

Mijn jodendom, mijn anarchisme en Milly Witkop's Tzedakah

Door [Anya Topolski](#)

- Verschenen: 2016
- Bron: [Open de poorten van de vrijheid](#), Siegbert Wolf, [Kelderuitgeverij](#), Utrecht 2016

Dit artikel werd geschreven als inleiding bij het boek *Open de poorten van de vrijheid* welke in 2016 bij Kelderuitgeverij verscheen.

Mijn jodendom, mijn anarchisme en Milly Witkop's Tzedakah

Omdat ik geboren ben in een Joodse familie van Poolse afkomst was mijn wereld er één van overlevenden en vluchtelingen. Mijn grootouders waren erin geslaagd aan de gaskamers te ontkomen, in tegenstelling tot de rest van hun familie. Mijn ouders werden in 1968 gedwongen Polen te verlaten tijdens een minder bekende periode van de geschiedenis van Joodse vervolging achter het IJzeren Gordijn. Ik ben opgevoed met het geloof dat strijden voor vrijheid en sociale rechtvaardigheid fundamenteel is voor het Jodendom en daarom is het niet verbazend dat ik besloot politieke filosofie te studeren. Wat misschien wel verwondering zou kunnen wekken is dat ik er voor koos om dit in België, het 'hart van Europa' te doen. Omdat ik in veel verschillende landen heb gewoond, had ik niet verwacht dat de culturele shock in Europa zo groot zou zijn. Ik was zo naïef te geloven dat het nieuwe Europa nooit de verschrikkingen en de genocide die zijn geschiedenis bezoedelen, zou kunnen herhalen. Maar wat ik de laatste 15 jaar heb opgemerkt, vind ik zeer verontrustend. Er gaapt een enorme kloof tussen retoriek en realiteit. Ik heb moslim vrouwen met geweld ontkleed en vernederd zien worden, zoals Joden in de jaren dertig. Ik heb moskeeën zien branden. Het enige verschil met de beelden uit de jaren dertig is dat ze nu in kleur zijn en digitaal vastgelegd met de camera's van mobiele telefoons van omstanders. Het ergste is wel dat ik te veel voorbijgangers zag die er niet op reageerden.

Toen ik in Europa aankwam was ik sociaaldemocraat en had ik vertrouwen in de regering. Nu, 15 jaar later in een Europa dat nog meer naar rechts is geëvolueerd na de aanslagen op Charlie Hebdo en in Parijs [en Brussel] en op dit moment midden in een vluchtelingencrisis verkeert die zeer sterk lijkt op die van 1930-1940 (met het verschil dat nu de migranten nu moslims zijn in plaats van Joden), heb ik alle vertrouwen in regeringen verloren. We leven in wat Hannah Arendt 'donkere tijden' noemde. Ze zijn donker omdat er zo weinig hoop is voor de mensheid en voor rechtvaardigheid. Hoe donkerder de wereld wordt, hoe meer ik me aangetrokken voel tot de gedachten en daden van anarchist. Niet alleen ontdekte ik hoeveel joodse feministische anarchist er waren, waarvan Emma Goldman wel de meest bekende is, maar ik was getroffen toen ik, in tegenstelling tot wat ik vroeger geloofde, ontdekte hoe veel overeenkomsten Jodendom en anarchisme hebben. In deze inleiding wil ik met de lezer delen wat ik zie als de fundamentele verbinding tussen het Jodendom waarmee ik opgroeide en het anarchisme dat ik tot het mijne maakte.

Mijn Jodendom

De wortels van het Jodendom zijn terug te vinden in de wetten, verhalen en gebruiken beschreven in de *Torah*, de Joodse *Bijbel*. Het Jodendom is de stem van een oude traditie, die bijna vernietigd werd door de Shoah.[1] Deze traditie legt een belangrijke intellectuele verbinding tussen denken en handelen. Hoewel het Jodendom geworteld is in de Torah, is het sterk veranderd door de diaspora na de eerste en tweede exodus vanuit Jeruzalem (respectievelijk in de 8e eeuw voor Christus en in het jaar 70 na Christus). Tot tweemaal toe werd de tempel vernietigd en werden Joden verdreven. Deze gebeurtenissen maakten het noodzakelijk het Jodendom te herstructureren. Voor de eerste en tweede exodus lag het centrum van het Jodendom in de tempel, bij de priesters en de offers. Na deze tragische gebeurtenissen (en vooral na de tweede exodus uit Jeruzalem in het jaar 70 na Christus, die pas in 1948 eindigde) die de Joodse *diaspora* ten gevolge hadden, ontstond een nieuwe geschreven traditie, nu verzameld in de *Talmoed*. De Talmoed brengt de discussies van de Rabbijnen over wetten en ethiek bijeen en poogt een gedecentraliseerd Jodendom te ontwikkelen dat het oude op de tempel gebaseerde Jodendom kon vervangen. De hieruit voortkomende nieuwe traditie is het Rabbijns Jodendom. Het heeft zijn wortels in het oude Jodendom van de Torah en de Talmoed en in het zich voortdurend aanpassende Jodendom van de Rabbijnen. Het is belangrijk deze relatief moderne historische dimensie van het Jodendom niet los te zien van zijn oude bronnen en tradities.

Hoewel er in het Jodendom altijd al veel verschillende opvattingen bestonden over de rituelen en orthodoxie, zou het voordat deze moderne dimensie ontstond geen zin hebben het Joods zijn los te zien van het praktiseren van Jodendom. Moderniteit wordt dikwijls in verband gebracht met emancipatie, maar voor de Joden kwam dit later dan voor de rest van Europa. Joden verkregen in Frankrijk en de Nederlanden pas gelijke burgerrechten met de Franse Revolutie; dat wil zeggen in de 19e eeuw.[3] De gevolgen van deze emancipatie kunnen niet overschat worden. "In minder dan een halve eeuw veranderden de Franse Joden het Jodendom totaal. Het leven dat gedurende 2000 jaar een dagelijkse routine kende, werd nu een subjectief geloof, een religieuze keuze. Door het aanvaarden van de Verlichting, de scheiding van het publieke en het private domein, van kerk en staat, begon het Jodendom, 'een eigenaardige natie met een idolatrie voor de wet' (Rousseau) zelf zijn eigenheden te veranderen en hervormde het rituelen, gebruiken en riten." [4] Met de emancipatie ontstaat de mogelijkheid tot zelfverwerkelijking, tot het kiezen van eigen voorkeuren of belijdenis. In deze tijd evolueert het Jodendom ook naar de verschillende stromingen, orthodox, conservatief en liberaal. Het belangrijkste is dat men voor de eerste keer Joods kon zijn zonder Jodendom te praktiseren. De term Joods, zich Joods voelen, is dus een vrij recent gevolg van de mogelijkheid het Jodendom niet meer te praktiseren en toch Joods te zijn.

