

*Van assimilatie naar zionisme*

*Hannah Arendt en de moderne Joodse geschiedenis*



*Hannah Arendt in New York, 1944. Foto: Fred Stein\**

*Student: Tessa Hagen*

*Studentnummer: 3444198*

*Opleiding: M Internationale betrekkingen in historisch perspectief*

*Scriptiebegeleider: Prof. dr. I. de Haan*

*Datum: 30 mei 2011*

## *Inhoudsopgave*

Inleiding	3
a. Verkenning van de thematiek	3
b. Historiografie	5
c. Onderzoeksvraag, methode en opzet	6
1. Biografische schets	9
2. Assimilatie: een doodlopende weg	16
a. De Joden en de staat	17
b. De Verlichting: het begin van de emancipatie	18
c. Het verloren geloof in de Joodse natie	20
d. De bewuste paria, een alternatief?	23
e. Antisemitisme	24
f. Kanttekeningen	26
3. Zionisme: geschiedenis en kritiek	29
a. Een nationalistische beweging	29
b. De Joden als voorhoede van een nieuwe politiek	31
c. Teleurstelling in de zionistische ambities	34
d. Van Joods tehuis naar Joodse staat	36
e. Unanimiteit en strijd lust na de Tweede wereldoorlog	39
4. Eichmann in Jeruzalem	44
a. Kritiek op de procesvoering	45
b. De houding van de Joden tijdens de overheersing van de nazi's	48
c. Lid van de Joodse gemeenschap?	50
d. Universalisme vs. Particularisme	52
e. Een onopgeloste kwestie	54
Conclusie	58
a. Parvenu's en paria's	58
b. De tekortkomingen van theorieën	59
c. Een alternatieve politiek: de open publieke ruimte in de raden	60
d. Hannah Arendt, een bewuste paria	61
Literatuur	64

## *Inleiding*

Hannah Arendt is een van de bekendste politieke denkers van de twintigste eeuw. Over de interpretatie van haar oeuvre zijn talloze boeken geschreven. De belangstelling voor Arendt is in de ruim dertig jaar naar haar dood, mede door de veelzijdigheid van haar oeuvre, onverminderd gebleven en men tracht tot op de dag van vandaag haar ideeën over politiek en de publieke ruimte toe te passen op de hedendaagse problematiek.<sup>1</sup> Arendt staat bekend als een onafhankelijk denker, die weigerde zich te associëren met een bepaalde politieke denkrichting, ideologie of filosofie. Ze verzette zich tegen historisch determinisme en het idee dat alle gebeurtenissen zich naar een bepaald punt bewegen, ten behoeve van een groter doel zoals ras of ideologie. In *The Origins of Totalitarianism* (1951) analyseert ze de gevolgen van een dergelijk denken. De scherpe analyse van het totalitarisme, een radicaal nieuw politiek fenomeen, was volgens velen een dappere poging de verschrikkingen van het nazi-regime in Duitsland te begrijpen. Naast het duiden van moderne fenomenen en gebeurtenissen, probeerde Arendt een alternatief te bieden voor de bestaande politieke systemen. De voorwaarden voor politiek handelen nemen een centrale plek in haar latere werk in. Arendt zocht naar een manier van politiek bedrijven die dialoog en wederzijds respect stimuleerde. Vrijheid ontstaat wanneer kritische, onafhankelijke individuen elkaar ontmoeten in de publieke ruimte. Deze thema's hebben hun weg gevonden naar het grote publiek. Minder bekend is dat Arendt met name aan het begin van haar carrière een groot deel van haar schrijven besteedde aan de analyse van de Joodse positie in de maatschappij. Dit wordt in deze scriptie besproken.

### *a. Verkenning van de thematiek*

Toen de nazi's in 1933 aan de macht kwamen, werd Arendt geconfronteerd met de politieke implicaties van haar Joodse identiteit. Wegens werkzaamheden voor een verzetsgroep werd zij gearresteerd, maar later vrijgelaten. Na dit incident ontvluchtte zij Duitsland en vestigde zij zich in het najaar van 1933 in Parijs. Deze gebeurtenissen wekten haar belangstelling voor de Joodse positie in Europese samenlevingen, kortweg aangeduid als 'het Joodse vraagstuk'<sup>2</sup>. Arendt, een telg uit een seculier geassimileerd Joods gezin, had zich hiervoor nooit met haar Joods-zijn bezig gehouden. Haar biografie over de Duits-Joodse salonnière Rahel Varnhagen vormde het

---

<sup>1</sup> Getuige bijvoorbeeld Elisabeth Young-Bruhl, *Why Arendt Matters* (New Haven en Londen 2006). Arendts honderdste verjaardag in 2006 was tevens een gelegenheid die veel academische instellingen en uitgevers aangrepen extra aandacht aan het werk van Arendt te besteden.

<sup>2</sup> Deze term werd voor het eerst gebruikt rond de naturalisatieproblemen van Joden in Groot-Brittannië in 1753. Hierna werd de term voornamelijk gebruikt in discussies over de Joodse emancipatie in Duitsland. De term omvat dan ook alle vragen rond de uitzonderlijke positie van Joden in Europa. Zie de inleiding van Otto D. Kulka over de geschiedenis van de term 'het Joodse vraagstuk' in Rena R. Auerbach ed., *The Jewish question in German-speaking countries* (New York etc. 1994)

begin van een lange periode (ca. 1930-1950) waarin Arendt zich in haar publicaties bijna uitsluitend op het Joodse vraagstuk in de breedste zin van het woord zou richten.

Sinds de verdrijving uit het Beloofde Land in het jaar 70 hadden de Joden geen eigen staat gehad. Zodoende waren zij altijd afhankelijk geweest van andere volken: voor hun fysieke bescherming, voor de garantie van hun politieke en sociale rechten en voor hun broodwinning. Deze omstandigheden leidden volgens Arendt tot een vergaande introspectie en het wegduiken voor de verantwoordelijkheid om 'voor zichzelf op te komen'. Hoe de Joden ook probeerden op te gaan in hun gastmaatschappijen, 'ontsnappen' aan iemands Joods-zijn door assimilatie, doop of ontkenning had nergens toe geleid. Het antisemitisme had immers sinds het einde van de negentiende eeuw alleen maar aan kracht gewonnen. In Arendts ogen hadden Joden de neiging de werkelijkheid uit het oog te verliezen en de noodzakelijkheid of de Joodse historische lotsbestemming de schuld geven van de hun precaire positie en misère. Zowel assimilerende Joden als zionisten waren ervan overtuigd dat antisemitisme een eeuwig verschijnsel was, dat onherroepelijk ontstaat wanneer Joden en niet-Joden samenleven. Arendt keerde zich fel tegen dergelijke theorieën, die antisemitisme zagen als een historisch onveranderlijk gegeven dat inherent was aan de geschiedenis. In haar visie moesten de Joden juist verantwoordelijkheid nemen voor hun eigen historische situatie en hun politieke rechten 'als Jood' bevechten.

Aanvankelijk was Arendt van mening dat alleen de zionisten een antwoord hadden op de bedreigde positie van de Europese Joden. Zij streefden een actieve Joodse politiek na, die uiteindelijk tot doel had een Joodse staat te stichten. In die staat zouden Joden volwaardige rechten genieten en bevrijd worden van het leven in de diaspora als minderheid tussen andere volken. Het zionisme was daarom een baken van hoop voor Arendt. In Parijs en New York werkte zij voor Joodse organisaties. In haar artikelen uit deze periode pleitte ze onder andere voor een Joods leger, dat naast de andere naties aan de geallieerde kant zou vechten. 'Wenn man als Jude angegriffen ist, muß man sich als Jude verteidigen.'<sup>3</sup>

Op het moment echter dat de zionisten, in hun verlangen naar een eigen staat, dezelfde nationalistische middelen inzetten als de Europese staten rond de eeuwwisseling, distantieerde Arendt zich van hen. Zij stond kritisch tegenover de zionistische afhankelijkheid van andere mogendheden, hun militaristische houding en de ontkenning van de politieke rechten van de Arabieren. Arendt had gehoopt dat de Joden van de fouten uit het oude Europa konden leren en de unieke kans van het stichten van een nieuwe staat zouden aangrijpen een waarlijk Joods thuisland te vestigen. Gezien de grote oorlogen tussen natiestaten in Europa had het politieke

---

<sup>3</sup> Citaat uit een interview dat Gunter Gaus Hannah Arendt afnam op 28 oktober 1964 voor zijn interview-programma *Zu Person*. Het volledige interview is terug te lezen op [http://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html) (website bezocht op 10 april 2011) en is tevens in een Engelse vertaling opgenomen in Hannah Arendt, *Essays in Understanding. 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* Jerome Kohn ed. (New York etc. 1994) p. 1-23

concept 'natiestaat', met haar nadruk op de homogeniteit van de bevolking, voor haar afgedaan. Een nationale staat was al helemaal geen oplossing voor een Joods thuisland; zij creëerde een minderheidsprobleem waarvan de Arabieren het slachtoffer zouden worden.

Arendts teleurstelling in het resultaat van de zionistische strijd - een sterk militaristische staat omringd door vijanden - leidde tot een ontwikkeling in haar denken over politiek. Het verscherpte haar inzicht in de aantrekkingskracht van nationalisme en het geloof in 'de kracht van de geschiedenis'. Dit waren thema's die een belangrijke rol speelden *The Origins of Totalitarianism*, het boek waarmee Arendt in 1951 doorbrak. In dit boek besteedt ze een derde van de tekst aan een analyse van de opkomst van het antisemitisme. Volgens haar was dit cruciaal om het ontstaan van Hitlers totalitaire regime te begrijpen. Na *The Origins* zou zij echter een ruime tijd niet meer over het Joodse vraagstuk publiceren. Pas in 1963 sprak zij zich weer expliciet uit over de Joden en de Israëlische politiek. Arendts verslaglegging van het proces tegen bureaunazi Adolf Eichmann zorgde voor een botsing van haar kritische mening op de Joodse politiek en de gang van zaken tijdens het proces met de algemeen heersende opinies binnen de Joodse gemeenschap.

### *b. Historiografie*

De ambigue relatie die Arendt met de Joden en de staat Israël onderhield, heeft de afgelopen jaren steeds meer aandacht van academici ontvangen. Elisabeth Young-Bruehl, een voormalig studente van Arendt, schreef in 1982 de veelgeprezen biografie over haar docente, waarin zij als een van de eersten wijst op de spanning tussen Arendts Joods-zijn en haar publieke carrière. Ron Feldman, de samensteller van de eerste (gedeeltelijke) uitgave van Arendts 'Joodse essays' schreef bij het samenstellen van deze bundel in 1978 dat er een wezenlijke samenhang tussen haar opvatting van de Joodse geschiedenis en haar politieke theorie bestaat. 'Haar visie op de moderne situatie van het Jodendom vormt de inleiding op haar politieke theorie, terwijl haar politieke theorie haar opvatting van de Joodse geschiedenis illustreert.'<sup>4</sup> Dagmar Barnouw zette deze lijn voort en publiceerde in 1991 een 'biografie van Arendts gedachten' waarin zij de invloed van Arendts positie als Duits-Joodse vrouw aan het begin van de twintigste eeuw onderzoekt. Vanuit dit psychologisch-feministische perspectief beargumenteert Barnouw dat de pleidooien van Arendt voor een nieuw begin en de gelijkwaardige samenkomst van individuen in de publieke ruimte voortkwamen uit de beangstigende ervaringen die Arendt had als Joodse vrouw in een totalitaire eeuw.<sup>5</sup> Richard Bernstein heeft een duidelijker politicologisch perspectief wanneer hij beargumenteert dat, zoals dat in behandelingen van Arendts werk vaak

---

<sup>4</sup> Ron H. Feldman, 'Inleiding: de Jood als pariah. Het voorbeeld van Hannah Arendt 1906-1975' in: *Joodse essays* Jerome Kohn en Ronald H. Feldman ed. (New York 2007; vertaling Henk Schreuder, Amsterdam 2008) p. 42

<sup>5</sup> Dagmar Barnouw, *Visible Spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish experience* (1991) p. xi

gebeurde<sup>6</sup>, men juist geen duidelijke scheidslijn kan aanbrengen tussen Arendts Joodse werken en de rest van haar oeuvre. ‘De problemen die zich voordeden door assimilatie en antisemitisme vormden Arendts begrip van politiek en geschiedenis.’<sup>7</sup>

Recente essays over Arendt en het ‘Joodse vraagstuk richten zich op de complexe relatie die Arendt had tot haar eigen Joodse identiteit. Volgens Joanna Vecchiarelli Scott komt deze fascinatie voort uit het feit dat Arendt haar eigen identiteit nooit expliciet benoemde, maar zich slechts van ‘metaforen van modernistisch disengagement’ bediende. Het woord paria, door Arendt veel gebruikt om de situatie van bepaalde kritische Joodse intellectuelen te beschrijven, betreft ze nooit direct op haar eigen leven en werk.<sup>8</sup> Suzanne Vromen stelt dat Arendts levensgeschiedenis gelezen kan worden als een poging de moderne ‘conditie’ van het Joods-zijn te begrijpen. Dit begon met het schrijven van de biografie van de achttiende eeuwse Joodse salonnière Rahel Varnhagen en eindigde bij het schrijven van het verslag van het Eichmann-proces; volgens Vromen waren dit allemaal pogingen in het reine te komen met haar eigen identiteit.<sup>9</sup>

### *c. Onderzoeksvraag, methode en opzet*

Het beoordelen van iemands identiteit is een complexe zaak, zeker aangezien, zoals Vecchiarelli opmerkt, Arendt haar privéleven afschermde van haar publieke optreden. Hoe Arendt haar Joodse identiteit beleefde, is derhalve een onderwerp dat hier slechts zijdelings ter sprake zal komen. Over haar politieke ideeën was ze echter zeer uitgesproken. Uit de confrontatie met haar Joods-zijn als politiek probleem en haar fascinatie voor de geschiedenis en politieke positie van de Joden ontwikkelde Arendt een volstrekt eigen kijk op het Joodse vraagstuk. Arendts analyse van de maatschappelijke en politieke positie van de Joden begint bij de Verlichting in Europa en eindigt bij het realiseren van de zionistische ambitie in Palestina: de stichting van de staat Israël. Door de bundeling van haar complete Joodse werken in 2007<sup>10</sup> is het mogelijk een nieuwe analyse van haar Joodse werken te maken, met inbegrip van diverse artikelen die voorheen ongepubliceerd waren gebleven. Mijn onderzoeksvraag naar Arendts interpretatie van de moderne geschiedenis van de Joden in Europa en het zionisme, vloeit hier logischerwijs uit voort.

---

<sup>6</sup> Recente commentatoren, zoals Gabriel Piterberg in een recensie van de bundeling van Arendt’s Joodse essays, doen dit echter nog steeds. Zie Gabriel Piterberg, ‘Zion’s rebel daughter. Hannah Arendt on Palestine and Jewish Politics’ in: *New Left Review* 48 (2007) p. 39-57 aldaar p. 55

<sup>7</sup> Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge 1997) p. 9

<sup>8</sup> Joanna Vecchiarelli Scott, ‘Hannah Arendt twenty years later. An German-Jewess in the age of totalitarianism’ in: *New German Critique* 86 2 p. 19-42, aldaar p. 24

<sup>9</sup> Suzanne Vromen, ‘Hannah Arendt’s Jewish Identity. Neither Parvenu nor Pariah’, in: *European Journal of Political Theory* 3 (2004) p. 177-190

<sup>10</sup> Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Jerome Kohn en Ronald H. Feldman ed. (New York 2007)

Door Arendts 'Joodse werk' in ogeschouw te nemen, is het mogelijk vast te stellen of haar interpretatie van de Joodse geschiedenis, die zij reeds vroeg in haar schrijfcariëre formuleerde grote wijzigingen heeft ondergaan in de loop der jaren. In deze scriptie wil ik aantonen dat Arendts analyse van de Joodse positie en de bijhorende kritiek die zij op de Joden had, namelijk hun gebrek aan politieke organisatie en bijhorende afhankelijkheid van andere volken, als een rode draad door al Arendts werk over het 'Joodse vraagstuk' heen loopt. Zowel in haar eerste artikelen over de zionistische leiders die samenwerking met de Britten zochten, als in haar controversiële kritiek op het Europese Joodse leiderschap ten tijde van de nazi-overheersing in Duitsland in *Eichmann in Jerusalem* (1963), speelt de Joodse 'wereldloosheid' en hun passieve houding jegens politiek antisemitisme een grote rol. In deze scriptie besteed ik tevens aandacht aan de politieke alternatieven die Arendt bood voor de Joodse politiek. Zoals blijkt uit de verkenning van de thematiek had de Joodse politiek in haar ogen in verschillende opzichten gefaald. In Arendts politieke alternatieven schuilt de kiem voor haar latere politieke werk waarmee zij roem vergaarde. Haar suggestie voor de Joods-Arabische raden in haar vroege essays zou zij bijvoorbeeld in *On Revolution* (1963) uitwerken tot een volwaardig politiek alternatief. Het ideaaltype Jood dat zij ontwikkelde als tegenhanger van de zichzelf verloochenende parvenu, de paria, werd een model voor een open, kritische wereldburger. Haar 'Joodse werk' neemt zodoende een niet te onderschatten plaats in in haar complete politieke oeuvre en geeft inzicht in haar plaatsbepaling als politiek denker.

Om Arendts gedachtegang beter te kunnen reconstrueren, geef ik voorafgaand aan de politieke historische analyses in het eerste hoofdstuk een beknopt overzicht van Arendts leven en de gebeurtenissen die mijns inziens van belang zijn voor een beter begrip van haar werk. Vervolgens behandelt hoofdstuk twee Arendts beoordeling van de geschiedenis van de Joden vanaf de Verlichting tot aan de Tweede Wereldoorlog. In hoofdstuk drie wordt de geschiedenis van het zionisme, vanaf Theodor Herzl in Wenen tot de oprichting van de staat Israël in 1948, besproken. Ik tracht de centrale gedachte te destilleren uit de korte essays en columns geschreven in de periode 1941-1950, waarin Arendt de contemporaine zionistische politiek becommentarieerde. Het vierde hoofdstuk behandelt Arendts controversiële beoordeling van de rol van de Joden tijdens de nazi-overheersing en de kritiek op de moderne staat Israël, zoals zij deze in *Eichmann in Jerusalem* formuleerde. De rol van het proces in de legitimatie van de staat Israël en de nadruk op het slachtofferschap van het Joodse volk, werden door Arendt scherp veroordeeld. Arendts reacties op de controverse die het boek veroorzaakte bieden zowel bevestiging, verduidelijking als verwarring omtrent haar houding ten opzicht van de Joden. Het geheel besluit ik met een conclusie. De thema's die, zoals ik beweer, als een rode draad door haar werk lopen, worden hier samengevat. Tevens zal ik kort ingaan op de plaatsen waar Arendt deze thema's, zoals de alternatieven voor een

Joodse politiek, de rol van de kritische toeschouwer in het publieke domein en haar kritiek op deterministische visies op geschiedenis, elders in haar oeuvre bespreekt.



## ***1. Biografische schets***

Het leven van Hannah Arendt is veelzijdig, met publicaties over een breed scala van onderwerpen en een uitgebreide vriendenkring, die veel invloed op haar zou uitoefenen. Centraal in deze schets staan de gebeurtenissen die Arendts opvatting van de Joodse geschiedenis hebben beïnvloed. Hannah Arendt werd geboren op 14 oktober 1906 in Hannover, maar groeide op in Königsberg in Oost-Pruisen (tegenwoordig Kaliningrad in Rusland). Haar ouders waren seculiere joden die sympathiseerden met het socialisme. In Königsberg werden de Joden in die tijd zelden met antisemitisme geconfronteerd. Hannah's ouders leefden een comfortabel leven met veel vrienden uit de gegoede middenklasse. Zodoende was de Joodse identiteit van de Arendts geen onderwerp dat thuis regelmatig ter sprake kwam. Later herinnerde Arendt zich tijdens een televisie-interview wel een belangrijke les van uit haar jeugd: Als een van haar docenten een antisemitische opmerking maakte mocht Hannah zonder iets te zeggen naar huis gaan, waarna haar moeder het incident met een brief zou afhandelen. Als het echter een van haar klasgenootjes was die een dergelijke opmerking maakte, dan moest Hannah dit zelf oplossen door een sneer terug te geven: 'Man muß sich wehren!'<sup>11</sup> Afgezien van deze sporadische confrontaties met haar Joods-zijn, werd haar opvoeding met name gekenmerkt door het *Bildungs*-ideaal, vertegenwoordigd door Arendts moeder. Dit door Goethe geïnspireerde idee beduidt het streven naar de complete vorming van de persoonlijkheid, met een sterke nadruk op het intellectuele en vooral de klassieke humanoria en de Duitse literaire en filosofische canon. Haar vader, die overleed aan de gevolgen van syfilis toen Hannah zeven was, had als amateur-classicus een collectie boeken van Griekse filosofen die door Hannah op latere leeftijd gretig gelezen werden. Tijdens haar middelbare schooltijd zou ze ook andere filosofen omarmen, met Kierkegaard als haar favoriet.

Dat zij Marburg als universiteitsstad verkoos, lag gezien haar belangstelling voor filosofie voor de hand. In de jaren twintig was er binnen de academische filosofie sprake van elkaar bestrijdende stromingen. Sommigen verlangden terug naar een alomvattend filosofisch systeem zoals Hegel dat eens geformuleerd had en richtten zich op het synthetiseren van de verschillende filosofische scholen. Anderen ervoeren deze pogingen als verstikkend en bepleitten een radicale terugkeer naar de 'ontologische wortels' van de wetenschap. De grondlegger van deze beweging was Martin Heidegger, een rebelse jonge academicus die de traditionele kaders van de filosofie, en in het bijzonder de fenomenologie van Edmund Husserl, opzocht. Zijn colleges trokken veel studenten aan, omdat hij iemand was die 'werkelijk aan de

---

<sup>11</sup> Citaat uit het voornoemde interview van Gunter Gaus met Hannah Arendt, 28 oktober 1964. Overige biografische informatie uit deze alinea is tevens uit dit interview afkomstig.

zaken raakte', zoals Arendt dat vijfenveertig jaar later zou beschrijven.<sup>12</sup> Als achttienjarige student zou Arendt in 1924 een stormachtige liefdesrelatie met de 35-jarige Heidegger beleven. Deze affaire is een geliefd onderwerp bij veel wetenschappers en de literatuur gewijd aan de invloed die Heidegger op Arendts filosofie zou hebben is omvangrijk.<sup>13</sup> In Heidelberg schreef Arendt haar dissertatie, over het liefdesbegrip bij Augustinus, onder het mentorschap van Karl Jaspers. Laatstgenoemde zou haar levenslange vriend en vertrouweling blijven.

Heidegger en Jaspers waren de twee mannen die Arendts studententijd kleur en diepgang gaven. Zij stimuleerden haar filosofische inzichten en academische werk. Beide mannen waren diep geworteld in de Duitse filosofische traditie en hielden zich bezig met de bestudering van de Duitse geest, taal en cultuur. In de beroemde briefwisseling tussen Arendt en Gershom Scholem<sup>14</sup> beschuldigde de laatste haar onder meer afkomstig te zijn uit de radicale linkse politieke beweging. Arendt kon hem toen antwoorden dat zij als studente niet de flauwste belangstelling had voor politiek. 'Als ik ergens vandaan zou moeten komen, is dit uit de traditie van Duitse taal en cultuur.'<sup>15</sup> Met name de Duitse romantiek en diens bloeiende saloncultuur wekten Arendts belangstelling. Deze belangstelling leidde uiteindelijk tot haar biografie van Rahel Varnhagen. Maar belangstelling voor de Romantiek was niet de enige motivatie voor het verkiezen van Rahel Varnhagen als onderwerp voor dit onderzoek.

In 1926 ontmoette Arendt Kurt Blumenfeld, een leider van het Duitse zionisme in de Weimar-jaren. Waar Jaspers en Heidegger Arendts filosofische bewustzijn hadden geprikkeld en gevoed, zo was het Blumenfeld die 'haar gevoel van Joodse identiteit had gewekt en haar liet kennismaken met de vernieuwing van het Joods bewustzijn waarmee de zionisten waren begonnen.'<sup>16</sup> De positie van het zionisme binnen de Duits-Joodse gemeenschap was niet onomstreden. Generatie na generatie hadden de Joden geprobeerd op te gaan in de Duitse gemeenschap en beschouwd te worden als gelijkwaardige Duitse burgers. Op het moment dat men naar Palestina emigreerde zou er een einde komen aan dit integratiestreven. Voor veel Duitse Joden voelde dit contra-intuïtief en contraproductief aan. Een groot deel van hen waren namelijk volledig geassimileerd voelden zich thuis in de Duitse cultuur. Dit ondanks het feit dat zij nooit volledig als gelijken werden gezien door de niet-Joodse Duitsers. Blumenfeld waarschuwde tijdens zijn populaire lezingen voor de toenemende intolerantie jegens Joden en

---

<sup>12</sup> Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* (Londen 2004; vertaling Hein Groen en Gijs Went, Amsterdam 2005) p. 108

<sup>13</sup> Zie bijvoorbeeld Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel : Arendt et Heidegger* (Parijs 1992), Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger. The fate of the political* (Princeton 1996) of Richard Wolin, *Heidegger's children. Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas and Herbert Marcuse* (Princeton 2001)

<sup>14</sup> Gerschom Scholem (1897-1982) was een Joodse kabbala-academicus en filosoof, geboren en getogen in Duitsland. In 1923 emigreerde hij naar Palestina. Hij staat bekend als de grondlegger van het Joods mysticisme als academisch onderzoeksveld aan de Hebreeuwse Universiteit in Tel Aviv.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, 'De controversie rondom Eichmann - Brief aan Gerschom Scholem' in: *Joodse essays* p. 572

<sup>16</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 133

benadrukte de onmogelijkheid dat zij ooit volledig tot hun recht konden komen in een samenleving die hen niet accepteerde. Een massale volksbeweging met vestiging in Palestina als doel zou uitkomst bieden: In Palestina kon men een nieuwe, tolerante samenleving stichten die recht zou doen aan de Joodse cultuur, in plaats van eeuwen van aanpassing aan de Duitse cultuur. Hoewel Arendt Blumenfelds analyse grotendeels onderschreef, heeft zij zelf emigratie naar Palestina nooit overwogen.<sup>17</sup> Hoe kon men wel leven met het Joodse vraagstuk, zonder dat men emigreerde? In haar biografie van Rahel Varnhagen, begonnen in 1929, afgerond in 1938 en gepubliceerd in 1958, kwam deze vraag uitgebreid aan de orde.

