



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Verre buren: Samenleven in de schaduw van de Holocaust

Demant, F.A.

Publication date

2015

Document Version

Final published version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Demant, F. A. (2015). *Verre buren: Samenleven in de schaduw van de Holocaust*. [Thesis, fully internal, Universiteit van Amsterdam].

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

The book cover features a vertical split design. The left half is a plain white background. The right half is a textured artwork with a black silhouette of a person standing, facing right. Behind the silhouette is a large, irregular red shape, and the background is a mottled grey. The title 'VERRE' is printed in black on the white background, and 'BUREN' is printed in white on the black silhouette.

VERRE BUREN

*Samenleven in
de schaduw van
de Holocaust*

Froukje Demant

Verre buren

Samenleven in de schaduw van de Holocaust

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor

aan de Universiteit van Amsterdam

op gezag van de Rector Magnificus

prof. dr. D.C. van den Boom

ten overstaan van een door het College voor Promoties ingestelde commissie,

in het openbaar te verdedigen in de Aula der Universiteit

op vrijdag 19 juni 2015, te 13.00 uur

door

Froukje Anne Demant

geboren te Amsterdam

Promotiecommissie:

Promotor: Prof. dr. A.J.J. Nijhuis, Universiteit van Amsterdam

Overige leden:

Dr. N.D. Adler, Universiteit van Amsterdam
Prof. dr. W.G.J. Duyvendak, Universiteit van Amsterdam
Prof. dr. G. Hirschfeld, Emeritus Universität Stuttgart
Prof. dr. P. Romijn, Universiteit van Amsterdam
Dr. F.F. Vermeulen, Universiteit van Amsterdam

Faculteit der Maatschappij- en Gedragwetenschappen

Het hier beschreven onderzoek werd mede mogelijk gemaakt door steun van de Stichting Synagoge Enschede.

Inhoudsopgave

1. Inleiding	1
1. Momentopnamen	
2. Thematiek van deze studie	
2.1 <i>Grenzen en vloeiende overgangen</i>	
2. ‘Het spook van de alledaagse normaliteit’. Historiografie en theorie	8
1. Historiografische inbedding	
1.1. <i>Thema 1: De ‘gewone man’ en zijn agency</i>	
1.2. <i>Thema 2: Waaróm de jóden?</i>	
1.3. <i>Thema 3: Alledaags leven en (ab)normaliteit</i>	
1.4. <i>Thema 4: Samenleven na de Holocaust</i>	
1.5. <i>Samenvattend: een verbinding tussen de historiografische debatten</i>	
2. Theoretische inbedding	
2.1. <i>Alledaags leven als geleefde werkelijkheid</i>	
2.2. <i>Existentiële en morele normaliteit</i>	
2.3. <i>Verandering en sociale interactie</i>	
2.4. <i>Het (samen)leven na een doorbroken normaliteit</i>	
2.5. <i>Toepassing van theoretische begrippen</i>	
3. ‘Wat mensen deden en wat ze nu denken dat ze deden’. Methodologische overwegingen	32
1. Empirische basis van onderzoek	
1.1. <i>Eigen interviews</i>	
1.2. <i>Eerder afgenomen interviews</i>	
1.3. <i>Andere bronnen</i>	
2. Reconstructieprocessen in interviews	
2.1. <i>Verschuivende herinnering</i>	
2.2. <i>Vertelde herinnering</i>	
2.3. <i>Interviewer en geïnterviewde</i>	
2.4. <i>Het gereconstrueerde verleden</i>	
3. De lagen van reconstructie onder de loep	
3.1. <i>Opzet en analyse van de interviews</i>	
3.2. <i>Herinneringsmoleculen en signalen van reconstructie</i>	
3.3. <i>Het interview als dialoog: intersubjectieve dynamieken</i>	
3.4. <i>Eigen en eerdere interviews</i>	
4. Weergave van het interviewmateriaal in de studie	
4. ‘De jöd en de roomse bok’. Joods/niet-joods samenleven in de Twents-Duitse grensstreek voor 1933	56
1. Historische schets van de Twents-Duitse grensstreek	
1.1. <i>Het alledaagse leven: sociale scheidslijnen en grensoverschrijdend contact</i>	
2. Het samenleven in de Twents-Duitse grensstreek in historisch perspectief	
2.1. <i>De verhoudingen aan Nederlandse zijde</i>	
2.2. <i>De verhoudingen aan Duitse zijde</i>	

- 3. Alledaagse relaties
 - 3.1. *'Mitten unter uns'*
 - 3.2. *Samenleven in Enschede*
 - 3.3. *Antisemitisme*
 - 3.4. *Discussies over de Duits-joodse identiteit*
 - 3.5. *Divergerende leefwerelden*

5. 'De sympathie of haat in hun ogen'. Joods/niet-joods samenleven in het Duitse grensgebied, 1933-1945

82

- 1. Spreken en zwijgen over joods/niet-joods samenleven in het Derde Rijk
- 2. De vele gezichten van uitsluiting
 - 2.1. *Isolering*
 - 2.2. *Degradatie*
 - 2.3. *Exploitatie*
 - 2.4. *Schemergebieden*
- 3. Het uitsluitingsproces
- 4. Niet-joodse normaliteit
 - 4.1. *Omgaan met machtsongelijkheid*
 - 4.2. *Antisemitisme en sociale druk*
- 5. Joodse normaliteit
 - 5.1. *Nieuwe waarden en definities*

6. 'De wereld in twee kampen'. Joods/niet-joods samenleven in Twente, 1933-1945

117

- 1. Nazi-Duitsland en Twente (1933-1945)
 - 1.1. *De invloed van het nazisme in Twente*
 - 1.2. *Gevoelde dreiging*
 - 1.3. *Grensoverschrijdend contact tijdens de bezetting*
- 2. Joods/niet-joods samenleven in Twente tijdens de bezetting, 1940-1945
 - 2.1. *Uitsluitingsmechanismen*
 - 2.2. *Joodse/niet-joodse interacties*
- 3. Niet-joodse normaliteit
 - 3.1. *Kennis en handelen*
 - 3.2. *Sympathiserende passiviteit*
- 4. Joodse normaliteit
 - 4.1. *De Mauthausen-razzia, dominee Overduin en de Joodse Raad*
- 5. Synthese: joods/niet-joods samenleven in Twente en de Duitse grensstreek, 1933-1945

7. 'Het voorstellingsvermogen is nu eenmaal zeer beperkt'. Joods/niet-joods samenleven na 1945

157

- 1. Naoorlogse relaties aan Duitse zijde
 - 1.1. *Terugkeer van joodse overlevenden*
 - 1.2. *Doorbroken normaliteit*
 - 1.3. *Sociale strategieën*
- 2. Naoorlogse relaties aan Twentse zijde
 - 2.1. *Eerste indrukken*
 - 2.2. *Oude en nieuwe contacten*
- 3. Naoorlogs zwijgen

- 3.1. *Aan Duitse zijde: het zwijgen doorbreken*
- 3.2. *Aan Nederlandse zijde: zwijgen uit onbegrip*
- 4. Grensoverschrijdend contact na de oorlog

8. Conclusies	189
1. Alledaags samenleven en de beleving van normaliteit	
1.1. <i>Duitse niet-joden: morele dissonantie</i>	
1.2. <i>Duitse joden: morele oprekking</i>	
1.3. <i>Twentse niet-joden en joden: morele tweedeling</i>	
2. Een vergelijkend en transnationaal perspectief	
2.1. <i>Vergelijking</i>	
2.2. <i>Transnationaliteit</i>	
3. Een lange-termijn-perspectief	
4. Besluit	
Citaten in oorspronkelijke taal	204
Interviews	212
Archieven	215
Literatuur	216
Verre bureu. Samenleven in de schaduw van de Holocaust (samenvatting)	231
Distant Neighbours. Jews and non-Jews in the Shadow of the Holocaust (summary)	236
Dankwoord	241

This is the story of my life
And I write it everyday
I know it isn't black and white
And it's anything but gray

Bon Jovi, *Story of my life*

The terror of the unforeseen is what the science of history hides, turning a disaster into an epic.

Philip Roth, *The Plot Against America*

1. Inleiding

1. Momentopnamen

Gildehaus, Duitsland, 1 april 1933

Er staan SA-mannen voor de slagerij van de Zilversmits. Hermann Zilversmit, een van de zoons die in de zaak werkt, bekijkt ze vanachter de toonbank eens goed: in uniform, met een geweer over de schouder, zien ze er dreigend uit. Vanuit de winkel is het moeilijk te zien hoe de mannen kijken, maar al te vriendelijk zal het niet zijn. Elke keer wanneer een mogelijke klant in de richting van de zaak komt lopen, houden ze een bord omhoog en beginnen ze te schreeuwen: ‘Koop niet bij joden! De joden zijn ons ongeluk!’. Het is een bespottelijke, maar ook wat intimiderende vertoning. Hermann loopt naar voren om te zien wie het zijn; in zijn geboortedorp kent hij bijna iedereen wel van gezicht. Wanneer hij bij de voordeur is, kijkt een van de mannen achterom, en hij herkent hem: Johann Müller,¹ een knul die hij al jaren tegenkomt op de voetbalclub waar ze beiden spelen. Geschrokken wil hij zich omdraaien; hij wist niet dat Johann ook tot die club malloten behoort die denken dat ze de hele boel hier kunnen bestieren. Maar Johann glimlacht naar hem, buigt zich naar hem toe en fluistert: ‘Hermann, zie ik je deze week weer op het veld?’

Fürstenau, Duitsland, 10 november 1938

Het is al de hele nacht en ochtend onrustig in de stad. Het schijnt dat verschillende joodse mannen zijn opgepakt, en de vader van Bernard Süskind is het huis uitgegaan om een kijkje te nemen. Bernard staat in zijn kamer voor het raam. Met zijn zeventien jaar kan hij zich al bijna niet meer herinneren hoe het leven was voordat de nazi's bijna zes jaar geleden aan de macht kwamen. Ja, in 1932 werd zijn grootvader begraven en bijna het hele stadje liep uit om grootvader naar zijn laatste rustplaats te begeleiden. Nog geen twee jaar later was niemand komen opdagen toen zijn grootmoeder werd begraven. Dat was een moment geweest waarop hij zich had gerealiseerd dat het leven langzaam maar zeker veranderd was. Steeds meer plekken werden voor joden verboden verklaard, steeds vaker gebeurde het dat bekenden de weg overstaken wanneer ze hem zagen aankomen. Op een gegeven moment was de eigenaar van het lokale café Bernards vader persoonlijk komen vertellen dat hij niet meer welkom was bij de *Stammtisch*. De wereld was steeds kleiner geworden, maar Bernard wist al bijna niet meer beter. Maar nu is er iets anders aan de hand, en de hele familie is bang.

Hé daar is oom Gerd!² Bernard kan vanuit het raam net de beste vriend van zijn ouders bij de voordeur zien staan. Opgelucht loopt hij zijn kamer uit om hem te begroeten. Wanneer oom Gerd hem ziet, begroet hij hem met: ‘Hé Bernard, goed je te zien, kom je even met me mee?’. Bernard loopt zonder te kijken zijn moeder voorbij. Op straat zijn opeens twee mannen in SA-uniform opgedoken. Oom Gerd duwt hem in de richting van de mannen en roept: ‘Hé hier, ik heb nog een jood gevonden!’.

Enschede, eind 1939

Henk van Gelderen zit aan tafel met zijn ouders en het echtpaar Auerhahn. De jonge student is voor een paar dagen uit Amsterdam naar huis gekomen. Hij kijkt vermoeid naar het echtpaar: vanavond zijn ze nog nerveuzer dan gewoonlijk. Ze zijn uit Wenen gevlucht toen de nazi's Oostenrijk binnentrokken, en met vele andere joodse vluchtelingen de Nederlandse grens overgestoken. Toen oom Sig Menko, een goede vriend van zijn ouders en voorzitter van de joodse gemeente in Enschede, een oproep deed om gezamenlijk de vluchtelingen op te vangen, is het echtpaar bij hen in huis gekomen. Het zijn op zich aardige mensen, maar

¹ Johann Müller is een fictieve naam.

² Gerd is een fictieve naam.

vreselijk geagiteerd. En de verhalen die ze vertellen...! Het ene nog afschuwelijker dan het andere. Over joden die met geweld uit hun huis zijn gehaald. Over familieleden die sterk vermagerd, uitgeput en met verwondingen over het gehele lichaam uit kampen zijn teruggekeerd, over anderen van wie nog niets is vernomen. Het zal wel, denkt Henk.

Enschede, februari 1941

De telefoon gaat. Sig Menko loopt erheen; wat nu weer? Vanochtend kregen hij en zijn vrouw Emmy bericht dat hun villa per direct wordt gevorderd; vanaf morgen zullen ze hun intrek nemen in hun buitenverblijf. De rest van de dag is voorbijgegaan in een warrige drukte van haastig inpakken, zoveel mogelijk mensen op de hoogte brengen van de verhuizing, en regelingen treffen met het personeel. Met één oog op de papieren die nog moeten worden uitgezocht, neemt Sig de telefoon op. ‘Dag meneer Menko, Berendsen hier.’ Sig denkt snel na: hij kent geen Berendsen. ‘Meneer Menko, is het heus waar dat u uit uw huis bent gezet?’. Nu is Sig op zijn hoede: ‘Dat zal waarschijnlijk wel het geval zijn.’ ‘Daar ben ik erg blij om en als u wenst kan ik voor u nog wel een plaats in het woonwagenkamp ontruimen. Dág Menko!’, en er wordt opgehangen.

Enschede, 25 september 1945

Emmy Menko zit met een briefkaart in haar handen voor zich uit te staren. Ruim twee maanden zijn zij en haar man Sig nu terug in Enschede, in hun eigen huis. De repatriëring vanuit Theresienstadt duurde lang, maar het gaf hun gelegenheid om weer wat tot zichzelf te komen, om zich weer als gewone mensen te gaan voelen. Hun dochter die hen in Enschede stond op te wachten, herkende eerst haar sterk vermagerde vader niet. Maar nu beginnen ze weer wat aan te komen, en komt het leven een beetje op de rails. Sig is alweer vreselijk druk met het opnieuw op poten zetten van de zaak, maar Emmy kan haar draai niet goed vinden. Zoveel dierbaren die niet meer terugkeren, zoveel pijnlijke herinneringen. De wereld is voorgoed veranderd, en ze kan er nog niet goed aan wennen. Het personeel in huis eist opeens veel meer vrije dagen, en van Sig hoort ze dat de arbeiders in de fabriek vreselijk brutaal zijn geworden. Het huis is nog steeds niet helemaal op orde, maar je kunt moeilijk de huizen van de bewaarsers aflopen om je spullen op te eisen. Ze leest nog eens de briefkaart, geschreven door een kennis vanuit Westerbork. Het is nog maar een paar jaar geleden, maar ze kan zich al bijna niet meer indenken hoe het toen was. Het lijkt of het niet echt gebeurd is, alsof alles een droom is geweest.