Op een andere, fundamentele wijze bepaalt de Shoah de moderne Joodse identiteit. Voor Joden is dit niet alleen een historische gebeurtenis, maar ook een existentiële en politieke crisis van de allergrootste orde. Het is eveneens een gebeuren met een wereldwijde nasleep: de filosofie maar vooral de ethiek en politiek zijn niet meer hetzelfde na de Shoah. Door de Shoah hebben veel denkers vanuit verschillende achtergronden, de betekenis van ethiek en politiek en de fundamentele van beide, ter discussie gesteld. Dit geldt voor alle denkers, maar het is een existentiële realiteit voor degenen die verbonden zijn met het Jodendom. Ook al zijn individuen, minderheden en religies de hele geschiedenis door onderdrukt, buitengesloten en vervolgd, de Shoah bracht een diepgaande morele crisis teweeg. Deze morele crisis was vooral evident vanuit West-Europees perspectief, omdat West-Europa zichzelf voor de Shoah als vooruitstrevend en geciviliseerd beschouwde en geschokt was door wat het heeft laten gebeuren met hun 'ongewensten'. Jonathan Sacks, een orthodoxe Opperrabbiijn verwijst naar ongewenste Joden als 'vreemden':

Het is gemakkelijk om je buurman lief te hebben. Het is moeilijk een vreemde lief te hebben. Een buurman is iemand die we liefhebben omdat die is zoals wij. Een vreemde is iemand waarvoor we liefde aangeleerd moeten krijgen, juist omdat hij niet is zoals wij ... Omdat Joden weigerden zich te assimileren en aandrongen op hun recht anders te zijn, ondergingen Joden de volle kracht van haat voor de 'vreemde' ... een wereld die niet kan leven met vreemden is een wereld die niet gered is.”[5]

De geschiedenis van Joden (in Europa) is er één van een volk zonder thuis, ze zijn het symbool van de vreemdeling, van de buitenstaander, exemplarisch voor een tendens die wat anders is verwerpt. In symbolische termen staat het Jodendom voor de zwakste schakel in de keten van omgang met anderen, met die schakel kan beoordeeld worden hoe sterk de menselijkheid is. Als volk dat dikwijls als niet-burgers werd behandeld en dat uit de politieke sfeer buitengesloten werd, heeft het een diep inzicht verkregen in thema's van hedendaags belang, zoals de rechten van minderheden. Tragisch is dat sommigen dit inzicht vergeten zijn bij de illegale bezetting van Palestina sinds 1948. Niettemin ben ik van mening dat in de horizon van haar denken interessante en representatieve antwoorden te vinden zijn 'vanuit de marges' van de politieke praktijk.

Joodse rechtvaardigheid

“Veel joodse radicalen schrijven hun sympathie voor verdrukte of benadeelde groepen toe aan de invloed van de Joodse religieuze grondbeginselen *tzedakah* en *tikkun olam*.”[6] Ik bespreek hier het tweede grondbeginsel, *tikkun olam* niet, hoewel het nauw verweven is met Joodse rechtvaardigheid, *tzedakah*. *Tikkun olam* heeft als betekenis dat de mens de verantwoordelijkheid heeft de wereld te verbeteren of te herstellen door goede daden/acties (*mitzvot*) te verrichten. Ik wil ook niet ingaan op het belang van onderwijs in het Jodendom hoewel het sterk verbonden is met sociale rechtvaardigheid. Zonder onderwijs, dat in het Jodendom gezien wordt als een vorm van 'empowerment', is er volgens de principes van *tzedakah* op lange termijn geen gelijkheid mogelijk. Laten we eerst nagaan wat joodse sociale rechtvaardigheid is. Emmanuel Levinas beschrijft het als volgt:

De Torah aanvaarden is de normen voor een universele rechtvaardigheid aanvaarden. Het eerste onderricht van het Jodendom is als volgt: moreel onderricht bestaat en sommige dingen zijn rechtvaardiger dan andere. Een gemeenschap waarin de man (sic) niet wordt uitgebuit, een gemeenschap waar mensen gelijk zijn ... staat in volledige tegenstelling met moreel relativisme. Wat wij de Torah noemen, reikt ons normen aan voor menselijke rechtvaardigheid.[7]

Rechtvaardigheid, *tzedek* of *tzedakah*, (termen die verderop uitgelegd worden) is in het Joodse denken een fundamenteel principe van de Torah. Terwijl veel Joodse geleerden *tzedakah* zien als een moreel of ethisch principe of het opvatten als liefdadigheid is deze interpretatie ietwat misleidend. *Tzedek* is rechtvaardigheid en *tzedakah* is zowel sociale rechtvaardigheid als liefdadigheid.[8] Het is een cruciaal onderscheid dat in tegenstelling met de christelijke betekenis van liefdadigheid, dit geen vrijwillige of individuele daad is maar een collectieve plicht om een specifieke opvatting van sociale rechtvaardigheid te bewerkstelligen, die ook het bestrijden van armoede impliceert. “De bekende Frans-Joodse anarchist Bernard Lazare schrijft in 1894, dat Joden een 'revolutionaire geest' hebben gebaseerd op de dringende wens sociale rechtvaardigheid in het hier en nu te realiseren. Lazare herleidt deze geest tot de Bijbelse leer van gelijkheid en stelt het Joodse geloof in de mogelijkheid van een onmiddellijke sociale verandering tegenover andere religies met hun vermeend fatalisme of berusting.”[9] In deze zin zijn er veel overeenkomsten tussen *tzedakah* en de anarchistische ideeën over wederzijdse hulp en collectieve verantwoordelijkheid.[10]