Rahel Varnhagen werd geboren als Rahel Levin in 1771 uit een arme Duits-Joodse familie. In haar beroemde salon in de Jägerstrasse in Berlijn kwamen artiesten, schrijvers, Pruisische officieren, Joden en niet-Joden samen om over Verlichtingsidealen te discussiëren.<sup>18</sup> Haar arme, Joodse achtergrond vormde een grote bron van frustratie voor Rahel die, hoewel bewonderd om haar intelligentie en charme, haar leven lang moest strijden voor sociale acceptatie. Door verschillende liefdesaffaires met niet-Joden, een doop en haar uiteindelijke huwelijk met een niet-Jood, trachtte ze te ontsnappen aan haar achtergrond en aan alle vooroordelen en beperkingen die daarbij hoorden. Door het opschrijven van Rahels levensverhaal ontwikkelde Arendt een kritiek op assimilerende Joden, die, door bepaalde gegevens (zoals een Joodse identiteit) van het leven te ontkennen, zichzelf verloochenden. Zij schreef in 1952 aan Jaspers dat haar biografie van Rahel Varnhagen geschreven is in termen van de zionistische kritiek op assimilatie, die zij zichzelf tijdens het schrijven van het boek, onder meer onder invloed van Blumenfeld, had toegeëigend. ‘Ik geloof vandaag nog steeds dat Joden onder de omstandigheden van sociale assimilatie en politieke emancipatie niet konden “leven”’.<sup>19</sup>

Het schrijven van de biografie ging gepaard met Arendts toenemende belangstelling voor politiek, in het bijzonder voor de kwetsbare positie van de Joden. Via Blumenfeld, een belangrijke factor in haar groeiende politieke bewustzijn, werd ze in het voorjaar van 1933 gevraagd voor een zionistische organisatie onderzoek te doen naar antisemitische maatregelen in de Pruisische Staatsbibliotheek. Het materiaal was bedoeld om de bezoekers van het Zionistische Congres in Praag die zomer ervan te overtuigen dat de zionistische analyse van het falen van de Joodse emancipatie en assimilatie nog nooit zo nauwkeurig bevestigd werd als in het Duitsland van 1933.<sup>20</sup> Dankzij een welwillende agent werd zij na haar arrestatie hiervoor

---

<sup>17</sup> Richard J. Bernstein, ‘Hannah Arendt’s Zionism?’ in: Steven E. Ascheim ed. *Hannah Arendt in Jerusalem* (1997) p. 194-202, aldaar p. 194

<sup>18</sup> Amos Elon, *The pity of it all. A portrait of the German-Jewish epoch 1743-1933* (New York 2002) p. 76

<sup>19</sup> Arendt aan Jaspers, 7 september 1952 in: Lotte Kohler en Hans Saner ed., *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969* (München 1985; vertaling Robert en Rita Kimber, New York etc. 1992) p. 197; 198

<sup>20</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 171

vrijgelaten. De ernst van de situatie was echter goed tot haar doorgedrongen en samen met haar moeder vluchtte ze via Tsjechië en Genève naar Parijs, waar veel Duitse vluchtelingen zich verzamelden. Terugkijkend op de gebeurtenissen stelde Arendt in 1964 vast dat het afbranden van de Rijksdag in februari van dat jaar een beslissend moment in haar leven was. Op dat moment 'war die Zugehörigkeit zum Judentum mein eigenes Problem geworden. Und mein eigenes Problem war politisch. Rein politisch! Ich wollte in die praktische Arbeit und – ich wollte ausschließlich und nur in die jüdische Arbeit.'<sup>21</sup> Haar Joodse identiteit, iets wat haar hele leven vanzelfsprekend was geweest, werd plotseling een politiek probleem. Haar manier om daar mee om te gaan was politiek actief te worden, als Jóódse. Zo geschiedde in Parijs.

In de verwarrende en vluchtige tijden in Parijs lukte het Arendt, ondanks het feit dat ze geen identiteitspapieren had, een baan te vinden bij de Jeugd Aliyah, een zionistische organisatie die jongeren voorbereidde op een leven in Palestina. Arendt heeft later gezegd dat het werken voor een zionistische organisatie een bewuste keuze was. Ze had afstand nodig van het intellectuele klimaat waarin zij voor haar vlucht verkeerd had. 'Jetzt will ich mich in der Tat organisieren. Zum erstenmal. Und organisieren natürlich bei den Zionisten. Das waren ja die einzigen, die bereit waren.'<sup>22</sup> In 1935 werd zij door haar werk in staat gesteld zelf een reis naar Palestina te ondernemen. In haar professionele verslaglegging aan haar opdrachtgever gaf ze hoog op over de kibboetsen en de nieuwe gemeenschappen, maar aan haar vrienden vertrouwde ze haar twijfels toe. Hoe konden de kibboetsen voortbestaan naast de Arabische minderheid aldaar? Deze ambivalentie ten opzichte van Palestina en later Israël zou nooit verdwijnen: Arendt was een zionist vanwege de politieke kansen die het haar volk bood, maar was nooit een onverdeeld positief over de rol van de zionisten. De problematische positie van de Arabische bevolking in Palestina had net zozeer haar belangstelling. Voor de culturele en religieuze betekenis van Israël had ze weinig interesse.

In 1936 ontmoette ze Heinrich Blücher, een Duitse gevluchte communist, met wie ze in januari 1940 trouwde. Blücher en Arendt hadden gepassioneerde discussies en Blüchers ervaringen als revolutionair - hij vocht in 1918 tussen de spartakisten van Rosa Luxemburg - vormden een inspiratiebron voor Arendts latere werk over het belang van subversieve actie en verzet. Arendts milieu veranderde van de academische wereld in Berlijn naar een chaotische kennissenkring van vluchtelingen, communisten, Joden en niet-Joden, kunstenaars, anarchisten en alles daartussen in. Toen in mei 1940 alle 'vijandige vreemdelingen' in Frankrijk werden opgepakt, belandde Arendt in een gevangenkamp voor vrouwen in Gurs. Het lukte haar te

---

<sup>21</sup> Citaat uit het interview van Gunter Gaus met Hannah Arendt, 28 oktober 1964.

<sup>22</sup> Ibidem

ontsnappen, zich te herenigen met haar man en Frankrijk uit te komen. In mei 1941 arriveerden zij platzak in New York.

Hier begon zij artikelen te schrijven, onder meer voor het Duitstalige tijdschrift voor Joodse immigranten *Aufbau*. In 1943 publiceerde zij in een klein Joods tijdschrift, *Menorah Journal*, een artikel getiteld: 'Wij, vluchtelingen'. Hierin beschrijft ze de trieste situatie van de gevluchte Joden in de Verenigde Staten, die, ontheemd in een vreemd land met een vreemde taal, wanhopig niet als vluchtelingen beschouwd wilden worden. De reden van hun vlucht was namelijk hun Joods-zijn, een kenmerk van hun identiteit dat zij wilden ontkennen. Het gevolg van de ballingschap was het verlies van een (politieke) identiteit, noodzakelijk voor het nemen van verantwoordelijkheid voor je eigen lot en voor het participeren in de publieke ruimte.<sup>23</sup> Een statenloos persoon was een non-persoon, hij behoorde immers niet meer tot een politieke gemeenschap die zijn politieke rechten kon garanderen.<sup>24</sup>

In haar artikelen voor *Aufbau* en andere tijdschriften stond de Joodse politiek, in de vorm van het zionisme, centraal. De aantrekkingskracht van het zionisme school er voor Arendt in dat het de eerste organisatie was die de politieke rechten van Joden als Joden bevocht. Op het moment echter dat de Joden steeds nationalistischer werden en bijvoorbeeld de - toen nog - Arabische meerderheid in Palestina een minderheidspositie wilden geven<sup>25</sup>, groeide haar kritiek op de Zionistische Organisatie, de parapluorganisatie van de zionistische beweging.<sup>26</sup> Haar pleidooien voor een betere verstandhouding tussen Joden en Arabieren werden niet breed gedeeld. In de chaotische jaren na de Tweede Wereldoorlog, met de massavernietiging van de Europese Joden als vreselijk dieptepunt, was het vinden van een oplossing voor het Joodse vluchtelingenprobleem de prioriteit van de zionisten en de internationale gemeenschap.<sup>27</sup> Arendt had destijds, in tegenstelling tot in haar latere carrière, geen grote autoriteit binnen de Joodse immigrantengemeenschap. In de literatuur wordt haar positie omschreven als die van een bewuste paria, een geuzennaam die Arendt zelf gebruikte voor de door haar bewonderde Bernard Lazare<sup>28</sup>. Andere critici, die net als Arendt een bi-nationale oplossing voor het conflict tussen de Joden en Arabieren voorstelden, waren gerespecteerde intellectuelen zoals Judah

---

<sup>23</sup> Dagmar Barnauw, *Hannah Arendt and the German-Jewish experience* (Londen, 1990) p. 76

<sup>24</sup> Hannah Arendt, 'Wij vluchtelingen' in: *Joodse essays* p. 361-362

<sup>25</sup> In 1942 werd het 'Biltmore Program' aangenomen door de Zionistische Organisatie, waarin de Joden uitspraken dat zij in hun 'thuisland' de Arabische meerderheid minderheidsrechten zouden 'schenken'. Zie Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* p. 104

<sup>26</sup> De Zionistische Organisatie (vanaf 1960 de Zionistische Wereldorganisatie) werd opgericht tijdens het eerste Zionistische Wereldcongres in Basel, gehouden van 29 tot 31 augustus 1897. Lidmaatschap van een zionistische organisatie waar ook ter wereld gaf recht op een vertegenwoordiging binnen de Zionistische Organisatie.

<sup>27</sup> Daniel P. Kotzin, 'An attempt to Americanize the yishuv: Judah L. Magnes in Mandatory Palestine' in: *Israel Studies* 1 (2004) p. 1-23 aldaar p. 17

<sup>28</sup> Bernard Lazare (1840-1901) was een Frans-Joodse journalist die kortstondig actief was binnen de Zionistische Organisatie, maar daarna zich kritisch uitliet over onder andere de diplomatieke wijze waarop Herzl trachtte zijn droomstaat te verwezenlijken.

Magnes, rector van de Hebreeuwse Universiteit, en Martin Buber, theoloog en filosoof. Zij werden echter door het zionistische leiderschap als naïeve, utopische dromers beschouwd.<sup>29</sup>

Toen Arendt stopte met haar column in *Aufbau* werkte zij vanaf 1944 bij Joodse onderzoeksorganisaties, waarvoor ze in 1949 een zes maanden-durende reis naar Europa zou maken om Joodse cultuuruitingen zoals boeken en manuscripten te redden en naar hun rechtmatige eigenaren (of familie daarvan) te retourneren. Tevens vonden haar artikelen, politieke analyses en boekrecensies, hun weg naar een groter publiek, zoals dat van tijdschriften als *Partisan Review* en *Commentary*. Sinds de berichten over de aard van de concentratiekampen in 1943 de Verenigde Staten hadden bereikt, had dit fenomeen Arendt gefascineerd. Ze kwam tot het inzicht dat de concentratiekampen het fundamentele verschil maakten tussen een totalitair regime en ieder ander regime.<sup>30</sup> Gecombineerd met eerder geschreven analyses van het antisemitisme en het imperialisme werd dit werk uiteindelijk gepubliceerd als *The Origins of Totalitarianism* in 1951. Het boek had een enorme impact, met als directe oorzaak het feit dat Arendt een van de eersten was die op theoretische en historische wijze probeerde de recente catastrofe in Europa te analyseren.<sup>31</sup>

Vanaf dat moment rees Arendts ster in de Verenigde Staten, met uitnodigingen voor lezingen en (gast-)docentschappen aan gerenommeerde universiteiten zoals Princeton en Berkeley. Hoewel ze de Israëlische politiek zou blijven volgen, publiceerde ze er niets meer over. Toen de hoofdredacteur van de *Jewish Newsletter* haar vroeg een commentaar te schrijven op de groeiende Arabisch-Israëlische spanningen die culmineerden in het Kybia-incident in oktober 1953, weigerde ze. In een vertwijfelde reactie schreef Arendt: ‘De hele affaire is absoluut misselijkmakend. Ik heb besloten dat ik niets meer met de Joodse politiek te maken wil hebben.’<sup>32</sup> Deze uitspraak illustreert Arendts houding ten opzicht van de Joodse politiek in deze jaren. Liever richtte ze zich op universele theoretische onderwerpen en de politiek van haar nieuwe vaderland: de Verenigde Staten.<sup>33</sup>

Aangezien de nadruk in *The Origins* lag op de oorsprong van het nationaal-socialisme als totalitair systeem, en de oorsprong van het totalitaire communisme onderbelicht was gebleven, was Arendt van plan zich daarin te verdiepen voor een volgende publicatie. Haar studie naar het marxisme leidde echter tot de publicatie van een ander boek dan ze aanvankelijk voor ogen had,

---

<sup>29</sup> Amon Raz-Krakovitz, ‘Bi-nationalism and the Jewish identity. Hannah Arendt and the question of Palestine’ in: Steven E. Ascheim ed. *Hannah Arendt in Jerusalem* (1997) p. 165-180, aldaar p. 168

<sup>30</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 284

<sup>31</sup> Steven E. Ascheim, ‘Nazism, culture and *The Origins of Totalitarianism*. Hannah Arendt and the discourse of evil’ in: *New German Critique* 70 (1997) p. 117-139 aldaar p. 117-118

<sup>32</sup> Spanningen naar aanleiding van het aannemen van de Nationaliteitswet in maart 1952 door de Israëlische regering, die het overgrote deel van de Arabieren uitsloot van het Israëlische staatsburgerschap, waren geëscaleerd in Kybia, waar Israëlische regeringstroepen als ‘vergelding’ voor de Arabische onrust tweeënvijftig Arabieren om het leven bracht tijdens een aanval op het dorp. Zie Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 383-384

<sup>33</sup> Vromen, ‘Hannah Arendt’s Jewish identity’ p. 184

*The Human Condition*, in 1958. In het Nederlands vertaald als *Vita Activa*, onderzoekt dit boek het levenspad van de mens, van nataliteit tot mortaliteit en de activiteiten daartussen. In *The Human Condition* pleit Arendt voor een actief leven, waarin de handelende mens in de publieke ruimte vrijheid vindt door politiek te bedrijven. De klassieke Griekse polis diende als model van de openbare ruimte waar men elkaar ontmoet. Het *vita activa* onderscheidt zich zodoende van het *vita contemplativa*, waarmee Arendt de filosofische traditie bedoelde die zich op metafysische en abstracte zaken richtte, in plaats van op de wereld zelf.

Toen in 1960 het bericht de Verenigde Staten bereikte dat Adolf Eichmann, een hoge nazi-bureaucraat, gevangen was genomen in Argentinië en in Israël berecht zou worden, meldde Arendt zich bij de hoofdredacteur van *The New Yorker* als verslaggeefster van zijn proces. Haar verslaglegging, eerst in vijf losse artikelen gepubliceerd in *The New Yorker*, bewerkte ze tot een boek dat in 1963 verscheen onder de titel *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. Arendts controversiële standpunten, onder meer over Eichmanns persoonlijkheid, de legitimiteit van de procesvoering en de rol van het Joodse leiderschap tijdens de oorlog, leidden tot een enorme controverse die drie jaar zou duren maar eigenlijk nooit helemaal is verstomd.

In 1963 kwam tevens *On Revolution* uit, dat door de Eichmann-controverse aanvankelijk echter grotendeels genegeerd werd door critici. Dit boek wordt door Young-Bruehl beschreven als een daad van dankbaarheid, een ode aan Arendts de Verenigde Staten waar zij na haar vlucht uit Europa een nieuw thuis had gevonden.<sup>34</sup> In Arendts visie waren de Verenigde Staten het enige land dat er in geslaagd was door haar revolutie een politiek te creëren waarin vrijheid en pluraliteit centraal stonden. *On Revolution* zou een inspiratiebron vormen voor de linkse, revolutionaire studentenbewegingen in de Verenigde Staten en Europa en Arendts colleges waren populair. De rest van haar leven zou Arendt blijven lesgeven en publiceren. Publicaties uit deze periode in haar leven zijn onder meer *Men in Dark Times*, een verzameling biografische essays van door Arendt bewonderde personen en *On Violence*, waarin zij de rol van geweld analyseert. In de laatste jaren van haar leven zou ze terugkeren naar haar eerste liefde: de filosofie. Haar *The life of the mind* kon zij echter niet voltooiën: in 1975 overleed ze aan een hartaanval in haar appartement in New York.

---

<sup>34</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 515

## 2. Assimilatie: een doodlopende weg

Hannah Arendt bezag de Joodse moderne geschiedenis vanuit twee centrale begrippen: assimilatie en antisemitisme. Het doel van haar geschiedschrijving was de opkomst van het antisemitisme te verklaren. Zonder de Joden ooit letterlijk als oorzaak van het antisemitisme aan te wijzen, draait Arendts analyse van dit moderne politieke fenomeen voortdurend om de precare maatschappelijke Joodse positie. Uit haar weergave van de moderne geschiedenis van de Joden in Duitsland rijst een beeld op van een volk dat haar eigen identiteit opgeeft om op te lossen in Duitse samenleving. Arendt signaleerde dat het nationale gevoel van de Joden, dat voorheen grotendeels gevoed werd door hun gemeenschappelijke religie, mede dankzij de secularisering in de loop van de negentiende eeuw verloren ging. Assimilatie in de Duitse samenleving was het hoogste doel voor de Joden in haar geschiedenis. In al hun ijver om 'Duits' te worden hadden zij geen oog voor de toenemende spanningen *binnen* de Duitse samenleving. De Joden hadden nooit kritisch naar hun eigen maatschappelijke positie gekeken en waren dan ook totaal onvoorbereid op de nieuwe vorm van politiek antisemitisme die zich aan het einde van de negentiende eeuw begon te manifesteren. De spanningen tussen de verschillende maatschappelijke groepen - burgerij, aristocratie en arbeiders - maakten pijnlijk duidelijk dat de Joden tot geen enkele van deze groepen behoorden en zich, ondanks al hun assimilatiepogingen, nog steeds buiten de Duitse samenleving bevonden. Volgens Arendt kon dit ook niet anders: het ontkennen van je eigen identiteit is een onmogelijke opgave en kon enkel tot desillusies en catastrofes leiden. De gevolgen van een nieuwe vorm van antisemitisme werden met de opkomst van de nazi's pijnlijk zichtbaar.

Arendt ontwikkelde haar visie op de moderne Joodse geschiedenis vanaf het begin van de jaren dertig tijdens het schrijven van de biografie van Rahel Varnhagen. In het eerste deel van *The Origins of Totalitarianism* schreef zij, terugkijkend op een wereldoorlog en de grootste vernietiging van de Joden uit de geschiedenis, haar meest stellige analyse van het Joodse vraagstuk op. Reeds in 1938 noteerde Arendt dat het 'politieke falen van de Duitse Joden en het wereld-Jodendom' tegenover de 'Duitse catastrofe' een goed uitgangspunt bood om de honderdvijftigjarige geschiedenis van de Joodse emancipatie in Duitsland grondig door te lichten.<sup>35</sup> Met de Duitse catastrofe doelde ze op de vergaande anti-Joodse maatregelen in nazi-Duitsland. In haar ogen reageerden de Joden gelaten en passief op deze maatregelen. Daarom ging zij op zoek naar de ware betekenis van de Joodse emancipatie: Wat had deze nu daadwerkelijk opgeleverd?

Om deze 'grondige doorlichting' te realiseren analyseerde Arendt de Joodse maatschappelijke positie in Europa. Haar concentratie ligt met name op de moderne

---

<sup>35</sup> Hannah Arendt, 'Antisemitisme' in: *Joodse essays* p. 125



geschiedenis van de Joden in Duitsland, hoewel ze af en toe generalisaties maakt die voor alle west-Europese Joden gelden. Zowel economische als sociale factoren spelen een belangrijke rol in de al dan niet geslaagde assimilatie van Joden in de maatschappijen van hun gastlanden. Door de positie van de Joden tegen het licht te houden werd Arendt zich bewust van de implicaties van het streven naar een nationale, homogene staat. Haar redenering was als volgt: De negentiende eeuw zag de opkomst van een klassenmaatschappij. Verschillende klassen, zoals de groeiende burgerij en de traditionele elites, kwamen met elkaar in conflict. Nationalisme, zegt Arendt, was het enige bindmiddel voor nationale eenheid in een door klassenstrijd versplinterde samenleving.<sup>36</sup> Minderheden zoals de Joden werden in toenemende mate beschouwd als ongewenste elementen die de samenhang van de natie ondermijnden. Na aanleiding van deze conclusie vroeg Arendt: Hoe kon een minderheid zichzelf staande houden onder deze druk tot volledige aanpassing en was dit eigenlijk wel mogelijk?

#### *a. De Joden en de staat*

Op zoek naar een antwoord wees Arendt op de unieke geschiedenis van de Joden, die in hun tweeduizend jaar lange geschiedenis nooit de beschikking hadden gehad over hun eigen territorium. Sinds de vernietiging van de Tempel in het jaar 70 waren zij een zwervend volk geweest dat in de diaspora een leven probeerde op te bouwen. Zodoende waren de Joden voor hun verdediging altijd afhankelijk geweest van niet-Joden, en specifiek, van andere overheden. De Europese vorsten en prinsen hadden de Joden van tijd tot tijd privileges en bescherming geboden, terwijl de Joden in ruil voor bescherming de financiële huishouding van hun beschermheren verzorgden. Sommige Joden hadden zich van middeleeuwse woekeraars ontwikkeld tot hoffinanciers van regionale vorstendommen. Deze kleine internationale klasse rijke Joden vormden een aparte gemeenschap die nauwe contacten met elkaar onderhield. De rest van de Joodse gemeenschap leefde afgezonderd in aparte delen van de Europese grote steden en genoot geen burgerrechten.<sup>37</sup>

Met de opkomst van de moderne natiestaat vanaf de achttiende eeuw werd de band tussen de staat en de voormalige 'hof-Joden' verstevigd. Gezien het feit dat de Joden volgens Arendt de enige groep was die bereid was zich - in tegenstelling tot de burgerij en de aristocratie - met de staat te associëren, ontwikkelden deze 'hof-Joden' zich tot moderne bankiers. Na de Franse revolutie namen de uitgaven van de staten fors toe. 'Only the combined wealth of the wealthier strata of Western and Central European Jewry, which [the states] entrusted to some prominent Jewish bankers for such purposes, could suffice to meet the new enlarged

---

<sup>36</sup> Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York 1951; 1968) p. 231

<sup>37</sup> Elon, *The pity of it all* p. 27-28

governmental needs.’<sup>38</sup> De Joodse geldverstrekkers waren zodoende nauw betrokken bij de ontwikkeling van het moderne staatsapparaat.<sup>39</sup> Zij waren een *uitzondering* en genoten enkel rechten en bepaalde privileges omdat zij op economisch gebied van nut waren voor de overheden van de verschillende Duitse staten, als leverancier van het leger, als bankier of als exporteurs van producten uit staatsbedrijven bijvoorbeeld. Emancipatie, zegt Arendt, was dus enkel mogelijk bij de gratie van de welwillendheid van de regeringen.<sup>40</sup> Deze eerste generatie ‘geëmancipeerde Joden’ slaagde erin een deel van de achtergestelde Joodse gemeenschap met zich mee te trekken in hun welvaart, zodat er aan het einde van de achttiende eeuw reeds in verschillende steden kleine gemeenschappen welvarende Joden woonden.

*b. De Verlichting: het begin van de emancipatie*

Hoewel de Hofjoden de eerste waren die gedeeltelijk toetraden tot de niet-Joodse samenleving, haalden andere Joden hen op maatschappelijk gebied snel in. Aan het einde van de achttiende eeuw begonnen de ideeën van de Verlichting zich door Europa te verspreiden. Dit vormt, in Arendts visie, een omslagpunt in de geschiedenis van het Jodendom in Europa. De Berlijnse salons, die hun bloeiperiode beleefden tussen 1785 en 1810, vormden de belichaming van deze frisse wind van emancipatie en gelijkheid. In deze salons, zoals die van Rahel Varnhagen, floreerde het culturele leven en bewogen de Joden zich voor het eerst als gelijken in een niet-Joodse omgeving. Een bont gezelschap van wetenschappers, kunstenaars, Pruisische adel en Joden kwamen samen om in een informele omgeving literatuur, filosofie en wetenschap te bespreken. Tijdens deze kortstondige tolerante periode werd de basis gelegd voor de latere prominente plaats die de Joden zouden innemen op het gebied van wetenschap, journalistiek en cultuur.<sup>41</sup>

Een centraal begrip in de Verlichting was de rede. Het gebruik van de rede was instrumenteel in het verkrijgen van inzichten in universele waarheden en natuurwetten. Filosofen zoals Kant droegen deze ideeën uit en gingen in hun werk op zoek naar een universele waarheid, geldig voor alle mensen overal ter wereld.<sup>42</sup> Door het gebruik van de rede konden individuen tot verlichte ideeën komen, maar sommigen betrokken het gelijkheidsideaal ook op groepen en volken in de samenleving. Het feit dat de Joden als een pariavolk onder de Duitsers leefden, was een doorn in het oog van deze verlichte geesten, aldus Arendt. Soms werden er bij uitzondering wel rechten aan Joodse individuen toegekend. Het bekendste voorbeeld uit deze

---

<sup>38</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 15

<sup>39</sup> Arendt, ‘Antisemitisme’ p. 160

<sup>40</sup> Ibidem p. 163

<sup>41</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 59

<sup>42</sup> Ernest Gellner, ‘From Königsberg to Manhattan, or, Hannah, Rahel, Martin and Elfride, or, Thy Neighbor’s *Gemeinschaft*’ in: Ernest Gellner ed., *Culture, Identity, and Politics* (Cambridge 1987) p. 77

periode is de Joodse aartsvader van de Verlichting, Moses Mendelssohn (1729-1786). Vanwege zijn uitzonderlijke filosofische prestaties werden aan hem en zijn gezin burgerrechten toegezegd en kon hij vrijelijk omgaan met niet-Joodse geestverwanten, zoals Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). De Duitse wetenschapper en filosoof Wilhelm von Humboldt (1767-1835) was een van de verlichte geesten die de pariapositie van het Joodse volk niet konden verdragen. Hij wilde de Joden als volk in zijn geheel bevrijden, in tegenstelling tot diegenen die het belonen van Joden om hun *individuele* prestaties voorstonden.<sup>43</sup> De repressie van het Joodse volk was een schande voor de gehele mensheid waar onmiddellijk een einde aan moest komen. De emancipatie van de Joden was een noodzakelijk instrument in de bevestiging van de ruimdenkendheid van de moderne mens. Men had een theoretisch symbool van de bevrijding nodig, van vooruitgang en afstand van de middeleeuwse vooroordelen.