Duitsland, 1946

Er ligt een mof onder de auto. Henk van Gelderen kijkt naar zijn vriend Was ter Kuile³ en grijnst. Ze zijn op weg naar Denemarken, maar hebben besloten om eerst een rondje door Duitsland te rijden om alles daar eens goed te bekijken. Overal kapotte steden, mannen en vrouwen die met puin aan het slepen zijn. Voor een half pakje sigaretten doen ze alles, zoals de hele auto nakijken die kuren heeft. De man komt onder de auto gekropen; het zou nu in orde moeten zijn. Mooi zo, ze kunnen verder.

Hengelo, 1948

Het is al laat, tijd om naar bed te gaan. Hermann Zilversmit denkt aan morgen. Morgen zal hij de grens overgaan en zijn Duitse geboortedorp Gildehaus weer zien. Hij is er nooit meer geweest sinds hij met zijn familie twaalf jaar geleden hun huis en de slagerij achterliet. Ze hadden zich in Hengelo gevestigd, nog geen dertig kilometer verderop, en hadden daar een nieuw leven opgebouwd. Hij had het geluk gehad dat hij na een jaar de slachterij waar hij werkte kon overnemen, omdat de eigenaar naar Amerika vertrok. Het was geen gemakkelijke

³ Willem Absalom Silvester ter Kuile.

tijd geweest, want naar het geld dat de verkoop van hun huis in Gildehaus had moeten opbrengen, konden ze fluiten. De koper had hen jarenlang aan het lijntje gehouden, maar na de Duitse inval in Nederland stond hij binnen de kortste keren op de stoep om samen met een SS-er vader te dwingen afstand te doen van de koopsom. Hermann heeft de bezetting in onderduik op een boerderij doorstaan, en is getrouwd de dochter van zijn onderduikgezin. Hij heeft gezworen dat hij nooit, maar dan ook nooit meer een voet op Duitse bodem zal zetten; hij heeft niets meer te zoeken in dat land van moordenaars.

Maar niet lang na de bevrijding sippelden de eerste berichten uit Gildehaus binnen. Oude vrienden informeerden naar zijn situatie, lieten weten hoe het met hen was. Hij betrapte zich erop dat hij regelmatig in gedachten door de kamers van hun vroegere huis liep, door de straten van zijn geboortedorp wandelde. Toen de beperkingen van het grensverkeer werden opgeheven, stond niets hem meer in de weg om erheen te gaan, behalve zijn eigen weerzin. Het heeft lang geduurd voordat hij voor zichzelf heeft toegegeven dat hij heimwee heeft naar zijn oude dorp, naar zijn oude vrienden. Morgen, denkt hij, morgen ga ik erheen.

2. Thematiek van deze studie

Deze studie gaat over Hermann Zilvermit, Bernard Süskind, Henk van Gelderen en de Menko's. Maar het gaat ook over de SA-man die voor de deur van de Zilvermits postte, de huisvriend van de Süskinds, de anonieme beller die de Menko's lastigviel, en de oude vrienden van Hermann Zilvermit. Deze personen kwamen elkaar dagelijks tegen op straat, in het café, bij de voetbalclub, bij de apotheek. Ze moesten dit alledaags contact echter vormgeven in een tijd waarin het samenleven van joden en niet-joden steeds meer onder druk kwam te staan, tot een definitief eind leek te komen, en weer moest worden opgebouwd nadat de bestaande orde door oorlog en uitroeiing op de kop was gezet.

Het aantal studies naar Hitlers Derde Rijk en de Holocaust is ongekend en groeit nog altijd gestaag.⁴ Hoewel de aandacht daarbij het meest uitgaat naar de fysieke uitmoording van de joden – de besluitvorming, organisatie, het handelen en de motieven van de daders, de ervaringen van de slachtoffers – is ook steeds meer aandacht gekomen voor de voorafgaande processen van uitsluiting, uitbuiting en ontmenselijking. We weten echter nog steeds maar weinig over hoe dergelijke processen vorm kregen in de praktijk van alledaags samenleven van joden en niet-joden. Dit is een problematische lacune in de bestaande kennis, omdat het dit microniveau van samenleven is waar zulke 'macro' processen tot uitdrukking komen én worden verwerkelijkt. De alledaagse interacties van joden en niet-joden in de jaren van het Derde Rijk vormden een bevestiging van een fundamentele verschuiving in de bestaande orde, maar niet alleen dat: die verschuiving werd juist ook tot stand gebracht in die interacties.

Wat gebeurde er precies in de alledaagse relaties tussen joodse en niet-joodse burens en dorpsgenoten in de jaren vóór de feitelijke uitroeiing van de joden? Welke sociale dynamieken deden zich voor in het joods/niet-joodse samenleven; hoe moeten de ambivalenties en contradicties in dat samenleven worden begrepen? Waren de processen die zich in het samenleven in bezet Nederland voordeden vergelijkbaar met de dynamieken in nazi-Duitsland? En hoe kreeg het samenleven weer vorm nadat de massamoord had plaatsgevonden en de overlevenden terugkeerden naar hun vroegere woonplaatsen?

In dit onderzoek wordt een antwoord op deze vragen gezocht. De studie gaat over het samenleven van joden en niet-joden in Twente en aangrenzend Duitsland in de periode tussen de jaren twintig en jaren vijftig van de twintigste eeuw. Daarmee is het een studie naar de Holocaust, en toch ook weer niet. Vanaf de machtsovername door Hitler op 30 januari 1933 werden de relaties tussen Duitse joden en niet-joden steeds meer getekend door uitsluiting:

⁴ Zie voor een historiografische bespreking van de literatuur hoofdstuk 2.

door isolering, degradatie en exploitatie van joden door niet-joden. Van een situatie waarin dagelijks op vele terreinen interactie tussen joden en niet-joden plaatsvond, verwerd het samenleven tot een incidentele vorm van ‘dezelfde ruimte delen’, en met de deportaties van de joden werd zelfs die meest minimale vorm opgeheven.⁵ Met de bezetting van Nederland door de nazi’s in mei 1940 begon ook in Nederland het proces van vervolging en uitsluiting dat met de uitmoording van de overgrote meerderheid van de joden zou eindigen.

Het proces waarin het ‘samen’ in het leven van joden en niet-joden eerst werd geminimaliseerd en daarna tot nul werd gereduceerd, kreeg vorm in de relaties tussen joodse en niet-joodse burens, klasgenoten, collega’s, kennissen en vrienden. De focus op dit joods/niet-joods samenleven betekent dat deze studie een ‘daderonderzoek’, noch een ‘slachtoffergeschiedenis’ is; eerder is sprake van een verweven of verknoopte geschiedenis.⁶ Het betekent ook dat de analyse stopt waar het samenleven stopt: de lotgevallen van de joden in getto en kamp vallen buiten het bestek van dit onderzoek, evenals de oorlogservaringen van de niet-joden.⁷ Maar de studie eindigt niet bij de laatste deportaties, maar onderzoekt ook hoe het samenleven weer vorm kreeg na de ineenstorting van het Derde Rijk. Met de terugkeer van joodse overlevenden bestond in ieder geval weer een minimale ‘ruimtelijke’ vorm van samenleven. In welke mate en op welke wijze ook weer alledaagse joods/niet-joodse interactie plaatsvond, is ook onderwerp van deze studie. Deze opzet houdt in dat de sociale processen die zich voordeden voor en na de uitroeiing van de joden worden bestudeerd, maar niet de feitelijke uitmoording zelf. De Holocaust is zo het scharnierpunt waarop deze studie draait, maar zelf niet onderwerp van onderzoek.

Om de sociale processen in het samenleven te onderzoeken, wordt de blik in de eerste plaats gericht op de praktijk van *concrete relaties en interacties* tussen joden en niet-joden. Een hoofdvraag van deze studie is hoe die relaties en interacties zich ontwikkelden in de jaren voor, tijdens en na het nazi-bewind. Wat betreft de periode vóór de machtsovername door de nazi’s worden zowel de verschillende vormen van alledaags contact als de sociale scheidslijnen bestudeerd die het samenleven structureerden. Met betrekking tot de jaren van het Derde Rijk worden de zeer uiteenlopende manieren geanalyseerd waarop niet-joden hun joodse burens en dorpsgenoten konden isoleren, degraderen en exploiteren, en wordt onderzocht hoe die verschillende vormen van uitsluiting door de tijd heen op elkaar inwerkten, elkaar versterkten, maar ook regelmatig in tegenspraak met elkaar waren. Voor de jaren na de ineenstorting van het Derde Rijk worden de niet-joodse reacties op de terugkeer van joodse overlevenden bestudeerd, en de sociale strategieën die werden toegepast om weer met elkaar samen te leven. Door de studie enkele jaren voor de nazi-periode te laten beginnen en ook de eerste naoorlogse jaren in de studie te betrekken, is het mogelijk om de fundamentele veranderingen en breukpunten, maar ook de mogelijke continuïteiten, in het joods/niet-joods samenleven te onderzoeken.

In de tweede plaats wordt onderzocht hoe de relaties en interacties door zowel de joden als de niet-joden werden *beleefd*. Een centraal begrip hierbij is ‘normaliteit’: wanneer en waarom werden de interacties door joden en niet-joden als normaal dan wel abnormaal ervaren? Hoe gingen de percepties van normaliteit door de tijd heen schuiven, en hoe verhiel de beleving van normaliteit van de niet-joden zich tot die van de joden? De beleving van normaliteit hangt onder meer samen met persoonlijke en maatschappelijke morele standaarden en verwachtingen; in het volgende hoofdstuk zal dit verder worden uitgewerkt.

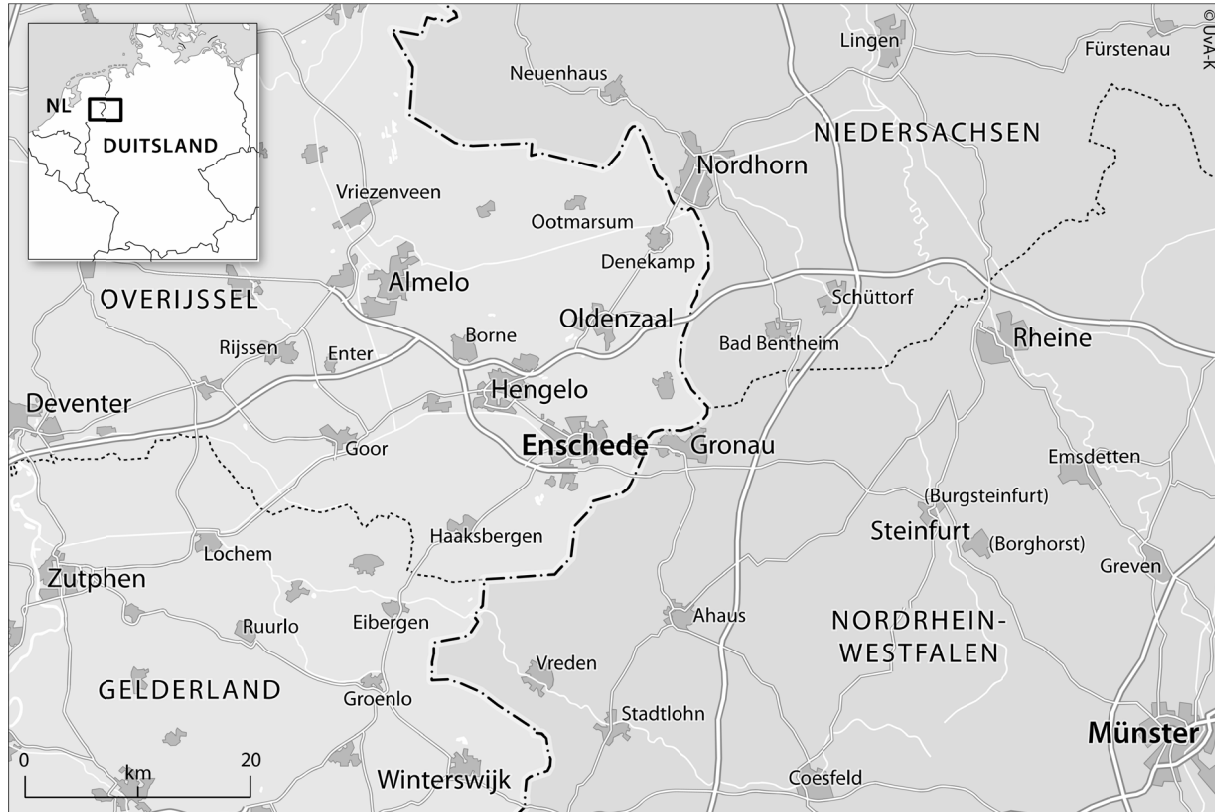
⁵ Toch kon ook na de deportaties contact tussen vroegere joodse en niet-joodse bekenden plaatsvinden, wanneer bijvoorbeeld Duitse soldaten in aanraking kwamen met joodse gevangenen. In hoofdstuk 5 wordt hier kort op ingegaan.

⁶ Vgl. Grossmann (2007), p.13, die van een *entangled approach* spreekt.

⁷ Onderduikervaringen – in wezen zeer extreme en geïndividualiseerde vormen van joods/niet-joods samenleven – komen aan de orde in zoverre ze (de beleving van) het samenleven in het algemeen beïnvloedden; zie hoofdstukken 6 en 7.

In deze studie zal worden getoond hoe de praktijk van interacties en de beleving van normaliteit voor verschillende groepen op verschillende plaatsen op zeer uiteenlopende manieren met elkaar in wisselwerking kunnen staan.

Het Twents-Duitse grensgebied in de huidige tijd.



2.1 Grenzen en vloeiende overgangen

De ontwikkelingen in het samenleven van joden en niet-joden worden onderzocht in regionale context, te weten het Duits-Nederlandse grensgebied dat de regio Twente, het Westmünsterland en de Graafschap Bentheim omvat. Deze focus op één (grens)regio heeft een aantal voordelen. Door een beperkte ruimte tot onderwerp van analyse te maken, worden de interacties en relaties van personen in hun sociale omgeving tastbaar, en worden de sociale processen in de contacten concreet.⁸ Het onderzoek heeft daarmee het voordeel van de precieze blik, en sluit beter aan bij de alledaagse ervaring dan studies op het niveau van de natiestaat.⁹ Omdat het bovendien om een grensgebied gaat, kan het joods/niet-joods samenleven in deze regio vanuit twee verschillende perspectieven worden onderzocht: enerzijds als een samenleven in een zelfstandige historische ruimte binnen historisch gegroeide regionale verhoudingen, anderzijds in de context van nationale verbanden en ontwikkelingen, dus als het microniveau van de nationale ruimte.¹⁰

Om te beginnen met dat laatste: de historische joods/niet-joodse verhoudingen werden sterk bepaald door ontwikkelingen op nationaal niveau, zoals de gevoerde emancipatiepolitiek, de politiek-religieuze organisatie van de maatschappij, en de

⁸ Vgl. Von Reeken & Thiessen (2013), p.18.

⁹ Vgl. Van Dam (2012), p.101.