Tzedakah wordt dikwijls vertaald als rechtvaardigheid of liefdadigheid, maar de vertaling zou moeten

zijn: liefdadigheid *én* rechtvaardigheid. De term 'liefdadigheid' is echter misleidend omdat deze dikwijls in zijn christelijke context wordt opgevat, die verschilt van de Joodse betekenis. *Tzedakah* is structureel geïnstitutionaliseerd en collectief, terwijl het christelijke begrip *caritas* een individueel karakter heeft dat liefdadigheid ziet als een aspect van liefde, goedhartigheid en generositeit. In tegenstelling hiermee is de liefdadigheid van *tzedakah* onderdeel van een gezamenlijke politieke verantwoordelijkheid. *Tzedakah* is geen vorm van filantropie. De minder gegoeden hebben recht op hulp en de anderen hebben de plicht hen te helpen. In het volgende geef ik een overzicht van de tekstuele basis voor de interpretatie van *tzedakah* (in de Torah en Talmoed) en van de belangrijkste Rabbinale visie op *tzedakah*, zoals die ontwikkeld is door Maimonides.[11]

Het vroege Jodendom berustte op een vooral agrarische traditie, daarom kende het zijn eerste toepassingen op landbouwkundig gebied. Dit programma gaf aan hoe land gedistribueerd moest worden en hoe het bebouwd moest worden in bepaalde periodes. Het Jubeljaar, zoals dat beschreven wordt in de Torah (Leviticus 25 vers 8-13), vond elke 50 jaar plaats. Tijdens dit Jubeljaar werden alle slaven en gevangenen bevrijd, alle schulden kwijtgescholden en alle zonden vergeven.[12] Het was ingesteld om een scheve verdeling van land en rijkdom te voorkomen. Met andere woorden, door herverdeling en door economische gelijkheid bleef een stabiele politieke gemeenschap behouden. "Dit systeem was een *politiek* systeem van onderlinge verzekering als reactie op de risico's die het wonen in een semi-aride agrarisch gebied met zich meebracht ... de vrijheid van het volk was hierin het centrale thema." [13] Hoewel deze regels pas opgetekend werden tijdens de eerste exodus in de 8e - 6e eeuw voor onze jaartelling zijn er sterke aanwijzingen dat al in de 2e eeuw voor onze jaartelling *tzedakah* verbonden was met de politieke en wettelijke verplichting tot het bewijzen van 'liefdadigheid' aan de armen.[14] De meeste wetten en gebruiken zijn te vinden in de Torah en de Talmoed, de twee bronnen voor hoe het begrip *tzedakah* voor de ballingschap opgevat moet worden.

Het is onmogelijk na te gaan of het belang van *tzedakah* destijds even groot was als dat nu is, maar wat in Deuteronomium 16 vers 20 staat: 'rechtvaardigheid (*tzedek*), rechtvaardigheid (*tzedek*) zult u nastreven' leest als een centraal begrip in de Torah. Deze zin gaat gedeeltelijk over gerechtigheid, oordelen en respect voor anderen. Bovendien betreffen grote delen van de Talmoed de studie van *tzedakah*, wat aantoont dat dit begrip een centrale plaats inneemt bij het Jodendom in ballingschap. Hoewel niet gespecificeerd wordt hoe rechtvaardigheid nagestreefd moet worden, is toch duidelijk dat nastreven van rechtvaardigheid een essentiële pijler is van het Oude Jodendom. Wat destijds en nu nog steeds waar is, is dat "de uitvoering van *tzedakah* ook het nastreven van rechtvaardigheid is, een verplichting die bindend is voor het individu evenals voor de samenleving in zijn geheel, met inbegrip van haar instituties." [15] In de periode van de Tweede Tempel, werden veel rituelen geformaliseerd om ze op vergelijkbare wijze te kunnen toepassen in tijden van diaspora. Ook *tzedakah* kreeg een geïnstitutionaliseerde vorm, het omvatte dagelijkse hulp in de vorm van voedselhulp en wekelijkse distributie van geld aan minder bedeelden, zoals weduwen en wezen. Het blijkt dat sommige Joodse gemeenschappen hierin ook vreemden en niet-Joden betrokken, maar anderen waren het duidelijk niet eens met deze benadering.[16]

Na de vernietiging van de Tweede Tempel verandert het Jodendom drastisch. Het is de periode die gekenmerkt wordt door het ontstaan van het Rabbijns Jodendom in de diaspora. Het is verrassend dat ondanks het feit dat Joodse gemeenschappen verspreid over de wereld leefden en heel weinig communicatiemogelijkheden hadden, de gebruiken van *tzedakah* opvallend overeenkomen. Dit is te danken aan Maimonides, die verantwoordelijk is voor het concretiseren, rangschikken en definiëren van de acht graden van *tzedakah* (vaak genoemd 'de ladder') in zijn Mishnah Torah (samengesteld tussen 1170 - 1180).[17] Centraal staat het belang van de intentie, omdat de laagste vorm van *tzedakah* is: diegene die met tegenzin liefdadigheid schenkt. Eén stap daarboven staat diegene die zonder tegenzin schenkt, maar niet geeft wat nodig is. Spontaan geven gaat dus boven geven als

antwoord op een vraag, omdat de ontvanger hierbij zijn waardigheid behoudt.[18] Het is de eis de ander te helpen in zijn noden en niet in wat wij denken dat de ander nodig heeft. "Zelfs als het de persoonlijke gewoonte was van deze arme te paard te rijden en een bediende te hebben die voor hem uit loopt, en hij verarmt en verliest zijn fortuin, dan moeten we een paard voor hem kopen om op te rijden en een bediende zoeken om voor hem uit te lopen." (7:7/3) De hoogste vorm van *tzedakah* is de empowerment van het individu dat sociaal, economisch, of anderszins verarmd is. Dit kan gebeuren door een gift, door een lening, of door hulp aan het individu door in werk of in onderwijs te voorzien.[19] In de vele hedendaagse interpretaties van *tzedakah* ligt de nadruk op empowerment, een actieve wederzijdse hulp.