Het Verlichtingsstreven naar Joodse emancipatie ging dus niet om de Joden zelf. De verheffing van een achtergesteld volk was een test voor de universele tolerantie die de mens van nature bezat. Arendt constateert in het essay 'Antisemitisme' dat geen van deze idealisten, Joden en niet-Joden, daadwerkelijk kritisch naar de Joodse maatschappelijke positie keken. 'Het is niet toevallig dat wanneer men het Joodse vraagstuk op deze wijze aan de orde stelt, Joden weinig anders zijn dan een voorbeeld, (...) dat ze in het bijzonder door hun 'vrienden' gezien worden als niets anders dan een principe in een proces, en dat ze in de hele treurige geschiedenis van de afgelopen honderdvijftig jaar door anderen nooit gezien zijn als menselijke levende wezens.'<sup>44</sup> Dit neemt niet weg dat veel Joden alles in het werk stelden om ook een uitzondering te worden, net als Mendelssohn.

Arendt beschrijft hoe de Joden zich steeds verder distantieerden van hun oude gemeenschappen en tradities. Zowel Joden als niet-Joden raakten doordrongen van het Bildungs-ideaal. Dit hield in dat men zichzelf trachtte te verfijnen en ontwikkelen teneinde een 'verlicht mens' te worden. Bildung werd een instrument in de vorming van een specifieke, homogene burgerlijke cultuur waar ook Joden deel van uitmaakten.<sup>45</sup> Als de Joden zich op deze wijze konden gaan scholen en aanpassen, zou de integratie en acceptatie in de Duitse samenleving vanzelf volgen.<sup>46</sup> Bekering tot het christendom was ook een manier om dichterbij dit burgerlijke ideaal te komen. Als christen kwamen maatschappelijke posities, bijvoorbeeld in het leger, de overheid of in het onderwijssysteem, meer binnen handbereik kwamen. Naast dit praktische doel van bekering lag voor sommige bekeerlingen een meer filosofische overweging aan ten grondslag. David Friedländer (1750-1834) brak hierom met zijn leermeester

---

<sup>43</sup> Hannah Arendt, 'De moraal van de geschiedenis' in: *Joodse essays* p. 406

<sup>44</sup> Arendt, 'Antisemitisme' p. 144

<sup>45</sup> Uffa Jensen, 'Into the spiral of problematic perceptions: modern anti-semitism and gebildetes Bürgertum in nineteenth-century Germany' in: *German History* 3 (2007) p. 348-371 aldaar p. 352

<sup>46</sup> Elon, *The pity of it all*. p. 65

Mendelssohn. De laatste had de Joden aangemoedigd te assimileren in de Duitse maatschappij, maar met behoud van hun religieuze overtuiging. Dit kon volgens hem omdat de Joodse godsdienst ‘eeuwige waarheden’ bevatte, die de grenzen van het Joodse volk overschreden en zodoende ook van toepassing waren op het leven in een christelijke samenleving.<sup>47</sup> ‘Friedlander stelt hier onomwonden tegenover dat hij, met een beroep op de Verlichting, op de rede en het moreel besef die immers alle mensen gemeen hebben, de doop aanbeveelt als middel om zich “openlijk bij de samenleving in te lijven.”’<sup>48</sup>

Of de Joden zich nu wel of niet bekeerden: de emancipatie van de Joden in de vorm van burgerrechten en het afschaffen van discriminerende maatregelen begon vanuit de Verlichting. In de loop van de negentiende eeuw schonken de meeste Europese staten burgerrechten aan ‘hun’ Joden. Met de oprichting van het Duitse Keizerrijk in 1871 leek de emancipatie van de Europese Joden volmaakt, aangezien de eenwording een einde maakte aan de laatste Duitse staten die de discriminatie tot dusver in stand hadden gehouden.<sup>49</sup>

### *c. Het verloren geloof in de Joodse natie*

De periode van de Verlichting, waarin kosmopolitische idealen leidend waren in kunst en wetenschap, was gunstig voor een sociale groep zoals de Joden die wilden integreren in de maatschappij te midden waarvan zij leefden. Toen als reactie op deze tolerantie en universele waarden de Romantische periode aanbrak, ontstond er voor de Joden een preciaire situatie. Aanhangers van de Romantiek gingen op zoek naar specifieke culturele of etnische eigenschappen en tradities die volken van elkaar onderscheiden. Maar de traditionele Joodse waarden uit het getto waren juist hetgeen waar de Joden zo wanhopig graag aan wilden ontsnappen, te meer omdat er niets begerenswaardig was aan het leven van de Joodse gemeenschap voor de emancipatie. Het getto was het product van eeuwen van discriminatie en - fysieke - uitsluiting. Daarom was het noodzakelijk dat de Joden, nog dringender dan hiervoor, in de Duitse *Gemeinschaft* opgenomen zouden worden.<sup>50</sup>

Aangezien de traditionele Joodse waarden en geschiedenis aan betekenis verloren was het voor de assimilerende Joden, stelt Arendt, de Joodse geschiedenis op zou lossen in die van

---

<sup>47</sup> Hannah Arendt, ‘De Verlichting en het Joodse vraagstuk’ in: *Joodse essays* p. 84

<sup>48</sup> Arendt, ‘De Verlichting en het Joodse vraagstuk’ p. 86

<sup>49</sup> In 1808 krijgen de Joden volle burgerrechten, alhoewel geen politieke rechten, van de Pruisische overheid. Tijdens de revolutie van 1848-1849 groeide de Joodse vastbeslotenheid volwaardige Duitse burgers te worden, doordat zij zich in toenemende mate aansloten bij liberale partijen. In 1871 werd er in de Rijksdag een wet gepasseerd die alle beperkingen voortkomend uit ‘religieuze verschillen’ ophief. Zie Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 60 en Elon, *The pity of it all*, p. 179; p. 205

<sup>50</sup> Gellner, ‘From Königsberg to Manhattan, or, Hannah, Rahel, Martin and Elfriede, or, Thy Neighbor’s *Gemeinschaft*’ p. 78-79

de rest van de wereld. Voor deze Joden, ‘voor wie het Jood-zijn niets anders was dan een godsdienst waar ze niet meer in geloofden, en die zich als gevolg het hele Europese verleden probeerden toe te eigenen,’<sup>51</sup> verdween het belang van een Joodse gemeenschap. Met het voortschrijden van de geschiedenis, hoopten zij, zouden concepten als volk en natie immers spoedig irrelevant zijn, alle mensen waren immers in principe gelijk. ‘[De] preoccupatie [van de assimilationistische geschiedschrijvers] was aan te tonen dat de Joden van alles zijn - een godsdienstgemeenschap, het zout der aarde, wereldburgers par excellence - maar géén volk.’<sup>52</sup> Joods-zijn was een privé-aangelegenheid, een individuele eigenschap die men in het openbaar zoveel mogelijk trachtte te verbloemen. Arendt, in haar onnavolgbare vermogen gebeurtenissen met elkaar te verbinden, wijst een historisch moment aan waarop de Joden hun aloude geloof in zichzelf als natie en gemeenschap kwijtraakten.

Zo beschrijft zij het moment: In 1666 gaf een zekere man, genaamd Sjabbetai Tsvi zich uit als de nieuwe Messias die de Joden, verdreven uit het beloofde land sinds de verwoesting van de Tempel in 70 na Christus, terug zou leiden naar Zion. Het lange wachten in de diaspora werd beloond doordat het doel van de geschiedenis eindelijk verwezenlijkt werd: de Messias kwam op aarde en het Joodse volk keerde terug naar Palestina. Overal in Europa maakten Joodse gemeenschappen zich op voor een terugkeer naar het beloofde land. Nog nooit had iemand de Joden als volk op zo’n manier weten te verenigen. Toen Sjabbetai een bedrieger bleek - hij bekeerde zich openlijk tot de Islam - verloren de Joden hun hoop op de Messiaanse verlossing. Na deze catastrofale gebeurtenis had de wereld voor de Joden haar structuur en richting verloren. In Arendts woorden raakten de Joden ‘wereldloos’ en leefden ze in een chaotische wereld zonder politieke mogelijkheden.<sup>53</sup> Als een gemeenschappelijke religie de Joden niet meer met elkaar verbond als een door God uitverkoren volk, wat hield hen dan bij elkaar? Als de Joods weg niet naar Zion leidde, wat was dan hun koers?

Arendt legt uit dat het verlangen naar de terugkeer van de Messias, de gezamenlijke hoop die de Joden de kracht had gegeven hun eeuwenlange uitsluiting te verdragen, werd vervangen door een vreemde trots op hun Joodse identiteit. Hoewel deze Joden dan niet meer geloofden in een God, bleef het superioriteitsgevoel van het behoren tot een uitzonderlijk volk bestaan. Deze ‘dwaalleer’ werd volgens haar gedurende de negentiende liefdevol gekoesterd in alle landen waar emancipatie plaatsvond. In haar absolute vorm stelde deze leer de Joden voor als ‘het zout der aarde’, een volk met unieke eigenschappen vergeleken met de Europese volkeren.<sup>54</sup> ‘Secularization [...] finally produced that paradox, so decisive for modern Jews, by which Jewish

---

<sup>51</sup> Arendt, ‘Antisemitisme’ p. 127

<sup>52</sup> Ibidem p. 128

<sup>53</sup> Hannah Arendt, ‘De Joodse staat: waar heeft Herzls politiek na vijftig jaar toegeleid?’ in: *Joodse essays* p. 477

<sup>54</sup> Hannah Arendt, ‘Het zout der aarde - Waldo Franks ‘Joodse interpretatie’’ in: *Joodse essays* p. 306

assimilation - in its liquidation of the national consciousness [and] its transformation of a national religion into a confessional denomination, [...] -engendered a very real Jewish chauvinism.’<sup>55</sup>

Arendt schetst een beeld van een passieve Joodse intelligentsia die zorgvuldig alle politieke kwesties uit de wegging. Volgens haar ging de redenering van de assimilerende Joden als volgt: De sociale klassenstrijd die zich rond deze periode, aan het einde van de negentiende eeuw, begon te manifesteren, zou uiteindelijk leiden tot een wereld waarin concepten als klassen, naties en volken tot het verleden tijd behoorden. De progressieve krachten van de geschiedenis losten het Joodse vraagstuk, net zoals alle andere onrechtvaardigheden in de wereld, vanzelf op. Dat de Joden, net als andere onderdrukte volken, onderweg naar dit eindpunt tegenslag te verwerken zouden krijgen was onvermijdelijk, maar dit was geen reden voor het ontplooiën van enige politieke activiteit, zo stelt Arendt.<sup>56</sup> Joods-zijn was een privé-aangelegenheid die verder niets te maken had met de rol die men in het openbaar vervulde. Uitingen van Joodse verbondenheid in het openbaar waren dan ook schaars.

De Joodse bevolking in Duitsland vormde geen homogeen geheel. Hoewel Joodse intellectuelen, wetenschappers, journalisten en beoefenaars van vrije beroepen zoals arts en advocaat, emancipatiebewegingen oprichtten die ijverden voor gelijke burgerrechten, was dit niet de Joodse politiek die Arendt voor ogen had. Naar haar mening hadden deze bewegingen enkel tot doel de verschillen tussen Joden en Duitsers op te heffen: zodra de doelstellingen van de beweging verdween hun bestaansrecht omdat de Joden dan volledig Duits waren geworden. De betrokkenheid van veel liberale Joodse intellectuelen bij de revoluties van 1848 is een ander voorbeeld van de Joden als ‘wereldburgers par excellence’: Deze revolutionairen streden voor universele rechten voor alle burgers zonder een specifiek *Joodse* positie in te nemen.<sup>57</sup> De politieke strijd voor Joodse emancipatie was voor hen onlosmakelijk verbonden met de vraag naar gelijkheid en universele mensenrechten, maar niet met de specifiek Joodse plaats in de Duitse samenleving.

Joodse ondernemers en bankiers hadden geen enkele belangstelling voor politiek, stelt Arendt onomwonden. Zij waren enkel uit op het behoud van hun positie als partners van de regeringen, zonder daadwerkelijke politieke invloed, maar met sociaal aanzien en aanzienlijke financiële middelen. De invloedrijke familie Rothschild vormde de belichaming van dit type Jood: dicht bij het centrum van de macht maar enkel geïnteresseerd in status, zonder het benul of

---

<sup>55</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 74

<sup>56</sup> Arendt, ‘De Joodse staat: waar heeft Herzls politiek na vijftig jaar toegeleid?’ p. 480

<sup>57</sup> Deze analyse lijkt bevestigd te worden door een van de revolutionaire strijdlieiders, geschreven door de jonge Joodse opstandeling Julius Lasker, waarvan het refrein ‘Ich bin ein Deutscher’ luidde. Zie Elon, *The pity of it all* p. 162

politieke inzicht om van hun unieke positie gebruik te maken ter verbetering van de Joodse positie.<sup>58</sup> In hun ambitie het algemene Duitse belang te dienen, kozen deze bankiers en andere Joden met een belangrijke financiële positie ervoor zich keer op keer te associëren met de regering, aangezien die in hun ogen de belichaming van dit 'algemene Duitse belang' vormde.<sup>59</sup>

Kortom, constateert Arendt, Joods-zijn werd een innerlijk gekoesterde eigenschap, die geen politieke of nationale betekenis meer had. 'The Jewish reformer who changed a national religion into a religious denomination with the understanding that religion is a private affair, the Jewish revolutionary who pretended to be a world citizen in order to rid himself of Jewish nationality, the educated Jew, "a man in the street and a Jew at home" - each one of these succeeded in converting a national quality into a private affair.'<sup>60</sup>

#### *d. De bewuste paria: een alternatief?*

In haar nadenken over de problemen bij assimilatie was Arendt beïnvloed door het werk van Bernard Lazare (1865-1903). Deze Franse journalist had naar aanleiding van het groeiende antisemitisme na het Panama-schandaal<sup>61</sup> een boek geschreven waarin hij het Joodse volk als pariavolk portretteerde. Een groot deel van de Joden weigerde deze pariapositie echter te erkennen. De assimilerende Joden, die hij aanduidde als parvenu's, waren blind voor de politieke realiteiten die de positie van de Joden bedreigden - Lazare was een van de eerste verdedigers van Dreyfus en had de uitbarstingen van antisemitisme die de Dreyfus-affaire<sup>62</sup> met zich meebracht aan den lijve ondervonden. De Joden moesten leren om te gaan met een wereld van mensen van vlees en bloed, de politiek. Zij moesten de houding van 'superieure onverschilligheid' (zoals de assimilerende Joden die zich ver hielden van alles wat met politiek

---

<sup>58</sup> 'The truth of the matter was that the Rothschilds had as little political idea as other Jewish bankers of what they wanted to carry out in France [...]. On the contrary, like their fellow Jews they never allied themselves with any specific government, but rather with governments, with authority as such.' Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 25

<sup>59</sup> Arendt, 'Antisemitisme' p. 132

<sup>60</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 84

<sup>61</sup> Om financiële problemen bij de aanleg van het Panama-kanaal, gefinancierd met geld verkregen uit investeringen van de Franse bevolking, werden er diverse Franse parlementsleden omgekocht. Dit had een financiële catastrofe voor bijna een half miljoen Franse middenstanders tot gevolg. Tevens kwam aan het licht dat de Joden een akelig stevige schakel vormden tussen het -gebleken- corrupte parlement en privékapitaal. De aristocratie, voor wie het democratisch gekozen parlement een doorn in het oog was, spon garen bij deze ontwikkelingen. De oorsprong van de Dreyfus-affaire, die de Franse samenleving tot het bot verdeelde, is zodoende niet verwonderlijk. '[...] the Dreyfus Affair [...] offers a foregleam [sic] of the twentieth century.' Zie Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 93-96

<sup>62</sup> De Dreyfus-affaire was een politiek schandaal dat ontstond nadat de Joodse Albert Dreyfus, kapitein in het Franse leger, in 1894 ten onrechte was veroordeeld voor verraad. Nadat dit bekend was geworden ontstonden er twee kampen die Dreyfus' onschuld (of die van degenen die hem hadden veroordeeld) dan wel bepleitten dan wel ontkenen. De affaire leidde tot een tweesplitsing in de Franse samenleving en zou pas in 1906, met het eerherstel van Dreyfus, tot een einde komen.

te maken had) loslaten en verantwoordelijkheid nemen over wat de maatschappij hen hadden aangedaan.<sup>63</sup>

Enkele Joden hadden reeds de positie ingenomen die Lazare van hen verlangde. Deze ‘bewuste paria’s’ waren zich terdege bewust geweest van hun uitzonderingspositie, zowel ten opzichte van de samenleving van hun gastland als ten opzichte van de Joodse gemeenschappen. Voor Arendt werd deze bewuste paria een voorbeeld van een open, kritische geest. Ze beschrijft dit type mens als volgt: ‘Degenen die [...] groot genoeg waren om de grenzen van hun nationaliteit te overschrijden en de draden van hun Joodse geest met het algehele weefsel van het Europese leven te vervlechten [...] deze koene geesten, die gepoogd hebben van de emancipatie van de Joden te maken wat deze echt had moeten worden, namelijk de toelating van de Joden als Joden tot het mensdom, en geen verlot om niet-Joden na te apen, of een gelegenheid om parvenu te spelen.’<sup>64</sup> In hun pogingen respect en erkenning te verwerven kozen zij een universeel perspectief in hun werken, die bijdroegen ‘aan het algeheel geestelijke leven van de westerse wereld.’ Deze bewuste paria moest in opstand komen tegen zijn onderdrukking en *als Jood* vechten voor gelijke rechten. Arendt constateerde in 1941 echter dat van de mooie ideeën van Lazare nog weinig gerealiseerd was. De Joden hadden geen oog voor de waardevolle rol van de paria en verkozen een leven als parvenu: ‘Het ongeluk van de Joden is [dat] sinds de algemene [geprivilegieerde status] van de hofjoden en de [emancipatie] van de ‘uitzonderingsjoden’, de parvenu voor de geschiedenis van het [Joodse] volk van meer betekenis is geworden dan de paria, dat Rothschild representatiever was dan Heine, dat de Joden trotser waren op een of ander Joodse minister dan op Kafka [of] Chaplin.’<sup>65</sup> De houding van de parvenu zou echter verstrekkende gevolgen hebben.

#### *e. Antisemitisme*

In de loop van de negentiende eeuw raakten de West-Europese Joden steeds meer geassimileerd. In alle opzichten hadden zij zich volledig aan hun nieuwe vaderland gecommitteerd: zij deelden haar taal, godsdienst en gebruiken. De Joden hadden invloed en kapitaal verworven en speelden een buitenproportionele rol op wetenschappelijk, cultureel en journalistiek gebied. Deze nieuw verworven status verschaften hen een gevoel van veiligheid en vertrouwen in Duitse samenleving.<sup>66</sup>

Arendt stelde echter dat het gebrekkige Joodse inzicht in de politieke verhoudingen in Duitsland vanaf het einde van de negentiende eeuw een gevaarlijk effect kreeg. In Europa

---

<sup>63</sup> Hannah Arendt, ‘De Jood als paria: een verborgen traditie’ in: *Joodse essays* p. 373

<sup>64</sup> Ibidem p. 365

<sup>65</sup> Hannah Arendt, ‘Actief geduld’ in: *Joodse essays* p. 215

<sup>66</sup> Elon, *The pity of it all* p. 241



hadden de Joden in de financiële wereld een aanzienlijk netwerk opgebouwd. Dit netwerk had, naast het faciliteren van internationale financiële transacties, een belangrijke rol gespeeld bij het in stand houden van de machtsbalans tussen de Europese staten.<sup>67</sup> In haar analyse raakten de Joden hun rol als hoeders van deze machtsbalans echter kwijt toen aan de vooravond van de Eerste Wereldoorlog dit systeem volledig instortte. Tegelijkertijd ontstond er burgerlijke onvrede met de staat en de snelle maatschappelijke veranderingen. De Joden, altijd dienstbaar aan de staat en een opkomende maatschappelijke groep, werden al snel verantwoordelijk gehouden voor de ongewenste veranderingen. Zodoende, zegt Arendt, was het eenvoudig de Joden te bestempelen als internationale samenzweerders die achter de schermen de ondergang van de Europese naties hadden bekokstoofd.<sup>68</sup>

In *The Origins* maakt Arendt een verbinding tussen het groeiende imperialisme en de opkomst van het moderne antisemitisme. De koloniale ondernemers keerden volgens Arendt racistisch terug naar hun thuislanden en benadrukten daar eenzelfde nationale puurheid. De positie van de Joden als ‘vreemd element binnen een verder homogene samenleving’ werd steeds moeilijker te handhaven. Zij waren immers geen ‘Duitsers’. De Franse Revolutie, geïnspireerd door Verlichtingsidealen, en de hieropvolgende grondwethervormingen hadden het idee van burgerrechten verankerd in de West-Europese samenleving. Maar in dit fenomeen school een paradox: mensenrechten waren onvervreemdbaar en universeel, maar moesten tegelijkertijd gegarandeerd worden door een regering, door een staat. De antisemieten speelden hierop in door erop te wijzen dat de Joden een vreemde entiteit vormden binnen het Europese statenstelsel. Zij hadden immers helemaal geen staat. Moesten de staten dan de rechten van dit vreemde volk garanderen? De pan-bewegingen, zoals pan-slavisme of pan-germanisme waren volgens Arendt in principe anti-natiestaat bewegingen, die de ‘Europese ziel’ van het afwijkende Joodse element wilde zuiveren.<sup>69</sup> Arendt beschuldigt de Joden van naïeviteit wanneer zij stelt dat zij een rotsvast vertrouwen hadden in de edelheid en verhevenheid van hun gastland (Duitsland); Duitsers vertegenwoordigden het ideaal dat zij zelf ooit ook zouden bereiken. ‘Het is even verwonderlijk als begrijpelijk dat de Joden de enigen waren die zo onkritisch vertrouwen stelden in het land waar zij in theorie het meeste aan te danken hadden.’<sup>70</sup> Juist vanwege hun gebrek aan een eigen staat hadden de Joden de opbouw van andermans staten altijd actief ondersteund. Op het moment dat men zijn vertrouwen in de staat verloor, kon men de schuld hiervoor eenvoudig op de Joden afschuiven.

---

<sup>67</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 15

<sup>68</sup> Ibidem p. 28

<sup>69</sup> Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* p. 65-66 Overigens bevestigt Til van Rahden Arendts analyse, zie Till van Rahden, ‘Jews and the ambivalences of civil society in Germany, 1800–1933: assessment and reassessment’ in: *The Journal of Modern History* 4 (2005) p. 1024-1047 , aldaar p. 1047

<sup>70</sup> Arendt, ‘Antisemitisme’ p. 142

Arendt stelt dat het nieuwe antisemitisme een politieke ideologie was die zich van de religieuze Jodenhaat uit de Middeleeuwen onderscheidde door de nadruk op de Joden als vreemd, niet-Europees ras.<sup>71</sup> Zij maakt onderscheid tussen politiek antisemitisme en sociaal gewortelde Jodenhaat. In het politieke domein moet iedereen gelijk zijn, vrij om zijn mening te verkondigen en gelijk in de mate waarin die mening telt. De Joden hadden echter nooit onderdeel uitgemaakt van de politieke ruimte omdat zij nooit politieke rechten hadden gehad. Een van de wortels van modern antisemitisme is dat de gelijkheid vergeleed van een politiek concept naar een sociaal concept. In het sociale domein mag volgens Arendt wel ongelijkheid heersen. Dat er verschillen tussen mensen zijn, aangeboren of niet, is immers een feit dat niemand kan ontkennen. Mensen mogen vrij zijn te discrimineren, door er bijvoorbeeld voor te kiezen wel of juist niet met iemand om te gaan. De sociale gelijkheid van de Joden nam, door de nieuw verkregen rechten toe. Echter, hoe meer 'gelijk' de omstandigheden worden, hoe minder ruimte er is om uit te leggen waarom verschillen er nu eenmaal ook zijn. Dit leidde tot de sociaal gewortelde Jodenhaat. In het politieke domein was de gelijkheid voor de Joden waardevol geweest. Zo hadden zij - als Joden - deel kunnen nemen aan het publieke debat.<sup>72</sup> Vanwege het verlies in het geloof van de Joden in zichzelf als natie was dit echter nooit gebeurd.