¹⁰ Vgl. Gundermann (2009), p.9.

economische ontwikkelingen. Binnen de onderzochte regio kunnen de verhoudingen aan de Duitse en Nederlandse zijde van de grens daarom worden beschouwd als de Duitse en Nederlandse nationale verhoudingen representerend, en met elkaar worden vergeleken. In de jaren dertig en veertig werden de verschillen tussen de joods/niet-joodse verhoudingen aan Duitse en Nederlandse zijde op nationaal niveau op scherp gezet door het door de nazi's gevoerde anti-joodse beleid en door de Duitse bezetting van Nederland. Door middel van een vergelijking van de ontwikkelingen in het samenleven aan beide zijden van de grens kan worden onderzocht in hoeverre zich verschillende dan wel overeenkomstige sociale processen voordeden tussen joden en niet-joden in nazi-Duitsland en bezet Nederland.

Een benadering van de regio als zelfstandige historische ruimte betekent tegelijk dat wordt onderzocht hoe het samenleven van joden en niet-joden werd beïnvloed door regionale en lokale eigenheden en ontwikkelingen. Traditioneel vormen grote steden het centrum van aandacht in studies naar de geschiedenis van het joodse leven, zeker in Nederland waar Amsterdam van oudsher het centrum van het joodse leven is.¹¹ Door de Twents-Duitse grensstreek tot onderwerp van studie te nemen, wordt de blik gericht op de relaties in een meer provinciale en landelijke context. Deze streek, die in Enschede de grootste joodse gemeenschap in Overijssel kende, vormt een belangwekkend deel van de joodse gemeenschap buiten de grote steden, en daarmee een relevante onderzoeksruimte.

Centraal binnen deze benadering staat de grens: wat betekende de gelijktijdige nabijheid en afgrenzing voor het samenleven van joden en niet-joden? In hoeverre was er sprake van grensoverschrijdend contact en van een transfer van politieke en maatschappelijke ontwikkelingen? Deze vraagstelling raakt aan een recent historiografisch debat over transnationaliteit en *histoire croisée*. Binnen transnationale geschiedenis worden relaties en transfers onderzocht die nationale grenzen overstijgen, en wederzijdse percepties. Daarbij wordt uitgegaan van twee punten van vertrek en aankomst, dus van stabiele nationale referentiepunten. De *histoire croisée* laat ook deze nationale referentiepunten los en onderzoekt de vervlochtenheid van perspectieven en ruimtelijke kaders.¹²

De studie richt zich met name op Twente, het graafschap Bentheim en het deel van het Westmünsterland dat aan Twente grenst: de oude districten Ahaus, Borken, Coesfeld en Steinfurt. Economische, maatschappelijke en familiale contacten en verbanden hielden zich echter niet aan scherp getrokken geografische grenzen, en de Twents-Duitse grensstreek was in de praktijk van alledaagse relaties dan ook een ruimte met vloeiende afbakeningen. Er wordt in deze studie daarom flexibel omgegaan met de grenzen van de onderzochte geografische ruimte.

Evenals de geografische grenzen van de onderzochte ruimte, zijn ook de grenzen van de onderzochte periode vloeiend. Juist omdat deze studie de feitelijke uitmoording van de joden niet tot onderwerp heeft, maar de ontwikkelingen in het samenleven van joden en niet-joden vóór en ná de uitroeiing, is dit 'voor' en 'na' niet op een precies jaartal vast te pinnen. In principe worden de ontwikkelingen in de relaties vanaf halverwege de jaren twintig tot halverwege de jaren vijftig bestudeerd, maar hier en daar worden ook relevante ervaringen en gebeurtenissen buiten dat tijdsvak besproken.

Met het samenbrengen van het joodse en het niet-joodse, en het Duitse en het Nederlandse perspectief, vormt deze studie een verweven ervaringsgeschiedenis van het samenleven in de Twents-Duitse grensstreek voor, tijdens en na de jaren onder nazi-bewind. Ik maak daarbij gebruik van verschillende bronnen, waaronder door de Gestapo vervaardigde

¹¹ Ook in Duitsland richt veel onderzoek zich op het joodse leven in de grote steden, maar is onderzoek naar *Landjuden* wel een zelfstandig onderzoeksveld. Zie Fischer (2011) voor een overzicht van de literatuur op dit gebied (p.8).

¹² Patel (2005); Werner & Zimmermann (2006). De historicus Peter van Dam heeft er terecht op gewezen dat in de praktijk van het onderzoek naar vervlechting, transfer en vergelijkingen vaak een rol blijven spelen (2012, p.109).

stemmingsberichten, egodocumenten als brieven, dagboeken en memoires, en lokale en ‘grijze’ literatuur over de plaatselijke geschiedenis. De belangrijkste bron van deze studie is echter een veertigtal door mijzelf afgenomen interviews en ruim zestig interviews die in eerdere studies en projecten door anderen zijn afgenomen met joodse en niet-joodse personen uit de Twents-Duitse grensstreek. Met behulp van de interviews konden aspecten van het verleden worden onderzocht die moeilijk uit andere bronnen te destilleren zijn, maar van groot belang voor mijn vraagstelling: hoe verhielden joden en niet-joden zich in de praktijk van het alledaags samenleven tot elkaar, en hoe ervoeren zij die relaties en interacties? In hoofdstuk 3 worden de gebruikte bronnen toegelicht, en wordt nader ingegaan op verschillende methodologische overwegingen die met het gebruik van mondelinge bronnen samenhangen. Verschillende complicaties die zich bij de opzet en analyse van interviews voordoen, zullen de revue passeren, evenals de gekozen strategieën om met die complicaties om te gaan.

Hoofdstuk 4 beschrijft het joods/niet-joods samenleven aan beide zijden van de grens in de jaren voor de machtsovername door de nazi’s. In hoofdstuk 5 staan de ontwikkelingen in het samenleven tijdens het nazisme aan de Duitse zijde van de grens centraal, en in hoofdstuk 6 wordt de aandacht verlegd naar het samenleven in die jaren aan de Nederlandse zijde van de grens. Hoofdstuk 7 behandelt het samenleven aan beide zijden van de grens in de directe naoorlogse jaren. Hoofdstuk 8 is een afsluitend hoofdstuk waarin de inzichten worden beschreven die deze studie heeft opgeleverd. In het volgende hoofdstuk zal ik eerst mijn onderzoek historiografisch en theoretisch inbedden. Dat hoofdstuk eindigt met een uitgebreide leeswijzer waarin wordt beschreven hoe de begrippen uit het theoretische kader in de verschillende hoofdstukken worden toegepast.

Hoofdstuk 2. ‘Het spook van de alledaagse normaliteit’. Historiografie en theorie

1. *Historiografische inbedding*

Dit onderzoek naar de alledaagse relaties tussen joden en niet-joden in de jaren voor de machtsovername door Hitler, tijdens het nazi-bewind en in de directe naoorlogse jaren, sluit op verschillende historische en sociaal-wetenschappelijke onderzoeksvelden aan: onderzoek naar het leven van alledag en specifiek de *Alltagsgeschichte* van het Derde Rijk, Holocauststudies, Joodse Studies, en de geschiedenis van naoorlogse terugkeer en wederopbouw.¹ Ik bespreek deze onderzoeksvelden aan de hand van vier thema’s: de opstelling van ‘de gewone man’ en het daaraan gelieerde onderwerp van *agency*, de rol van antisemitisme als verklaring voor de Holocaust, het gebruik van het begrip ‘normaliteit’ in onderzoek naar het alledaags leven in het Derde Rijk, en het samenleven van joden en niet-joden na de Holocaust.

Het eerste thema draait om de opstelling, handelingen, ervaringen en keuzes van diegenen in nazi-Duitsland en de bezette gebieden die dader noch slachtoffer waren. De vraag in hoeverre deze ‘gewone’ mensen *agency* hadden, dat wil zeggen in staat waren zelfstandig te handelen en vrije keuzes te maken, dan wel beperkt waren in hun handelen door de opgelegde structuren in het Derde Rijk, leidt al decennia tot verhitte discussies. De vraag leidt namelijk al snel tot de vervolgvraag in hoeverre de gewone bevolking verantwoordelijk was voor, en dus schuldig aan, de nazi-misdaden.

Het tweede thema, de plaats van antisemitisme in verklaringen voor de Holocaust, vormt in wezen een waterscheiding tussen enerzijds overwegend historisch onderzoek naar specifiek de Holocaust, en anderzijds meer sociaal-wetenschappelijke studies naar genocide in het algemeen. Het verschil tussen de twee benaderingen wordt helder geïllustreerd in het onderscheid dat ontstaat wanneer verschillende onderdelen van de vraag ‘waarom de joden?’ wordt beklemtoond. ‘Waarom de jóden?’: wat maakt dat juist de joden werden vervolgd en uitgemoord? ‘Waaróm de joden?’: wat maakt dat een groep een andere groep ging vervolgen en uitmoorden?

Het derde thema draait om een langlopend debat over het begrip ‘normaliteit’ in studies naar het Derde Rijk en de Holocaust. Het gaat hierbij om de vraag in hoeverre sprake kon zijn van een alledaags leven in nazi-Duitsland en de bezette gebieden, en of zo een leven dan als ‘normaal’ bestempeld zou kunnen worden. Het is een fundamentele, maar ook enigszins verwarrende discussie, omdat verschillende auteurs verschillende definities van het begrip ‘normaliteit’ hanteren zonder dit expliciet te benoemen.

Het vierde thema ten slotte over het joods/niet-joods samenleven na de Holocaust is nog nauwelijks tot onderwerp van studie gemaakt. Over het algemeen vormen studies naar naoorlogs joods en niet-joods leven twee gescheiden werelden, die nauwelijks met elkaar in verbinding worden gebracht. Bovendien zijn studies naar de ontwikkelingen onder het nazisme en onderzoek naar de ontwikkelingen na de ineenstorting van het Derde Rijk min of meer losstaande onderzoeksvelden, waarbij de eerste tak van onderzoek de Duitse nederlaag in 1945 als eindpunt neemt, terwijl de tweede die juist als beginpunt kiest. Hier zal de

¹ Nog een vijfde benadering is die van joods/niet-joodse relaties als een vorm van ‘cultuurcontact’. Alexandra Binnenkade hanteert bijvoorbeeld een ruimtelijke benadering van ‘contactzones’ om de interacties van de joodse en christelijke cultuur in het leven van alledag in Lengnau in de 19^e eeuw te bestuderen (Binnenkade, 2009). Ook de studie van Francesca Trivellato naar cross-culturele handel tussen Sefardische joden, christenen en hindoes in de vroegmoderne tijd is onder deze benadering te scharen (Trivellato, 2009). Beide studies zijn erop gericht aan te tonen dat er daadwerkelijk contact bestond tussen joden en niet-joden, en om de context en voorwaarden voor dit contact te schetsen. In mijn studie ga ik daarentegen uit van bestaand contact en bestudeer ik hoe dit contact vorm kreeg en zich ontwikkelde in de context van uitsluiting en vervolging, en wat dit betekende voor de beleving van normaliteit van zowel joden als niet-joden.

literatuur die enigszins raakt aan het thema van naoorlog joods/niet-joods samenleven worden besproken.

Alle vier de thema's zijn onderwerp van langlopende debatten; alle vier de thema's vormen rode draden in deze studie. Ik zal daarom de bespreking van elk thema besluiten met een korte discussie over de bijdrage die deze studie levert aan deze debatten.

1.1 Thema 1: De 'gewone man' en zijn agency

Sinds Raul Hilberg in 1992 het onderscheid tussen daders, slachtoffers en omstanders introduceerde, is deze driedeling leidend geweest in het academisch denken over de Holocaust.² De driedeling biedt een handzaam kader voor analyse en vergelijking, maar kent ook een aantal beperkingen.³ Een daarvan is dat de driedeling tussen daders, slachtoffers en omstanders niet enkel een conceptuele, maar ook een morele indeling inhoudt: de toewijzing naar een van de categorieën staat in directe relatie tot vragen rond intentionaliteit, agency en dus verantwoordelijkheid voor de nazi-misdaden. Terwijl dit voor de definiëring van de categorieën van daders en slachtoffers relatief weinig problemen oplevert, was en blijft het onduidelijk wie precies als omstander moet worden benoemd en waarom. Hierdoor blijven de definiëring en benadering van categorieën als 'de gewone man' en 'omstander' omstreden.

Discussies over de positionering en verantwoordelijkheid van de 'gewone bevolking' onder nazi-heerschappij stammen echter al van ver voor Hilbergs driedeling. Onderzoek naar het Derde Rijk richtte zich lange tijd vooral op de structuur van de dictatuur en de besluitvormingsprocessen binnen de politieke elite op nationaal niveau. In reactie op dit *top down* perspectief van een 'Führerstaat' ontstond in West-Duitsland de *Alltagsgeschichte*, die vooral bedoeld was om de handelingen en belevenissen van 'gewone mensen' (*kleine Leute*) voor het voetlicht te brengen.⁴ Daarmee werd het palet van onderzochte betrokkenen dat tot dat moment bestond uit Hitler, zijn kopstukken en belangrijke nazistische organisaties en instituties, verbreed naar onder meer actieve en passieve collaborateurs, conformisten en non-conformisten.⁵ De *Alltagsgeschichte* ontwikkelde zich echter tot een omstreden stroming die werd beticht van trivialisering en banalisering van de Holocaust.⁶ Een oorzaak hiervan was dat in het Duitse onderzoek tot dan toe de nadruk vooral had gelegen op de terreur van de nazi's en op het gebrek aan consensus binnen de Duitse bevolking, terwijl in verhouding weinig aandacht bestond voor het feit dat het nazi-regime juist ook op brede instemming en bereidwillige medewerking van de bevolking kon rekenen.

Meer recentelijk is het onderwerp van het leven van alledag tijdens het nazisme echter weer in zwang gekomen, omdat veel onderzoekers tot het inzicht zijn gekomen dat de kracht van het nazi-regime niet goed valt te verklaren zonder de belevingswereld en het zelfbeeld van de Duitse samenleving hierin te betrekken. In het Derde Rijk vonden grote sociale veranderingen plaats en de bevolking was zich daarvan niet alleen bewust, maar evalueerde die veranderingen veelal in positieve zin. Men had het gevoel in een nieuwe, bijzondere tijd te leven waarin niet alleen de 'volksgemeenschap' zijn eigenwaarde hervond, maar ook voor iedereen individuele mogelijkheden bestonden om hogerop te komen.⁷ Een nieuwe generatie onderzoekers heeft daarom juist de medewerking van de Duitse bevolking aan het nazi-regime als uitgangspunt van onderzoek naar het alledaags leven in het Derde Rijk genomen.⁸

² Hilberg (1992).

³ Zie Meershoek (2003) voor een kritiek op het gebruik van de driedeling in het Nederlandse onderzoek naar de vervolging van de joden.

⁴ Lüdtké (1995), p.3-4; Steege et al. (2008), p.358-359; Von Reeken & Thießen (2013), p.13.

⁵ Bergerson (2004), p.258.

⁶ Steege et al. (2008), p.359-360; Ofer (1995), p.47.

⁷ Frei (2005), p.107 e.v.

⁸ Zie bijvoorbeeld Bergerson (2004); Steege et al. (2008); Bajohr (2006); Von Reeken & Thießen (2013).

