale bespreking van dergelijke rituelen.

Ook in het aanspreken van het joodse publiek is er een verschil tussen beide genders. De vrouwen roepen de joden vooral op om zich – voor hun eigen bestwil – tot Jezus te wenden, terwijl de mannen de nadruk leggen op de blindheid waar de joden van moeten worden genezen.

Dat Dobschiner dit doet past gedeeltelijk bij de tijdsperiode waarin haar bekering plaatsvindt, dat is dezelfde periode als die van Ernest Cassutto en ook bij hem ontbreken deze sterk kritische elementen. Bij Diamant is dit echter anders. Haar bekeringservaring komt overeen met die van Duijtsch en Van Praag, evenals de tijd waarin ze leeft en het grootste deel van de omstandigheden waaronder ze zich bekeert. Zij wijkt echter van dit patroon af in deze houding tegenover het jodendom. Deze theorie wordt bevestigd in de analyse van de beschrijving van de vijandige reacties van het jodendom op de bekering, Duijtsch en Van Praag doen dit zo uitgebreid mogelijk en halen daarbij ook gebeurtenissen die zij zelf niet meegemaakt hebben, om de vijandschap van het jodendom richting het christendom te benadrukken. Diamant doet dit niet. Als zij de vijandige reactie van het jodendom beschrijft, is dit beknopt en onderbouwt ze het met feitelijke gebeurtenissen.

Verder wordt gender ook nog zijdelings ingevoegd door de auteurs zelf, zoals bij Solomon Duijtsch die gendergelijkheid inzet als argument om het jodendom aan te vallen op het scheidingsrecht. Hier maakt hij gebruik van de tactische verhouding tussen religie en gender, zoals verwoord door Woodhead. Deze tactische houding richting de oorspronkelijke religie blijkt ook bij Sara Diamant, als zij in plaats van haar man het twistgesprek met de rabbijn voert.

Concluderend is te stellen dat de autobiografische bekeringsverhalen van Solomon Duijtsch, Sara Diamant, Eliëzer van Praag, Ernest Cassutto en Johanna-Ruth Dobschiner een nadrukkelijk beeld schetsen van de joodse gemeenschap en het jodendom. Zij maken allen gebruik van een christelijk discours, waarin anti-judaïsme voorkomt. De mate waarin zij afstand nemen van het jodendom hangt af van de categorie bekering, de tijdsperiode en gender. Te stellen is dat de autobiografische bekeringsverhalen van joodse mannen en vrouwen die voor

en na de Holocaust protestants christen zijn geworden, bijdragen aan een kritisch beeld van het jodendom binnen de protestantse wereld.

## **6. Discussie**

Dit onderzoek biedt ruimte voor verder onderzoek. Om meer expliciete uitspraken te kunnen doen over de autobiografieën van joodse christenen als genre, moeten er meer autobiografieën vergeleken worden met deze resultaten. Dit zou de betrouwbaarheid verhogen. Verder liggen er nog open einden op het gebied van gender en de positie van de bekeerlingen binnen hun nieuwe religie, het christendom. Op het gebied van gender moeten de hypothesen die hierboven in de conclusie zijn weergegeven, verder uitgewerkt worden. Op die manier kan achterhaald worden of de verschillen op gendergebied die zijn aangetroffen in de bestudering van deze verhalen een toevalligheid zijn, of dat er een patroon is. Wat betreft de verhouding van de bekeerling met het christendom, is met name nog ruimte voor onderzoek naar de positie van de bekeerling binnen de nieuwe religie. Aangevoerd is dat de bekeerlingen hun medechristenen bekritisieren en beschuldigen van onecht geloof, wat suggereert dat ze zichzelf een bepaald religieus kapitaal toe-eigenen. Onderzocht kan worden hoe dit zich verhoudt tot bekeerlingen bij andere religies en waar deze hoge positie door toegekend wordt.

Tot slot is in deze masterscriptie alleen onderzoek door middel van discoursanalyse verricht. Om de invloed van de bekeringsverhalen te onderzoeken, zou er ook nog receptieonderzoek gedaan kunnen worden, om vast te stellen welke mensen het lezen en welke invloed dat heeft op hun visie op bekering en religie.

## 7. Bronnen

Avishai, Orit. "Theorizing Gender from Religion Cases: Agency, Feminist Activism, and Masculinity." *Sociology of Religion* 77, no. 3 .September 1, 2016: 261–79.

Bear, M.D. "History and Religious Conversion." In *Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: University Press, 2014:25-47.

Cassutto, Ernest. *De laatste Jood van Rotterdam*. Dordrecht: Importantia Publishing, 2005.

Diamant, Sara. *Een diamant door God geslepen*. Houten: Den Hertog, 2023.

Dobschiner, Johanna-Ruth. *Te mogen léven*. Franeker: Uitgeverij T. Wever, 1974.

Duijtsch, Christiaan Solomon. *De wonderlijke leiding Gods*. Leiden: Groen & zn. ca. 1900.

Fredriksen, Paula, and Oded Irshai. "Christian anti-judaism: polemics and policies." *The Cambridge History of Judaism* 4 (2006): 977-1034.

Gooren, H. "Anthropology of Religious Conversion." In *Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: University Press, 2014:84-116.

Harding, S.F. "Convicted by the Holy Spirit: the rhetoric of fundamental Baptist conversion." *American Ethnologist*, 1987,14: 167-181.

Hindmarsh, Bruce. "Religious Conversion as Narrative and Autobiography." In *Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R Rambo and Charles E. Farhadian, Oxford: University Press, 2014: 343-368.

Kent, E. F. "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion." In *Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: University Press, 2014:297-326.

Klinken, G. van. *Christelijke stemmen over het jodendom*. Delft: Eburon. 2009.

Nirenberg, David. *Anti-Judaism: the western tradition*. WW Norton & Company, 2013.

Paloutzian, R. F. "Religious conversion and spiritual transformation." In *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, edited by Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park. New York: The Guilford Press, 2005:331-347.

Praag, Eliëzer van. *Ervaringen van een Israëliet voor en tijdens de oorlog*. Urk: De Vuurtoren, 1980.

Sanders, Ewoud. *Levi's eerste kerstfeest. Jeugdverhalen over jodenbekering, 1792-2015*. Nijmegen: Vantilt, 2017.

Schäfer, Peter. *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

Sered, S.S. "Religiously doing gender: the good woman and the bad woman in Israeli ritual discourse." In *Method & Theory in the Study of Religion*, 13(2), 2001: 153–176.

Snoek, ds. J.M. *De Nederlandse kerken en de joden 1940-1945*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok. 1990.

Stromberg, P. "The Role of Language in Religious Conversion." In *Oxford Handbook of Religious Conversion*, edited by Lewis R Rambo and Charles E. Farhadian. Oxford: University Press, 2014:117-139.

Woodhead, Linda. "Gender Differences in Religious Practice and Significance", *Travail, genre et sociétés*, 27 no. 1, 2012: 33-54. (Translated from the French by JPD Systems)