#### *f. Kanttekeningen*

Arendt schetst een bijna uitsluitend pessimistisch beeld van de maatschappelijke positie van de Joden in Europa, als wanhopige sociale klimmers die ondanks al hun moeite nooit geaccepteerd worden en uit nood hun ogen van de wereld afwenden en in een bedrieglijke uitleg van hun positie gingen geloven. Veel Joden zweefden tussen twee werelden en de culturele bijdragen van een select groepje paria's hadden niet geleid tot een alternatieve politiek waarin de Joden als volk erkend werden binnen het geheel van Europese volken. Maar er zijn ook kanttekeningen te maken bij deze analyse. Ik zal er hier een aantal aanhalen. In de woorden van de Duitse historicus Reinhard Rürup was de Joodse emancipatie juist 'one of the most spectacular rises of a minority in the social history of Europe.'<sup>73</sup> In tegenstelling tot wat Arendt beweert, waren de Joden er niet uitsluitend op uit als volk zonder meer op te lossen in de maatschappijen van hun gastlanden. Ze hadden inderdaad hun eigen verenigingen om hun politieke belangen, bijvoorbeeld uitbreiding van het stemrecht, te behartigen. Maar deze verenigingen belichaamden niet perse een verlangen om op te lossen in de Duitse cultuur, maar meer om de Joodse

---

<sup>71</sup> Deze analyse, die Arendt reeds kort na de Tweede Wereldoorlog maakte, is nog decennia lang dominant is geweest onder politieke en sociale wetenschappers. Zie Jensen, 'Into the spiral of problematic perceptions' p. 349

<sup>72</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 55

<sup>73</sup> Geciteerd in Van Rahden, 'Jews and the ambivalences of civil society in Germany' p. 1047

rechtmatige plaats hierin op te eisen. De *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*, de eerste nationale Duits-Joodse vereniging, is hier een voorbeeld van. De oprichters van de Centralverein stimuleerden Joden trots te zijn op hun Joodse identiteit en te vechten voor volledige acceptatie binnen de Duitse samenleving. Wel beschouwden zij het verschil tussen Joden en Duitsers uitsluitend als een verschil van religie, in plaats van een verschil in ‘ras’, ‘substantie’ of ‘karakter’.<sup>74</sup> De Joodse culturele herleving aan het begin van de twintigste eeuw onder leiding van Martin Buber, kan ook gezien worden als een uiting van het groeiende Joodse zelfbewustzijn.<sup>75</sup> Culturele Joodse uitingen werden allerm minst binnen de privésfeer gehouden, maar juist gebruikt in de dialoog met niet-Joden. Het burgerlijke ideaal werd dus zowel door Joden als niet-Joden vormgegeven. Met andere woorden: assimilatie is een wisselwerking tussen twee culturen in plaats van een eenzijdige reactie vanuit een groep.<sup>76</sup>

Het gebrek aan een Joods weerwoord tegen het groeiende antisemitisme kan men desalniettemin opvallend noemen. De opkomst van de nazi's, die toch op zijn minst een vorm van protest bij de Joden had moeten uitlokken, werd met apathie gade geslagen. In een niet eerder gepubliceerd artikel dat vermoedelijk tijdens haar Parijse jaren is geschreven, schrijft Arendt vertwijfeld dat de leiders van de Joodse gemeenschap ‘onze blik verduisterd [hebben] voor de grotere historische context waarin ook wij ons bevinden, of we dat nu willen of niet, en waar wij [...] elke dag verder in meegesleept worden, dat wil zeggen, waar elke dag grotere massa's van ons volk in meegesleept worden.’<sup>77</sup> De meest fundamentele kritiek die Arendt hier uitoefent is het verwijt van een gebrek aan *verantwoordelijkheid* bij de Joden. Noch de Joodse leiders, noch God, noch de geschiedenis kon verantwoordelijk worden gehouden voor het lot van het Joodse volk en hun tegenspoed. Zonder deze verantwoordelijkheid te erkennen waren de Joden reddeloos verloren. ‘Er is voor de “schande” Jood te zijn maar één ontkomen: politiek een standpunt innemen en strijden voor de eer van het hele Joodse volk.’<sup>78</sup> Arendt zoekt, in haar bespreking van de bewuste paria, naar een alternatief voor de assimilatie, die de individualiteit van de Joden uitschakelde: ‘Alle Joodse kwaliteiten waarop men prat gaat - het “Joodse hart”, menselijkheid, humor, onbaatzuchtige intelligentie - zijn paria-eigenschappen. Alle Joodse tekortkomingen - tacteloosheid, politieke onnozelheid, minderwaardigheidsgevoelens en hebzucht - zijn kenmerken van parvenu's.’<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> Walter Laqueur, *A history of Zionism. From the French revolution to the establishment of the state of Israel* (Londen en New York 1972; 2003) p. 31

<sup>75</sup> Elon, *The pity of it all* p. 237

<sup>76</sup> Jensen, ‘Into the spiral of problematic perceptions’ p. 369

<sup>77</sup> Arendt, ‘Het Joodse vraagstuk’ in: *Joodse essays* p. 121

<sup>78</sup> Hannah Arendt, ‘Stefan Zweig: Joden in de wereld van gisteren’ in: *Joodse essays* p. 422

<sup>79</sup> Arendt, ‘Wij vluchtelingen’ p. 362

Hoewel Arendts analyse zeker inzicht verschaft in de houding van veel Europese Joden, biedt zij geen enkel praktisch alternatief voor de Joodse positie. Concrete voorstellen, of mogelijke alternatieve keuzes die de Joden hadden kunnen maken, komen niet voor in haar artikelen of boeken. De pariapositie die zij voorstaat is de positie van een *Einzelgänger*, iemand die zich bewust afzondert van de rest van de samenleving. Deze biedt geen houvast voor een verantwoordelijk leven. Deze paria is op zoek naar een manier om bij te dragen aan een Europese of universele cultuur door kunst en literatuur, maar op welke wijze hij actief kon deelnemen aan de politiek maakt Arendt niet duidelijk. Destijds was de enige politieke arena de nationale. De Joden beschouwden zichzelf niet meer als een natie, slechts als een selecte groep uitverkoren individuen. Hoe de Europese Joden, een heterogeen gezelschap met uiteenlopende belangen, deze nationale verbondenheid weer had moeten hervinden blijft onduidelijk. De positie van de individuele paria bood geen soelaas voor de Joodse emancipatie als *volk*.

Bernstein heeft er in deze context op gewezen dat Arendt nooit een adequaat antwoord heeft gegeven op de vraag naar een definitie van het Joods-zijn. Hadden de Joden een normatieve basis om als Joods volk erkend te worden? Wat onderscheidde Joden van andere volken? Het gebrek aan antwoorden in haar werk duidt erop dat zij het bestaan van een Joods volk simpelweg aannam, als een feit.<sup>80</sup> Arendt constateert dat met de vergaande Joodse assimilatie in Duitsland sommige specifiek Joodse gebruiken en (religieuze) tradities verdwenen, en daarmee het Joodse volk als geheel. Maar de afgezonderde paria als een tegenovergesteld alternatief presenteren is op zijn minst vreemd. Arendt heeft, zeker in *The Human Condition* en *On Revolution*, altijd gesteld dat politiek ontstaat in het debat tussen mensen, in de ruimte tussen hen in. Maar hoe de positie van het kritische onafhankelijke individu presenteren als een houding voor een volk op zoek naar een eigen plek in de wereld, is problematisch. Een volk bestaande uit bewuste paria's met uitsluitend Varnhagens, Heines en Kafka's was nu eenmaal niet mogelijk, aangezien er om een volk bij elkaar te houden sprake moet zijn van gemeenschappelijke waarden. Waar de Joodse waarden uit bestonden, heeft Arendt nimmer expliciet beschreven.

---

<sup>80</sup> Zie Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* p. 27

### ***3. Zionisme: geschiedenis en kritiek***

Aan het einde van de negentiende eeuw ontstond er onder sommige geassimileerde Joden bezorgdheid over de Joodse maatschappelijke positie. Uit deze onvrede zou de zionistische beweging voortkomen. In Arendts woorden was het zionisme ‘in zijn westerse ideologische vorm een soort van tegenideologie [sic], het antwoord op antisemitisme’.<sup>81</sup> Arendt voelde zich aanvankelijk aangetrokken tot de zionistische ideeën omdat zij de Joden een praktische oplossing boden voor hun ‘wereldloosheid’. De zionisten waren de eersten die de onpolitieke houding van de Joden bekritiseerden. Zij stelden vast dat de assimilatie zinloos was gebleken. Het nieuwe antisemitisme - waarvan de Dreyfus-affaire de meest indringende uiting was geweest - was het bewijs dat de Joden, ondanks al hun moeite, nog steeds als een vreemd, onwelkom element in Europese samenlevingen werden gezien. Met hun kritiek waren de zionisten de eersten die de maatschappelijke positie van de Joden daadwerkelijk onder de loep durfden te nemen. Dit juichte Arendt uiteraard van harte toe. Nadat Sjabbetai Tsvi de Joden terug naar ‘het beloofde land’ had willen meenemen, was de zionistische beweging de eerste groep die een politieke oplossing van het Joodse vraagstuk bood.

#### *a. Een nationalistische beweging*

De moderne grondlegger van het zionisme was de Weense journalist en toneelschrijver Theodor Herzl (1860-1904). Herzl vertegenwoordigde de nieuwe generatie Joodse intellectuelen die zich binnen het in zichzelf gekeerde milieu van zijn ouders niet langer thuis voelde. Deze intellectuelen waren in Herzls woorden ‘het getto ontgroeid en het gesjacher ontwend’.<sup>82</sup> Zich volledig aanpassen aan de standaarden van het land waarin ze leefden en een ‘echte’ Fransman of Duitser worden, was gezien alle pogingen van hun voorvaderen niet mogelijk gebleken. In tegenstelling tot hun ouders wilden deze intellectuelen juist hun Joodse identiteit behouden. Om dit te doen moesten zij het Jodendom een nieuwe lading verschaffen die hen weer trots maakte op hun afkomst. Dit was mogelijk door het Joodse volk te verheffen naar een gelijke positie als ‘een volk onder de volken’. Assimilatie, doop en sociaal parvenugedrag hadden juist het tegenovergestelde bewerkstelligd. De creatie van een eigen staat belichaamde dit ultieme verlangen naar normalisering van het Joodse volk. Arendt schamperde dat het stichten van een Joodse staat juist de ultieme vorm van assimilatie was. ‘Juist omdat ze voldoende geassimileerd waren om de structuren van de nationale staat te begrijpen [...] wilden zij het Joodse volk dezelfde politieke vorm geven.’<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. xv

<sup>82</sup> Arendt, ‘Heroverweging van het zionisme’ p. 451

<sup>83</sup> Ibidem p. 453

Herzl, ervan overtuigd dat hij de oplossing voor het 'Joodse vraagstuk' had gevonden, probeerde verschillende hooggeplaatste leiders in Europa voor zijn idee te winnen. Zo bezocht hij onder meer keizer Wilhelm II, Chamberlain en sultan Abdul Hamid van het Ottomaanse Rijk.<sup>84</sup> Een belangrijke rol in de totstandkoming van een Joodse staat was weggelegd voor de antisemieten. Zij hadden er immers, in Herzls ogen, net zoveel baat bij de Joden uit hun midden te zien weggaan als de Joden om te vertrekken. Hannah Arendt signaleert in deze observatie een fundamentele denkfout. Herzl redeneerde als een typische representant van de Weens elite aan het eind van de negentiende eeuw, een periode waarin het nationalisme aan populariteit won en onrust in Oostenrijk-Hongarije veroorzaakte. Antisemieten waren volgens Herzl nationalist die een zuivere Germaanse bevolking wensten. Volgens Arendt was dit type antisemiet op dat moment al bijna uitgestorven; de nieuwe antisemieten hadden juist behoefte aan Joden in hun midden, zij waren immers de perfecte zondebok bij binnenlandse problemen.<sup>85</sup>

Belangrijker en kwalijker - naar de mening van Arendt - was de verklaring voor het antisemitisme die Herzl en de zijnen vonden. Geschokt door de antisemitische uitbarstingen naar aanleiding van de Dreyfus-affaire in Frankrijk was Herzl ervan overtuigd geraakt dat antisemitisme een natuurlijke reactie van alle volken op de Joden waren. In een situatie waarin Joden met niet-Joden samenleven, ontwikkelen de laatsten vroeg of laat antisemitische gevoelens. De mislukte assimilatie was hiervan het levende bewijs. De geschiedenis van de Joden en hun gastland kon volgens hem worden gezien als een samenkomst van twee 'substanties', bijvoorbeeld een Joodse en een Duitse, die echter nooit volledig met elkaar zouden mengen. Voor de zionisten was assimilatie dus niets anders dan uiterlijk vertoon; de twee substanties zouden immers nooit bij elkaar komen. De Joden konden ofwel gebruik maken van antisemitisme, of er door verzwolgen worden.<sup>86</sup>

Gezien Arendts antipathie tegen denken in noodzakelijkheid van het historisch proces, is het niet verwonderlijk dat zij deze notie van 'eeuwig antisemitisme' zeer gevaarlijk achtte. Het impliceerde dat antisemitisme altijd en overal aanwezig moet zijn, dat er geen oplossing voor was. Alle uitbarstingen van antisemitisme komen voort uit een natuurlijke staat waar de geschiedenis in meer of mindere mate kansen voor geeft. 'Deze opvatting snijdt niet alleen de Joodse geschiedenis af van de Europese en zelfs van de rest van de mensheid, ze gaat voorbij aan de rol die de Europese Joden in de vorming en het functioneren van de nationale staat hebben gespeeld.'<sup>87</sup> Aan deze theorie ontbrak in haar ogen dus een systematische analyse van de

---

<sup>84</sup> Vital, *A people apart* p. 453-461

<sup>85</sup> Arendt, 'De Joodse staat: waar heeft Herzls politiek na vijftig jaar toe geleid?' p. 482

<sup>86</sup> Ibidem p. 475

<sup>87</sup> Arendt, 'Heroverweging van het zionisme' p. 455

relatie tussen Joden en Duitsers die, op zowel politiek, economisch als sociaal gebied, mogelijk een nieuw licht op het ontstaan van antisemitisme had kunnen werpen.

De antisemitische bewegingen die zich sinds de tweede helft van de negentiende eeuw op het politieke toneel begonnen te manifesteren werden zodoende dus zonder meer geaccepteerd als een natuurlijk verschijnsel. Het overleven van het Joodse volk in de diaspora was zelfs min of meer aan het antisemitisme te danken want volgens Herzl was een volk niets meer dan ‘een groep mensen bijeengehouden door een gemeenschappelijke vijand’.<sup>88</sup> Tijdens het eerste zionistische congres in 1897 werd de Zionistische Organisatie opgericht, die als een parapluorganisatie voor de zionistische beweging zou dienen. De Zionistische Organisatie was het eerste officiële internationale orgaan van de Joden. Binnen de organisatie waren verschillende ideologische fracties actief en er bestond dan ook een rijk debat over de koers van de zionistische beweging. Dit debat verstomde pas grotendeels tijdens de Tweede Wereldoorlog. Volgens Arendt presenteerde de Organisatie zich echter als een orgaan dat zich opwierp om voor alle Joden ter wereld te spreken. Joden waren immers overal op de aarde het slachtoffer van dezelfde omstandigheden, simpelweg door hun Joods identiteit. Er bestond in haar ogen geen erkenning voor de uniciteit en behoeften van verschillende Joodse gemeenschappen in verschillende delen van de wereld binnen de Zionistische Organisatie. De organisatie behartigde slechts één Joods belang, namelijk de stichting van een Joods thuisland. Zij bemoeide zich niet met de situatie van Joden die zich nog niet in Palestina hadden gevestigd. Arendt stelt dat de zionisten geen politieke oplossing zochten, noch vonden, voor de situatie waarin twee (of meer) verschillende volken samen in een land wonen. Zowel assimilerende Joden als zionisten durfden volgens haar niet toe te geven dat er altijd uiteenlopende belangen waren (en waren geweest) tussen Joden en delen van het volk te midden waarvan zij leefden.<sup>89</sup> De opkomst van het antisemitisme maakte duidelijk dat de traditionele natiestaten geen oplossing boden voor de aanwezigheid van minderheden. ‘De wezenlijke eenheid van een volk, territorium en staat moest wel verstoord worden door de aanwezigheid van een andere nationaliteit, die, in welke vorm ook, haar identiteit wenste te bewaren. Binnen het kader van een nationale staat zijn er maar twee alternatieven voor de oplossing van nationaliteitsconflicten: ofwel volledige assimilatie, wat verdwijning betekent, ofwel emigratie.’<sup>90</sup>

#### *b. De Joden als voorhoede van een nieuwe politiek*

Als natiestaten geen houdbare politieke entiteiten meer waren, wat was dan het alternatief? Aanvankelijk vestigde Arendt haar hoop op de socialistische stroming binnen het zionisme. In

---

<sup>88</sup> Ibidem

<sup>89</sup> Arendt, ‘Antisemitisme’ p. 135

<sup>90</sup> Arendt, ‘Heroverweging van het zionisme’ p. 448

haar visie is het zionisme namelijk voortgekomen uit twee typisch negentiende-eeuwse verschijnselen, het nationalisme en het socialisme. Zij zag Herzl als de representant van de eerste stroming. Ten oosten van Wenen, waar grote Joodse gemeenschappen tussen de Slavische volken leefden, zag de weg tot het verkrijgen van een eigen land er echter anders uit. Geïnspireerd door het marxisme hadden deze Oost-Europese zionisten een groot vertrouwen in de ontevreden Joodse massa's. Hieruit zou een enorme immigratiebeweging naar Palestina ontstaan. In gemeenschappelijke communes zouden de Joden een landbouwareaal en een industrie opbouwen en al doende een perfecte socialistische staat creëren.<sup>91</sup> Terwijl de nationalistische bewegingen uit de laat-negentiende eeuw de unieke waarden en eigenschappen van een bepaald volk benadrukten, streefden de socialisten naar het tegendeel. In hun ideale wereld werden verschillen tussen klasse, religie, sekse of ras juist opgeheven. Het zionisme combineerde nationale verlossing van het Joodse volk met de verlossing van de gehele mensheid. In Palestina zouden de socialistische idealen door Joodse handen gerealiseerd kunnen worden. Zo konden de Joden, in solidariteit met andere onderdrukte volken, strijden voor een gelijkwaardige en harmonieuze toekomst.<sup>92</sup>

Immigratie naar Palestina was al begonnen voordat Herzl zich voor de Joodse politiek begon te interesseren. Vluchtend voor de massale pogroms die, mede geïnitieerd door de staat, plaatsvonden in tsaristisch Rusland, vestigden de eerste Oost-Europese Joden zich vanaf 1882 in Palestina. Zonder de (clandestiene) financiering van rijke Joden zoals baron Edmund de Rothschild, hadden deze kleinschalige agrarische nederzettingen niet kunnen overleven.<sup>93</sup> Langzamerhand ontstond er in Palestina zodoende, door verschillende immigratiegolven (de zogenaamde Aliya's) een volwaardige Joodse gemeenschap, tot 1948 aangeduid als de jisjoev. De overtuiging van de waarde van fysieke arbeid, een middel om de Joden te verlossen van de last van de diaspora in combinatie met een bijna mythisch-romantische overtuiging terug te keren naar het voorvaderlijke thuisland, inspireerde de jonge pioniers tot een hard bestaan op onbekende grond. Palestina was in hun ogen een proeftuin voor een socialistische maatschappij zonder klassen, naties, volken of welke discriminerende sociale categorieën dan ook, een utopie die in Europa nog ver te zoeken was. Men was doordrongen van het idee dat men bezig was aan de opbouw van een nieuwe, betere wereld.<sup>94</sup>

Arendt had veel bewondering voor de pioniers in de jisjoev. In haar ogen hadden ze een nieuw type Jood gecreëerd, modern en ver verwijderd van het slachtofferschap in Oost-Europa, een volk dat vasthield aan de 'hoogste tradities van het Jodendom', waarvan de "beginselen

---

<sup>91</sup> Laqueur, *A history of Zionism* p. 275

<sup>92</sup> Anita Shapira, 'Zionism in the age of revolution' in: *Modern Judaism* 3 (1998) p. 217-226, aldaar p. 217; 222

<sup>93</sup> Laqueur, *A history of Zionism*. p. 78

<sup>94</sup> Shapira, 'Zionism in the age of revolution' p. 224



oproepen tot de schepping van een (...) samenleving gefundeerd op rechtvaardigheid en barmhartigheid”.<sup>95</sup> Het riep de ideeën van Lazare bij haar in herinnering. Arendt verwees regelmatig naar Lazare vanwege zijn scherpe inzicht in de Joodse conditie en de bewuste manier waarop hij tegen zijn eigen Joodse identiteit aankeek.

Net als Herzl was ook Lazare volledig geassimileerd en had het Joods-zijn voor hem slechts een politieke en nationale betekenis. Voor beiden gold dat zij voor zichzelf geen plaats meer binnen het Jodendom zagen, tenzij het Joodse volk een natie werd. In tegenstelling tot Herzl, die voor de oplossing van een Joodse natie een ver thuisland nodig had, was dit voor Lazare van ondergeschikt belang. Allereerst moesten de Joden als volk en natie emanciperen, net zoals de onderdrukte volken in Oost-Europa dat moesten doen. Voor hem was antisemitisme was geen alomtegenwoordig verschijnsel, maar een symptoom van de afbreuk van morele waarden onder de imperialistische politiek. Niet het antisemitisme maar de gedemoraliseerde Joden zelf vormden het obstakel voor hun emancipatie. Zij waren “een volk dat alleen in opstand komt door vervolging van buitenaf, maar niet door onderdrukking van binnenuit, revolutionairen in de maatschappij van anderen maar niet in die van henzelf”<sup>96</sup>. Arendt was het op dit punt volledig met Lazare eens. Inderdaad, de Joden waren paria’s, maar in plaats van dit actief te betreuren kon men de situatie ook omkeren. De Joden moesten de echte mensenwereld betreden en weerstand bieden aan de onderdrukking. Vanuit een politiek standpunt was iedereen die zich liet onderdrukken medeschuldig aan zijn eigen situatie.<sup>97</sup> Juist door hun eeuwenlange ervaring als zwervend volk konden zij zich nu ontwikkelen tot de avant-garde van alle andere onderdrukte volken. In Arendts woorden: ‘Nog nooit in de geschiedenis van de laatste honderd jaar heeft het Joodse volk een zo grote kans gehad vrij te worden en op te klimmen in de rijen van de volkeren der mensheid. (...) onze strijd is voor het eerst dezelfde als de vrijheidsstrijd van Europa.’<sup>98</sup>

De nadruk die Lazare legt op de eigen verantwoordelijkheid van de Joden vond grote weerklank in Arendt en zij citeerde hem dan ook vaak. Of het onderscheid tussen de twee zionistische stromingen dat Arendt maakt - nationalisme en socialisme, met Herzl en Lazare als hun respectievelijke representanten - een volledig beeld van de zionistische geschiedenis geeft is de vraag. Hoewel Herzl, gemeten naar het algemeen belang voor het zionisme dat hem toegekend wordt, zeker voldoende aandacht krijgt in Arendts analyse, ligt dit anders voor Lazare. Men kan beargumenteren dat Lazares bijdrage aan de zionistische ambities wellicht niet helemaal

---

<sup>95</sup> In de tweede helft van het citaat citeert Arendt Martin Buber. Hannah Arendt, ‘Vrede of wapenstilstand in het Midden-Oosten?’ in: *Joodse essays* p. 547-548

<sup>96</sup> Bernard Lazare, geciteerd door Arendt in Hannah Arendt, ‘Herzl en Lazare’ in: *Joodse essays* p. 435

<sup>97</sup> Hannah Arendt, ‘De Jood als paria: een verborgen traditie’ in: *Joodse essays* p. 374

<sup>98</sup> Arendt, ‘Actief geduld’ p. 216

evenredig is met de frequentie waarmee Arendt hem aanhaalt<sup>99</sup>, zeker als men in aanmerking neemt dat vele andere prominente Zionisten in Arendts betoog bijna helemaal buiten beschouwing blijven. In haar besprekingen van de verdiensten van de *kibbutzim* had een verwijzing naar hun inspiratiebronnen zoals A.D. Gordon of Ber Borochov niet misstaan.