Termen als ‘weerstand’ (*Resistenz*) en ‘onbetrokkenen’ (*Unbeteiligten*)⁹ hebben plaats gemaakt voor het door Götz Aly gemunte begrip van de ‘instemmingsdictatuur’.¹⁰ Ook buiten Duitsland is een trend waarneembaar waarin omstanders steeds meer als een categorie van passieve daders worden beschouwd.¹¹

Toch verschillen recente studies naar de alledaagse ervaring van de Duitse bevolking in het Derde Rijk onderling sterk in de manier waarop ze de rol van de ‘gewone man’ beschrijven en de mate waarin ze agency aan hem (en haar) toeschrijven. Dat wordt duidelijk wanneer twee belangrijke benaderingen, die van de geschiedenis van het Derde Rijk als sociaal proces en die van de ontwikkelingen in het Derde Rijk als een verschuiving in moraal, met elkaar worden vergeleken.

In de eerste benadering, die voortbouwt op het werk van Alf Lüdtke en is uitgewerkt door onder meer Michael Wildt en Frank Bajohr, wordt de ontwikkeling van een ‘volksgemeenschap’ en de daarmee samenhangende uitsluiting en vervolging van de joden gezien als een proces dat zich in nauwe interactie tussen het regime en de Duitse samenleving voltrok.¹² Centraal staan sociale praktijken: concrete, alledaagse handelingen, rituelen en omgangsregels waarmee sociale actoren in de lokale context van bestaande machtsverhoudingen de insluiting en homogenisering binnen de ‘volksgemeenschap’, maar ook de uitsluiting van ‘volksvreemden’, vormgaven.¹³ In deze benadering wordt de nadruk gelegd op de contradicties, de onderhandelingsprocessen en de belangen van de betrokkenen. De actoren ‘worden serieus genomen’¹⁴ en daarmee wordt hun agency onderstreept.

De studie van Andrew Bergerson naar het alledaagse leven in de Duitse plaats Hildesheim in de nazi-jaren is een uitgesproken voorbeeld van deze benadering.¹⁵ Bergerson betoogt dat het nazisme inspeelde op een al bestaande strijd om macht en aanzien door gewone mensen de mogelijkheid te geven hun droom van *upward mobility* waar te maken. Een ‘cultuur van normaliteit’ bood hun daarbij de mogelijkheid om zich onder een sluier van machteloosheid en onbelangrijkheid te wanen. Bergerson laat aan de hand van minutieuze voorbeelden zien hoe de inwoners van Hildesheim zo onder het mom van normaliteit zichzelf en hun omgeving in de loop van de jaren dertig nazificeerden, en hoe ze in hun interacties steeds meer gingen leunen op het nazi-regime. Met zijn claim van het ‘per ongeluk expres’-karakter van hun handelingen legt hij sterk de nadruk op bewustzijn en agency, en daarmee op de verantwoordelijkheid van de gewone man voor de snelle nazificatie van de samenleving.

In onderzoek dat de ontwikkelingen in het Derde Rijk meer als een verandering in moraal percipieert, wordt de rol van de bevolking dubbelzinniger beschreven. Volgens bijvoorbeeld Harald Welzer, die spreekt van een verschuiving naar een ‘nationaal-socialistische moraal’, was niemand afzijdig in het Derde Rijk, maar dit was niet omdat iedereen enthousiast het nazisme verwelkomde, maar omdat alle personen binnen de samenleving gezamenlijk een nieuwe gedeelde werkelijkheid creëerden – juist ook de sceptici en de tegenstanders.¹⁶ Welzer en zijn mede-auteur Sönke Neitzel stellen dat juist doordat voor- en tegenstanders discussieerden over de anti-joodse maatregelen, die maatregelen onderdeel begonnen te worden van de werkelijkheid. Er waren ‘actieve’ en meer ‘afzijdige’ personen, maar dat verschil kan niet gelijk worden gesteld aan een onderscheid

⁹ Pohl (1997), p.14.

¹⁰ Aly (2003), p.246. Het begrip is bijvoorbeeld overgenomen door Bajohr (2006), p.183. Zie ook Kershaw (2011), p.10.

¹¹ Zie bijvoorbeeld Staub (1993); Bloomsfield, Barnes & Huyse (2003).

¹² Zie bijvoorbeeld Bergerson (2004); Bajohr (2006); Von Reeken & Thießen (2013); Wildt (2007).

¹³ Vgl. Von Reeken & Thießen (2013), p.18; Bajohr & Wildt (2009), p.9-10.

¹⁴ Von Reeken & Thießen (2013), p.23.

¹⁵ Bergerson (2004).

¹⁶ Welzer (2006), p.48-75; Neitzel & Welzer (2011), p.54-55.

tussen daders en omstanders, omdat iedereen in wezen betrokken was. Zo vond binnen enkele jaren een normverandering plaats waarin de uitsluiting van de joden nauwelijks werd gevoeld door de niet-joden, omdat zij buiten de morele en sociale belevingswereld van de volksgemeenschap vielen.¹⁷ Hoewel Neitzel en Welzer het Derde Rijk een ‘participerende dictatuur’ noemen, verwerpen ze dus in feite de mogelijkheid van agency. In hun optiek maakt het immers niet uit of personen zich nu voor of tegen het regime opstelden; ze droegen toch bij aan de nieuwe nazistische werkelijkheid.

Christopher Browning, die in zijn beroemde analyse van de massamoord op Poolse joden door een Duits politiebataljon ook veel aandacht aan het belang van verschuivingen in de bestaande moraal besteedde,¹⁸ heeft de invalshoek van Welzer bekritiseerd als te eenzijdig. Er bestond volgens hem in het Derde Rijk wel een verschuiving naar een nazi-moraal, maar dat betekende niet een onmiddellijk en totaal verdwijnen van andere overtuigingen en waarden. Eerder leefden de Duitsers in een staat van ontkenning dat ze een duidelijke keus moesten maken tussen loyaliteit aan het nazi-regime en de traditionele moraliteit.¹⁹ Ook de socioloog Abram de Swaan betoogt dat Welzer in zijn redenering doorschiet. Volgens hem doet Welzer het voorkomen alsof de meeste Duitsers in zombies veranderden, volkomen in de greep van de nazi-ideologie. Daarmee negeert Welzer de sociale en psychologische tegenstrijdigheden die in mensen leven; een overgesocialiseerde positie die als ‘cultural dopism’ gekenschetst kan worden.²⁰

Nederlandse debatten

De opstelling, keuzes en ervaringen van de gewone bevolking in de jaren van het Derde Rijk vormen onderwerpen die de academische (en ook maatschappelijke) gemoederen blijven bezighouden. Het debat hierover lijkt in de afgelopen jaren zelfs in kracht toegenomen. Ook in Nederland, waar recentelijk controverses over de studies ‘Grijs verleden’ van Chris van der Heijden en ‘Wij weten niets van hun lot’ van Bart van der Boom hebben gewoed.²¹ In die studies draait het om de houding en ervaringen van de Nederlandse bevolking gedurende de bezettingsjaren, en om hun kennis over de vervolging en uitroeiing van de joden; een gevoelig onderwerp gezien het zeer hoge percentage van vermoorde Nederlandse joden.²²

Lange tijd was het Nederlandse historische onderzoek naar de bezettingstijd ‘in de ban van goed en fout’: het was overwegend vanuit het perspectief van onderdrukking en verzet geschreven.²³ Een nieuwe generatie onderzoekers leverde vanaf de jaren tachtig correcties en aanvullingen op dit beeld door onder andere meer aandacht aan de thematiek van accommodatie te besteden, maar tornde niet fundamenteel aan dit perspectief.²⁴ Van der Heijden schetste de houding van de Nederlandse bevolking onder Duitse bezetting daarentegen als afwachtend, aanpassend en aanmodderend. Centraal in zijn benadering staan ‘het toeval, de klungeligheid, de kleinheid’.²⁵ Terwijl hij de normaliteit van de eerste jaren benadrukt – hij spreekt van de bezetting als ‘een storende gedachte’²⁶ –, beschrijft hij de latere

¹⁷ Neitzel & Welzer (2011), p. 61.

¹⁸ Browning (1998).

¹⁹ Browning (2011), p. 19.

²⁰ De Swaan (2014), p. 206-207.

²¹ Van der Heijden (2008; oorspronkelijk 2001); Van der Boom (2012).

²² Meer dan 104.000 van de 140.000 Nederlandse joden werden gedeporteerd en vermoord; dat is ruim 75%. Dit percentage ligt duidelijk hoger dan in andere West-Europese landen. Zie Thijs (2011) voor een overzicht van literatuur over dit onderwerp (p. 12).

²³ Blom (2007).

²⁴ Van Hennik (1996), p. 512-514; Meershoek (2003), p. 148.

²⁵ Van der Heijden (2008), p. 15.

²⁶ Idem, p. 109.

jaren juist als een chaos waarin het ritme van de internationale ontwikkelingen ieders lot bepaalde.

Met name het belang dat Van der Heijden toeschrijft aan toeval en aan een algemeen menselijk tekort hebben tot veel kritiek geleid.²⁷ Grootste kritiekpunten zijn dat hij zowel daden van verzet als van collaboratie bagatelliseert en het onderscheid tussen daders en slachtoffers laat vervagen. Door daderschap als tragisch maar onontkoombaar te presenteren verheft hij het menselijk tekort in feite tot norm, en door de normaliteit van de bezettingstijd te onderstrepen verdwijnt de vervolging en uitroeiing van de joden uit beeld.²⁸ Een grote steen des aanstoots is in andere woorden dus het gebrek aan agency dat Van der Heijden de ‘gewone man’ toedicht.

Ook het werk van Van der Boom draait om ‘gewone Nederlanders’: wat was hun stemming in de bezettingsjaren, wat wisten ze van de Holocaust, en hoe stelden ze zich op?²⁹ In hoofdstuk 6 ga ik uitgebreid in op zijn meest recente studie; hier volstaat het te constateren dat zijn werk tot een nieuwe controverse over de houding van de Nederlandse bevolking heeft geleid. Dit Nederlandse debat sluit aan op het internationale debat over de bruikbaarheid van de conceptuele driedeling daders, slachtoffers en omstanders, en over het gebruik van de termen ‘gewoon’ en ‘ongewoon’ (*ordinary/extraordinary*) in dat verband. Recentelijk worden pogingen ondernomen om voorbij de driedeling te komen door nieuwe begrippen te ontwikkelen, zoals bijvoorbeeld Mary Fulbrook doet met de term ‘gewone nazi’.³⁰

De gewone man in deze studie

Studies die de geschiedenis van het Derde Rijk als sociaal proces benaderen, hebben het voordeel dat ze met een precieze blik naar de sociale praktijken tussen actoren op microniveau kijken. Hierdoor bieden ze inzicht in de in- en uitsluitingspraktijken die zich voordeden tussen mensen van vlees en bloed. Het nadeel van deze benadering is dat de blik vaak tot het microniveau beperkt blijft; er is nauwelijks zicht op de grote en structurele veranderingen die zich in de bestaande orde, en daarmee in de leefwereld van de betrokkenen, voordeden. Hierdoor bestaat het gevaar van een ondergesocialiseerd mensbeeld: de gewone man kan worden voorgesteld als een sociale actor die in volledige vrijheid zijn keuzes maakte, zonder dat rekening wordt gehouden met de structurele beperkingen die hem werden opgelegd. Onderzoek dat de ontwikkelingen in het Derde Rijk als een verschuiving in moraal percipieert, en daarmee juist wel de structurele veranderingen analyseert, heeft echter vaak last van het omgekeerde euvel. In deze benadering hebben gewone mensen in wezen helemaal niets in de melk te brokkelen omdat zij onderdeel zijn van een grote stroom die hen nu eenmaal in een bepaalde richting meevoert. Waar de eerste benadering dus min of meer volledige verantwoordelijkheid bij het individu legt en er daarmee toe neigt om de Duitse niet-joodse bevolking als ‘dadermaatschappij’ (*Tätergesellschaft*) te benoemen,³¹ wordt in de tweede benadering het individu impliciet van zijn verantwoordelijkheid ontslagen, en wordt zo de bevolking in wezen vrij gepleit.

Om werkelijk inzicht in het gedrag en de ervaringen van de ‘gewone bevolking’ te vergaren, is het dan ook noodzakelijk om de twee benaderingen met elkaar te combineren. Dat is precies wat in dit onderzoek wordt beoogd: ik analyseer de sociale processen in de nazi-periode in samenhang met de morele verschuivingen. Joden werden niet alleen uit verschillende concrete domeinen van het sociale leven gestoten (zoals de economie, het

²⁷ Zie voor een bespreking van die kritiek Thijs (2011).

²⁸ Idem, p.16-17; Eickhoff, Henkes & Van Vree (2010), p.333-334. Het onderwerp van normaliteit komt verderop in dit hoofdstuk nog uitgebreid aan bod.

²⁹ Van der Boom (2003); Van der Boom (2012).

³⁰ Fulbrook (2012).

³¹ Vgl. Kershaw (2011), p.2.

onderwijs en de publieke ruimte), maar ook uit de symbolische gemeenschap van gelijkwaardige burgers en gelijkwaardige mensen. Door de relaties en interacties tussen joden en niet-joden te bestuderen, kan inzicht worden verkregen in de sociale praktijken van de uitsluiting. In het tweede deel van dit hoofdstuk beschrijf ik hoe (macro) maatschappelijke processen zijn ingebed in het (micro) alledaagse leven. Dat betekent dat in alledaagse handelingen ‘grote’ sociale en morele veranderingen tot uitdrukking komen, maar dat die kleine handelingen de grote veranderingen tegelijkertijd ook vormgeven. Met deze benadering worden de veranderingen in de morele orde verankerd in de praktijk van het alledaags leven, waardoor ze kunnen worden onderzocht zonder de ‘gewone’ man en vrouw tot zombies te reduceren. Tevens wordt zo de weg vrijgemaakt voor een verfijning van de conceptuele driedeling van daders, omstanders en slachtoffers.

1.2 Thema 2: *Waaróm de jóden?*

Onderzoek naar de Holocaust kan grofweg in twee benaderingen worden ingedeeld: een benadering die zich bezighoudt met de vraag ‘waarom de jóden?’ en een benadering die als leidende vraag heeft ‘waaróm de joden?’.³² In de eerste benadering wordt de rol van antisemitisme als verklarende factor voor de Holocaust onderzocht: welke positie hadden joden in de Duitse (en in bredere zin de Europese) samenleving, welke vormen van antisemitisme kunnen worden onderscheiden, en in hoeverre was er sprake van continuïteit dan wel vernieuwing in het nazistische antisemitisme? De tweede benadering behelst een traditie waarin sociale en (sociaal-)psychologische mechanismen worden bestudeerd die kunnen verklaren hoe de Duitsers ertoe kwamen om een bevolkingsgroep systematisch te gaan uitmoorden. Omdat het hier om meer algemene principes van menselijk gedrag gaat, is deze tak van wetenschap uitgegroeid van specifiek onderzoek naar de Holocaust naar een bredere vorm van genocidestudies.