Tzedakah kan niet los gezien worden van het thema van leningen en schulden. Leningen en de plicht tot het verstrekken van een lening die past bij de mogelijkheden en waardigheid van de ontvanger, zijn deel van *tzedakah* omdat het de ander vrijstelt van de vraag om hulp. Maar, zoals duidelijk geworden is in onze huidige economische crisis, is het gevaar van leningen dat schulden zich opstapelen en de ontvangers verder verarmen. Dat is nu juist de reden waarom de het Jubeljaar werd geïntroduceerd, om cumuleren van schulden en armoede te voorkomen. "Het Jodendom verwerpt het idee dat sociale en economische ongelijkheid de wil van God is volledig. Structurele ongelijkheid wordt veeleer gezien als iets dat door mensen wordt veroorzaakt en deze ongelijkheid moet dan ook door mensen verholpen worden." [20] De *tzedakah*-ladder van Maimonides maakt duidelijk dat liefdadigheid centraal kan staan in een gemeenschappelijk geïnstitutionaliseerde politieke verplichting, die niet uit altruïsme gerechtigheid nastreeft, maar om een politieke gemeenschap en stabiliteit te verzekeren, zowel in economische als educatieve zin van het woord.

Terwijl er ongetwijfeld beperkingen zijn aan de systematiek van Maimonides, is het duidelijk dat deze systematiek er verantwoordelijk voor is dat *tzedakah* met zekerheid één van de belangrijkste pilaren van het Jodendom is en blijft.[21] Vergelijk bijvoorbeeld een hedendaagse beschrijving van *tzedakah*, die de sociale rechtvaardigheidsprincipes zoals beschreven door Maimonides, bevestigt:

"In de Joodse traditie, is de daad van tzedakah geen neerbuigendheid van de ene persoon naar de andere in nood. Het is de vervulling van de mitzvah, een verbintenis met God. Hoewel de Joodse traditie het uitdelen van zaken ziet als een daad van liefde (in de Torah staat "Heb je naaste lief als jezelf" (Leviticus 19 vers 18), legt zij er de nadruk op dat deze handeling van delen er een is van rechtvaardigheid. Dit om ons te leren dat Joden verplicht zijn noodlijdende mensen te voorzien van liefde en zorg. Minder bedeelden worden gezien als mensen die geschapen zijn naar het beeld van God, die een plaats en een doel hebben binnen Gods schepping. Joden moeten rechtstreeks hulp geven aan de armen en daarnaast werken aan een rechtvaardige samenleving waarin armoede niet voorkomt. In het Jodendom is tzedakah verstrengeld met het streven naar sociale rechtvaardigheid." [22]

Uit deze tekst wordt duidelijk dat diverse elementen van *tzedakah*, zoals die geworteld zijn in de Torah en de Talmoed en in de systematisering door Maimonides, vandaag nog altijd onderdeel zijn van het Jodendom. Een ander recent voorbeeld is de slogan die gebruikt werd bij de zogenaamde 'tent'protesten, bekend als de '2011 Israël social justice protests', die honderdduizenden mensen mobiliseerden in de strijd tegen hoge huren en de hoge kosten van levensonderhoud. De demonstranten riepen 'Tzedek ve'lo tzedakah' (rechtvaardigheid, geen liefdadigheid). De eis was gelijkheid, die zij als fundamenteel zagen bij rechtvaardigheid, in tegenstelling tot de regering die dit beleid zag als een vorm van liefdadigheid. Op het eerste gezicht is deze slogan in modern Hebreeuws verwarrend omdat deze enigszins afwijkt van het oude Hebreeuws, *tzedakah* wordt hier vertaald als liefdadigheid (eerder dan als rechtvaardigheid) en draagt in zich veel van de eerder in deze tekst genoemde christelijke associaties. De belangrijkste eis van de slogan van de demonstranten, is dat Joodse rechtvaardigheid opgevat moet worden als een collectief streven, dat geen vorm van altruïsme, filantropie of vrijwilligheid is, maar eerder een gedeelde verantwoordelijkheid. Dit

impliceert dat armoede gezien wordt als een structureel probleem dat veroorzaakt wordt door mensen en waarop met wederzijdse hulp gereageerd moet worden en dat de armen er niet de schuld van krijgen of neerbuigendheid verdienen. Waardigheid en vrijheid spelen dus een centrale rol in alle vormen van *tzedakah*, dat streeft naar een gelijke en rechtvaardige samenleving.

Tzedakah en Anarchisme

Er is veel in het anarchisme dat ik inspirerend vind, maar het belangrijkste verband met het Jodendom ligt in de betekenis en de toepassing van het begrip rechtvaardigheid. Als ik Milly's uitleg over anarchisme lees, zijn wij het hierover eens. Toen zij in 1916 in het Verenigd Koninkrijk ondervraagd werd over haar kritiek op de Eerste Wereldoorlog, gaf ze de volgende uitleg over anarchisme.

"Ik versta onder anarchisme een maatschappelijke toestand waarin de maatschappelijke uitbuiting en de politieke onderdrukking van de brede volksmassa's door geprivilegieerde minderheden onmogelijk is ... Anarchisme is dus die vorm van maatschappelijke organisatie waarin economische gelijkheid en politieke en geestelijke vrijheid een synthese vormen, waarin elke individu al zijn [of haar] mogelijkheden ten volle kan ontwikkelen en waar het grootste sociale gevoel hand in hand gaat met de grootst mogelijk onafhankelijkheid."[23]

Haar anarchisme is mijn *tzedakah*. Volgens Milly omvat anarchisme in de ruimste zin van het woord: sociale en economische gelijkheid, politieke en mentale vrijheid, waardigheid en 'empowerment' van alle individuen. Dat is voor mij joodse rechtvaardigheid. Ik wil op deze plaats niet ingaan op de gebruikelijke anarchistische kritiek op de staat, maar is het wel de moeite waard te vermelden dat vóór de problematische stichting van de Israëlische staat en de vele vormen van geografisch zionisme in de 19de eeuw, de Joden van de diaspora zichzelf beschouwden als een niet geografische gemeenschap, die verbonden werd door de Torah. Een groot deel van het joodse denken was op overeenkomstige wijze niet territoriaal gebonden en hierin heeft het overeenkomsten met de anarchistische ideeën. Een goed voorbeeld hiervan is Gustav Landauer (1870-1919) die verklaarde dat zowel Joden als anarchisten "als basis van een nieuwe maatschappij de gemeenschap (Die Gemeinde)[24], zonder staat, wensten te vestigen. Deze visie ontwikkelde hij samen met Martin Buber (1878-1965) een andere jood met anarchistische opvattingen.