### *c. Teleurstelling in de zionistische ambities*

Terwijl het leven in de jisjoev steeds meer vorm kreeg, waren de opvolgers van Herzl, de leden van de Zionistische Organisatie, bezig om de financiën en logistiek rondom de immigratie naar Palestina te organiseren. Om dit te bewerkstelligen volgden de zionistische leiders dezelfde koers als Herzl, namelijk het zoeken van bescherming en ondersteuning van grote mogendheden in plaats van ‘aansluiting te zoeken bij de revolutionaire krachten van Europa’, zoals Lazare en Arendt graag hadden gezien. In een artikel uit 1942 stelt Arendt dan ook het zionisme nooit een echte volksbeweging geweest is. ‘Sinds de besprekingen van Herzl met de ministers van het tsaristische Rusland of het keizerlijke Duitsland tot de gedenkwaardige brief die een Engelse lord, lord Balfour, schreef aan een andere Engelse lord, lord Rothschild, en die de lotsbestemming van het Joodse volk tot onderwerp had, hebben zionistische leiders zonder grootscheepse steun van hun volk over het Joodse volk kunnen onderhandelen met staatslieden, die op hun beurt eveneens vóór hun volk en niet als vertegenwoordigers van hun volk optraden.’<sup>100</sup>

Na de Eerste Wereldoorlog werd Londen het centrum van waaruit het Uitvoerende Comité van de Zionistische Organisatie opereerde, met Chaim Weizmann (1874-1952) aan het hoofd. Arendt signaleerde met vrees dat Weizmann, net als Herzl, de notie van het eeuwige antisemitisme simpelweg accepteerde. Uitgaande van de idee dat antisemitisme voortkwam uit het verlangen der naties homogeen te zijn binnen de grenzen van hun staat, konden de Joden hier alleen aan ontsnappen door te vertrekken en hun eigen staat te stichten. Onder dit ‘praktische zionisme’, zo stelde Arendt, vormden slechts de prestaties in Palestina de basis voor het Joods politiek welslagen. Naar de situatie in de landen van herkomst van de Joden werd niet gekeken; alle inspanningen waren uitsluitend op Palestina gericht. In de woorden van Chaim Weizmann was de opbouw van Palestina het antwoord op het antisemitisme.<sup>101</sup> Dit gebrek aan inzicht in de moeilijke situatie waarin veel Joden zich in hun thuisland bevonden kon Arendts goedkeuring niet wegdragen: ‘[...] het zionisme waagt het niet in enig vaderland specifiek

---

<sup>99</sup> Zijn belangrijke rol in de Dreyfus-affaire als een van de eerste Dreyfusards staat buiten kijf. Zie Vital, *A people apart*. p. 554 en voor zijn relatie met Herzl p. 564-565

<sup>100</sup> Hannah Arendt, ‘De crisis van het zionisme’ in: *Joodse essays* p. 257

<sup>101</sup> Arendt, ‘Heroverweging van het zionisme’ p. 457

Joodse belangen te vertegenwoordigen, maar moet die [belangen] in de vorm van een ideaal buiten de grenzen projecteren, alsof er alleen in Palestina Joodse belangen zouden bestaan.’<sup>102</sup>

De concentratie op het leven in de jisjoev wekte volgens Arendt de suggestie dat het leven in de diaspora minderwaardig en ellendig zou zijn. Joden zouden denken dat leven buiten Palestina hen van hun nationale gevoelens zou beroven. Als alle Joden simpelweg zo snel mogelijk naar de jisjoev zouden emigreren, kon die verderfelijke diaspora opgeheven worden. De zionisten bekommerden zich daarom niet om hun Joodse broeders die nog in Europa of elders op de wereld woonden. Arendt constateerde teleurgesteld dat ‘deze nieuwe klasse van Joden [in de jisjoev], met zo’n rijke, nieuwe ervaring met sociale relaties, op het brede terrein van de Joodse politiek geen enkel nieuw geluid heeft laten horen, geen enkel nieuw devies heeft geboden. Ze hebben geen ander standpunt ingenomen inzake het politiek antisemitisme - ze hebben zich louter en alleen tevreden gesteld met het herhalen van de oude socialistische of de nieuwe nationalistische platitudes, alsof het hun allemaal niets aanging.’<sup>103</sup>

Al Arendts krachtige retoriek ten spijt: met welke ‘revolutionaire krachten’ hadden de Joden moeten samenwerken? Welke andere groepen zouden zich solidair met de Joodse zaak hebben verklaard en hadden de Joden kunnen ondersteunen in hun poging tot het verenigen van alle onderdrukte volken? Arendt heeft dit nergens expliciet duidelijk gemaakt. Een van de weinige malen dat Arendt meer in de buurt kwam van een concrete oplossing, was in haar pleidooien voor een Joods leger. Als net-aangekomen Duits-Joodse vluchteling heeft ze tussen 1941 en 1945 diverse malen in haar artikelen de creatie van een Joods leger bepleit, dat tussen de andere Europese legers strijd kon leveren tegen de nazi’s. Om dit te rechtvaardigen maakte ze de volgende redenering: de Joden hebben in hun geschiedenis een belangrijke bijdrage geleverd aan de cultuur, wetenschap en ontwikkeling van Europa. Op grond daarvan hadden zij evenveel recht op een plaats in de Europese samenleving als de andere volken. Een gevecht om erkenning en respect als Joden was daarom niet meer dan logisch. Deze strijdvaardige houding staat in schril contrast tot de slachtofferrol die in sommige Joodse kringen dominant was. Arendt stelt: ‘Het is niet waar dat wij altijd en overal onschuldige vervolgd zijn geweest. Maar als het waar was, was het afschuwelijk, het zou ons namelijk definitiever uit de geschiedenis der mensheid afzonderen dan alle vervolgingen hebben kunnen doen.’<sup>104</sup> Arendts pleidooi voor een Joods leger werd echter door weinig anderen onderschreven. Uiteindelijk heeft er een Joodse Brigade binnen het Britse leger deelgenomen aan de oorlog. Niet genoeg volgens Arendt: dat de Joden onder de vlag van een vreemd land moesten strijden, in plaats van voor de eer van hun eigen

---

<sup>102</sup> Arendt, ‘Antisemitisme’ p. 135

<sup>103</sup> Arendt, ‘Heroverweging van het zionisme’ p. 446

<sup>104</sup> Hannah Arendt, ‘Ceterum censeo...’ in: *Joodse essays* p. 218

land, vrouwen, kinderen en hun eigen volk, was een schande. Zo werd eeuwenlange apathische houding in stand gehouden.<sup>105</sup>

Het pleidooi van Arendt voor een Joods leger is, gezien de omstandigheden in Palestina destijds, op zijn minst opmerkelijk te noemen. De Joodse immigratie naar de jisjoev was in de loop der jaren steeds verder toegenomen. Vanaf 1933 nam het aantal immigranten nog sterker toe vanwege de antisemitische maatregelen van Hitler en elders in Europa. In Palestina leidde dit echter tot hoogoplopende spanningen tussen de Joden en de Arabieren. De laatsten kwamen in opstand tegen de grootschalige landovernames door de Joden, Joodse massa-immigratie en de Britse overheersing. Op het moment dat de Palestijnse Joden een eigen leger hadden gevormd, had dit waarschijnlijk tot nog grotere Arabische onrust geleid.<sup>106</sup>

#### *d. Van Joods tehuis naar Joodse staat*

Arendt hechtte, ondanks haar pleidooien voor een Joods leger, veel waarde aan een goede verstandhouding tussen de Joden en de Arabieren. De ontwikkeling binnen de Zionistische Organisatie, waarin de roep om Joodse soevereiniteit - ten koste van de Arabieren - in Palestina steeds luider klonk, baarde haar dan ook grote zorgen. Ze was bang voor een nietsontziende nationalistische koers, waarin men uitsluitend vanuit een Joodse positie redeneerde, zonder te kijken naar de daadwerkelijke omstandigheden in Palestina. Daar maakten de Arabieren wel degelijk een groot deel van de bevolking uit. In een oplossing voor een Joods thuisland moesten zowel Joodse als Arabische belangen gediend worden.

Om de Arabieren tegemoet te komen hadden de Britten een immigratiequotum opgesteld, dat de toegang van Joden tot het mandaatgebied aanzienlijk beperkte. Dit betekende een impasse in de zionistische ambities. Hun uiteindelijke doel was immers de immigratie van alle Joden naar Palestina. In de lente van 1942 formuleerde David Ben-Gurion (1886-1973)<sup>107</sup> daarom een nieuw programma voor de Zionistische beweging. In dit plan, bekend geworden als het Biltmore Program, riep hij op tot vrije immigratie naar Palestina onder controle van het Joodse Agentschap. Tevens bepleitte zijn programma de overgang van Palestina, het Britse mandaatgebied, naar een Joodse staat, zodat het oorspronkelijke doel van de Balfour Declaration en het Mandaat vervuld konden worden. Joodse soevereiniteit was nodig om het verwachte probleem van de Joodse vluchtelingen uit Europa na de oorlog te kunnen oplossen. De Arabische burgers in Palestina zouden in een Joodse staat echter tot tweederangsburgers worden

---

<sup>105</sup> Hannah Arendt, 'Met de rug tegen de muur' in: *Joodse essays* p. 242

<sup>106</sup> Laqueur, 'The Arendt cult: Hannah Arendt as political commentator' p. 487

<sup>107</sup> Leider van de Joodse vakbond Histadrut en de socialistische Mapai-partij in de jisjoev. Vanaf 1948 eerste president van Israël.

gedegradeerd.<sup>108</sup> Dit programma werd in mei van dat jaar aangenomen door voornamelijk Amerikaanse zionisten tijdens de conferentie in het Biltmore Hotel in New York.<sup>109</sup> Toen in november 1942 de eerste berichten over de systematische massavernietiging van de Joden bevestigd werden, bevestigde dit de noodzaak van een soevereine Joodse staat, daar de Joden in Europa niet veilig waren voor antisemitisme.<sup>110</sup> In een wereld waarin waarden zoals democratie, mensenrechten en gelijkheid met voeten werden getreden, leek een militante machtspolitiek, ook voor Joden, de enige kans van slagen. Een ander effect van de oorlog was de massale bekering van de Amerikaanse Joden tot het zionisme. De overtuiging dat neutraliteit geen houdbare positie voor de Verenigde Staten was en schuldgevoelens wegens de terughoudendheid bij de opname van Joodse immigranten droegen bij aan deze ontwikkeling.<sup>111</sup>

Voor Arendt markeerde de Biltmore Conferentie niet alleen een breekpunt in de geschiedenis van het zionisme, maar ook een persoonlijk breekpunt. Zij bekritiseerde de resolutie die uitging van een minderheidsgroep die onderworpen werd aan het gezag van de meerderheid. De Arabieren zouden minderheidsrechten ontvangen onder Joodse soevereiniteit. ‘De poging nationale conflicten op te lossen door eerst soevereine staten te creëren en vervolgens minderheidsrechten te garanderen binnen uit verschillende nationaliteiten opgebouwde staatkundige structuren, is in het recente verleden zo spectaculair mislukt, dat men niet zou verwachten dat men die kant nogmaals op wil.’<sup>112</sup> Daarnaast merkte Arendt ironisch op dat het idee dat de meerderheid van morgen (de Joden) de meerderheid van vandaag (de Arabieren) minderheidsrechten zou geven, een absolute noviteit binnen de geschiedenis was. Voor haar was een toenadering tussen Joden en Arabieren cruciaal voor het welslagen van het Joodse thuisland in Palestina. ‘Palestina is omringd door Arabische landen en zelfs een Joodse staat in Palestina met een overwegend Joodse bevolking, ja, zelfs een zuiver Joods Palestina zou een uiterst hachelijke constructie zijn, als er niet eerst toenadering plaats vindt tot de Arabische volken aan alle grenzen.’<sup>113</sup>

Een van Arendts belangrijkste essays uit de periode 1941-1951 is ‘Het zionisme herzien’ (1945), voor het eerst gepubliceerd in *Menorah Journal*, een klein maar prestigieus Joods tijdschrift.<sup>114</sup> De aanleiding voor het schrijven van het artikel was de resolutie die tijdens het congres van de Amerikaanse Zionistische Organisatie in 1944 werd aangenomen. In deze -

---

<sup>108</sup> Raz-Krakotzkin, ‘Bi-nationalism and the Jewish identity’ p. 169

<sup>109</sup> De Biltmore Conferentie, van 6 tot 11 mei 1942, werd georganiseerd door het American Emergency Committee for Zionist Affairs ter vervanging van het officiële tweejaarlijkse Wereld Zionistische Congres, dat wegens de oorlog geen doorgang kon vinden. Zie Laqueur, *A history of Zionism*. p. 546

<sup>110</sup> Laqueur, *A history of Zionism*. p. 548

<sup>111</sup> Ibidem p. 550

<sup>112</sup> Hannah Arendt, ‘Is het Joods-Arabische probleem oplosbaar?’ in: *Joodse essays* p. 273

<sup>113</sup> Hannah Arendt, ‘Nieuwe voorstellen voor toenadering tussen Joden en Arabieren’ in: *Joodse essays* p. 301

<sup>114</sup> Walter Laqueur, ‘Zionism and its liberal critics, 1896-1948’ in: *Journal of Contemporary History* 4 (1971) p. 161-182 aldaar p. 181

opnieuw unaniem aangenomen - resolutie verlangde men het volledige Palestijnse grondgebied voor de stichting van een Joodse staat, 'undivided and undiminished'. Arendt oordeelde dat er sprake was van een 'interne zionistische meningenterreur' en dat de resoluties slechts bedoeld waren als propaganda voor de buitenwereld om de eensgezindheid van de zionisten te laten zien.<sup>115</sup> De resolutie, waarin de aanwezigheid van de Arabieren in Palestina niet eens meer werd genoemd, was het bewijs van de overwinning van het revisionistische gedachtegoed. De militante revisionisten waren voorstanders van een grote soevereine Joodse staat aan beide kanten van de Jordaan, dat het volledige Britse mandaatgebied zou moeten beslaan, inclusief Transjordanië. Arendt verdacht de zionistische leiders echter ook van opportunisme; blijkbaar was de vestiging van een nationalistische Joodse staat altijd al het doel geweest, maar was er nu voor het eerst een politiek moment dit ook daadwerkelijk openlijk te verkondigen.

Zelfs al zouden de Joden een meerderheid bereiken in Palestina, zou dit, in Arendts woorden, geen 'wezenlijke verandering brengen van de situatie waarin de Joden ofwel bescherming moeten vragen aan een externe macht, ofwel met hun burens tot een werkbare overeenstemming moeten komen.'<sup>116</sup> De Joodse afhankelijkheid van een externe macht zou tot gevolg kunnen hebben dat de Arabieren de Joden slechts als werktuigen van de rijke Westerse machten zouden zien. Deze verdenking zou, net als in het verleden, kunnen leiden tot een nieuwe golf van Jodenhaat. Als het Joodse zelfbestuur werd afgekondigd tegen de wens van de Arabieren in, zouden de Joden in Palestina nog lange tijd, op zowel financieel als politiek gebied, afhankelijk blijven van de Joden in de - met name Amerikaanse - diaspora.<sup>117</sup> Inmiddels had Arendt ook een politiek alternatief geformuleerd. De enige politieke vorm die werkelijk een oplossing zou bieden voor het probleem van minderheden, was een federatie. 'Een echte federatie is samengesteld uit verschillende, duidelijk te onderscheiden nationaliteiten of andere politieke elementen, die samen de staat vormen. Nationale conflicten kunnen in zo'n federatie slechts opgelost worden doordat het onoplosbare probleem van de verhouding tussen meerderheid en minderheid zich niet meer voordoet.'<sup>118</sup>

Arendt haalt de Verenigde Staten als voorbeeld aan van een federatie waarbinnen geen enkele staat de overhand heeft maar zij gezamenlijk het land besturen. Een mogelijkheid was dat het Joodse volk, net als de Arabieren, een politieke status binnen de Britse Gemeenebest zou krijgen, net als andere volken binnen de Gemeenebest. Een andere mogelijkheid was een mediterrane federatie, met de voormalige Europese kolonies uit Noord-Afrika. De Joodse bijdrage aan de ontwikkeling van de regio door de eeuwen heen kon op deze wijze erkenning

---

<sup>115</sup> Hannah Arendt, "Vrij en democratisch" in: *Joodse essays* p. 313

<sup>116</sup> Arendt, 'Heroverweging van het zionisme' p. 439

<sup>117</sup> Ibidem p. 472

<sup>118</sup> Arendt, 'Is het Joods-Arabisch probleem oplosbaar?' p. 275

krijgen. Waaruit die bijdrage aan de regio precies bestond maakte Arendt niet duidelijk. Spanje, Italië en Frankrijk zouden na de oorlog economisch gezien niet langer in staat zijn hun kolonies te onderhouden en zodoende was een mediterrane federatie een goede oplossing.

Arendts suggesties voor een alternatieve zionistische politiek hadden geen aanwijsbare aanknopingspunten in de politieke omstandigheden tussen 1941 en 1945, noch in de naoorlogse situatie. Hoe een Joods leger bijvoorbeeld, danwel onder Brits mandaat, danwel onder de fictieve federatie had kunnen functioneren, legde Arendt bijvoorbeeld niet uit. Een staat is het enige politieke lichaam dat kan beslissen tot het uitoefenen van geweld. De Joden beschikten noch als natie, noch als religieuze gemeenschap over een eigen staat. Dit was immers iets dat Arendt fel bestreed, in haar visie was een natiestaat een verouderd concept. Om een gebied als Palestina, waar meerdere volken woonden, te besturen was dit concept niet geschikt. De Joden een federatie met de Arabieren te creëren. Hoe dit zich verhiel tot een specifiek Joods leger dat Nazi-Duitsland bevecht, is een probleem dat Arendt niet bespreekt.<sup>119</sup> Tegenover het argument van de beperkte uitvoerbaarheid van haar suggesties zou Arendt stellen dat een te grote nadruk op de ‘realiteit’ het politieke denken belemmerde en een serieus debat beperkte.<sup>120</sup> Ondanks het gebrek aan concrete mogelijkheden was zij van mening dat de oplossing voor het Joodse en Palestijnse probleem alleen opgelost kon worden binnen een politiek kader dat tevens een oplossing voor de nationale conflicten en problemen van de andere volken in Europa garandeerde.<sup>121</sup>

#### *e. Unanimiteit en strijdlust na de Tweede Wereldoorlog*

De massavernietiging van de Joden in Europa tijdens de Tweede Wereldoorlog bevestigde het beeld dat Herzl in zijn *Jodenstaat* had geschetst, van een volk dat altijd omringd en samengedrongen is door een wereld van vijanden. Arendt signaleerde met vrees dat dit beeld van eeuwig antisemitisme gemeengoed was geworden onder de Joodse massa's en zodoende het beleid van de Zionistische Organisatie was gaan bepalen. ‘Het [zionisme] ontleent [haar] historische legitimatie aan het ongeluk en de ellende waarin de illusionaire politiek van de assimilationisten heel West-Europa gedompeld hebben.’<sup>122</sup> Naar de mening van Arendt waren de Joden alleen in staat zich uit hun huidige misère te ontworstelen als zij de menselijke achtergrond van de recente gebeurtenissen zouden erkennen. Antisemitisme was aanwezig in een wereld waar de Joden zelf actief deel van uitmaakten. Arendt kon maar niet genoeg

---

<sup>119</sup> Yakira, ‘Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure’ p. 42

<sup>120</sup> Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* p. 112

<sup>121</sup> Arendt, ‘De crisis van het zionisme’ p. 429-431

<sup>122</sup> Arendt, ‘Antisemitisme’ p. 136

benadrukken dat zij zich onderdeel van de wereld moesten gaan voelen. Immers, alleen menselijke handelingen, in de wereld zelf, waren in staat het politieke heden vorm te geven.<sup>123</sup>

Op 14 mei 1948 riep het Joods Agentschap de onafhankelijkheid van de staat Israël uit. Hierop brak er een oorlog uit tussen de nieuwe Joodse staat en de omliggende Arabische landen. Hannah Arendt becommentarieerde deze gebeurtenissen in een artikel in het tijdschrift *Commentary*. Zij signaleerde een groeiende consensus, zowel onder de Amerikaanse zionisten als de Joodse gemeenschap in Palestina, waarin een gewapende strijd als laatste redmiddel werd gezien. In de zionistische kringen was men bereid deze strijd aan te gaan, ervan overtuigd dat alle Arabieren vijandig tegenover de Joden stonden en er van de voormalige bondgenoten Groot-Brittannië en de Verenigde Staten ook geen hulp meer te verwachten viel. ‘De maatschappelijke revolutionaire Joodse nationale beweging, die een halve eeuw geleden startte met zulke verheven idealen dat ze geen oog had voor de specifieke realiteiten van het Midden-Oosten en de algemene slechtheid van de wereld, is dus, zoals de meeste van dergelijke bewegingen, geëindigd met ondubbelzinnige ondersteuning van nationalistische maar ook chauvinistische uitspraken, niet gericht tegen de vijanden van het Joodse volk maar tegen zijn mogelijke vrienden en huidige burens.’<sup>124</sup>

Arendt, die in dit artikel opnieuw een toenadering tussen de Joden en Arabieren bepleitte, stelde voor dat de Verenigde Naties de voorstanders van een Joods-Arabische samenwerking benaderde om tot een bestand te komen. Onder internationale supervisie konden leden van de Joodse en Arabische intelligentsia gezamenlijk stads- en plattelandsraden leiden, zodat een deling van het gebied niet meer nodig zou zijn. Dit was de eerste keer dat Arendt het radensysteem als een alternatief voor de natiestaat presenteert. Hoewel dit haar destijds op beschuldigingen van hopeloze naïviteit en politieke roekeloosheid kwam te staan, zou dit systeem een cruciale rol spelen in haar latere politieke denken. Het radensysteem als alternatief voor het bewaren van de ‘revolutionaire schat’, is een onderwerp dat in *On Revolution* uitgebreid besproken zou worden.<sup>125</sup> Kleinschalige raden waren de oplossing om uit de impasse te komen en konden tevens als voorbeeld dienen voor een alternatieve politiek voor de rest van de wereld. De onafhankelijkheid en emancipatie van Palestina kon alleen bewerkstelligd worden op basis van een Joods-Arabische samenwerking.<sup>126</sup> De bi-nationalistische oplossing voor het conflict, zoals Arendt dat hier bepleitte, was een alternatief voor de Joodse staat zoals de zionisten deze voorstonden. Voor haar was het van belang dat de nationale Joodse identiteit

---

<sup>123</sup> Arendt, ‘De Joodse staat: waar heeft Herzls politiek na vijftig jaar toe geleid?’ p. 483

<sup>124</sup> Arendt, ‘Heroverweging van het zionisme’ p. 447

<sup>125</sup> Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* p. 118

<sup>126</sup> Hannah Arendt, ‘Redding van het Joodse thuisland’ in: *Joodse essays* p. 500-502



gescheiden werd van de te stichten staat. Arendt voelde zich in eerste instantie aangetrokken tot het zionisme omdat het in haar ogen een politiek antwoord gaf op het moderne antisemitisme. De oorzaak van dit antisemitisme school onder meer in de nationale eenheid die de Europese natiestaten benadrukten. Minderheden zoals de Joden hadden hierin geen plaats. Arendt kon niet verdragen dat de zionisten in Palestina precies zo'n staat van nationale eenheid wilden stichten, die in Europa aanleiding had gegeven tot antisemitisme en haar vreselijke gevolgen. Daarom was het vinden van een *modus vivendi* met de Arabieren voor het slagen van de Joodse staat in Palestina.<sup>127</sup> '[A]lleen als een volk leeft en functioneert in gezamenlijkheid met andere volken kan het bijdragen aan het creëren op aarde van een samen bepaalde en vormgegeven mensenwereld.'<sup>128</sup>

De voorstanders van de bi-nationale oplossing waren, naast Arendt, gerespecteerde intellectuelen als Judah Magnes<sup>129</sup>, rector van de in 1925 gestichte Hebreeuwse universiteit in Tel Aviv, en Martin Buber. Met de eerste werkte Arendt gedurende de zomer van 1948 intensief samen teneinde hun plannen onder de aandacht van de VN-bemiddelaar Graaf Bernadotte te krijgen.<sup>130</sup> In een bi-nationale staat konden zowel Arabieren als Joden hun nationale identiteit behouden terwijl samenwerking een middel kon zijn tot het vergroten van wederzijds begrip en respect. Deze ideeën werden door het zionistische leiderschap echter als naïef en utopisch beschouwd. Vanaf de aanname van het Biltmore Program hadden de zionisten zich geconcentreerd op het vluchtelingenprobleem en Joodse immigratie naar Palestina. Joodse soevereiniteit was noodzakelijk om grote aantallen Joden in Palestina te kunnen opnemen. Het conflict tussen de Arabieren en de Joden was een secundair probleem. Net na de massavernietiging van de Europese Joden was de meerderheid van de Joden uit op een oplossing die de machtsbasis van de Joden zou verzekeren. Een Joodse staat was in de ogen van de meerderheid hiertoe de beste oplossing.<sup>131</sup> Desalniettemin is Arendts angst voor een verdere verslechtering van de relatie met de Arabieren en Joods nietsontziend machtsvertoon niet ongegrond gebleken. Tijdens de onafhankelijkheidsoorlog zijn talloze Arabieren uit hun huizen verdreven, waardoor er een compleet nieuwe vluchtelingenstroom ontstond. Veel van hun land werd onteigend en aan het territorium van de Joodse staat toegevoegd.<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Raz-Krakotzkin, 'Bi-nationalism and the Jewish identity' p. 172-173

<sup>128</sup> Arendt, 'De Jood als paria: een verborgen traditie' p. 388

<sup>129</sup> Voor Magnes was de universiteit een middel het culturele Joodse ideaal te ondersteunen en promoten; een instrument voor nation-building. Dit bleek bijvoorbeeld uit de studies naar de Joodse taal en cultuur. Zie voor meer informatie Kotzin, 'An attempt to Americanize the yishuv' p. 5.

<sup>130</sup> Voor samenwerking met Magnes zie Youngh-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 316 en voor Magnes' partij *Ikhud* ibidem p. 308-311

<sup>131</sup> Kotzin, 'An attempt to Americanize the yishuv' p. 17

<sup>132</sup> Raz-Krakotzkin, 'Bi-nationalism and the Jewish identity.' p. 169

In een artikel dat Arendt schreef ter nagedachtenis aan Magnes - hij overleed op 27 oktober 1948 - bracht Arendt nogmaals al haar bezwaren tegen de voortdurende oorlog in Palestina te berde. Opvallend is de herhaling van de waarschuwing, die zij reeds in 'Het redden van het Joodse thuisland' had gemaakt, voor het risico op militarisering van de Israëliische staat, omringd door vijanden.<sup>133</sup> Hiermee zouden alle culturele en sociale experimenten gereduceerd worden tot activiteiten in de marge. 'Wanneer er alleen een wapenstilstand komt, zou de nieuwe Israëliische staat gedwongen zijn het hele volk zodanig te organiseren dat er te allen tijde gemobiliseerd kan worden. De permanente dreiging van gewapende interventie zou noodzakelijkerwijs de richting bepalen van alle economische en maatschappelijke ontwikkelingen en eventueel kunnen eindigen in een militaire dictatuur. (...) Enorme uitgaven voor bewapening en mobilisatie zouden de jonge Joodse economie verlammen en het einde zijn van het maatschappelijk experiment van het land, maar ook leiden tot een toenemende afhankelijkheid van financiële en andere steun door de Amerikaanse Joden.'<sup>134</sup>

Kijkend naar de huidige situatie in Israël is deze voorspelling op zijn minst opmerkelijk te noemen.<sup>135</sup> Dit essay vormde tevens haar laatste grote bijdrage aan het zionistische debat. Alle zaken die zij had gewenst voor het Joodse volk - een nieuw begin, een nieuw duurzaam politiek concept in vrede met haar burens en vernieuwende politieke kijk op de wereld - waren verder weg dan ooit. De zionisten waren er niet in geslaagd een alternatief voor de Europese natiestaat te vinden. Arendt had hen graag gezien als pioniers die als voorhoede van de onderdrukte volken nieuwe invulling konden geven aan de politiek, maar ook de zionisten waren ten prooi gevallen aan de aantrekkingskracht van het nationalisme. In hun verlangen naar een Joodse staat hadden zij naar haar mening enkel in hun eigen belang gehandeld, zonder rekening te houden met de Arabieren.