Wat betreft de eerste benadering geldt dat waar vroege studies een top down perspectief hanteerden en zich hoofdzakelijk richtten op het antisemitisme van Hitler en andere kopstukken binnen de politieke elite, er vanaf de jaren zeventig meer aandacht kwam voor de opstelling en de attitudes van de Duitse bevolking. Het debat over de rol van antisemitisme als verklarende factor in de houding van de ‘gewone man’ werd halverwege de jaren negentig flink aangezwengeld door het verschijnen van twee studies: het boek ‘Hitler’s Willing Executioners’ van Daniel Goldhagen, en het eerste deel van Saul Friedländers magnum opus ‘Nazi Germany and the Jews’.³³ Beide auteurs stelden het antisemitisme centraal in hun analyse, maar deden dat op wezenlijk verschillende manieren. Goldhagen betoogde dat een ideologie van ‘eliminatie-antisemitisme (*eliminationist antisemitism*) diep in de Duitse samenleving was geworteld en gewone Duitsers had geïnspireerd om gewillig Hitlers orders voor een massa-uitroeiing uit te voeren. Zijn werk werd echter sterk bekritiseerd om de ontoereikende argumenteringen en het simplisme waarmee hij proces tot motief reduceerde.³⁴

Centraal in Friedländers interpretatie staat het concept van ‘verlossings-antisemitisme’ (*redemptive antisemitism*), een vorm van antisemitisme die was afgeleid van andere vormen van jodenhaat maar zich daar van onderscheidde door een apocalyptische dimensie.³⁵ Het verlossings-antisemitisme was een mengvorm van een Duits mystiek antisemitisme dat de mythische dimensie van het ras en de heiligheid van het Arische bloed

³² Ton Nijhuis heeft mij op dit onderscheid gewezen, waarvoor mijn dank.

³³ Goldhagen (1996); Friedländer (1998; oorspronkelijk 1997). Zie voor een bespreking van beide boeken en hun plaats in de historiografie van de Holocaust: Ofer (1999), p.95-106; Cohen (2011), p.109-112. Voor een uitgebreide bespreking van alleen Goldhagens positie in de historiografie: Pohl (1997).

³⁴ Vgl. Bergerson (2004), p.259-260.

³⁵ Friedländer (1998), p. 86-87.

benadrukte, en het religieuze geloof in verlossing. Hierin belichaamde de jood het ultieme kwaad dat uit was op de destructie van de wereld. Friedländer stelt dat binnen de nazi-partij kernen bestonden die het onverzoenlijke verlossings-antisemitisme aanhingen, maar dat in het traditionele establishment en de bredere lagen van de bevolking de afkeer van de joden niet veel verder ging dan diverse vormen van traditioneel antisemitisme en acceptatie van de segregatie van de joden.³⁶

Sinds het verschijnen van deze studies is de notie van (verlossings-)antisemitisme als noodzakelijke voorwaarde voor de Holocaust breed gedeeld, maar is ook steeds meer aandacht gekomen voor andere, bijkomende factoren. Dit hangt onder meer samen met de ‘ontdekking’ van Oost-Europa als toneel van de massamoord.³⁷ Het verlossings-antisemitisme biedt immers wel een verklaring voor de opstelling van het nazi-regime, maar niet voor het gegeven dat de Duitse bevolking de nazi’s steunde ondanks een initiële antipathie voor de antisemitische propaganda,³⁸ noch voor de latere continent-brede (en dus niet alleen op een specifiek Duitse vorm van antisemitisme gebaseerde) participatie van de bevolking in het moordproces. Daarom wordt ook wel gesproken van een ‘antisemitische consensus’: het antisemitisme als drijvende kracht achter het regime en als kader waarbinnen verscheidene actoren met uiteenlopende motieven samen konden komen.³⁹ Daarbinnen bestaat hernieuwde aandacht voor de rol van hebzucht en economisch voordeel als motiverende factor, want op alle niveaus, van het individuele en het institutionele tot het staatsgeleide en Europa-brede, ging het moorden hand in hand met de toe-eigening en plundering van joodse bezittingen.⁴⁰

Sociaal-wetenschappelijke verklaringen voor genocide

In de tweede, meer sociaal-wetenschappelijke benadering gaat de aandacht minder uit naar antisemitisme als verklarende factor, maar zijn daarentegen pogingen ondernomen om een model te ontwikkelen waarin meer algemene verklaringen voor het waarom van de Holocaust (en genocide in het algemeen) op verschillende niveaus worden geïntegreerd.⁴¹ In dit kader zijn de inzichten van de socioloog Abram de Swaan in wat hij de ‘compartimenten van vernietiging’ noemt relevant.⁴² De Swaan betoogt dat samenlevingen pas tot genocide komen wanneer de bestaande sociale en individuele regulering van geweld en angst grondig wordt gewijzigd. Dit wordt bereikt door compartimentalisering: het onderscheiden van de slachtoffers van de rest van de bevolking, en het afscheiden van het moorden van het alledaagse leven. Door compartimenten te creëren kunnen gewelddaden met overgave en in volkomen straffeloosheid worden begaan, terwijl mensen in andere domeinen van de samenleving kunnen blijven functioneren alsof er niets is gebeurd.⁴³

Een belangrijk aspect van compartimentalisering is volgens De Swaan de versterkte identificatie met de eigen groep en een gelijktijdige desidentificatie van andere mensen.

³⁶ Idem, p.3-4.

³⁷ Stone (2010); vgl. Pohl (1997), p.10-11.

³⁸ Ofer (1999), p.94-95; Browning (1998), p.197-200.

³⁹ Stone (2010), p.460-461.

⁴⁰ Idem, p.459-460. De historicus Götz Aly betoogt in zijn studie ‘Hitlers Volksstaat’ (2005) zelfs dat de roof van joodse goederen en de financiële uitbuiting van de door Duitsland bezette gebieden de drijvende krachten achter het nazi-regime waren, omdat ze daarmee de Duitse bevolking economische welstand kon bieden. In zijn latere werk ‘Warum die Deutschen? Warum die Juden?’ (2011) verbindt hij deze stelling met de these dat het agressieve antisemitisme van de nazi’s zich kon ontwikkelen op een voedingsbodemp van typisch Duitse afgunst en drang tot sociale stijging. Beide werken zijn stevig bekritiseerd door vakgenoten als te eenzijdig en te weinig gebaseerd op de feitelijke economische omstandigheden, maar hebben wel geleid tot hernieuwde aandacht voor economische aspecten van de Holocaust.

⁴¹ Zie bijvoorbeeld Staub (1993); Woolf & Hulsizer (2005).

⁴² De Swaan (2014).

⁴³ Idem, p.18-19.

Sociale identificaties zijn in wezen meervoudig en instabiel, maar bij een sterk desidentificatieproces wordt een groep mensen tot een categorisch en geëssentialiseerd stereotype van de ‘anderen’ gereduceerd, terwijl tegelijk een complementair identificatieproces optreedt waarin een absoluut, categorisch en geëssentialiseerd zelfstereotype wordt gecreëerd.⁴⁴ Naarmate de compartimentalisatie (en desidentificatie) voortschrijdt zal de dominante groep de andere groep steeds meer gaan mijden. Dit kan voortkomen uit persoonlijke afkeer, maar ook uit de angst om met de anderen geassocieerd te worden. Men probeert zich zo min mogelijk met de slachtoffers te identificeren en hen zoveel mogelijk te negeren.⁴⁵

Twee andere mechanismen die een centrale plaats in de sociaal-psychologische Holocaust- en genocideliteratuur innemen – en samenhangen met desidentificatie en compartimentalisatie – zijn ontmenselijking (*dehumanization*) en morele uitsluiting (*moral exclusion*). Met ontmenselijking wordt bedoeld dat van diegenen die als de ‘anderen’ worden gezien, de menselijkheid ontnomen wordt. Ze gelden dan niet meer als leden van een menselijke gemeenschap met individuele identiteiten, maar als elementen van een dierlijk, dan wel een niet-menselijk of anti-menselijk collectief.⁴⁶ Door hen te reduceren tot een inferieur voorwerp of dier wordt het mogelijk om hen zonder wroeging te vermoorden. Ontmenselijking hangt samen met morele uitsluiting: de morele principes die gelden voor personen binnen de eigen groep worden niet langer meer toegepast op personen die behoren tot de andere groep. Zij vallen nu buiten de bestaande morele orde, en hun deprivatie, exploitatie en uitroeiing kunnen daardoor als normaal en onvermijdelijk worden beschouwd.⁴⁷ Ontmenselijking en morele uitsluiting vinden over het algemeen niet in één keer plaats maar zijn geleidelijk processen, waardoor na verloop van tijd gewelddadigheden kunnen worden gepleegd die eerder als weezinwekkend werden ervaren.

Omdat de sociaal-wetenschappelijke theorieën zijn ontwikkeld om patronen in menselijk gedrag bloot te leggen, zijn ze in vrij algemene termen geformuleerd en zijn ze a-historisch; ze zijn geabstraheerd van tijd en plaats.⁴⁸ Het voordeel hiervan is dat ze universeel toepasbaar zijn; het nadeel is dat ze de concrete (historische) werkelijkheid vaak in wel erg grove pennestreken schetsen. Bovendien dienen de theorieën vooral ter verklaring voor de uiteindelijke uitmoording van de joden (en voor andere genocides). Maar al ver voor de fysieke dood van de joden hadden Duitse niet-joden hen ‘sociaal dood’ verklaard.⁴⁹ De vraag is hoe dergelijke mechanismes er in het stadium vóór de feitelijke uitroeiing uitzagen. Welke rol speelden desidentificatie, compartimentalisering, ontmenselijking en morele uitsluiting in het samenleven van joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek, en hoe kregen deze mechanismen dan vorm in het leven van alledag?

De plaats van antisemitisme in deze studie

In deze studie wordt zowel de vraag naar het waarom van de jóden als naar het waaróm van de joden gesteld. Enerzijds onderzoek ik de percepties die niet-joden hadden van joden, de anti-joodse stereotypen die daarin een rol speelden en de mate waarin joden antisemitisme in het dagelijks leven ervoeren. Om te onderzoeken in hoeverre antisemitisme al een rol speelde in de relaties van joden en niet-joden voor de machtsovername van Hitler, begint de studie in de jaren twintig van de twintigste eeuw. Anderzijds wordt gepoogd inzicht te verwerven in de

⁴⁴ Idem, p.42, 70 en 105. Dit komt overeen met wat Moshman (2007) een dichotomiseringsproces noemt (p.118-120).

⁴⁵ Idem, p.122 en 126.

⁴⁶ Haslam (2006).

⁴⁷ Woolf & Hulsizer (2005), p.117; Opatow, Gerson & Woodside (2005), p.305-307.

⁴⁸ Zie ook Nijhuis (1996), p.24.

⁴⁹ Kaplan (1998), p.5.

sociale en sociaal-psychologische processen die zich tussen joden en niet-joden voordeden tijdens de jaren van nazi-heerschappij. Hier belooft de bestudering van een concrete casus nieuwe inzichten. Enerzijds wordt een gedetailleerde analyse gegeven van de verschillende uitsluitingspraktijken die Duitse niet-joden richting de joden toepasten – de uiteenlopende manieren waarop niet-joden joden isoleerden, degradeerden en exploiteerden – ; anderzijds worden de joodse/niet-joodse interacties als een proces in de tijd beschreven. Vervolgens wordt een vergelijking gemaakt tussen de interacties in het ‘daderland’ Duitsland en in het bezette Nederland om te onderzoeken in hoeverre ook onder bezetting de deportaties van de joden werden voorafgegaan door processen van uitsluiting. Zo kan meer zicht worden verkregen op de werking van die processen en de rol van antisemitisme daarin.

1.3 Thema 3: Alledaags leven en (ab)normaliteit

Alledaagsheid en normaliteit zijn begrippen die moeilijk te rijmen zijn met de verschrikkingen van de vervolging en vernietiging van de joden. Onderzoek naar het alledaagse leven in het Derde Rijk en de door Duitsland bezette gebieden was dan ook lange tijd omstreken vanwege het gevaar van trivialisering en banalisering. De kritiek op de Alltagsgeschiede van het Derde Rijk werd helder verwoord door Saul Friedländer in een beroemd geworden briefwisseling met de Duitse historicus Martin Broszat over het historiseren van het nationaalsocialisme.⁵⁰ Friedländer vreesde dat een focus op het alledaagse leven tot een relativering zou leiden van wat hij het ‘primaat van de politiek’ in de nazi-jaren noemde, of wel de politiek-ideologische kern van de gebeurtenissen.⁵¹ Het onderwerp van normaliteit zou kunnen afleiden van het misdadige karakter van deze periode. Friedländer stelde dat de vernietiging van de joden als een verborgen maar waargenomen feit in de hoofden van veel Duitsers leefde, en ‘een normaal leven met kennis over een voortdurende massieve misdaad die door de eigen natie en de eigen samenleving wordt gepleegd, is uiteindelijk niet zo normaal’.⁵² Detlev Peukert sprak in dat verband van ‘het spook van de alledaagse ‘normaliteit’’: het gegeven dat veel Duitsers zich in hun herinnering aan een vermeende normaliteit vastklampten om de barbaarsheid van de terreur en misdadigheid te verdringen.⁵³ De vraag is dus of er eigenlijk wel sprake was van normaliteit in het Derde Rijk en hoe die normaliteit zich dan verhiel tot de abnormaliteit van de vervolging en massamoord.⁵⁴

Verschillende historici hebben in reactie op deze vragen en kritiek het begrip normaliteit zelf tot onderwerp van kritische analyse gemaakt. Zowel Detlev Peukert als Frank Trommler hebben het begrip normaliteit gebruikt om de massale steun van de Duitse bevolking voor Hitler te verklaren.⁵⁵ Volgens hen was de waardering voor Hitler vooral het gevolg van de behoefte aan normaliteit van een bevolking die murw was geslagen door de jaren van politieke en economische crisis en haar sociale referentiekaders was verloren.⁵⁶ Door de ontberingen van oorlog, inflatie, depressie en werkeloosheid was een zekere staat van uitzonderlijkheid de realiteit geworden voor veel Duitsers. Ze verlangden terug naar een normaal leven met een grote mate van zekerheid en een duidelijke plek op de sociale ladder. Dit gaf de nazi’s de mogelijkheid om Hitler te presenteren als redder die het volk uit de chaos zou bevrijden. Niet alleen het regime maar ook de bevolking had daarom belang bij het normaliseren van het uitzonderlijke. Negatieve signalen – een economie die draaide op

⁵⁰ Broszat & Friedländer (1988).

⁵¹ Idem, p.104. ‘Politiek-ideologische kern van de gebeurtenissen’ zijn de woorden van Broszat (p.99).

⁵² Idem, p.108.

⁵³ Peukert (1987), p.145.

⁵⁴ Vgl. Gerstenberger & Schmidt (1987), p.10.

⁵⁵ Peukert (1982); Trommler (1992).