Het is mijn bedoeling hier om de definitie van anarchisme te onderzoeken, aan de hand van hoe de meest bekende voorstanders die hebben geformuleerd om zo deze ideeën te verbinden met *tzedakah*. De focus ligt hierbij op de definities van [Rudolf Rocker](#) en [Emma Goldman](#) (de eerste een niet-Joodse anarchist en de laatste een Joodse feministe/anarchiste). Beiden waren ze een bron van inspiratie voor Milly Witkop.

We moeten de discussie openen met [Pierre-Joseph Proudhon](#) (1809-1865), al ligt dat niet zo voor de hand vanwege zijn virulente antisemitisme. Hij was de eerste die zich anarchist noemt in de positieve betekenis van het woord; in tegenstelling tot de negatieve visie op anarchisme dat zou leiden tot zinloos anarchisme, geweld en destructie. De gedachten van Proudhon zijn gebaseerd op het mutualisme, dat zijn wortels heeft in de 18e eeuwse arbeidersbeweging. Mutualisme is vooral het idee van een rechtvaardige herverdeling van arbeid en goederen en van collectieve participatie gebaseerd op wederkerigheid. Al deze ideeën staan ook centraal in *tzedakah*. Het grote verschil tussen beide is het idee van vrije associatie, een vrijwillig contract. Dit is in tegenstelling met *tzedakah* dat een plicht is voor alle leden van de samenleving. In dit opzicht staat het begrip 'wederzijdse hulp' van [Peter Kropotkin](#) (1842-1921) veel dichterbij de invulling van *tzedakah*. Veel van zijn geschriften bekritiseren het economische systeem van het feodalisme en kapitalisme omdat

dit structurele armoede veroorzaakt; een stelling die ook de basis vormt van *tzedakah*. Kropotkin's visie op de menselijke natuur is interessant omdat deze het mensbeeld in het Jodendom weerspiegelt. Beide geven een positieve invulling van de menselijke natuur. Het is het vermelden waard dat het Jodendom ook geen begrippen als 'verdoemd zijn' zijn of 'erfzonde' kent.

Volgens Rudolf Rocker (1873-1958), Milly's levensgezel, streven alle anarchisten naar een vrije samenleving die alleen kan ontstaan "door de volledige hervorming van alle economische condities en sociale instituties die ermee samenhangen. Hierdoor wordt sociale rechtvaardigheid denkbaar, dat is de situatie waarin de maatschappij een waarachtige samenleving wordt ... De bevrijding van de mens van economische uitbuiting en van intellectuele en politieke onderdrukking, die het beste tot uitdrukking komt in de wereldfilosofie van het Anarchisme, is de eerste vereiste voor de evolutie naar een hogere sociale cultuur en een nieuwe mensheid." [25] De nadruk op vrijheid staat niet alleen centraal in het anarchisme, maar is ook een kernpunt in het Jodendom, omdat Joden in de diaspora zich altijd moesten schikken naar een externe autoriteit en verlangden naar vrijheid en zelfbeschikking. Zoals blijkt uit de principes van *tzedakah*, is vrijheid voor de Joden alleen mogelijk als economische en sociale gelijkheid de basis vormen voor de gemeenschap. Concreet vereist dit empowerment van de uitgestoten en onderwijs voor iedereen.

Het belang van onderwijs staat op de voorgrond in de ideeën van Emma Goldman (1869-1940). "Het Anarchisme spoort de mens aan tot denken, onderzoeken, analyseren van elk voorstel ... anarchisme (is) de filosofie van de nieuwe sociale orde gebaseerd op vrijheid die niet beperkt wordt door de door de mens gemaakte wetten ... Anarchisme stelt voor om het zelfrespect en de onafhankelijkheid van het individu te bevrijden van elke beknotting en inmenging door de staat." [26] De nadruk die Emma Goldman legt op het belang van zelfrespect en die zij uiteenzet in haar welsprekende redevoeringen, komen sterk overeen met het begrip waardigheid van Maimonides. Hij benadrukt dit door onderwijs, empowerment en zelfvoorziening te zien als de hoogste vorm van *tzedakah*.

In deze overtuiging staat Emma Goldman zeker niet alleen. Vanaf het begin van de emancipatie van de Joden in Europa (eind 18e eeuw tot begin 19e eeuw), zijn de verbanden tussen Joden en anarchisme goed gedocumenteerd. "In welke situatie zij zich ook bevonden ... in bijna alle landen waarover wij informatie hebben, speelde een deel van de Joodse gemeenschap een vitale rol in de bewegingen die de gevestigde orde wilden ondermijnen." [27] Eén van de belangrijkste oorzaken van deze symbiose is dat als gevolg van de emancipatie de Joodse mobiliteit toenam en daardoor ook de armoede groeide. De traditionele gemeenschappen met hun structurele, en dikwijls institutionele (via de synagoge), vormen van *tzedakah* namen door deze mobiliteit af, en veel Joden kwamen op andere plaatsen te wonen waar zij vroeger niet mochten verblijven. Veel van hen sloten zich aan bij politieke partijen, liberale of sociaal ingestelde, omdat deze een bijzondere hulpverlening aan de armen kenden. Zij zagen dit als een "voortzetting van de traditionele Joodse religieuze praktijken" zoals *tzedakah*. Met name het anarchisme had veel aantrekkingskracht, omdat het opriep tot een radicale omvorming van de sociale, economische en politieke basis van de maatschappij zoals die ook besloten lag in *tzedakah*.