In de huidige context is het met name van belang dat Arendts essays over de Joodse geschiedenis inzicht bieden in haar politieke waarden, die zij later in haar carrière zou uitwerken. De belangrijkste hiervan is haar constatering van het failliet van de natiestaat als regeringsvorm die immers minderheidsproblemen creëert. In het alternatief, het radensysteem, konden vertegenwoordigers van verschillende nationaliteiten en ideologieën samenkomen om lokale politieke problemen te bespreken. In plaats van een verstikkende unanimité die alle ideeën en creativiteit in de kiem smoort, gaf dit systeem ruimte aan innovatieve ideeën en zou het kunnen leiden tot de emancipatie van Palestina. Toen Arendt geconfronteerd werd met de

---

<sup>133</sup> Arendt, 'Redding van het Joodse thuisland' p. 497

<sup>134</sup> Arendt, 'Vrede of wapenstilstand in het Midden-Oosten?' p. 528

<sup>135</sup> Bernstein gebruikt woorden als 'disturbing' en 'uncanny', waarvan voor het laatste woord geen dekkende Nederlandse vertaling voorhanden is om te beschrijven hoe accuraat Arendts voorspelling in zijn ogen is gebleken. Zie Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* p. 116

gevolgen van nationalisme, namelijk het ontkennen van de diversiteit in de samenstelling van de bevolking en onderlinge verschillen, opende dit haar ogen voor een politiek alternatief. Dit radensysteem bleef een inspiratie voor haar gedurende haar carrière. Toen men zich tijdens de Hongaarse revolutie in 1956 spontaan in raden organiseerde bewees dit voor Arendt dat er wel degelijk een alternatief was voor nationalistische politiek die werd bedorven door ideologieën en partijbelangen.<sup>136</sup> In *On Revolution* schreef ze dat federale principe, dat zij ook voor de politieke structuur in Palestina had aanbevolen, een natuurlijke uitkomst is van het zoeken naar een systeem dat ‘de directie participatie van elke burger in de publieke zaken van het land’ zou garanderen. ‘[H]et federale principe [...] komt uit de elementaire omstandigheden van het handelen zelf voort, niet beïnvloed door theoretische speculaties [...] en zelfs niet tot cohesie gedwongen door een gemeenschappelijke vijand.’<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Om een hommage te brengen aan de dappere Hongaren schreef Arendt het artikel ‘Reflections on the Hungarian Revolution’ (1958). Zie Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 392

<sup>137</sup> Hannah Arendt, *Over revolutie* (1963; 1965 vertaling Rob van Essen, Amsterdam 2004) p. 313

#### 4. *Eichmann in Jeruzalem*

Uit teleurstelling met de staatsvorm die de staat Israël uiteindelijk had gekregen, maar ook vanwege de nieuwe wending die haar carrière had genomen na de publicatie van *The Origins of Totalitarianism*, duurde het ruim tien jaar eer Hannah Arendt weer publiekelijk over het Jodendom en Israël schreef. Haar pogingen de Joodse politiek te wijzigen door haar kritische artikelen hadden tot niets geleid. Desalniettemin bleven Israël en haar inwoners een onderwerp dat haar nauw aan het hart lag. Dit blijkt onder meer uit haar correspondentie met Jaspers en Blumenfeld. Zo signaleerde zij in 1958 dat de revisionistische ideologie nog steeds overheerste en dat hiermee het Joodse chauvinisme wederom was toegenomen. In Israël heerste de opvatting dat een onneembare, stevige Joodse vestiging in het Midden Oosten de enige manier was om als Joodse staat te overleven. Tevens was toenadering tot de Arabieren verder weg dan ooit.<sup>138</sup>

Een belangrijke gebeurtenis veranderde Arendts terughoudendheid in het publiekelijk uiten van haar mening over de Israëlische politiek. Op 23 mei 1960 maakte Ben Gurion, toenmalige premier van Israël, bekend dat de Mossad, de Israëlische geheime dienst, Adolf Eichmann had gekidnapt in Argentinië. Eichmann was een Duitse vertegenwoordiger die in 1933 in actieve dienst bij de Schutzstaffel (SS) trad. Hij maakte snel carrière binnen de SS en eindigde zijn carrière als SS-Obersturmbannführer (vergelijkbaar met de rang van luitenant-kolonel) binnen het Reichssicherheitshauptamt, Referat IV-B. Deze afdeling hield zich bezig met ‘sekten’ waaronder de nazi’s katholieken, protestanten, vrijmetselaars en Joden rekenden.<sup>139</sup> In deze functie was Eichmann verantwoordelijk voor het transport van de Joden naar de concentratie- en vernietigingskampen. Eichmann zou in Jeruzalem berecht worden door een Israëlisch gerechtshof wegens misdaden tegen het Joodse volk. Dit was een gebeurtenis met een enorme historische betekenis. Een Duitse bureaucraat werd berecht door een Joods gerechtshof: door een volk dat ten tijde van de uitvoering van de misdaden geen eigen staat bezat. Dit proces was niet te vergelijken met het Neurenberg-proces<sup>140</sup> aangezien in Eichmann’s proces misdaden begaan tegen de Joden - in tegenstelling tot oorlogsmisdaden - centraal stonden.

Het Joodse volk had, zoals Arendt vaak had opgemerkt, eeuwenlang stateloos over de aarde gezworven. Nu hadden de Joden een politieke entiteit die recht kon spreken over het hen aangedane leed en de autoriteit had de vervolgers van het Joodse volk te bestraffen. Dit was

---

<sup>138</sup> Arendt aan Jaspers, 16 november 1958 in: *Correspondence 1926-1969* p. 358 Reeds in haar artikelen uit de jaren veertig had ze de toenemende eensgezindheid in Israël en de groeiende overtuiging dat een onneembare, stevige Joodse vestiging in het Midden Oosten de enige manier was om als Joodse staat te overleven bekritiseerd.

<sup>139</sup> Voor meer informatie over de ingewikkelde nazi-hiërarchie en Eichmanns plaats hierin zie Hannah Arendt, *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad* (1963; vertaling W.J.P. Schotz, Amsterdam 2005) p. 143-148

<sup>140</sup> Tijdens deze processen (1945-1946) werden voormalige nazi-kopstukken en door een *internationaal* militair tribunaal wegens oorlogsmisdrijven, misdaden tegen de menselijkheid, samenzwering en misdaden tegen de vrede veroordeeld. Na dit eerste grote proces vonden er meerdere processen plaats in Neurenberg, waarbij andere betrokkenen en collaborateurs met de nazi’s terecht werden gesteld. Deze verdachten verschenen voor Amerikaanse militaire rechtbanken.

uiteraard iets dat Arendt veel vreugde bezorgde. In *Eichmann in Jerusalem* citeert ze Pinchas Rosen, die stelde dat het naakte feit dat Israël een wet had die een dergelijk proces mogelijk maakte, een uitdrukking was van de ‘revolutionaire transformatie die heeft plaatsgevonden in de politieke situatie van het Joodse volk.’<sup>141</sup> Arendt voelde dat het bijwonen van het proces een verplichting was die zij op de een of andere manier aan haar verleden verplicht was.<sup>142</sup> Als reporter voor de *New Yorker*<sup>143</sup> kreeg Arendt de vrijheid het proces te verslaan zoals zij dat juist achtte. Wegens het succes van de vijfdelige serie artikelen over het proces verwerkte Arendt deze artikelen tot een boek, getiteld *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, dat verscheen in 1963. Zowel de artikelen als het boek maakten een ongekennde controverse los, die jaren zou duren. Dat lezers beledigd of geschokt waren door Arendts analyses heeft diverse oorzaken, die elders uitgebreid zijn beschreven.<sup>144</sup> Hier zal slechts de inhoud en de reacties op het boek worden besproken in zoverre ze aansluiten bij Arendts eerdere analyses van de positie en de houding van de Joden in Europa.

#### a. Kritiek op de procesvoering

Al voor de start van het proces had Arendt zoals gezegd haar twijfels over de manier waarop de Israëlische regering het proces neerzette, die zij met Jaspers besprak. Hij was van mening dat de staat Israël geen recht had om namens het Joodse volk te spreken. Daarnaast was het überhaupt de vraag of misdaden zoals die van Eichmann binnen de jurisdictie van een staat vielen: deze misdaden waren immers tegen de gehele mensheid begaan.<sup>145</sup> Arendt was het op dit punt niet met haar mentor eens, want de meerderheid van de Joodse overlevers van de misdaden van Eichmann woonde nu in Israël. ‘Israel may not have the right to speak for the Jews of the world. Although I’d like to know who really does have the right to speak for Jews qua Jews in a political sense. Certainly, many Jews don’t want to be represented as Jews or only in a religious sense. So Israel has no right to speak for them. But what about the others? Israel is the only political entity we have. I don’t particularly like it, but there’s not much I can do about that.’<sup>146</sup> Waar ze het beiden wel over eens waren, was dat een proces als dit, dat geen historische precedent had, fundamentele vragen opriep over de aard van het totalitarisme, haar uitvoerders

<sup>141</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem* p. 432

<sup>142</sup> In deze brief annuleerde ze haar eerdere toezegging aldaar college te geven. Zie Young-Bruehl, *Hannah Arendt* p. 427

<sup>143</sup> Amerikaans tijdschrift met fictie en non-fictie artikelen. Arendt had haar diensten als rechtbankverslaggeefster aangeboden aan William Shawn, destijds hoofdredacteur, die haar aanbod enthousiast accepteerde, ‘blij met zo’n illustere en goed geïnformeerde correspondent.’ Young-Bruehl, *Hannah Arendt* p. 427

<sup>144</sup> Zie onder andere: Anson Rabinbach, ‘Eichmann in New York. The New York Intellectuals and the Hannah Arendt controversy’ in: *October* 108 (2004) p. 97-111 en Richard I. Cohen, ‘Breaking the code: Hannah Arendt’s *Eichmann in Jerusalem* and the public polemic: myth, memory and historical imagination,’ in *Michael* 13 (1993), p. 29-85

<sup>145</sup> Jaspers aan Arendt, 12 december 1960 in: *Correspondence* p. 411; Jaspers aan Arendt 16 december 1960, p. 413

<sup>146</sup> Arendt aan Jaspers, 23 december 1960 in: *Correspondence* p. 415

en haar slachtoffers. In geen geval diende het proces een Israëlische interne aangelegenheid te worden.<sup>147</sup>

De Israeli's hadden de kans een passend antwoord formuleren op een van de meest prangende vragen na de Tweede Wereldoorlog: hoe beoordeel je de daden van een compleet nieuwe soort criminaliteit, begaan onder een totalitair regime, waarin alle normen en waarden plotseling waardeloos bleken? In de loop van het proces werd Arendts theorie over de dynamiek in een dergelijk regime, zoals zij die in *The Origins* had beschreven, in haar ogen bevestigd. Totalitaire systemen waren in staat alle menselijke waarden en gevoelens te vernietigen, om daarvoor in de plaats een allesoverheersende terreur te plaatsen. De terreur belichaamde de uitvoering van de 'natuurlijke koers van de geschiedenis of natuur' en maakte dat deze ongehinderd door de samenleving kon razen.<sup>148</sup> De rassenideologie van de nazi's had een historische doelmatigheid: uiteindelijk zou de terreur leiden tot het heersen over en de vernietiging van zwakke rassen in een door Ariërs gedomineerd rijk. In *Eichmann in Jeruzalem* zou Arendt beschrijven hoe de nazi's voortdurend doordrongen waren van het idee dat zij meewerkten aan een uniek historisch gebeuren. Zij bezagen hun daden als 'bovenmenselijke prestaties' die uiteindelijk ten goede kwamen aan de gehele mensheid. Vragen stellen bij de aard van hun daden was niet nodig, zegt Arendt. De nazi's dachten immers dat zij de uitvoerders van 'de wil van geschiedenis' waren.<sup>149</sup> Eichmann was in haar ogen een typische onderdaan van een dergelijk systeem: dienen onder een totalitair regime had hem zijn vermogen tot denken ontnomen. Dit verklaarde zijn gebrek aan schuldgevoelens of de afwezigheid van antisemitische vooroordelen. 'Wie lang naar hem [Eichmann] luisterde werd zich er steeds duidelijker bewust van dat de man zich niet alleen niet kon uitdrukken, maar dat hij - wat daar ten nauwste mee samenhang - niet kon denken ook, waarmee in dit verband wordt bedoeld dat hij hoegenaamd niet in staat was iets vanuit andermans oogpunt te bekijken. [...] een absoluut gebrek aan voorstellingsvermogen.'<sup>150</sup>

Een van Arendts belangrijkste kritiekpunten op het proces was dat de Israëlische rechtbank niet bereid was te erkennen dat de misdaden van de nazi's het gevolg waren van een nieuw soort antisemitisme. Integendeel, 'zij zagen de Holocaust als de ergste uitbarsting van de oudste misdaad die ze kenden en zich herinnerden.'<sup>151</sup> De Holocaust was een uitbarsting van het

---

<sup>147</sup> Jaspers naar Arendt, 14 februari 1961, in *Correspondence* p. 424

<sup>148</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 465

<sup>149</sup> Arendt, *Eichmann in Jeruzalem* p. 194-195

<sup>150</sup> Ibidem p. 116 'Alle moeite en inspanning van de aanklager ten spijt kon het eenieder duidelijk zijn dat deze verdachte geen "monster" was; maar wel was het voor menigeen moeilijk, de verdenking van zich af te zetten da er in de glazen kooi op het podium een clown had plaatsgenomen.' Ibidem p.123

<sup>151</sup> Ibidem p. 417

eeuwige antisemitisme en in beginsel daarom weliswaar extreem maar niet uitzonderlijk. Zodoende vond de massamoord op de Joden haar precedenten in de talloze pogroms, vervolgingen en uitdrijvingen die de Joodse geschiedenis kende. Dit was volgens sommigen een groots ‘bewijs’ voor het bestaan van eeuwig antisemitisme. Een prominente verkondiger van deze gedachte was minister-president Ben Gurion. Voor hem had het proces drie doelen, die hij niet onder stoelen of banken schoof. Ten eerste konden de misdaden begaan tegen het Joodse volk aan een wereldpubliek getoond worden. Ten tweede had het proces een educatief doel: de nieuwe generatie Israëli’s kon kennis nemen van het leed van hun voorvaderen. ‘Het proces moest hen ervan doordringen wat het betekende tussen niet-Joden te leven, hen ervan overtuigen dat een Jood alleen maar in Israël een veilig en eerzaam leven kon leiden.’<sup>152</sup> Ten slotte kon men aantonen, door het laten zien van de gruwelijkheden begaan tegenover het Joodse volk, dat de stichting van de staat Israël een kwestie van uiterste nood was geweest. Dit blijkt onder meer uit de vele getuigen die de rechtbank mochten toespreken. Hun verhalen gaven een beeld van het Joodse lijden in al haar verschrikkelijke veelzijdigheid. Arendts kritiek was dat de verhalen van deze getuigenissen, hoe triest ook, vaak weinig tot niets met Eichmanns werkzaamheden te maken hadden. Dit overtuigde haar van het feit dat de sessies met de getuigen meer bedoeld waren ter legitimatie van het bestaan van een Joodse staat.<sup>153</sup>

Hoewel Ben-Gurion zich zelf niet liet zien in de rechtbank, werden zijn ideeën vertegenwoordigd door de openbare aanklager, Gideon Hausner. Tijdens zijn openingspleidooi aan het begin van het proces citeerde hij de profeet Ezechiël: “‘Toen kwam Ik voorbij u en Ik zag u trappelen in het bloed van uw geboorte en Ik zeide tot u, in uw bloed: leef!’” Dit was, aldus Hausner, “‘de imperatief die aan [het Joodse] volk is opgedragen sedert zijn eerste optreden in de historie.’”<sup>154</sup> Volgens Arendt was dit niets anders dan ‘amateuristische geschiedschrijving’ en ‘goedkope retoriek’, een truc van Ben-Gurion om de Joodse geschiedenis voor te stellen als een proces dat zich buiten de rest van de wereld afspeelt, onderworpen aan de voorspellingen die reeds in het Oude Testament gedaan waren. De Joden werden voorgesteld als slachtoffers van de beproevingen die God hen oplegde om hun devotie aan Hem te testen. Antisemitisme was een van deze beproevingen. Op het moment dat Eichmann werd neergezet als een onvervalst moorddadig monster met een duidelijke wens alle Joden uit te roeien, sprak het OM zichzelf vreemd genoeg echter tegen. Arendt: ‘[M]oesten [deze uitspraken] immers niet tot de conclusie leiden dat [Eichmann] niets minder was dan een *onschuldige* voltrekker van een mysterieus voorbeschikt noodlot, de historisch-noodwendige executeur van de eeuwige Jodenhaat, die

---

<sup>152</sup> Ibidem p. 58

<sup>153</sup> Idith Zertal, ‘A State on Trial. Hannah Arendt vs. the State of Israel’, in: *Social Research* 74 (2007) p. 1127-1158 aldaar p. 1142

<sup>154</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem* p. 76

opdracht had de “met bloed bevlekte weg” te banen “die dit volk moest gaan”?’<sup>155</sup>

Arendt was van mening dat alleen de keuze van de slachtoffers, niet de aard van de misdaad zelf, kon worden afgeleid uit de lange geschiedenis van Jodenhaat. Deze verkeerde beoordeling was volgens haar het euvel dat ten grondslag lag aan alle tekortkomingen van het proces. ‘Geen van de betrokkenen is ooit doorgedrongen tot de ware aard van de gruwel van Auschwitz, die van een andere aard is dan alle gruwelen uit het verleden. Zowel aanklager als rechters zagen deze genocide niet anders dan als de vreselijkste pogrom uit de Joodse geschiedenis.’<sup>156</sup> Zoals zij voorafgaand aan het proces al met Jaspers had besproken, was dit proces in Arendts ogen juist een kans dieper door te dringen tot de aard van totalitaire regimes en het effect dat deze op hun onderdanen zoals Eichmann hadden. Dit gebeurde echter niet en Arendt zag tot haar grote ontsteltenis de notie van eeuwig antisemitisme de rechtbank binnen komen. ‘De overtuiging dat het antisemitisme alomtegenwoordig en onuitroeibaar is heeft niet alleen sinds de Dreyfus-affaire de krachtigste ideologische factor in de zionistische beweging betekend, deze overtuiging is ook de eigenlijke oorzaak geweest van de anders moeilijk te begrijpen bereidheid van het Duitse Jodendom in al zijn geledingen, onmiddellijk na de *Machtergreifung*, “de feitelijke situatie te aanvaarden’ en met de nazi-autoriteiten te gaan onderhandelen.”<sup>157</sup>

#### *b. De houding van de Joden tijdens de overheersing van de nazi's*

Tijdens het proces werd er, onder andere door de opvoering van vele getuigen, geprobeerd een beeld te schetsen van de Joodse situatie in Europa en Duitsland in het bijzonder vanaf 1933. Maar over het precieze gedrag en de reactie van de Joden op de *Machtergreifung* werd niet gesproken. Arendt, kritisch als altijd, probeert dit eenzijdige beeld recht te zetten in haar verslag. Zij stelde dat de Joden naïef waren geweest door te denken dat de specifieke aandacht van de nazi's voor het Joodse vraagstuk een kans was voor een kritische zelfevaluatie.

Al tijdens haar periode in Frankrijk had zij de ‘Terug naar het getto-beweging’ gesignaleerd onder de Joden in Parijs. De reactie van deze Joden anno 1938 kwamen overeen met de reactie van de Duitse Joden in 1933. Beide groepen vroegen om een Joodse ‘zelfbewustwording’ als reactie op de toenemende antisemitische maatregelen. Zij wilden dat zij zich als Joden zouden isoleren van hun vijanden door zich terug te trekken uit de Europese gemeenschap door in Palestina een nieuw bestaan op te bouwen. Arendt protesteerde toen al door te stellen dat de geschiedenis of traditie van een volk nimmer in een vacuüm tot de oude

---

<sup>155</sup> Ibidem [mijn cursivering]

<sup>156</sup> Ibidem p. 418

<sup>157</sup> Arendt, *Eichmann in Jeruzalem* p. 62



staat teruggebracht kan worden.<sup>158</sup> Volgens haar waren de Duitse Joden echter aanvankelijk verheugd door de speciale aandacht die zij van de nazi's ontvingen. Toen Eichmann rond 1935 de Joodse situatie in beeld moest brengen en zijn eerste contacten met Joodse functionarissen legde, 'praatten zowel zionisten als assimilanten in termen van "Joodse wedergeboorte" en "een grote constructieve beweging in het Duitse Jodendom"'.<sup>159</sup> Arendt doelt hier op het feit dat veel Joden volgens haar de gevaren van de Neurenbergwetten (1935, racistische wetten die Joden van hun burgerrechten beroofden en het niet-Joden verboden met Joden te trouwen) niet inzagen maar de wetten juist zagen als een legalisatie van een situatie die de facto al een tijd bestond. Zij beschouwden deze wetten dan ook als een stabilisatie van hun positie in het Duitse rijk en waren bereid om, samen met de autoriteiten, mee te denken over een oplossing van het Joodse vraagstuk. De zionisten hadden volgens Arendt in de machtsovername van de nazi's een 'beslissende nederlaag voor de assimilatie' gezien en hoopten dat de emigratie van (succesvolle, jonge) Joden naar Palestina een voor beide partijen (de nazi's en de Joden zelf) een passende oplossing zou zijn.<sup>160</sup>

In een later stadium van de nazi-heerschappij zou de samenwerking tussen Joden en hun vijanden een ander karakter krijgen. De kritische evaluatie van de rol van de Europese Joden en met name van hun leiders in *Eichmann in Jerusalem* was een van de voornaamste oorzaken van de negatieve, soms ronduit vijandelijke recensies van het boek. Zonder omhaal stelt Arendt dat de nazi's er nooit in geslaagd waren honderdduizenden mensen te deporteren en te vernietigen zonder de passieve medewerking van de slachtoffers zelf. Hierbij gaat Arendt in op de rol van de leiders van de Joodse gemeenschappen. De nazi's gebruikten de autoriteit en het aanzien van de Joodse leiders over hun gemeenschappen door hen als leden van de Joodse raden te installeren. Arendt noemt deze raden 'het somberste hoofdstuk van het hele gruwelverhaal'.<sup>161</sup> 'Overal waar Joden woonden, van Polen tot Frankrijk, van Scandinavië tot de Balkan, waren er de erkende Joodse leiders, en die leiders hebben vrijwel zonder uitzondering, om de een of andere reden, met de nazi's samengewerkt.'<sup>162</sup>

Arendt is er in dit kader vaak van beschuldigd te verkondigen dat de Joden hun vernietiging aan zichzelf te danken hadden. Dit is nadrukkelijk wat ze niet zei of bedoelde. Arendt heeft begrip voor de relatieve machteloosheid van de Joden, als een volk zonder territorium, zonder regering in ballingschap of leger. In het totalitaire systeem, wiens kenmerken zij nota bene zelf geformuleerd had, was verzet überhaupt niet mogelijk geweest. De reden dat zij de medewerking van de Joodse raden aan de deportaties van Joden behandelde, was dat de

---

<sup>158</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 219-220

<sup>159</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem* p. 104

<sup>160</sup> *Ibidem* p. 131

<sup>161</sup> *Ibidem* p. 212

<sup>162</sup> *Ibidem* p. 222

samenwerking tussen Joden en nazi's haarscherp inzicht geeft in de 'totaliteit van morele instorting die de nazi's in alle, en met name in de hogere lagen van de maatschappij hebben teweeggebracht'.<sup>163</sup> In deze morele ineenstorting verdwijnt het vermogen tot denken, tot het nemen van verantwoordelijkheid en het maken van morele beslissingen. Dit was het geval geweest bij Eichmann, de ogenschijnlijk normale bureaucraat die verantwoordelijk was voor de dood van velen, maar ook bij de Joden en hun leiders.<sup>164</sup> In een totalitaire wereld houdt het onderscheid tussen daders en slachtoffers op een gegeven ogenblik op te bestaan.

*c. Lid van een Joodse gemeenschap?*

Weinig critici zagen echter deze nuance en benadrukten onder andere dat Arendts boek een schoolvoorbeeld van het 'blaming the victim'-principe was.<sup>165</sup> Beroemd is de briefwisseling tussen haar en Gerschom Scholem, een Duits-Joodse geleerde die in de jaren twintig naar Palestina emigreerde en aan de Hebreeuwse Universiteit bekendheid kreeg door zijn bestudering en nieuwe interpretaties van Joods mysticisme. Hun briefwisseling en achtergrond maakt duidelijk hoe Arendt tot haar beeld van de Joodse geschiedenis kwam in *Eichmann in Jerusalem*.

Arendt en Scholem kenden elkaar al jaren, onder andere door hun gemeenschappelijke vriend Walter Benjamin. Een van Scholems bekendste boeken, *Major trends in Jewish Mysticism* (1941) had grote indruk gemaakt op Arendt, die zijn werk destijds in een lovende recensie besprak.<sup>166</sup> Haar analyse van (het gebrek aan) de Joodse participatie aan politieke aangelegenheden was deels op Scholems werk gebaseerd. Illustratief is de beweging van Sjabbetai Tsvi, waaraan zowel Scholem als Arendt grote waarde toekenden.<sup>167</sup> Beiden zochten naar een model voor Joodse interactie met de inwoners van de landen waarin ze verbleven. Hoe moesten de Joden zich gedragen, zowel op politiek als cultureel niveau, in de grotere politieke wereld?<sup>168</sup> Het punt waarop Scholem en Arendt van mening verschilden was hoe men zijn Joodse identiteit zou moeten uiten in de publieke ruimte. Hoe bepaalde iemands etnische identiteit zijn of haar uitingen wanneer er zaken van zowel een Joods als een universeel belang

---

<sup>163</sup> Ibidem p. 223

<sup>164</sup> Barnouw, *Visible spaces* p. 227

<sup>165</sup> Ascheim, 'Nazism, culture and *The Origins of Totalitarianism*' p. 120

<sup>166</sup> 'Vanaf het allereerste begin heeft de Joodse mystiek zich ontwikkeld in de richting van actie en verwerkelijking. [Ze] bereikte een hoogtepunt in de beweging van Sjabbetai, die in het nieuwe beeld dat Scholem ervan geeft een keerpunt is in de Joodse geschiedenis.' Hannah Arendt, 'Herwaardering van de Joodse geschiedenis' in: *Joodse essays* p. 402

<sup>167</sup> Hun visies kwam echter niet volledig overeen. Arendt hechtte veel meer waarde aan de politieke implicaties van Tsvi's beweging, terwijl Scholem de beweging meer als een culturele beweging waardeerde. Zie David Suchoff, 'Gerschom Scholem, Hannah Arendt and the scandal of Jewish particularity' in: *The Germanic Review* p. 57-75

<sup>168</sup> Ibidem p. 58

speelden, zoals tijdens het Eichmann-proces?<sup>169</sup> Voor Scholem was de Joodse traditie deels verborgen, niet publiek, en drukte zij een specifieke Joodse aard uit, waarin bijvoorbeeld taal en mystieke tradities een belangrijke rol spelen. Politieke actie maakte hier niet noodzakelijkerwijs deel van uit.