⁵⁶ Peukert (1982), p.27-28, 46 en 280.

oorlogsvoorbereidingen, het geweld tegen ‘gemeenschapsvreemden’ en de radicalisering van de doelen van het regime – werden uit het alledaagse bewustzijn geschoven. Om deze negatieve signalen te vermijden, trok men zich steeds meer terug in de privésfeer. Peukert noemt dit de ‘atomisering’ van het leven van alledag, Trommler spreekt van een ‘luchtbel van normaliteit’.⁵⁷

Ook voor Andrew Bergerson is normaliteit een sleutelbegrip in zijn al genoemde studie over Hildesheim, maar hij hanteert wel een erg gepolitiseerde definitie van het begrip. Volgens hem betekent normaliteit namelijk het proces waardoor mensen zich ‘gewoontjes’ – en daarmee onmachtig – kunnen wanen,⁵⁸ het vormt de scheidslijn tussen de eigen leefwereld en de grote vertelling van de geschiedenis, in de zin van ‘wij normale kleine luitjes staan ver verwijderd van, en machteloos tegenover, de hoge bazen die wereldgeschiedenis schrijven’. Waar volgens Peukert en Trommler de nazi-praktijken voor de Duitse bevolking het middel vormden om het doel van normaliteit te bereiken, vormde volgens Bergerson normaliteit het middel om zonder directe en pijnlijke confrontaties het doel van statusverhoging en promotie te bereiken. In zijn optiek gebruikten de inwoners van Hildesheim ‘normaliteit’ dus als een soort dekmantel waarmee ze hun eigen verantwoordelijkheid voor de nazificatie van de samenleving konden ontlopen.

Alledaags leven vanuit joods perspectief

De focus van de genoemde auteurs ligt op het niet-joodse perspectief. Daarmee sluiten ze aan bij een lang bestaande dominantie van het niet-joodse perspectief in Holocaust-onderzoek. Studies vanuit joods perspectief naar het Derde Rijk – en helemaal naar het dagelijks leven in het Derde Rijk – hebben lang op zich laten wachten. In de eerste decennia na de oorlog hielden vooral joodse historici die zelf waren vervolgd zich bezig met onderzoek naar het Derde Rijk en de Holocaust vanuit joods perspectief.⁵⁹ Al halverwege de jaren vijftig schreef een van hen, Philip Friedman, dat het noodzakelijk was om een geschiedenis van het joodse volk in de nazi-tijd te schrijven waarin joden zélf de centrale rol speelden, omdat zij niet alleen slachtoffers van een tragedie waren maar ook dragers van een gemeenschappelijk bestaan in al zijn mogelijke facetten.⁶⁰ Het meeste onderzoek naar het Derde Rijk en de Holocaust richtte zich echter op verklaringen voor het gedrag van de daders en van de omstanders (zoals ook uit het hier geschetste historiografische overzicht naar voren komt). Alleen Israelische historici deden serieus onderzoek naar ‘joodse’ onderwerpen als de wijze waarop de joodse gemeenschappen omgingen met de vervolging, de gemeenschapsstructuren onder het nazi-bewind en het joodse leiderschap.⁶¹ Hierdoor ontstond een scheidslijn tussen Joodse Studies en Holocaust-onderzoek.

In veel studies naar de Holocaust werden de slachtoffers per definitie als passief voorgesteld: zij waren degenen die iets werd aangedaan. Hier kwam opnieuw duidelijk het morele karakter van de driedeling daders, slachtoffers, omstanders naar voren: de slachtoffers moesten als hulpeloos worden beschreven omdat elke hint richting agency de morele zuiverheid van de driedeling zou kunnen ondermijnen.⁶² Voor onderzoek naar het leven van

⁵⁷ Idem (1982), p.280-288 ; Trommler (1992), p.91.

⁵⁸ Bergerson (2004), p.262-263.

⁵⁹ Zie voor een historiografisch overzicht Cohen (2011); Michman (2003).

⁶⁰ Geciteerd in Cohen (2011), p.101.

⁶¹ Cohen (2011), p.102; vgl. Pohl (1997), p.4.

⁶² De psycholoog Henri Zukier beschreef dit probleem heel helder: ‘Door de slachtoffers agency en intentionaliteit te verlenen, zouden twijfels kunnen ontstaan over de ernst van het hun aangedane onrecht (dat hen immers niet volledig machtsonbekwaam maakte), en over hun eigen rol in hun situatie (als ze agency hadden, hadden ze zich dan niet meer moeten verzetten, of droegen ze zelf op een soort pathologische of onbewuste wijze bij aan hun onderdrukking?)’ (1997, p.203, vertaling FD). Zie ook Ofer (1995), p.47-48 en Michman (2003), p.59.

alledag vanuit het perspectief van de slachtoffers kwam daar nog eens de gevoelige kwestie bij die Friedländer zo duidelijk had verwoord: het probleem dat banalisering en trivialisering altijd op de loer liggen. Kon het onderwerp van alledaagsheid wel worden verbonden aan het slachtofferperspectief?

Sommige historici, zoals Dan Diner, beantwoordden die vraag met een duidelijk ‘nee’. Diner stelde dat voor degenen van wie was besloten dat ze zouden worden vernietigd, het nazi-regime precies het omgekeerde van normaliteit betekende. Het was zo een uitzonderlijke situatie dat het catastrofale karakter ervan een beleving van alledaagsheid en continuïteit onmogelijk maakte. Diner was daarom van mening dat een poging om deze uitzonderlijkheid met een ervaring van alledag te willen rijmen, tot mislukken gedoemd is.⁶³ Sindsdien hebben verschillende historici echter juist de bruikbaarheid van het alledaagse perspectief aangetoond. De alledaagse ervaringen van de slachtoffers kunnen juist een essentieel inzicht bieden in het proces van vervolging en uitroeiing.⁶⁴

Belangrijk in dat opzicht is het werk van Marion Kaplan, die in haar studie ‘Dignity and despair’ op indrukwekkende wijze beschrijft hoe het leven van alledag van joden in nazi-Duitsland werd getekend door een bevreemdende mix van terreur en gewenning.⁶⁵ Ook Dalia Ofer heeft met een analyse van de ervaringen van de joodse intelligentsia in het getto van Warschau bijgedragen aan inzicht in de alledaagse realiteit van de vervolging en onderdrukking onder nazi-heerschappij.⁶⁶ En ook Friedländer zelf heeft met zijn studie over nazi-Duitsland en de joden een grote bijdrage geleverd aan het onderzoek naar het Derde Rijk en de Holocaust vanuit joods perspectief. In zijn studie heeft hij de stemmen van joodse slachtoffers door het historische narratief over de vervolging en uitroeiing verweven, en heeft daarmee een voorbeeld gegeven van hoe een geïntegreerde geschiedenis van de Holocaust kan worden geschreven.⁶⁷

Toch blijft ook in het werk van deze auteurs normaliteit een tegenstrijdig begrip. Kaplan schrijft bijvoorbeeld dat het dagelijks leven van joden en niet-joden werd gekarakteriseerd door een vorm van normaliteit, maar vraagt zich tegelijk af wat normaal is wanneer de overheid zich abnormaal gedraagt.⁶⁸ Ook schrijft ze dat joden probeerden hun abnormale levens te normaliseren, maar schokkend abnormale zaken ervoeren. ‘Hun alledaagse leven leek van een abnormale normaliteit, maar één waar ze aan gewend raakten’.⁶⁹ Ook bij niet-joden echode het verlies van normaliteit door, ‘want een normaal leven te midden van de onderwerping en vernedering van anderen is uiteindelijk niet zo normaal’.⁷⁰ Friedländer schrijft dat de werkelijkheid absurd en onheilspellend tegelijk was; ‘het was een volkomen groteske en huiveringwekkende wereld onder het vernis van een nog huiveringwekkender normaliteit’.⁷¹

⁶³ Diner (1990), p.139-140.

⁶⁴ Zie ook Bergen, Hájková & Löw (2013), p.1-3.

⁶⁵ Kaplan (1998).

⁶⁶ Ofer (1995). Een overeenkomstige benadering waarin de leefwereld van de joodse slachtoffers centraal staat, is recentelijk gehanteerd om het alledaags leven in het getto in het algemeen te bestuderen: Hansen, Steffen & Tauber (2013).

⁶⁷ Dat heeft inspirerend gewerkt, zoals blijkt uit bijvoorbeeld de studie ‘Jews, Germans, and Allies’ van Atina Grossmann (2007) naar de eerste naoorlogse jaren in Duitsland, en het recent verschenen ‘A small town near Auschwitz’ van Mary Fulbrook (2012).

⁶⁸ Kaplan (1998), p.3-10.

⁶⁹ Idem, p.10.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Friedländer (1998), p.5.

Normaliteit in deze studie

Of ze nu van een vermeende normaliteit, een luchtbel van normaliteit, een abnormale normaliteit of een huiveringwekkende normaliteit in de nazi-tijd spreken, alle auteurs worstelen met de verhouding tussen alledaagsheid en continuïteit enerzijds en misdadigheid en barbaarsheid anderzijds. Daarbij lijken ze niet goed te kunnen kiezen tussen wat ik hier een ‘existentiële’ en een ‘morele’ benadering van normaliteit zal noemen. Een existentiële benadering is descriptief: normaliteit in de zin van het bekende en voorspelbare. Een morele benadering is meer evaluatief: normaliteit in de zin van het goede en ‘hoe het behoort te zijn’.⁷² Ik kom hier uitgebreid op terug. Maar ondanks de verschillende benaderingen in het onderzoek naar het leven van alledag in het Derde Rijk, is een notie van sluipende verandering en aanpassing breed gedeeld.⁷³ Zowel niet-joden als joden raakten op een bepaalde manier gewend aan de sociale en morele transformatie onder het nazi-bewind. Hoe die gewenning eruitzag en hoe die zich verhiel tot de beleving van normaliteit en abnormaliteit, is een belangrijk thema in deze studie.

1.4 Thema 4: Samenleven na de Holocaust

De vervolging en uitmoording van de joden betekende een scherpe (maar niet definitieve) breuk in het samenleven van joden en niet-joden, wat duidelijk tot uiting komt in studies naar naoorlogs Duitsland. Enerzijds draaien die vooral om de Duitse tweedeling, de West-Duitse overgang naar de democratie en omgang met het nazi-verleden. Sinds de jaren negentig is er steeds meer aandacht gekomen voor de herinneringen en ervaringswereld van de ‘gewone’ niet-joodse bevolking, zelfs in die mate dat Norbert Frei in 2005 van een ‘decennium van de *Zeitzeuge*’ sprak.⁷⁴ Met name de verschillende discoursen en beelden rond Duits slachtofferschap en hun relatie tot de begane misdaden staan in het centrum van de belangstelling.⁷⁵ Anderzijds vormen de naoorlogse omstandigheden en ervaringen van joodse overlevenden een onderwerp van studie: het spanningsveld tussen ‘blijven of weggaan’ waarin joden in naoorlogs (West-)Duitsland verkeerden, en de psychologische en praktische moeilijkheden die het leven in naoorlogs Duitsland voor hen met zich meebracht.⁷⁶ De meerderheid van de joden op Duitse bodem (zowel joodse *displaced persons* (DP’s) als Duits-joodse overlevenden) hadden de wens om zo snel mogelijk ‘het land van de moordenaars’ te verlaten, maar in de praktijk liet emigratie niet zelden lang op zich wachten en was er sprake van een langdurig verblijf in DP-kampen en een voorzichtige wederopbouw van joodse gemeenschappen. Ook kwam in de loop van de naoorlogse jaren een – weliswaar kleinschalige – remigratie op gang van Duitse joden die in ballingschap hadden overleefd of die teleurgesteld uit Israel terugkeerden.⁷⁷

Een uitzondering op de regel van de scheiding tussen het niet-joodse en joodse perspectief vormt het onderwerp van restitutie (*Rückerstattung*) en herstelbetalingen (*Wiedergutmachung*). De geschiedenis van de schadeloosheidsstelling is er een van joodse/niet-joods contact en raakt daarmee zowel aan het thema van de niet-joodse overgang

⁷² Vgl. Hitlin & Vaisey (2010), p.5.

⁷³ Trommler (1992) spreekt van ‘geleidelijke gewenning’ waarin elke verandering wel wordt opgemerkt, maar niet als zodanig bedreigend wordt ervaren dat die weerstand oproept (p.92); Bergerson (2004) spreekt van de ‘kolonisering’ van het alledaagse leven, waardoor informele sociale relaties niet meer goed functioneerden en men steeds meer op formele nazi-praktijken ging leunen, waaraan men gewend, en misschien zelfs wel verslaafd, raakte (p.9, 201-203 en 254-255); Kaplan (1998) schrijft dat het alledaagse leven leek op een abnormale normaliteit waaraan men gewend raakte (p.10).

⁷⁴ Frei, (2005), p.9.

⁷⁵ Zie voor een bespreking van die verschillende discoursen en beelden: Dassen, Nijhuis & Thijs (2007).

⁷⁶ Zie onder anderen Brenner (1997); Bodemann (1997); Geis (1999); Kolinsky (2004); Krauss (2004); Mendel (2004); Rapaport (1987).

⁷⁷ Krauss (2004); Mendel (2004).

van *Volksgenosse* naar *Bundesbürger* als aan het thema van joodse (re)migratie na 1945.⁷⁸ Die ontmoetingen verliepen lang niet altijd vlekkeloos, integendeel: terugkerende joden ontmoetten in de regel veel vijandigheid die juist in de Wiedergutmachung-praktijk expliciet werd geuit. Daarmee raakt dit onderzoek aan het onderwerp van antisemitisme in de naoorlogse Duitse samenleving, een thema dat onder andere uitgebreid is belicht door Frank Stern.⁷⁹ Stern beschrijft aan de hand van opiniepeilingen onder de Duitse bevolking en rapportages van het geallieerde gezag hoe antisemitisme in het Duitsland van na de oorlog de joods-Duitse verhouding bleef beïnvloeden. Bijzonder aan zijn benadering is dat hij zijn studie al tijdens de laatste oorlogswinter van 1944-1945 laat beginnen, waarmee hij de continuïteit in het antisemitisme in de Duitse naoorlogse samenleving belicht.

Twee auteurs die het onderwerp van de concrete naoorlogse relaties tussen Duitse niet-joden en joden handen en voeten hebben gegeven, zijn Lynn Rapaport en Atina Grossmann.⁸⁰ Rapaport schreef een sociologische studie naar de etnische identiteitsconstructie van joden in Duitsland. Hoewel haar werk zich richt op joden van de tweede generatie in het West-Duitsland van vlak voor de val van de muur, bieden haar theoretische inzichten op het gebied van de symbolische en morele scheidslijnen die Duitse joden en niet-joden van elkaar afgrenzen goede aanknopingspunten voor deze studie.⁸¹ Waar Rapaport vooral de grenzen in de relaties laat zien, ligt de interesse van Grossmann juist in de hechte contacten en regelmatige ontmoetingen van joden en niet-joden in naoorlogs Duitsland. In haar studie, die zich vooral richt op Berlijn en enkele kampen voor DP's, laat zien dat de leefwerelden van joden, niet-joden en geallieerden veel meer met elkaar verweven waren dan over het algemeen wordt aangenomen. Ondanks een duidelijke inhoudelijke focus op gender en seksualiteit, biedt Grossmann echter geen theoretische inkadering voor haar inzichten. Zo blijft het beeld van de alledaagse naoorlogse relaties van joden en niet-joden in Duitsland enigszins beperkt en verbrokken.