Milly Witkop's Tzedakah

Hoe meer anarchistische literatuur ik las, des te meer dit samenviel met wie ik ben, maar ook met wie ik wil zijn. Dat is waarschijnlijk de reden waarom ik het meest geïnteresseerd ben in de geschriften van feministische Joodse anarchisten. Ik moet met enige schaamte toegeven dat ik de naam van Rudolf Rocker, de levenspartner van Milly Witkop, wel kende, maar voor deze publicatie niet die van Milly. Dit zegt jammer genoeg evenveel over seksisme, als over dat ik meer moet lezen over de anarchistische geschiedenis, want seksisme is ook een deel van het anarchisme, net zoals van alle

andere politieke tradities. Milly's levensverhaal te lezen vond ik fascinerend én inspirerend - daarom ben ik intens dankbaar dat het vertaald is. Zonder teveel vooruit te lopen, wil ik toch een aantal verhalen uit Milly Witkop's leven delen, zoals Siegbert Wolf die uitgebreid beschrijft in dit boek, verhalen die een illustratie zijn van haar unieke synthese van anarchisme en *tzedakah*.

Ik kan me nauwelijks voorstellen hoe moedig de pas zeventienjarige Milly geweest moet zijn om haar ouders te verlaten en naar Londen te verhuizen. Milly groeide in armoede op en daarom zocht ze een beter leven voor zichzelf en uiteindelijk ook voor haar familie, die zich bij haar voegde toen ze zich eenmaal gevestigd had en het zich kon permitteren hen over te laten komen. Ze had een innerlijke kracht en werd niet afgeschrikt door de lichamelijke en mentale ontberingen die het leven in Londen voor een arm, alleenstaand Joods meisje in 1894 met zich meebracht. En ook al had ze zelf weinig, ze had altijd genoeg om te delen met anderen. Door aan anderen te geven beoefende zij een belangrijk aspect van *tzedakah*, namelijk dat ieder moet geven naar zijn vermogen (en niet noodzakelijk financieel), omdat iemand door het geven aan anderen zijn waardigheid behoudt. Altijd ontvangen en nooit in staat zijn zelf te geven is niet goed voor iemands zelfrespect. Ook al leefde ze zelf in armoede, Milly wijdde zich aan het helpen van slachtoffers van armoede, als ook van sociaal buiten de boot vallende mensen, zoals gevangenen.

Het volgende illustreert perfect hoe toegewijd ze was aan sociaal uitgestoten. In 1911 werd Nina Vassileva onterecht gevangen gezet omdat er exemplaren van het Joods anarchistische nieuwsblad *Die Arbeyter Fraynd* bij haar thuis gevonden waren. Milly kende Nina niet maar voelde zich verwant en daarnaast ook verantwoordelijk omdat ze lid was van de redactie van dit nieuwsblad en omdat Nina slachtoffer van onrecht was, nodigde ze Nina, die ze helemaal niet kende, uit om bij haar te wonen tot ze weer in staat was op eigen benen te staan. Dit gebaar is nu net de hoogste vorm die *tzedakah* vraagt. Nina's verhaal toont ook aan hoe Milly's feminisme centraal stond in haar anarchisme. Omdat ze zelf grootgebracht was in een orthodox gezin, waar in tegenstelling tot bij het liberale Jodendom of het conservatieve Jodendom, de vrouw niet in alle opzichten als gelijke wordt gezien, richtte Milly zich vooral op vrouwen en kinderen in nood. Zij deed dit niet omdat ze vond dat vrouwen kinderen moesten hebben, maar omdat anarchistische groepen in het algemeen niet nadachten over wat belangrijk was voor vrouwen en kinderen. Zij was er vast van overtuigd dat deze vicieuze cirkel van seksisme doorbroken moest worden omdat kinderen het recht hadden op een liefderijk thuis op gelijkheid en respect. Dat waren exact de bedoelingen zoals die gedefinieerd zijn in de principes van *tzedakah*. Dit vereiste gender-gelijkheid en waardigheid voor vrouwen, of ze nu thuis waren of op de publieke arbeidsmarkt. Dat vrouwen minder verdienden dan mannen was voor Milly onaanvaardbaar, niet alleen vanwege de financiële gevolgen, maar ook omdat het vrouwen het slachtoffer maakte van geweld en onrechtvaardige autoriteit en hen een verminderd zelfrespect gaf. Al leefde Milly voor de opkomst van de tweede golf van feminisme die als slogan had 'het persoonlijke is politiek', haar levensverhaal is daar wel een voorbeeld van. Om onrecht te bestrijden werkte Milly aan collectieve verandering - geïnspireerd door zowel anarchistische als Joodse principes - omdat zij niet geloofde dat structurele veranderingen bereikt worden door individueel optreden.

De strijd voor rechtvaardigheid kan niet als individu, of voor zichzelf, gevoerd worden, maar alleen met anderen en voor anderen. Dit is een cruciaal punt voor zowel *tzedakah* als voor het anarchisme. En dit gold evenzeer in Milly's tijd, als nu in 2016, op het moment dat Europa opnieuw een vluchtelingen crisis heeft (en er niet in slaagt op de juiste manier te reageren). We kunnen leren van Milly, die zo weinig bezat en toch zoveel gaf. Zowel in Londen voor de Eerste Wereldoorlog als in Berlijn tijdens het interbellum heeft Milly zich ingezet voor vluchtelingen. Ze opende haar huis zoals ze dat gedaan had voor Nina, voor al diegenen die in nood waren, voor zolang het nodig was. En naast deze, kleinschalige vorm van *tzedakah*, was Milly ook betrokken bij meer structurele hulp aan vluchtelingen door steunprogramma's in Duitsland voor politieke vluchtelingen uit Rusland. Door

middel van deze organisatie hielp ze veel mensen aan een nieuwe woonplaats, werk en het belangrijkste, aan nieuwe hoop. Na de Tweede Wereldoorlog, toen veel Joodse mensen - begrijpelijkerwijs - een afkeer hadden van alles wat Duits was, zette Milly de coördinatie voort van deze solidariteitsprojecten - nu met Duitse anarchistinnen die de oorlog hadden overleefd (blijkbaar kwam 90% van de materiële steun voor Duitse anarchistinnen van Joodse anarchistinnen uit de VS). In een tijd dat zoveel mensen zich machteloos voelen, kan Milly's verhaal ons inspireren hoe je met beperkte middelen anderen kunt helpen om een beetje rechtvaardigheid in een wereld te brengen die - tenminste vandaag de dag - steeds onmenselijker lijkt te worden.