Arendt stond juist een actieve Joodse rol in de wereld voor. In hun positie als paria's hadden Joden de ultieme kans kritisch te kijken, zowel naar de binnenkant - de Joodse gemeenschap - als naar de buitenkant - de rest van de wereld. De spanning die Scholem waarnam tussen een Joodse identiteit enerzijds, en het lid zijn van een universele wereldgemeenschap anderzijds, ervoer Arendt niet zo. Haar Joodse afkomst was voor haar een vanzelfsprekendheid die interactie met de rest van de wereld geen specifieke 'Joods' aspecten hoefde te geven. In haar eigen woorden: 'Dat ik Joods ben is een van de onbetwistbare feiten van mijn leven en ik heb nimmer de wens gekoesterd zulke feiten te veranderen of te ontkennen.'<sup>170</sup>

Wie behoorde tot de Joodse traditie koesterde in Scholems visie de verwantschap met de leden van deze gemeenschap. Dit was precies waar het Arendt volgens hem aan ontbeerde: zij bezat geen *Ahavath Yisrael*, liefde voor het Joodse volk. Hij verwees hiermee naar het feit dat men zich als Joodse niet zo afstandelijk en kil diende uit te laten over haar 'familie', haar gemeenschap. Maar Arendt drukte haar solidariteit anders uit; juist door kritisch te zijn mocht zij zich rekenen tot de 'loyale oppositie'.<sup>171</sup> 'Hoe je kunt denken dat mijn boek 'een karikatuur van het zionisme' is, zou me een volslagen raadsel zijn, als ik niet wist dat veel mensen in de zionistische kringen het vermogen kwijt zijn te luisteren naar dissidente meningen of redeneringen die niet overeenstemmen met hun ideologie. (...) Wat jou in verwarring brengt is dat mijn denkwijze en benadering afwijken van wat je gewend bent. Met andere woorden, het probleem is dat ik onafhankelijk bent. Ik wil hiermee enerzijds zeggen dat ik geen deel uitmaak van enigerlei organisatie en altijd uitsluitend namens mezelf spreek, en anderzijds dat ik groot vertrouwen stel in wat Lessing *Selbstdenken* noemt, waarvoor mijns inziens geen enkele ideologie, publieke opinie of 'overtuiging' ooit een vervanging kan zijn.'<sup>172</sup>

Hier weerklinken echo's van haar waarschuwingen voor een te grote eensgezindheid, die haar reeds stoorde in de verstomming van het debat tijdens de Biltmore Conferentie in 1942 over de mogelijke staatsvormen die de nieuwe Joodse staat zou kunnen aannemen. Massale

---

<sup>169</sup> Ibidem p. 65

<sup>170</sup> Arendt, 'Brief aan Gerschom Scholem' p. 572

<sup>171</sup> Deze term gebruikte ze toen ze met Magnes aan een alternatieve oplossing voor de Joodse staat werkte in de zomer van 1948. 'De meest urgente taak van Ichud in Palestina nu is niet Ben-Gurion als de minst slechte oplossing te steunen maar veeleer te insisteren op het vormen van een consistente oppositie binnen de grenzen van een loyale oppositie.' Zie Young-Bruehl, *Hannah Arendt* p. 316

<sup>172</sup> Arendt, 'Brief aan Gerschom Scholem' p. 576

unanimiteit reduceerde volgens Arendt alle sociale relaties ‘tot die van een mierenhoop’ en was een uitdrukking van fanatisme en hysterie.<sup>173</sup> Samuel Grafton, destijds journalist voor het tijdschrift *Look*, vroeg Arendt schriftelijk of ze, had ze geweten welke heftige reacties haar boek zou uitlokken, een en ander anders geformuleerd had. Arendt antwoordde door onder andere te verwijzen naar haar boek *On Revolution*, waarin ze stelt dat de publieke opinie en de vrijheid van meningsuiting onverenigbaar zijn. ‘Pseudo-meningen zijn die van belangengroepen, en als die groepen zich, om welke reden ook, terecht of ten onrechte, bedreigd voelen, zullen ze proberen ‘onafhankelijke personen’ uit hun midden te weren, mensen die tot geen enkele organisatie behoren - alleen om te kunnen zeggen: deze mensen zijn helemaal niet zo onafhankelijk, ze spreken namens andere belangen.’<sup>174</sup> Het behoeft geen uitleg dat Arendt zichzelf rekende tot een van deze ‘onafhankelijke personen’. Dat deze personen, de ‘bewuste paria’s’ uit het publieke debat geweerd hebben had zij zelf aan den lijve ondervonden in de controverse die volgde op de publicatie van *Eichmann in Jerusalem*.<sup>175</sup>

#### *d. Universalisme vs. particularisme*

De verschillen tussen Arendt en Scholem, die veel van de bezwaren van de Joodse gemeenschap verwoordde in zijn brief, wijzen op het structurele verschil in de benadering van de Joodse positie door Arendt en mensen zoals Scholem. Waar Arendt zich al vanaf de jaren veertig als kritische buitenstaander positioneerde, opereerden anderen vanuit de gemeenschap zelf. Eensgezindheid naar buiten toe was sinds lange tijd een wapen tegen kritiek van buitenaf. Arendt bepleit het naar buiten treden van de Joden, naar een beter contact met de rest van de wereld. Dagmar Barnauw is van mening dat Arendt, juist door het schrijven van een kritisch boek, haar volk een dienst wilde bewijzen. Zij is, net als haar voorbeeld Bernard Lazare, een bewuste paria die haar volk wil emanciperen vanuit aloude denkbeelden en nationalistische strofes, om een moderne seculiere staat te worden net als andere staten. Op deze manier zouden zij processen als die tegen Eichmann niet meer nodig hebben als zelfbevestiging en zou Arendts boek in de kritieken niet meer afgeschilderd worden als een van de kwalijke resultaten van het leven in de diaspora.<sup>176</sup>

Elisabeth Young-Bruehl, Arendts biografe, biedt inzicht in de herkomst van Arendts pleidooi voor een kosmopolitische traditie. In 1947 had Arendts mentor Karl Jaspers het boek

---

<sup>173</sup> Arendt, ‘Redding van het Joodse thuisland’ p. 490-491

<sup>174</sup> Hannah Arendt, ‘Antwoorden op de vragen van Samuel Grafton’ in: *Joodse essays* p. 585

<sup>175</sup> Zo stuurde de Anti Defamation League een pamflet rond naar rabbijnen dat *Eichmann in Jerusalem* in vijf (overigens foutief geïnterpreteerde) punten samenvatte. Bijschrift was het verzoek de claims van dit boek publiekelijk af te wijzen. Zie voor deze en andere maatregelen Amos Elon, ‘The excommunication of Hannah Arendt’ in: *World Policy Journal* (2006/2007) p. 93-102 aldaar p. 100-101

<sup>176</sup> Barnauw, *Visible Spaces* p. 251

*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* gepubliceerd. In zijn boek had Jaspers de periode van 800 tot 200 voor Christus beschreven, die hij aanduidt als de Spiltijd van de geschiedenis. Tijdens de Spiltijd hadden spectaculaire ontwikkelingen op het gebied van religie en filosofie plaatsgevonden, die cruciaal waren voor de verdere ontwikkeling van de verschillende wereldreligies.<sup>177</sup> Naar aanleiding van dit boek hadden Arendt en Jaspers veel gesprekken over hoe de humanistische levensovertuiging, ontsprongen in de geesten van Joodse profeten in de oudheid, voort kon duren in het heden. In deze gesprekken ontwikkelde Arendt haar denken over de rol van het Joodse volk. Het belang van het 'kosmopolitische denken' schuilt in het vermogen tot erkenning van de menselijke pluraliteit, het vermogen buiten de eigen gemeenschap te kijken en de uniciteit van ieder mens te erkennen. Juist de Joden waren sinds eeuwen bekend met deze traditie en Arendt wilde hen behoeden voor het uit het oog verliezen ervan. '[T]he cosmopolitan tradition that was established for the Jews by their Axial Age prophets is continually invoked [in her work concerning the Jewish question] as an antidote to tribalist Jewish thinking, parochial and governed by mythic notions about the Jews as a chosen people, an exceptional people, transcendentally oriented rather than in and of this world and its inter-related peoples.'<sup>178</sup>

Maar hoe nobel dit streven naar een kosmopolitische, open relatie van de Joden tot de wereld ook mag klinken, zonder tegenstellingen is het niet. Dan Diner betoogt dat een van de redenen voor het enorme debat dat ontstond na de publicatie van *Eichmann in Jerusalem* was dat het boek de problematische natuur van het Joodse discours pijnlijk blootlegde. In *Eichmann in Jerusalem* komen een aantal tegenstellingen van de Joodse situatie met elkaar in botsing, namelijk het Joodse particularisme en universalisme, assimilatie en zionisme, individuele onafhankelijkheid en collectieve verantwoordelijkheid.<sup>179</sup> Dit blijkt onder andere uit de manier waarop Arendt Eichmanns misdaden beschouwde. Aan het eind van de epiloog van het boek geeft ze haar eigen versie van de veroordeling van Eichmann, die ze besluit met de woorden '[U hebt] uw steun en actieve medewerking [...] verleend aan een politiek waarin op ondubbelzinnige wijze de wil tot uitdrukking kwam, de aarde niet met het Joodse volk en een reeks andere bevolkingsgroepen te delen, alsof u en uw superieuren het recht hadden te beslissen wie de aarde bewonen mag en wie niet. Van geen lid van het menselijk geslacht kan de bereidheid worden verlangd de aarde te bewonen tezamen met hen die zulks willen en die wil in daden omzetten. Dit, en dit alleen, is de reden waarom u sterven moet.'<sup>180</sup> Hieruit blijkt dat zij

---

<sup>177</sup> Elisabeth Young-Bruehl, 'Arendt's Jewish identity' in: Roger Berkowitz etc. ed., *Thinking in Dark Times* (New York 2010) 207-212 aldaar p. 207

<sup>178</sup> Young-Bruehl, 'Arendt's Jewish identity' p. 208; 209

<sup>179</sup> Dan Diner, 'Hannah Arendt reconsidered. On the banal and the evil in het Holocaust narrative' in: *New German Critique* 71 (1997) p. 177-190 aldaar p. 178

<sup>180</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem* p. 434

de systematische uitroeiing van verschillende bevolkingsgroepen door de nazi's vooral zag als een aanslag op de menselijke diversiteit, de pluraliteit van stemmen en zodoende op het bedrijven van politiek die in samenspraak met al die stemmen tot stand komt. Dit was een misdaad die boven het lot van de Joden uitsteeg en de hele mensheid bedreigde.

Karl Jaspers had deze opvatting gedeeltelijk al voor de aanvang van het proces geformuleerd, toen hij stelde dat enkel een internationaal gerechtshof, een vertegenwoordiging van de mensheid, in staat zou kunnen zijn Eichmann te berechten.<sup>181</sup> Voorbeelden van Arendts universalistische benadering die Diner noemt zijn haar beschrijving van het verdwijnen van het onderscheid tussen daders en slachtoffers of het ontkennen van een specifieke Duitse volksaard die aan het werk was tijdens het nazi-tijdperk; iedereen kon slachtoffer worden van de morele ineenstorting die totalitaire regimes veroorzaken. Maar, als Arendt een universeel perspectief hanteert bij de beoordeling van deze misdaden als misdaden tegen de pluraliteit der mensen op aarde, dan suggereert dit dat anderen, niet de Duitsers, ook de misdaden hadden kunnen plegen. Dit heeft iets vergoelijkends naar de daders toe, wat de Joden, de slachtoffers uiteraard onmogelijk konden accepteren.<sup>182</sup>

#### *e. Een onopgeloste kwestie*

In haar werk over het Joodse vraagstuk benadrukte Arendt keer op keer het belang van een actieve houding voor de Joden, in een open dialoog met hun omgeving. Een assertieve politiek waarbij Joden voor hun rechten *als Jood* waren opgekomen had hen weerbaarder gemaakt tegen het moderne antisemitisme. Hun 'wereldloosheid' en hun ambitie tot het Duitse volk te behoren door koste wat het koste te assimileren, had een klimaat geschapen waarin antisemitisme kon groeien en floreren.<sup>183</sup> Het antisemitisme was een van de elementen die 'uitkristalliseerden' tot het totalitarisme, de regeervorm die deze alomvattende terreur mogelijk maakte. Dat de Joden de gevaren van het antisemitisme niet op tijd hadden ingezien, had te maken met hun rotsvaste vertrouwen in de mogelijkheid tot complete opname in de gemeenschap in hun gastlanden. Tegelijkertijd stelt zij in *Eichmann in Jerusalem* dat door de totale ineenstorting van morele waarden die de nazi-heerschappij met zich meebracht, geen van de Joden (of de andere slachtoffers) iets had kunnen doen om zichzelf te verdedigen. Niets in hun gedrag had iets

---

<sup>181</sup> Arendt, *Eichmann in Jerusalem* p. 420

<sup>182</sup> Diner, 'Hannah Arendt reconsidered' p. 185 De auteur noemt hier twee radicaal verschillende benaderingen van de Holocaust. Aan de ene kant staan de functionalistische benadering, waar hij Arendt onder schaaft. Deze richt zich op de effecten van een onpersoonlijke, bureaucratische oorlogsmachine, waarin de afstand tussen dader en slachtoffer steeds groter wordt. Vragen naar individuele schuld en verantwoordelijkheid zijn lastig te beantwoorden. De intentionalistische benadering daarentegen richt zich op het waarom van de vernietiging, en veronderstelt een moedwillige, ideologische gedrevenheid achter de moorden en daaruit volgend, een duidelijk aanwijsbare schuld. Ibidem p. 184

<sup>183</sup> Ascheim, 'Nazism, culture and *The Origins of Totalitarianism*' p. 120

kunnen veranderen aan de grondigheid waarmee de moordmachine te werk ging. Dit lijkt tegenstrijdig. Uit Arendts werk wordt niet precies duidelijk wanneer de Joodse verantwoordelijkheid ophoudt en wanneer de totalitaire, alles-verstikkende deken over Europa wordt gelegd.<sup>184</sup>

Het lezen van Arendts persoonlijke correspondentie geeft gedeeltelijke opheldering. In een brief aan haar vriendin Mary McCarthy beschrijft Arendt een aantal punten waar zij, in vergelijking met *The Origins*, van gedachten is veranderd. '[...] If one reads the book carefully, one sees that Eichmann was much less influenced by ideology than I assumed in the book on totalitarianism. The impact of ideology upon the individual may have been overrated by me. Even in the totalitarianism book, in the chapter on ideology and terror, I mention the curious loss of ideological content that occurs among the elite of the movement. The movement itself becomes all important; the content of anti-semitism [*sic*] for instance gets lost in the extermination policy, for extermination would not have come to an end when no Jew was left to be killed. In other words, extermination per se is more important than anti-semitism or racism.'<sup>185</sup> Dit is een opvallend citaat, waarin Arendt min of meer toegeeft dat antisemitisme, in 1951 nog uitgebreid besproken als een van de elementen waaruit het totalitarisme kristalliseerde, op het hoogtepunt van de uitroeiing, geen belangrijke rol meer speelde voor de machthebbers.

Toch, als antisemitisme niet meer een van de elementen is waardoor een totalitair regime, de uitvoerders van dit 'extreme kwaad' kon ontstaan, dan blijft de vraag naar het slachtofferschap van de Joden vooralsnog onbeantwoord. Arendt stelde dat in een totalitair regime het onderscheid tussen daders en slachtoffers verdwijnt. Dit gebeurde zodra het kwaad zich over de aarde verspreidde en mensen het vermogen tot denken ontnam.<sup>186</sup> Volgens Steven Ascheim konden de Joden in Arendts beleving, als men dit verdwenen onderscheid aanhoudt, ondanks de ondergang van hun vermogen tot het maken van een doordacht oordeel, nooit helemaal onschuldig zijn. De kritische evaluatie van de rol van de Joodse leiders is hier een voorbeeld van.<sup>187</sup>

In een brief die Arendt een jaar naar de oorlog aan Jaspers schreef, maakte Arendt haar ongemak met het slachtofferschap van de Joden als volgt duidelijk: 'We are simply not equipped to deal, on a human, political level, with a guilt that is beyond crime and an innocence that is

---

<sup>184</sup> Dit probleem raakt aan de structuur van *The Origins*. Hierin is antisemitisme een van de fenomenen die zich 'uitkristalliseerde' tot totalitarisme. Voor een uitgebreide bespreking van de tekortkomingen, onduidelijkheden, maar ook de waarde van *The Origins* zie Ascheim, 'Nazism, culture and *The Origins of Totalitarianism*'

<sup>185</sup> Arendt aan McCarthy, 20 september 1963 in: Carol Brightman ed. *Between friends. The correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975* (Londen 1995) p. 147-148

<sup>186</sup> Zie Arendt, 'Brief aan Gerschom Scholem' p. 577

<sup>187</sup> Steven Ascheim, 'Introduction: Hannah Arendt in Jerusalem' in: Steven E. Ascheim ed., *Hannah Arendt in Jerusalem* (1997) p. 1-15 aldaar p. 14

beyond goodness or virtue... We Jews are burdened by millions of innocents, by reasons of which every Jew alive today can see himself as innocence personified.’<sup>188</sup> Dit is op een bepaalde manier een illustratie van een situatie waarin Arendt zich afkeert van al de strikt geïnterpreteerde categorieën zoals goed en kwaad, schuldig en onschuldig, rechtvaardig of onrechtvaardig. Ascheim suggereert dat dit citaat aangeeft dat Arendt nimmer van plan is geweest om de Joodse geschiedenis van de rest van de wereld te isoleren of hier speciale privileges aan toe te kennen. Zelfs de Holocaust kon hier niets aan veranderen. In het licht van deze scriptie is zijn standpunt niet verrassend.<sup>189</sup>

Ondanks dit standpunt kon Arendt de uniciteit van het Joodse volk en het ontstaan van antisemitisme met haar verschrikkelijke gevolgen volledig niet ontkennen. Diner citeert uit de briefwisseling die Arendt had met Hans Magnus Enzensberger, illustratief in dit verband. Enzensberger had in zijn boek *Politics and Crime* (1964) onder andere geschreven dat het fascisme niet afschuwelijk was omdat het door de Duitsers uitgeoefend was, maar omdat het *overall* had kunnen en kan ontstaan. Arendt was geprikkeld door deze zin en reageerde als volgt: “‘If everyone is guilty, than no one is guilty. The particular is again lost in the disorder of the general. This is far more problematic when stated by a German. For it means: not our parents but rather humanity caused this catastrophe. This is simply not true.’”<sup>190</sup> Blijkbaar kon Arendt de logica van haar eigen vonnis over Eichmann niet doordenken tot de uiterste consequenties. Ze kon haar universalisme niet verenigen met particularisme waarin juist het Joodse volk een unieke rol in de Europese geschiedenis had gespeeld.

Arendt heeft in het onafgemaakte, postuum verschenen *The Life of the Mind* (1978) getracht dieper door te dringen in het wezen van het kwaad en te beschrijven hoe denken mensen daartegen kan beschermen.<sup>191</sup> Maar dit boek had geen directe betrekking meer op de rol van de Joden. Na het schrijven van *Eichmann in Jerusalem* bekende ze aan Mary McCarthy dat ze het boek in een vreemde staat van opwinding had geschreven en dat ze het had ervaren als een *cura posterior*, een verlate genezing.<sup>192</sup> Sommigen, zoals Idith Zertal en Elisabeth Young-Bruehl interpreteren dit als het genezen van een emotionele betrokkenheid die een juist oordeel in de weg had gestaan. Haar rapport van het Eichmann-proces was het sluitstuk op haar

---

<sup>188</sup> Arendt aan Jaspers, 17 augustus 1946 in: *Correspondence* p. 54

<sup>189</sup> Ascheim, ‘Introduction: Hannah Arendt in Jerusalem’ p. 14

<sup>190</sup> Diner, ‘Hannah Arendt reconsidered’ p. 190

<sup>191</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 490

<sup>192</sup> In haar positieve recensie van het boek ‘The Hue and the Cry’ (Partisan Review januari - februari 1964) had Mary McCarthy geschreven dat het lezen van *Eichmann in Jerusalem* haar ‘moreel had opgevrolijkt’ [‘reading *Eichmann* [was] morally exhilarating’] doordat de schrijver (Arendt) boven haar vreselijke materiaal was uitgestegen en het op een intelligente manier had onderzocht. Hierop antwoordde Arendt dat zij hierdoor aan haar vriendin durfde toe te geven dat zij (McCarthy) ‘[...] were the only reader to understand what otherwise I have never admitted - namely that I wrote the book in a curious state of euphoria. And that, ever since I did, I feel [...] light-hearted about the whole matter.’ Arendt aan McCarthy, 23 juni 1964 in: *Between friends* p. 168



jarenlange betrokkenheid bij de Israëlische zaak. Hoewel Israël altijd een bijzondere plaats in haar gedachten zou houden was dit rapport haar laatste publiekelijke pleidooi voor een andere koers voor Israël en de Joden. In Zertals woorden was de controverse die volgde op de verschijning van het boek het begin van een scheiding, een bevrijding van het onderwerp dat haar jarenlang in intellectueel en emotioneel in beslag had gehouden. Arendt kon zich niet langer verantwoordelijk voelen voor de fouten van de Joodse staat en diens verkeerde gebruik en interpretatie van de Joodse geschiedenis.<sup>193</sup>

---

<sup>193</sup> Zertal, 'A State on Trial' p. 1147-1148

## *Conclusie*

In een beschouwing van Arendts Joodse werk komen mijns inziens een drietal thema's naar voren. Deze thema's speelden niet alleen in haar werk over het Joodse vraagstuk, maar ook in haar latere politieke werken een belangrijke rol. Mijn doel is om in deze conclusie, naast het aanwijzen van terugkerende thematiek in Arendts Joodse werk, tevens kort te verwijzen naar de relevantie van deze thema's voor de rest van haar oeuvre. Ook zal ik kort het belang van Arendts niet eerder gepubliceerde werk in *Joodse essays* bespreken. Tot slot zal ik trachten Arendts relatie tot de Joden te duiden.

### *a. Parvenu's en paria's*

Arendts analyse van de Joodse geschiedenis maakte duidelijk dat zij de Joden een gebrek aan politieke organisatie verweet. Na de mislukking van de Sabbatiaanse beweging raakten de Joden het vertrouwen in de komst van de Messias en een politieke oplossing voor hun leven in de diaspora kwijt. Sindsdien was Joods-zijn een privé-aangelegenheid geworden en hadden zij zich nooit meer politiek *als Joden* georganiseerd. Al hun inspanningen waren erop gericht te integreren binnen de maatschappijen van hun gastlanden. In Duitsland speelde het verlichte Bildungs-ideaal een belangrijke rol in de assimilatiepogingen van de Joden. Arendt had scherpe kritiek op Joden die koste wat het koste wilden integreren in de Europese samenlevingen. Zij omschreef deze assimilanten als parvenu's: personen die enkel geïnteresseerd waren in sociale acceptatie en hierbij hun Joodse identiteit kwijtraakten. De tegenhanger van de parvenu is de paria. Deze paria, een term ontleend aan de Franse schrijver Bernard Lazare, is een bepaald type mens die er volgens Arendt in slaagde een heldere blik op de maatschappij en zijn eigen positie daarin te werpen. De paria was betrokken en solidair maar kritisch, ook naar zijn eigen minderheidsgroep. Hij had een open houding naar de wereld, maar kwam tevens op voor zijn eigen rechten. Hij nam, met andere woorden, verantwoordelijkheid voor zijn eigen (politieke) lot.<sup>194</sup>

Onafhankelijke, kritische geesten hebben altijd een sterke aantrekkingskracht uitgeoefend op Arendt, zowel in haar privéleven als op intellectueel gebied. Reeds in 1943 schreef Arendt het artikel 'De Jood als paria: een verborgen traditie', waarin ze onder meer Heinrich Heine en Franz Kafka als voorbeelden van paria's nam. In haar bundel met biografische essays *Men in Dark Times* (1968) zou zij eer bewijzen aan een divers gezelschap opvallende individuen die haar inspireerden door hun leven en werk. In de inleiding van deze bundel geeft Arendt aan waarom deze individuen belangrijk zijn voor haar: '[E]ven in the darkest of times we have the right to expect some illumination, and that such an illumination

---

<sup>194</sup> Feldman, 'Inleiding: De Jood als paria - het voorbeeld van Hannah Arendt' p. 44

may well *come less from theories and concepts* than from the uncertain, flickering and often weak lights that some men and women, in their lives and in their works, will kindle under almost all circumstances [...].'<sup>195</sup> [mijn cursivering].

Dit citaat is verhelderend, niet alleen omdat het Arendts waardering voor kritische, onafhankelijke individuen illustreert, maar ook omdat Arendt hier aangeeft hoop en kracht te putten uit de unieke verhalen van individuen, in plaats van voor lessen en duiding van gebeurtenissen te rade te gaan bij alomvattende theorieën, ideologieën en concepten.