Naoorlogs Nederland

Ook in Nederland moesten joden en niet-joden weer vorm geven aan het samenleven in de schaduw van de Holocaust. Hoewel Nederlandse joden niet terugkeerden in het 'land van de moordenaars', was hun situatie in de directe naoorlogse jaren op verschillende vlakken vergelijkbaar met die van de teruggekeerde Duitse joden. Ook zij keerden terug in een 'verdwenen wereld'⁸² waarin nauwelijks ruimte voor hun ervaringen was, en waarin materiële zorgen de boventoon voerden. Zowel de studie 'Terugkeer' van Dienne Hondius als de meer journalistieke publicatie 'U wordt door niemand verwacht' van Michal Citroen hebben de – vaak bittere – ervaringen van terugkerende joodse overlevenden tot onderwerp.⁸³ Beide studies beschrijven het onbegrip, gebrek aan opvang en de antisemitische reacties waar veel uit kamp of onderduik terugkerende joden mee te maken kregen. De eerste contacten tussen joden en niet-joden werden vaak gekenmerkt door gebrek aan empathie, anti-joodse opmerkingen en gesteggel over de teruggave van bezittingen. Na de bevrijding deed zich een ervaring van antisemitisme voor, die tot na de zomer van 1945 duurde.⁸⁴ De bezetting lijkt de mate en de vorm van Nederlands antisemitisme echter niet structureel te hebben beïnvloed. Ook na de oorlog bestond een latent, vooral sociaal antisemitisme.⁸⁵

⁷⁸ Vgl. Winstel (2004), p.141-142. Zie ook Goschler (2007).

⁷⁹ Stern (1992). Maar zie ook Goschler (1991); Heredia (2008).

⁸⁰ Grossmann (2007); Rapaport (1997).

⁸¹ Zie hoofdstuk 7.

⁸² Gans (2008), p.373.

⁸³ Hondius (1998); Citroen (1999). Zie ook Withuis (2002); Van Vree (1995).

⁸⁴ Hondius (1998), p.210-211.

⁸⁵ Ibidem. Zie hoofdstuk 4.2 voor een bespreking van verschillende vormen van antisemitisme.

In het Nederlandse beleid rond repatriëring en ondersteuning van oorlogsslachtoffers werd geen onderscheid gemaakt tussen joden en niet-joden, waardoor joden geen aanspraak op extra hulp konden maken. Joodse kampoverlevenden en joden die in onderduik hadden overleefd moesten aan precies dezelfde voorwaarden voldoen als bombardementsslachtoffers en tewerkgestelden om voor overheidssteun in aanmerking te komen.⁸⁶ Hierdoor was hun materiële situatie vaak bijzonder slecht. In de zeer uitgebreide studie die de Stichting Onderzoek Terugkeer en Opvang (SOTO) verrichtte naar dit onderwerp wordt gewezen op het belang van de historische context: naar huidige maatstaven was de opvang wellicht slecht, maar in de tijdsgeest van de naoorlogse jaren werd prioriteit gegeven aan het versterken van de nationale ‘volksgemeenschap’ boven het verwerken van individueel leed.⁸⁷ Zorgen over het moreel gehalte van de samenleving wonnen het van bezorgdheid over de geestelijke gezondheid van individuen. Bovendien hadden verschillende groepen binnen de samenleving heel uiteenlopende ervaringen opgedaan, waardoor al snel een nationaal zwijgen over het recente oorlogsverleden ontstond.⁸⁸

Evenals in Duitsland kostte het joodse overlevenden in Nederland zeer veel tijd en moeite om hun aanspraken op geroofde bezittingen gehonoreerd te krijgen. De belangrijkste vertragende factoren daarbij waren de beleidskeuzes van de Nederlandse regering in Londense ballingschap, die het algemeen belang boven het herstel van individuele eigendomsrechten stelde, de organisatie van het rechtsherstel die tot overbelasting van de ingestelde rechtsorganen leidde, en de welbewuste tegenwerking vanuit het bedrijfsleven, en met name de effectenbeurs, tegen de loop van het rechtsherstel.⁸⁹ In de alledaagse praktijk van het naoorlogs samenleven werd echter vooral de ‘bewariër’ een algemeen bekende figuur: de kennis die in bewaring genomen bezittingen niet aan de rechtmatige eigenaar wilde teruggeven.

Recentelijk zijn twee studies verschenen die de naoorlogse omgang met de joodse overlevenden in een perspectief plaatsen van een breed gedeelde stemming van somberheid en onvrede.⁹⁰ In zijn studie ‘Dat nooit meer’ stelt Chris van der Heijden dat grote delen van de Nederlandse bevolking in de naoorlogse jaren van sombere gevoelens waren vervuld als gevolg van het moeizaam verlopende herstelproces, de dreiging van een volgende oorlog, de alomtegenwoordigheid van cultuurpessimistische ideeën, en een problematische erfenis van de oorlog. Er bestond relatief weinig belangstelling voor de kampervaringen van joodse overlevenden, niet in de laatste plaats als gevolg van de wens om niet meer terug maar vooruit te kijken. Ook Ad van Liempt beschrijft in ‘Na de bezetting’ de vele praktische moeilijkheden en teleurstellingen waarmee men na de bevrijding te kampen had. Niet alleen verliep de opbouw en de politieke vernieuwing moeizaam en onbevredigend, al snel bleek de koloniale oorlog in Indië een molensteen om de nek van het Nederlandse bestuur. Terwijl op de bevrijding weken volgden van grote feestvreugde en euforie, zakte de bevolking daarna steeds dieper weg in een ‘collectieve depressie’.⁹¹ In de dagen van feestvreugde, noch in de jaren van somberheid die daarop volgden, was veel ruimte voor de ervaringen van de teruggekeerde joden.

⁸⁶ Bossenbroek (2001), p.374.

⁸⁷ Bossenbroek (2001); zie ook Van der Heijden (2011) over het naoorlogs ondergeschikt stellen van individueel leed aan het belang van het collectief (p.141-142).

⁸⁸ Withuis (2002).

⁸⁹ Bossenbroek (2001), p.381-387. Zie ook Aalders (2001).

⁹⁰ Van der Heijden (2011); Van Liempt (2014).

⁹¹ Van Liempt (2014), p.156.

Naoorlogs samenleven in deze studie

Hoewel zeer verschillend van omvang en insteek, rijst uit zowel de Duitse als de Nederlandse literatuur over de naoorlogse jaren een beeld op van relaties van joden en niet-joden die werden gekenmerkt door onbegrip, vermijding en een stilzwijgen over de recente vervolging en uitroeiing. In dit onderzoek wordt het naoorlogs samenleven begrepen als een samenleven na een doorbroken normaliteit. Zowel joden als niet-joden hadden, hoewel in zeer verschillende mate, een breuk in hun normaliteit ervaren. Door die – vaak botsende – ervaringen van joden en niet-joden aan beide zijden van de grens als uitgangspunt te nemen, kunnen de dynamieken in het naoorlogs samenleven worden geanalyseerd. Hoe joden en niet-joden het samenleven na de breuk in de normaliteit vorm gaven, welke sociale strategieën ze kozen, en welke functie het zwijgen daarin vervulde, is een belangrijk onderwerp in deze studie. Daarbij zal ik aandacht besteden aan de breukervaringen en discontinuïteiten, maar ook aan de continuïteiten in het contact van voor en na het nazi-tijdperk.

1.5 Samenvattend: een verbinding tussen de historiografische debatten

Aan de hand van vier thema's is hier op kritische wijze de huidige stand van zaken beschreven van die onderzoeksvelden waar deze studie zich in beweegt. De besproken historiografische debatten hebben tot nieuwe inzichten geleid, maar ook zijn enkele scheidslijnen binnen, en beperkingen van, het bestaande onderzoek blootgelegd. Door het samenleven vanuit zowel het joodse als het niet-joodse perspectief te bestuderen, en dat aan beide zijden van de Twents-Duitse grens en over de periode van de jaren voor de machtsovername door Hitler tot en met de directe naoorlogse jaren, wordt in de huidige studie gepoogd verschillende onderzoekslijnen met elkaar te verbinden en enkele bestaande beperkingen op te heffen. Kort gezegd, deze studie:

1. combineert de benaderingen van de geschiedenis van het Derde Rijk als een sociaal proces en als een morele verschuiving met elkaar;
2. onderzoekt de rol van zowel antisemitisme als meer algemeen sociaal-psychologische mechanismen in de ontwikkelingen in het joods/niet-joods samenleven;
3. onderscheidt een existentiële en morele variant van normaliteit, en
4. analyseert het samenleven voor en na de uitroeiing van de joden in samenhang met elkaar.

Hiertoe is het van belang om op enkele begrippen dieper in te gaan: wat wordt hier precies verstaan onder alledaags leven, en hoe verhouden sociale processen op het niveau van alledaagse relaties zich tot verschuivingen in de bestaande morele orde? Ook moet het begrippenpaar existentieel/moreel nader worden uitgewerkt om de dualiteit in het concept van normaliteit te kunnen bestuderen. Daarom zal de historiografische blik nu plaats maken voor een meer theoretische benadering.

2. Theoretische inbedding

2.1 Alledaags leven als geleefde werkelijkheid

Wat wordt precies onderzocht wanneer het leven van alledag het onderwerp van studie is? Hier zijn grofweg twee antwoorden op te geven: het leven van alledag kan worden beschouwd als de structuur waarin mensen leven, of als een ruimte van ervaring. In de eerste benadering wordt alledaags leven beschouwd als gestructureerd door de dominante sociale, morele, culturele en politieke orde, dus als het domein van macht dat het leven van mensen stuurt. Onderzoek richt zich op een macroanalyse van de routines en discoursen waarmee

institutionele praktijken worden behouden en gereproduceerd. In de tweede benadering wordt het leven van alledag gezien als de geleefde realiteit, ofwel de beleving van de eigen leefwereld. Hierbij draait het om de manieren waarop we de wereld beleven, de concepten die onze percepties vormen, en hoe het komt dat we percepties delen. Deze benadering wordt vaak geassocieerd met agency omdat de focus ligt op de handelingen en belevingen van individuele actoren.⁹²

In dit onderzoek ligt de nadruk op het leven van alledag als geleefde realiteit. Ik ben daarbij schatplichtig aan het werk van de sociologen Berger en Luckmann, die voortbouwden op het concept 'leefwereld' (*Lebenswelt*) van Schütz.⁹³ De centrale these in het werk van Berger en Luckmann is dat de alledaagse realiteit een sociaal geconstrueerd stelsel van ideeën is dat zich over tijd heeft ontwikkeld en als vanzelfsprekend wordt ervaren. Het uitgangspunt daarbij is de paradox dat de mens zijn eigen sociale wereld creëert door activiteiten te ontplooiën, maar deze wereld vervolgens als 'objectieve realiteit' waarneemt, als ware het niet een menselijk product.⁹⁴ Mensen ervaren de maatschappij dus als een objectief gegeven dat consequenties voor hen heeft, maar tegelijkertijd dragen zij door hun activiteiten bij aan de instandhouding en reproductie van die maatschappij. Zo slaan Berger en Luckmann een brug tussen het macroniveau van de sociale structuren en het microniveau van de geleefde werkelijkheid.

De alledaagse realiteit is een sociale realiteit; het is een wereld die wordt gedeeld met anderen. Het perspectief van de één is niet identiek aan dat van de ander, maar mensen delen een *common sense* over hoe de wereld in elkaar zit.⁹⁵ Die intersubjectiviteit is een belangrijke voorwaarde voor de beleving van de alledaagse realiteit: we hebben de interactie met anderen nodig als bevestiging dat onze wereld 'echt' is. Interactie met de mensen om ons heen is de belangrijkste bekrachtiging dat we in de werkelijkheid leven, maar ook personen die verder van ons afstaan fungeren als een soort van 'koor' dat de subjectieve realiteit bevestigt. Berger en Luckmann verhelderen dit aan de hand van een voorbeeld over een forensentrein: de treinreiziger hoeft niet iedereen in de trein te kennen of met iedereen te spreken, maar de massa van mede-forensen bevestigt de basale structuur van het alledaagse leven. Het gedrag van de medereizigers trekt de treinreiziger uit de ijle realiteit van dromen en vroege ochtend-verdwaasdheid, en bevestigt dat de wereld bestaat uit hardwerkende mensen die op tijd op hun werk moeten zijn, de trein nemen en een krantje lezen.⁹⁶

De alledaagse realiteit wordt over het algemeen ook als vanzelfsprekend ervaren: mensen gaan in hun dagelijkse leven uit van bepaalde vooronderstellingen en verwachtingen over de wereld om hen heen zonder dat zij zich hier van bewust zijn. Het gaat daarbij om basale assumpties over de consistentie en coherentie van de wereld, en om het bestaan van temporele orde. De assumpties zijn ankerpunten om ons in de werkelijkheid te oriënteren; wanneer we om wat voor reden dan ook gedesoriënteerd zijn, grijpen we instinctief op deze basisassumpties terug, bijvoorbeeld door op ons horloge te kijken om onszelf weer in de temporele orde te plaatsen.⁹⁷ Ik noem dit vooronderstellingen van existentiële aard, omdat ze het ontologische fundament van het alledaagse leven vormen. Daarnaast wordt de alledaagse realiteit echter ook geordend aan de hand van assumpties van morele aard: normen over wat

⁹² Hoewel de tweedeling een simplificatie is en onvoldoende recht doet aan de complexiteit van veel van de ontwikkelde theorieën, biedt het een handvat om het onderzoeksveld van het alledaags leven te kunnen duiden. Het werk van Michel Foucault kan daarbij bijvoorbeeld onder de eerste benadering worden geschaard; het werk van Erving Goffman en Michel de Certeau onder de tweede. Zie voor een verdere bespreking Highmore (2002), p.1-34.

⁹³ Berger & Luckmann (1971).

⁹⁴ Idem, p.78.

⁹⁵ Idem, p.37.

⁹⁶ Idem, p.169.

⁹⁷ Idem, p.42.

hoort en niet hoort, en meer fundamentele morele uitgangspunten over ‘goed’ en ‘kwaad’. Hoewel Berger en Luckmann beschrijven hoe het sociale verkeer wordt geordend door middel van schema’s en typeringen, expliciteren ze niet dat die niet alleen zijn gebaseerd op verwachtingen over consistentie en coherentie, maar ook grotendeels berusten op een bestaande morele orde, dus op normen en waarden. Ik breid hun analyse daarom op dit punt uit.

De morele orde is ook een sociale constructie, in de zin dat ze wordt geproduceerd in een specifieke sociale context, maar tegelijkertijd binnen die context als gegeven wordt waargenomen.⁹⁸ Personen geven in hun alledaagse leven dus niet alleen uitdrukking aan bestaande normen en waarden, maar dragen ook bij aan de instandhouding of juist de verschuiving in die normen en waarden. Meestal is men zich in zijn alledaagse handelen van de existentiële, noch van de morele assumpties bewust. Het leven van alledag bestaat dus uit rituelen en routines die gelieerd zijn aan deze zingevende structuur van onderliggende existentiële en morele assumpties, zonder dat die de hele tijd in het bewustzijn doordringen.