Besluit

Om het verband tussen het Jodendom en anarchisme te begrijpen, is het nodig om verder te kijken dan het standaard politieke spectrum van links en rechts en de fundamentele politieke principes van het Jodendom in ogenschouw te nemen. In deze tekst heb ik de nadruk gelegd op de fundamentele verbinding tussen mijn Jodendom en mijn anarchisme: *tzedakah*, een Joodse vorm van rechtvaardigheid die focust op collectieve actie en verantwoordelijkheid, én op een structurele verandering als middel om onrechtvaardigheid en armoede te bestrijden. *Tsedakah* legt ook de nadruk op het belang van waardigheid en zelfrespect in alle interacties met minder bedeelden. Wat mij treft bij het lezen van Milly's levensverhaal vandaag, in 2016, bijna een eeuw nadat zij leefde, is hoezeer haar leven en haar strijd de wereld waarin ik, en wij, leven weerspiegelt; een wereld waarin in Israël illegale landbezettingen zijn, en dichterbij huis in Europa spanningen heersen tussen slachtoffers van anti-semitisme en islamofobie. Om beide redenen voelde ik mij in 2014 genooddaakt tot het oprichten van een groep linkse Joodse activisten, *Een Andere Joodse Stem* (Another Jewish Voice) om nieuw leven te blazen in de reeds lang bestaande link tussen Joden en links, een verbintenis die - tenminste in Europa en minder in Canada waar ik vandaan kom - verbroken is door de gruwelen van de Shoah. Als we het Joods leven in Europa weer op willen bouwen, laat ons dan inspiratie vinden in de principes van *tzedakah* en *tikkun olam*. Milly gebruikte haar inzichten om een antwoord te geven op de vluchtelingencrisis in haar tijd. Moge haar verhaal anderen motiveren tot samenwerken midden in onze eigen crisis om te strijden tegen sociaal onrecht in al zijn vormen.

Voetnoten

- [1] De term 'Holocaust' wordt meestal gebruikt voor de 'Shoah', maar 'Holocaust' heeft een etymologie en een betekenis die voor Joden verontrustend is, omdat het Grieks is voor 'het verbranden van een offer' en vaak gebruikt werd in de context van de Christelijke liturgie. Shoah betekent catastrofe of vernieling in het Hebreeuws en wordt door Joden als minder beledigend ervaren. Voor meer info zie James Carroll, *Introduction to Constantine's Sword: The Church and the Jews, a History* (Boston: Mariner Books, 2002), pag 11.
- [2] Voor meer: David Myers en David Ruderman, *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians* (1998) en Ruderman's *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe* (1995).
- [3] Met uitzondering van Rusland, Spanje en Portugal
- [4] Alain Finkielkraut, *The Imaginary Jew*, trans. David Suchoff and Kevin O'Neill (Lincoln, University of Nebraska Press, 1997), 61.
- [5] Jonathan Sacks, *Radical Then, Radical Now: The Legacy of the World's Oldest Religion* (Harper Collins, 2000), 94-5. Nergens is de specificiteit van Bijbelse ethiek meer evident dan in het behandelen van het thema dat het moeilijkst is in de geschiedenis van de menselijke

interactie, namelijk het probleem van de vreemdeling, diegene die niet is zoals wij. De meeste gemeenschappen zijn het grootste deel van de tijd achterdochtig en agressief geweest tegenover vreemdelingen. Dit is begrijpelijk, zelfs natuurlijk. Vreemdelingen zijn niet-soorteigen Dat is wat de *Torah* bijzonder maakt in de geschiedenis van het morele denken. De Rabbijnen merkten bijvoorbeeld in één vers van de geboden in de Hebreeuwse Bijbel op: 'Gij zult uw buurman liefhebben als uzelf', maar op niet minder dan 36 plaatsen wordt geboden 'de vreemde lief te hebben'. (ibid. 58)

- [6] Schwartz, Richard, *'Social Justice', in Peace, Justice, and Jews: Reclaiming Our Tradition*, ed. Stefan Merken and Murray Polner, III edition (New York: Bunim & Bannigan Ltd, 2007), 271.
- [7] Levinas, Emmanuel, *Nine Talmudic Readings by Emmanuel Levinas* (Indiana University Press, 1990), 66.
- [8] Laat ons kijken naar de oorsprong van het woord *tzedakah*. De oorsprong is צדק (tz-d-k), en betekent rechtvaardigheid, gerechtigheid of juistheid. צדָקָה (tz'dak) is de enkelvoudige mannelijke vorm van het zelfstandig naamwoord en צדקת (tz'dek) is de meervoudsvorm. Deze zelfstandige naamwoorden betekenen beide rechtvaardigheid, gerechtigheid en correctheid. Het woord צדָקָה (tzadák) betekent juist of correct. Dezelfde oorsprong zit in het woord צדָקָה, *tzedakah*, en dit wordt vertaald als liefdadigheid of rechtvaardigheid. Een derde woord dat wordt afgeleid uit dezelfde oorsprong is צדיק (tzadik) en betekent de rechtvaardige.
- [9] P. Mendes, *Jews and the Left: The Rise and Fall of a Political Alliance* (Springer, 2014), 13.
- Gerald Sorin, *The Prophetic Minority: American Jewish Immigrant Radicals, 1880-1920* (Indiana University Press, 1985), 3.
- [10] Maimonides is de belangrijkste Middeleeuwse Joodse Rabbijn en ook dokter en filosoof. Hij werd geboren in Spanje in 1135 en overleed in Egypte in 1204.
- [11] Ton Veerkamp, *'Judeo-Christian Tradition on Debt: Political, Not Just Ethical', Ethics & International Affairs #21* (1 November 2007): 169, doi:10.1111/j.1747-7093.2007.00089.x.
- [12] Voor meer over het Jubeljaar en een hedendaags argument hiervoor zie David Graeber, *Debt: The First 5,000 Years*, First Edition (Melville House, 2011).
- [13] Otto Bauernfeind, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (W. Kohlhammer, 1935). De voor-Hebreeuwse oorsprong van deze term is terug te vinden in de Aramese term *sidka/sdakta*.
- [14] Moshe Hellinger, *'Judaism: Historical Setting', in The Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice*, ed. Michael D. Palmer and Stanley M. Burgess (John Wiley & Sons, Ltd, 2012), 179, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444355390.ch11/summary>.
- [15] In meerdere opzichten is de spanning tussen een beperkte en een meer universele interpretatie nog altijd een punt van debat binnen het Jodendom, omdat sommigen geloven dat de verplichting tot rechtvaardigheid altijd moet beginnen met diegenen met wie we het meest verbonden zijn.
- [16] Moses Maimonides, *Mishneh Torah: Maimonides' Code of Law and Ethics* (Hebrew Publishing Company, 1974). *Sefer Zera'im* (Seeds): *MatnotAniyim* (Boek 2): Hoofdstuk 10.
- [17] De nadruk wordt duidelijk in de details van deze daden. Bijvoorbeeld, voedsel moet 3 maal per dag aangeboden worden aan minder bedeelden om hun tijdschema te eerbiedigen. 'Omdat er arme jonge voedende moeders zijn die 's morgens voedsel nodig hebben. En er zijn arme kinderen die 's morgens niet wakker zijn en pas het veld opgaan rond de middag. En er zijn arme oudere mensen die pas in de late namiddag komen'. (7:3:17)
- [18] Jonathan Sacks, *Radical Then, Radical Now: The Legacy of the World's Oldest Religion* (HarperCollins, 2000), 58.
- [19] Mendes, *Jews and the Left*, xx.
- [20] Het hieruit voortvloeiend inzicht bij de studie naar deze opvattingen is uiterst belangrijk voor de lezer van nu omdat het de fundamentele vooronderstellingen van onze discussies over