#### *b. De tekortkomingen van theorieën*

Arendts antipathie jegens deterministische visies op de geschiedenis en het geloof in een 'wereldgeest' die gebeurtenissen op de aarde stuurde is een terugkerend thema in haar analyse van de Joodse geschiedenis. Ondanks de pogingen van de Joden te integreren in hun 'gastmaatschappijen', werden zij nooit volledig geaccepteerd. Om een zekere vorm van zelfvertrouwen te behouden vluchtten zij in abstracte ideeën die de Joden als uitverkoren volk neerzetten. Arendt beschrijft de Joodse secularisering, waarin de Joden niet langer bij elkaar gehouden werden door het geloof in een gemeenschappelijke God, maar in hun gemeenschappelijke raciale kwaliteiten. Joden geloofden dat als mensen zij natuurlijke rechten bezaten en deden daardoor geen moeite politieke rechten áls Joden te verkrijgen.<sup>196</sup> De golf van de geschiedenis zou het Joodse vraagstuk, net zoals alle onrechtvaardigheden in de wereld, uiteindelijk vanzelf oplossen.

Zover is het nooit gekomen. Arendt constateerde al in *The Origins* dat, hoewel men vanaf de Franse revolutie uit was gegaan van het idee dat ieder mens natuurlijke rechten bezat, deze rechten tegelijkertijd wel gegarandeerd moesten worden door een staat. In *On Revolution* verwoordde ze dit proces als volgt: '[De mannen van de revolutie] geloofden dat ze als het ware de natuur zelf hadden geëmancipeerd, de natuurmensen in alle mensen hadden bevrijd en hem de mensenrechten hadden geschonken waar ieder mens recht op had vanwege het feit dat hij geboren was, niet vanwege het politieke lichaam waar hij bij hoorde.' Voor een volk zonder staat of politiek lichaam zoals de Joden bleek dit echter extreem problematisch. De staatslieden van Duitsland en andere Europese landen waren toen het erop aankwam niet bereid de rechten van de Joden te garanderen. Al de assimilatiepogingen ten spijt: deze hadden niet geleid tot een volwaardige acceptatie binnen de Europese samenlevingen. Een kritische, systematische analyse van de relatie tussen Joden en Duitsers op zowel politiek, economisch als sociaal gebied had mogelijk een nieuw licht kunnen werpen op het ontstaan van het opkomende antisemitisme. De

---

<sup>195</sup> Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (San Diego en New York 1968) p. ix

<sup>196</sup> Arendt, *Over revolutie* p. 134

Joden hadden volgens Arendt het besef niet om een dergelijke analyse te maken. Naar haar mening had dit te maken met de wijdverbreide overtuiging dat antisemitisme een eeuwig verschijnsel is. Als de Joden er, zoals zij zegt, vanuit gingen dat er altijd antisemitisme zou ontstaan wanneer Joden en niet-Joden met elkaar omgingen, had het bestrijden van antisemitisme geen enkele zin. Dit resulteerde in een passieve Joodse houding die, met name vanaf 1933, zo gevaarlijk bleek te zijn. De Joodse geschiedenis begon, zegt zij, met een goedgedefinieerd concept van hoe hun collectieve geschiedenis eruit zag en een “bijna bewuste” vastbeslotenheid om een plan te realiseren voor hun volk op de aarde. ‘Het is er - uniek in de geschiedenis - desondanks in geslaagd alle politieke actie te vermijden in de afgelopen tweeduizend jaar.’<sup>197</sup>

Het probleem met alles-verklarende theorieën zoals die van eeuwig antisemitisme is dat zij mensen als het ware van hun verantwoordelijkheden ontslaan. Als de geschiedenis zich ontvouwt volgens een vooropgezet plan kunnen mensen daar geen enkele invloed meer op uitoefenen. Dit druist regelrecht in tegen Arendts geloof in de sublieme eigenschap van de mens om opnieuw te beginnen. Juist in de mogelijkheid van mensen een nieuw begin te creëren school de politieke vrijheid. In ieder nieuw geboren mens zijn mogelijkheden aanwezig de wereld op zijn of haar wijze vorm te geven, en zodoende de geschiedenis te schrijven. ‘Beginning, before it becomes a historical event, is the supreme capacity of man; politically, it is identical with man’s freedom [...] This beginning is guaranteed by each new birth; it is indeed every man.’<sup>198</sup> Deze mogelijkheid ontstond met name tijdens revoluties in de spontaan ontstane raden, ‘ruimten van vrijheid, het fenomeen dat zij uitgebreid besprak in *On Revolution*.’<sup>199</sup>

### *c. Een alternatieve politiek: de open publieke ruimte in de raden*

Het gevaar van ideologieën komt ook ter sprake bij Arendts kritiek op de zionisten. Zij was het grotendeels eens met de zionistische analyse van de mislukte Joodse assimilatie in Europa en was blij met het politieke antwoord op het Joodse vraagstuk, namelijk het creëren van een Joods thuisland. Het feit dat de zionisten de Joden hun besef van nationale verbondenheid teruggaven en een actieve politiek bedreven was de reden dat Arendt zich aanvankelijk tot de zionistische zaak aangetrokken voelde. De zionisten hadden de kans te leren van de gebreken van de Europese natiestaat, een politiek concept dat minderheden creëerde door hun nadruk op een homogene bevolking. Door de opbouw van de jisjoev konden de Joden, eeuwenlang een volk van paria’s, als voorhoede fungeren voor de andere onderdrukte volken in Europa en experimenteren met nieuwe vormen van politiek. De eerste experimentele nederzettingen in

---

<sup>197</sup> Arendt, *The Origins of Totalitarianism* p. 8

<sup>198</sup> Ibidem p. 479

<sup>199</sup> Arendt, *Over revolutie* p. 310

Palestina bezag Arendt dan ook met veel enthousiasme. Toen echter, tijdens de twee conferenties van de Zionistische Organisatie in respectievelijk 1942 en 1944, ‘unaniem’ besloten werd tot het nastreven van de stichting van een Joodse *staat*, zonder verder aandacht te besteden aan de oorspronkelijke Arabische bewoners, distantieerde Arendt zich van de zionisten. Op het moment dat er een bepaalde ideologie een politiek orgaan gaat domineren, zegt zij, slaat dit alle politieke discussie dood. Werkelijke (politieke) vrijheid ontstaat juist in de ruimte tussen mensen in, door het uitwisselen van ideeën en het toetsen van je standpunt aan de standpunten van iemand anders. Arendt probeerde, als lid van de ‘loyale oppositie’ haar eigen ideeën voor de toekomstige Joodse staat voor het voetlicht te krijgen: ‘Lokaal zelfbestuur en gemengde Joods-Arabische stads- en plattelandsraden, kleinschalig en zo talrijk als mogelijk is, dat zijn de enige realistische politieke maatregelen die mettertijd kunnen leiden tot politieke emancipatie van Palestina.’<sup>200</sup>

In *On Revolution* werkte zij haar ideeën over het federale principe uit. Door het politieke fenomeen van de raden, de verzameling van burgers uit verschillende sociale lagen, die in een situatie van omwenteling en staatsonmacht iets nieuws willen beginnen en tot stand brengen, had de politiek, zoals zij die opvatte, op zijn minst een tijdelijke kans. De Russische en Hongaarse revolutie hadden laten zien dat binnen zeer korte tijd, naast de lokale raden van velerlei aard, ook op regionaal niveau organen ontstonden, die afgevaardigden uitkozen voor een federatie die het hele land zou vertegenwoordigen. Het federale principe ontstaat dus spontaan uit het handelen zelf, zonder geïnspireerd te zijn door theoretische overwegingen of gedwongen te worden door externe bedreigingen.

#### *d. Hannah Arendt: een bewuste paria*

De *Joodse essays* bieden een interessant inzicht in de ontwikkeling van haar denken over alternatieve staatsvormen. Dit werk bundelt namelijk een aantal essays die voorheen ongepubliceerd waren gebleven. De vroegste essays uit de jaren dertig laten zien dat Arendt reeds voor de massavernietiging van de Joden de mislukking van de Joodse assimilatie bekritiseerde. Haar analyse hiervan is na de Tweede Wereldoorlog (in het bijzonder in *The Origins*) grotendeels onveranderd is gebleven, hoewel Arendt in dit laatste werk andere accenten legt dan in de analyse van het antisemitisme die zij voor het uitbreken van de oorlog maakte.<sup>201</sup> De korte columns uit haar *Aufbau*-periode geven een beeld van Arendt als een

---

<sup>200</sup> Arendt, ‘Redding van het Joodse thuisland’ p. 502

<sup>201</sup> Zowel ‘Antisemitisme<sub>1</sub>’ (ca. 1939) als ‘Antisemitisme<sub>2</sub>’ (in *The Origins*, geschreven in ca. 1947) hebben als doel de positie van de Joden in de (met name Duitse) samenleving te analyseren, teneinde een verklaring voor het antisemitisme te geven. ‘Antisemitisme<sub>2</sub>’, draagt in het kader van de andere twee delen van *The Origins* ‘Imperialisme’ en ‘Totalitarisme’, bij aan de analyse van het ontstaan van het totalitarisme als radicaal nieuw

scherpe criticus die moed toonde door haar stellige vasthoudendheid aan de politieke waarden waar zij belang aan hechtte. Het nastreven van een bi-nationale oplossing voor Palestina is hier een treffend voorbeeld van. Ten slotte bieden de antwoorden op de vragen van Samuel Grafton een verduidelijking van haar standpunten omtrent de gebreken van het Eichmann-proces. De bestudering van de 'Joodse essays stelde mij in staat om thematische overeenkomsten te zien tussen Arendts klassieke werken zoals *The Origins of Totalitarianism* en werken zoals die in de bundel gepresenteerd worden: werken die grotendeels geschreven zijn als reactie op actuele politieke gebeurtenissen. Het is interessant om te zien hoe Arendt vanuit haar engagement af en toe intuïtief bepaalde zaken aanvoelde. Later zou zij deze suggesties van een uitgebreider intellectueel kader voorzien. Voorbeelden zijn het reeds besproken radensysteem, maar ook haar verzet tegen het gebrek aan debat binnen een politiek orgaan zoals de Zionistische Organisatie. Concluderend bieden de *Joodse essays* een verdieping van Arendts positie ten opzichte van het Joodse vraagstuk en een bevestiging van haar unieke interpretatie van dit bijzondere volk.

De verhouding van Arendt tot het Joodse vraagstuk is complex. Hoewel zij graag had gezien dat de Joden als pariavolk een voortrekkersrol in de emancipatie van de onderdrukte volken hadden gespeeld, moest zij niets hebben van nationalistische leuzen en bijhorend gebrek aan belangstelling voor andere volken. Zo verfoeide zij Ben Gurion's pogingen om Israël via het proces tegen Eichmann bestaansrecht te geven en de interne cohesie van de natie te verstevigen. In haar correspondentie met Scholem naar aanleiding van het verschijnen van *Eichmann in Jerusalem* verklaarde zij ronduit nooit enige vorm van liefde voor het Joodse volk te hebben opgevat. Immers, abstracte noties als volken en naties konden niet het object van iemands affectie zijn. Haar Joods-zijn was simpelweg een gegeven, maar geenszins een factor die haar hele leven en denken bepaalde. Arendt positioneerde zichzelf als een criticus van de Joodse en zionistische zaak, maar was wel sterk bij hen betrokken. Dit geldt met name voor de periode tussen 1933 en 1950.

Hoewel Arendt ongetwijfeld graag had gezien dat alle creatieve en onafhankelijke geesten zoals zijzelf elkaar vrijelijk en open tegemoet konden treden in de publieke ruimtes die zij beschrijft, vrij van pre-occupaties met een bepaalde religie, levensovertuiging of bevolkingsgroep, blijft dit ook in haar geval een mooi ideaal, maar geen werkelijkheid. Zoals blijkt uit haar worsteling met de voorstelling van de Holocaust (een aanslag op de Joden of op de menselijke pluraliteit) vond zij het lastig haar gewenste universele perspectief te verenigen

---

politiek systeem. 'Antisemitisme<sub>1</sub>' werd geschreven voor de massavernietiging van de Joden had plaats gevonden en heeft een meer historische benadering.

met bepaalde specifieke omstandigheden. Na het proces tegen Eichmann nam zij publiekelijk voorgoed afstand van de Joodse politiek en richtte zich op universele politieke en filosofische kwesties. Desalniettemin was haar Joods-zijn, hoewel het niet haar volledige persoonlijkheid bepaalde, mijns inziens meer dan slechts 'een politiek probleem'. In 1969 probeerde zij aan Mary McCarthy de Joodse positie ten opzichte van hun volk uit te leggen: 'Jews think: Empires, governments, nations come and go; the Jewish people remains. There is something grand and ignoble in this passion; I think I don't share it. But even I know that any real catastrophe in Israel would affect me more deeply than anything else.'<sup>202</sup> Juist omdat de Joodse situatie haar aan het hart ging, besteedde ze veel tijd en aandacht aan het formuleren van een politiek alternatief voor dit volk van paria's.

Ik heb er in deze scriptie diverse malen op gewezen dat Arendts historische analyse niet correct is, dat ze bepaalde cruciale elementen of omstandigheden over het hoofd ziet wanneer zij haar oordelen velt en dat haar alternatieve oplossingen slechts abstracte ideeën blijven zonder aanknopingspunten in de realiteit. Tijdens een van de weinige momenten dat Arendt probeerde haar historische werkwijze toe te lichten, stelde zij dat het niet alleen de taak van de historicus was een gebeurtenis te beschrijven, maar ook om daar een oordeel over te vellen. De moreel-emotionele plaatsbepaling speelt een belangrijke rol in haar werk.<sup>203</sup> Aan het einde van haar biografie stelt Elisabeth Young-Bruehl dat Arendt een criticus in de oorspronkelijke betekenis van het Griekse woord *κριτής* was, een expert of uitlegger die onderscheid kan maken, dingen kan afzonderen en betekenis geven.<sup>204</sup> Hiermee slaat zij mijns inziens de spijker op de kop. De term 'bewuste paria' was in dit verband ook op haar zelf van toepassing, zoals velen voor mij hebben opgemerkt. Niet al Arendts voorspellingen met betrekking tot de Joodse politiek zijn uitgekomen. Desalniettemin zijn haar waarschuwingen met betrekking tot de gevaren van nationalisme en het bijhorende minderhedenprobleem gezien de huidige situatie in Israël nog steeds actueel. Haar prikkelende observaties en oordelen als onafhankelijke, onconventionele denker zijn daarom vijfendertig jaar na haar dood nog steeds de moeite van het bestuderen waard.

---

<sup>202</sup> Arendt aan McCarthy, 17 oktober 1969 in: *Between friends* p. 249

<sup>203</sup> Yakira, 'Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure' p. 34

<sup>204</sup> Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Een biografie* p. 595-596

## Literatuur

### Bronnen:

- Hannah Arendt, *Joodse essays*, Jerome Kohn en Ronald H. Feldman ed. (New York 2007; vertaling Henk Schreuder, Amsterdam 2008)\*
  - ‘De Verlichting en het Joodse vraagstuk’ p. 79-94  
1932 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel ‘Aufklärung und Judenfrage’ in *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* 4
  - ‘Het Joodse vraagstuk’  
1937/1938 | Oorspronkelijk in het Duits geschreven onder de titel ‘Judenfrage’, niet eerder gepubliceerd.
  - ‘Antisemitisme’ p. 124-196  
1938/1939 | Oorspronkelijk in het Duits geschreven onder de titel ‘Antisemitismus’, niet eerder gepubliceerd.
  - ‘De Jood als paria: een verborgen traditie’ p. 364-388  
April 1944 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel ‘The Jews as Pariah: A Hidden Tradition’ in *Jewish Social Studies* 6
  - ‘Actief geduld’ p. 213- 216  
28 november 1941 | Oorspronkelijk geschreven in het Duits en gepubliceerd in *Aufbau*.
  - ‘Ceterum censeo...’ p. 217-220  
26 december 1941 | Oorspronkelijk geschreven in het Duits en gepubliceerd in *Aufbau*.
  - ‘Met de rug tegen de muur’ p. 241-243  
3 juli 1942 | Oorspronkelijk geschreven in het Duits en gepubliceerd in *Aufbau*.
  - ‘Herzl en Lazare’ p. 433-436  
Juli 1942 | Artikel is een excerpt uit ‘From the Dreyfus Affair to France Today’ in *Jewish Social Studies* 4
  - ‘De crisis van het zionisme’ p. 256-263  
22 oktober, 6 en 20 november 1942 | Oorspronkelijk geschreven in het Duits en gepubliceerd in *Aufbau*.
  - ‘Wij vluchtelingen’ p. 351-363  
Januari 1943 | Oorspronkelijk verschenen als ‘We Refugees’ in *Menorah Journal*
  - ‘Stefan Zweig. Joden in de wereld van gisteren’ | p. 410-422  
1943 | Oorspronkelijk voor het eerst verschenen onder de titel ‘Portrait of a period’ in *Menorah Journal* 31
  - ‘Is het Joods-Arabisch probleem oplosbaar?’ p. 271-277  
17 en 31 december 1943 | Oorspronkelijk geschreven in het Engels en gepubliceerd in *Aufbau*.
  - ‘De Jood als paria: een verborgen traditie’ p. 364-388



April 1944 | Oorspronkelijk verschenen als 'The Jew as Pariah: A Hidden Tradition' in *Jewish Social Studies* 6

'Nieuwe voorstellen voor toenadering tussen Joden en Arabieren' p. 301-303  
25 augustus 1944 | Oorspronkelijk geschreven in het Duits en gepubliceerd in *Aufbau*

'Het zout der aarde - Waldo Franks 'Joodse interpretatie'' p. 306-309  
22 september 1944 | Oorspronkelijk geschreven in het Duits en gepubliceerd in *Aufbau*

'Vrij en democratisch'' p. 313-315  
3 november 1944 | Oorspronkelijk geschreven in het Duits en gepubliceerd in *Aufbau*

'Heroverweging van het zionisme' p. 437-472  
Oktober 1944 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'Zionism Reconsidered' in *Menorah Journal*

'De Joodse staat: waar heeft Herzls politiek na vijftig jaar toegeleid?' p. 473-486  
1946 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'The Jewish State: Fifty Years After, Where Have Herzl's Politics Led?' in *Commentary* 1

'De moraal van de geschiedenis' p. 405-409  
Januari 1946 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'The Moral of History', uit 'Privileged Jews' in *Jewish Social Studies* 8

'Redding van het Joodse thuisland' p. 487-502  
1948 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'To save the Jewish Homeland' in *Commentary* 5

'Herwaardering van de Joodse geschiedenis' p. 394-404  
Maart 1948 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'Jewish History, Revised' in *Jewish Frontier*

'Vrede of wapenstilstand in het Midden-Oosten?' p. 525-556  
Januari 1950 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'Peace or Armistice in the Near East?' in *Review of Politics* 12

'De controverse rondom Eichmann - Brief aan Gerschom Scholem' p. 571-578  
Januari 1964 | Oorspronkelijk verschenen onder de titel 'The Eichmann Controversy; A Letter to Gerschom Scholem' in *Encounter*

'Antwoorden op de vragen van Samuel Grafton' p. 579-592  
20 september 1963 | Oorspronkelijk in het Engels geschreven onder de titel 'Answers to the questions submitted by Samuel Grafton', niet eerder gepubliceerd.

\* De eerdere publicatiegegevens van de artikelen uit *Joodse essays* zijn rechtstreeks uit deze bundel overgenomen. Bij het ontbreken van gegevens met betrekking tot de publicatiedata of jaargang in deze lijst ontbreken deze ook in *Joodse essays*, wiens redacteurs hier geen verklaring voor geven.

- Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York 1951; 1968)
- Hannah Arendt, *Men in Dark Times* (San Diego en New York 1968)

- Hannah Arendt, *Eichmann in Jeruzalem. De banaliteit van het kwaad* (1963; vertaling W.J.P Schotz, Amsterdam 2005)
- Hannah Arendt, *Over revolutie* (1963; 1965 vertaling Rob van Essen, Amsterdam 2004)
- Carol Brightman ed., *Between friends. The correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949-1975* (Londen 1995)
  - Arendt aan McCarthy, 20 september 1963 | p. 146-148
  - Arendt aan McCarthy, 23 juni 1964 | p. 167-168
  - Arendt aan McCarthy, 17 oktober 1969 | p. 247-249
- Lotte Kohler en Hans Saner ed., *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence 1926-1969* (München 1985; vertaling Robert en Rita Kimber, New York etc. 1992)
  - Arendt aan Jaspers, 17 augustus 1946 | p. 51-56
  - Arendt aan Jaspers 7 september 1952 | p. 196-201
  - Arendt aan Jaspers, 16 november 1958 | p. 356-358
  - Jaspers aan Arendt, 12 december 1960 | p. 410-412
  - Jaspers aan Arendt 16 december 1960 | p. 413-414
  - Arendt aan Jaspers, 23 december 1960 | p. 414-418
  - Jaspers naar Arendt, 14 februari 1961 | 424-426
  - Arendt aan Jaspers, 20 oktober 1963 | p. 521-525

*Secundaire literatuur (boeken):*

- Barnauw, Dagmar, *Visible spaces. Hannah Arendt and the German-Jewish experience* (Baltimore en Londen, 1990)
- Bernstein, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish question* (Cambridge 1996)
- Elon, Amos, *The pity of it all. A portrait of the German-Jewish epoch 1743-1933* (New York 2002)
- Laqueur, Walter. *A history of Zionism. From the French revolution to the establishment of the state of Israel* (Londen en New York 1972; 2003)
- Vital, David, *A people apart. The Jews in Europe 1789-1939* (New York 1999)
- Young-Bruehl, Elisabeth, *Hannah Arendt. Een biografie* (Londen 2004; vertaling Hein Groen en Gijs Went, Amsterdam 2005)

*Secundaire literatuur (artikelen):*

- Ascheim, Steven E. 'Introduction: Hannah Arendt in Jerusalem' in: Steven E. Ascheim ed., *Hannah Arendt in Jerusalem* (Berkeley etc. 1997) p. 1-15
- Ascheim, Steven E., 'Nazism, culture and *The Origins of Totalitarianism*. Hannah Arendt and the discourse of evil' in: *New German Critique* 70 (1997) p. 117-139
- Bernstein, Richard J., 'Hannah Arendt's Zionism?' in: Steven E. Ascheim ed. *Hannah Arendt in Jerusalem* (1997) p. 194-202, aldaar p. 194
- Diner, Dan, 'Hannah Arendt reconsidered. On the banal and the evil in her Holocaust narrative' in: *New German critique* 71 (1997) p. 177-190
- Elon, Amos, 'The excommunication of Hannah Arendt' in: *World Policy Journal* (2006/2007) p. 93-102
- Feldman, Ron H., 'Inleiding: de Jood als pariah. Het voorbeeld van Hannah Arendt 1906-1975' in: *Joodse essays*, Jerome Kohn en Ronald H. Feldman ed. (New York 2007; vertaling Henk Schreuder, Amsterdam 2008) p. p. 41-75

- Gellner, Ernest, 'From Königsberg to Manhattan, or, Hannah, Rahel, Martin and Elfride, or, Thy Neighbor's *Gemeinschaft*' in: Ernest Gellner ed., *Culture, Identity, and Politics* (Cambridge 1987) p. 75-90
- Jensen, Uffa 'Into the spiral of problematic perceptions: modern anti-semitism and gebildetes Bürgertum in nineteenth-century Germany' in: *German History* 3 (2007) p. 348-371
- Kotzin, Daniel P., 'An attempt to Americanize the yishuv: Judah L. Magnes in Mandatory Palestine' in: *Israel Studies* 1 (2004) p. 1-23
- Kulka, Otto D., 'Introduction' in: Rena R. Auerbach ed., *The Jewish question in German-speaking countries* (New York etc. 1994)
- Laqueur, Walter, 'Zionism and its liberal critics, 1896-1948' in: *Journal of Contemporary History* 4 (1971) p. 161-182
- Laqueur, Walter, 'The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator' in: *Journal of Contemporary History* 4 (1998), p. 483-496
- Piterberg, Gabriel, 'Zion's rebel daughter. Hannah Arendt on Palestine and Jewish Politics' in: *New Left Review* 48 (2007) p. 39-57
- Rahden, Till van, 'Jews and the ambivalences of civil society in Germany, 1800–1933: assessment and reassessment in: *The Journal of Modern History* 4 (2005) p. 1024-1047
- Raz-Krakotzkin, Amon, 'Bi-nationalism and the Jewish identity. Hannah Arendt and the question of Palestine' in: Steven E. Ascheim ed. *Hannah Arendt in Jerusalem* (Berkeley 1997) 165-180
- Shapira, Anita 'Zionism in the age of revolution' in: *Modern Judaism* 3 (1998) p. 217-226
- Suchoff, David, 'Gerschom Scholem, Hannah Arendt and the scandal of Jewish particularity' in: *The Germanic Review* p. 57-75
- Vecchiarelli Scott, Joanna, 'Hannah Arendt twenty years later. An German-Jewess in the age of totalitarianism' in: *New German Critique* 86 2 p. 19-42
- Vromen, Suzanne, 'Hannah Arendt's Jewish Identity. Neither Parvenu nor Pariah', in: *European Journal of Political Theory* 3 (2004) p. 177-190.
- Yakira, Elhanan, 'Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism. A Story of Failure', in: *Israel Studies* 3 (2006) p. 31-61.
- Young-Bruehl, Elisabeth, 'Arendt's Jewish identity' in: Roger Berkowitz etc. ed. *Thinking in Dark Times* (New York 2010) p. 207-212
- Zertal, Idith: 'A State on Trial. Hannah Arendt vs. the State of Israel', in: *Social Research* 74 (2007) p. 1127-1158.
- Zimmermann, Moshe, 'Hannah Arendt, the early "post-Zionist"' in Steven E. Ascheim ed., *Hannah Arendt in Jerusalem* (Berkeley 1997) 181-193

*Website:*

Interview Gunter Gaus met Hannah Arendt

[http://www.rbb-online.de/zurperson/interview\\_archiv/arendt\\_hannah.html](http://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html)

website bezocht op 10 april 2011.

\* Foto titelpagina

<http://www.fredstein.com>

website bezocht op 10 april 2011.