sociale rechtvaardigheid uitdaagt. De geschiedenis van het concept *tzedakah* laat zien dat we het begrip rechtvaardigheid niet mogen scheiden van het begrip liefdadigheid. Helaas doen we dat wel in onze hedendaagse politieke discussie over de economische relaties met landen aan de periferie van Europa. Als we het hebben over bezuinigingsmaatregelen dan bevestigen we de stelling dat gerechtigheid en liefdadigheid twee verschillende concepten zijn. Als we spreken over solidariteit met onze zuiderburen, proberen we het verband tussen rechtvaardigheid en liefdadigheid te herstellen door ofwel puur politiek schuldverlichting te verlenen in de naam van gerechtigheid en politieke eendracht, ofwel dat te doen op ethische gronden door te wijzen op onze verantwoordelijkheid voor andere leden van onze gemeenschap. Door het verband tussen gerechtigheid en liefdadigheid opnieuw te leggen, door middel van *tzedakah*, moeten we de ongelijkheid onder ogen zien en ook de oplossing overwegen die voorgesteld is door diegenen die voor ons geleefd hebben. Een oplossing die we, misschien met uitzondering van David Graeber, blijkbaar vergeten zijn en wat geleid heeft tot de vernietiging – van binnenuit – van onze politieke gemeenschappen. Met andere woorden, *tzedakah* vereist dat we in de discussie opnieuw verbinding leggen tussen globale rechtvaardigheid en globale democratie.

- [21] <http://www.jewishveg.com/JudaismAndGlobalSurvival/SocialJustice.html>
- [22] Zie pag XXX
- [23] <http://theanarchistlibrary.org/library/avraham-yassour-gustav-landauer-the-man-the-jew-and-the-anarchist.pdf>
- [24] *Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the Left* (Transaction Publishers, 1996), 110.
- [25] <https://www.marxists.org/reference/archive/goldman/works/1910s/anarchism.htm>
- [26] *Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the Left* (Transaction Publishers, 1996), 110.
- [27] Fuchs, Lawrence, *Political Behavior of American Jews* (Glencoe Free Press, 1956), 190–1.

Bronnen

- Aronowicz, Annette. *Nine Talmudic Readings by Emmanuel Levinas*. Indiana University Press, 1990.
- Bauernfeind, Otto. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. W. Kohlhammer, 1935.
- Bird, Frederick B. 'A Comparative Study of the Work of Charity in Christianity and Judaism'. *Journal of Religious Ethics* 10, no. 1 (1 March 1982): 144–69.
- Finkelkraut, Alain. *The Imaginary Jew*. Translated by David Suchoff and Kevin O'Neill. University of Nebraska Press, 1997.
- Fuchs, Lawrence. *POLITICAL BEHAVIOR OF AMERICAN JEWS* Signed by Fuchs. Glencoe Free Press, 1956.
- Graeber, David. *Debt: The First 5,000 Years*. First Edition. Melville House, 2011.
- Hellinger, Moshe. 'Judaism: Historical Setting'. In *The Wiley-Blackwell Companion to Religion and Social Justice*, edited by Michael D. Palmer and Stanley M. Burgess, 170–89. John Wiley & Sons, Ltd, 2012. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781444355390.ch11/summary>.
- Maimonides, Moses. *Mishneh Torah: Maimonides' Code of Law and Ethics*. Hebrew Publishing Company, 1974.
- Mendes, P. *Jews and the Left: The Rise and Fall of a Political Alliance*. Springer, 2014.
- *Roots of Radicalism: Jews, Christians, and the Left*. Transaction Publishers, 1996.
- Sacks, Jonathan. *Radical Then, Radical Now: The Legacy of the World's Oldest Religion*. HarperCollins, 2000.
- Schwartz, Richard. 'Social Justice'. In *Peace, Justice, and Jews: Reclaiming Our Tradition*, edited by Stefan Merken and Murray Polner, III edition., 267–83. New York: Bunim & Bannigan Ltd, 2007.
- Sorin, Gerald. *The Prophetic Minority: American Jewish Immigrant Radicals, 1880-1920*. Indiana

University Press, 1985.

- Veerkamp, Ton. 'Judeo-Christian Tradition on Debt: Political, Not Just Ethical'. Ethics & International Affairs 21 (1 November 2007): 167-88. doi:10.1111/j.1747-7093.2007.00089.x.

[jodendom](#), [religie](#), [anarchisme](#), [wederzijdse hulp](#)

From:

<https://anarchisme.nl/> - **Anarchisme.nl**

Permanent link:

https://anarchisme.nl/namespace/mijn_jodendom_mijn_anarchisme_en_milly_witkop_s_tzedakah?rev=1582640736

Last update: **25/02/20 14:25**