2.2 *Existentiële en morele normaliteit*

De zingevende structuur van existentiële en morele assumpties is gerelateerd aan de beleving van normaliteit. Dat wil zeggen dat mensen hun alledaagse leven als normaal ervaren wanneer ze ervaringen opdoen die stroken met hun existentiële én morele verwachtingen en veronderstellingen. Er zit dus een dualiteit in het begrip van normaliteit, en dit is precies de reden waarom, zoals al beschreven, het concept normaliteit in literatuur over het alledaags leven in het Derde Rijk op zo uiteenlopende manieren wordt gebruikt. Vaak worden de twee kanten van het begrip door elkaar heen gebruikt, dus beschrijft men normaliteit afwisselend als iets dat samenhangt met existentiële assumpties van coherentie en voorspelbaarheid (dit is een descriptieve benadering), en als iets dat gerelateerd is aan morele assumpties over goed en kwaad (een evaluerende benadering). De beleving van normaliteit kan echter pas werkelijk worden geanalyseerd wanneer de dualiteit wordt erkend. Hier zullen daarom de existentiële en morele zijde van normaliteit als twee analytisch van elkaar te onderscheiden categorieën worden gehanteerd; ik maak een onderscheid tussen existentiële en morele normaliteit.

De beleving van *existentiële normaliteit* is gebaseerd op patronen en voorspelbaarheid. Het zijn de schema’s, routines en herhalingen die onze wereld logisch ordenen: het gaat altijd op deze manier, en omdat het altijd op deze manier gaat, kan er op vertrouwd worden dat het een volgende keer weer zo zal gaan en hoeft er niet meer over te worden nagedacht. We kunnen er zonder nadenken vanuit gaan dat ’s ochtends de zon opgaat, we ons op een doordeweekse dag naar ons werk zullen begeven, eerst nog even een broodje kopend bij de bakker en in het voorbijgaan onze buurvrouw groetend. Om voort te bouwen op het door Berger en Luckmann gebruikte voorbeeld van de forensentrein: we

⁹⁸ Dit zou een sociologische benadering van moraliteit kunnen worden genoemd, die vooral geïnspireerd is op de inzichten van de politicoloog en socioloog Steven Lukes (Lukes, 2010). Er bestaat niet zoiets als de ‘sociologie van de moraliteit’, maar veel sociologen houden zich wel op een of andere manier met moraliteit bezig. De verschillende benaderingen vinden elkaar op heel algemeen niveau onder meer in hun aandacht voor sociale structuren, machtsbronnen en –middelen, en op het belang dat ze hechten aan de bestudering van morele oordelen, acties en discoursen in de context van ‘echte’ sociale relaties en interacties (Hitlin & Vaisey 2010, p.8-11). Ik baseer me hier vooral op de stelling van Lukes dat externalisme (vergelijkbaar met externalisering in de benadering van Berger en Luckmann) een fundamenteel aspect van de sociale constructie van moraliteit is. Dit betekent ‘dat we niet de overtuigingen hebben die we hebben vanwege de redenen die die overtuigingen lijken te rechtvaardigen, maar vanwege factoren als de invloed van machtige anderen, sociale belangen, institutionele geboden of sociale netwerken’ (Lukes, 2010, p.553). Lukes betoogt ook dat we in het geval van de nazi’s niet moeten uitgaan van het idee dat zij een paradigma buiten het morele domein representeerden, maar juist moeten onderzoeken hoe ze zich zo succesvol van zowel medewerking als enthousiasme konden verzekeren, en op welke basis ze morele attitudes als wrok, dankbaarheid en spijt ervoeren.

verwachten dat de trein – wellicht met enige vertraging – zal arriveren, en dat de medereizigers zich gedragen zoals ze zich altijd gedragen, dus dat ze na het instappen een zitplek zullen zoeken, een krant zullen pakken, uit het raam zullen staren of misschien een praatje met elkaar zullen maken. Deze vorm van normaliteit raakt aan het ontologische fundament van ons bestaan en is daarom essentieel om de wereld te kunnen begrijpen en om psychologisch te kunnen overleven. In onzekere of ambigue situaties zullen mensen altijd naar dergelijke patronen, coherentie en voorspelbaarheid zoeken. Een verlies van existentiële normaliteit betekent een verlies van controle en daarmee een verlies van het gevoel dat de wereld ‘echt’ is.

Morele normaliteit hangt samen met de bestaande morele orde, dus met waarden over goed en kwaad en met normen over wat wel en niet hoort. Het gaat er niet om dat iets nu eenmaal altijd op een bepaalde manier gaat, nee, het hóórt ook op die manier te gaan. Bijvoorbeeld: een volwassen mens moet zijn eigen brood kunnen verdienen, het is de plicht van de overheid om voor goed functionerend openbaar vervoer zorg te dragen, het is beleefd om de burens te groeten, en onbeleefd om een medereiziger in de trein langdurig aan te staren. Wanneer we ervaringen opdoen die niet stroken met onze morele assumpties zal de wereld ‘abnormaal’ gaan aanvoelen in morele zin. Als dergelijke afkeurenswaardige ervaringen zich echter met regelmaat herhalen, er een patroon of zekere logica in te ontwaren is, worden ze normaal in existentiële zin. Men kan dus functioneren in een wereld die ten dele als ‘abnormaal’ ervaren wordt in de zin van ‘afkeurenswaardig’ maar ‘normaal’ in de zin van ‘coherent en voorspelbaar’.

Existentiële en morele normaliteit zijn van elkaar te onderscheiden, maar hebben ook betrekking op elkaar. Er is namelijk wel enige vorm van morele orde noodzakelijk voor de beleving van voorspelbaarheid, omdat een indeling in goed en kwaad onderdeel is van de ordening van een coherente leefwereld. Wanneer bestaande waarden over goed en kwaad verdwijnen of veranderen, zal daarom een proces van aanpassing en gewenning optreden waarin nieuwe morele uitgangspunten worden ontwikkeld. Er wordt gepoogd de verandering te integreren in de alledaagse realiteit. Deze integratie in de beleving van alledag is mogelijk zolang de verandering niet de existentiële grenzen van de alledaagse realiteit overschrijdt en daarmee tot een geheel andere werkelijkheid lijkt te behoren.⁹⁹ Zo zijn we weer terug bij het dialectische proces van het waarnemen en gelijktijdig produceren van de sociale werkelijkheid.

Ter illustratie: wanneer de trein op tijd is vertrokken, alle passagiers hun plek hebben gevonden en in de krant bladeren, wordt onverwacht één van de passagiers de coupé uitgejaagd door een groepje van de andere passagiers. Opeens wordt de bestaande alledaagse realiteit niet meer door iedereen bevestigd. Dit betekent in de eerste plaats een schokkende doorbreking van de morele en existentiële normaliteit van de verjaagde passagier, maar ook – hoewel in mindere mate – van die van de andere reizigers in de coupé. Waarschijnlijk zal bij herhalingen van dezelfde interactie echter een proces van aanpassing en gewenning optreden. De verjaagde passagier zal de uitsluiting als ‘abnormaal’ in morele zin ervaren, maar zal een patroon herkennen: hij wordt uit al het openbaar vervoer geweerd. Hij kan dus een nieuwe routine ontwikkelen waarbij hij voortaan de auto neemt. De overige reizigers zullen geleidelijk zo gewend raken aan de uitsluiting van sommige passagiers dat ze niet meer van hun krant opkijken wanneer iemand weer de trein uit wordt gezet. Een nieuwe existentiële normaliteit is ontstaan: de verandering is geïntegreerd in de bestaande alledaagse realiteit. En mogelijk leidt de nieuwe existentiële normaliteit ook tot de ontwikkeling van een nieuwe morele normaliteit waarin de reizigers het zelfs ‘in orde’ vinden dat sommige anderen van het openbaar vervoer worden uitgesloten.

⁹⁹ Vgl. Berger & Luckmann (1971), p.37-39.

2.3 *Verandering en sociale interactie*

Juist in het geval van een verandering op het niveau van de zingevende structuur van verwachtingen en waarden doet zich vaak de paradox voor dat de mens zijn eigen wereld produceert, maar die tegelijkertijd als objectief gegeven beschouwt. Hoewel mensen dus onderdeel zijn van, en bijdragen aan, een verandering zijn ze zich vaak niet bewust van hun eigen rol daarin. Sterker nog, veranderingen kunnen ongemerkt plaatsvinden als er sprake is van een geleidelijk proces. Het psychologische fenomeen van *shifting baselines* treedt dan op: mensen merken sluipende veranderingen in hun omgeving veelal niet op doordat hun waarneming zich voortdurend aanpast aan de veranderingen.¹⁰⁰ Het werkelijk paradoxale gegeven is dus dat fundamentele veranderingen zijn ingebed in het alledaagse, maar dat die veranderingen ongemerkt kunnen plaatsvinden juist omdat de meeste alledaagse routines blijven functioneren. Het alledaagse leven kan zo het zicht op de grote ontwikkelingen belemmeren.¹⁰¹

In tegenstelling tot geleidelijke veranderingen, dringen grote of schokkende veranderingen op het niveau van de zingevende structuur wel door tot het niveau van de alledaagse ervaring. Ze kunnen ertoe leiden dat de alledaagse realiteit niet meer normaal aanvoelt; er kunnen scheuren in de bestaande normaliteit ontstaan, of de normaliteit kan zelfs geheel doorbroken worden. Omdat fundamentele waarden de normen sturen over wat ‘normaal’ gedrag is in het alledaagse sociale verkeer, is juist dit sociale verkeer het domein waarin veranderingen in de onderliggende waarden duidelijk tot uiting kunnen komen. Ook wanneer de meeste domeinen van het alledaagse leven blijven functioneren, kan juist een interactie die geheel anders loopt dan verwacht tot een doorbreking van de normaliteit leiden. Om nog één keer op de forensentrein terug te komen: wanneer een dictatuur wordt ingevoerd en bestaande waarden rond gelijkheid worden afgeschaft, kan de treinreiziger ’s ochtends als vanouds in de trein stappen. De trein vertrekt op tijd, iedereen zoekt een zitplek, en de krant wordt tevoorschijn gehaald. De wereld voelt vertrouwd en normaal, alleen het nieuws is anders.¹⁰² Pas in het geval van het beschreven voorbeeld waarin een van de passagiers de coupé wordt uitgejaagd – en er dus een onverwachte en afkeurenswaardige sociale interactie optreedt – gaat de wereld, in ieder geval tijdelijk, abnormaal aanvoelen.

Er kunnen zich dus geleidelijke veranderingen in de bestaande orde voordoen die niet of nauwelijks worden opgemerkt, maar juist in bepaalde interacties worden de betrokkenen als het ware met hun neus op de feiten van de verander(en)de orde gedrukt. Een studie van alledaagse interacties, zoals het praatje tussen burens en het contact van kinderen op het schoolplein, biedt daarom niet alleen inzicht in mogelijke veranderingen in de bestaande orde, maar ook in de beleving van (ab)normaliteit van de betrokkenen.

2.4 *Het (samen)leven na een doorbroken normaliteit*

Wanneer steeds meer morele en existentiële ankerpunten worden weggeslagen, en de wereld in zowel morele als existentiële zin steeds abnormaler gaat aanvoelen, wordt een punt bereikt waarbij de bekende normaliteit definitief wordt doorbroken. De nazi-jaren brachten voor joden en niet-joden aan beide zijden van de grens, hoewel in verschillende mate en op verschillende momenten, zo een breukervaring.¹⁰³ Een leven na een doorbroken normaliteit betekent een leven na het uiteenspatten van de bestaande zingevende structuur van morele en existentiële vooronderstellingen. In psychologische literatuur over slachtofferschap

¹⁰⁰ Neitzel & Welzer (2011), p.26.

¹⁰¹ Neitzel & Welzer (2011) spreken van het leven van alledag als ‘de oppervlaktelaag van het maatschappelijk systeem’ (p.55).

¹⁰² Vgl. idem, p.51.

¹⁰³ In hoofdstuk 7 ga ik dieper in op de verschillende ervaringen van doorbroken morele en existentiële normaliteit van Duitse en Twentse joden en niet-joden.

(*victimization*) wordt dit uiteenspatten van de bestaande leefwereld als de kern van het ontstaan van trauma gezien, omdat mensen zich hierdoor realiseren dat ze altijd in een schijnzekerheid hebben geleefd.¹⁰⁴ De psychologen Janoff-Bulmann en McPherson-Frantz onderscheiden drie ‘illusies’ die de meeste mensen over zichzelf en de wereld hebben: de wereld is mij welgezind (leed bestaat, maar niet in mijn eigen wereld), de wereld is begrijpelijk (in de zin van rechtvaardig: mensen krijgen wat ze verdienen), en ik ben een waardevol persoon (ik verdien een positief lot).¹⁰⁵ Door de traumatische gebeurtenis wordt men gedwongen deze illusies te herzien; de ervaring van leed en kwetsbaarheid is nu ‘beschikbaar’ en daardoor steeds weer op te roepen.

De antropoloog Mattijs van de Port heeft er terecht op gewezen dat een onderscheid moet worden gemaakt tussen het door psychologen beschreven trauma op individueel niveau en trauma op collectief niveau.¹⁰⁶ Individueel trauma leidt tot vervreemding van de bestaande orde, maar het getraumatiseerde individu staat daarin alleen. Wanneer grote groepen echter zijn blootgesteld aan traumatische gebeurtenissen, is de bestaande orde zelf in het geding. Niet alleen wordt de directe leefwereld die we als ‘thuis’ ervaren uiteengescheurd, maar ook de grote narratieven die als leidraad voor de sociale, politieke, morele en culturele orde dienden verliezen hun vanzelfsprekendheid. Een breuk in de normaliteit houdt daarom meer in dan een bewustzijn over illusies van veiligheid: het gaat om een bewustzijn van de geconstrueerdheid van het hele leven, en om het besef dat wat geconstrueerd is ook kan worden gedeconstrueerd. Juist dit bewustzijn leidt tot een gevoel in een onwerkelijke, nachtmerrieachtige wereld te leven die een ontologische basis mist. Hier raakt Van de Port aan wat Berger en Luckmann als de ‘echtheid’ van de alledaagse realiteit beschrijven, en wat ik de existentiële vooronderstellingen heb genoemd die aan de basis staan van onze leefwereld.¹⁰⁷

Een staat van doorbroken normaliteit leidt tot angst en depressie¹⁰⁸ of zelfs tot ‘het gekkenhuis’.¹⁰⁹ Daarom leidt een breuk altijd tot pogingen om weer terug te keren naar de staat van ongefleeteerd comfort van het bekende. De leefwereld moet weer worden opgebouwd om tot een symbolische afsluiting (*symbolic closure*) te kunnen komen. Maar hoe kan weer een normaliteit worden herbouwd wanneer alle basisassumpties van de vroegere normaliteit zijn afgebroken? Het besef dat het onmogelijke mogelijk is en dat er geen garantie bestaat dat het niet weer gebeurt, is onomkeerbaar. Men zal een nieuwe normaliteit moeten zien op te bouwen waarin de traumatische ervaringen en het bewustzijn over de blootgelegde illusies zijn geïncorporeerd.¹¹⁰

Personen die een trauma hebben ervaren kunnen vaak niet spreken over het gebeurde. Dit komt in de eerste plaats omdat spreken over een gebeurtenis een zekere afstand vereist: ervaringen moeten worden gedeconstrueerd en gefictionaliseerd. Om een verhaal te kunnen vertellen moet aan narratieve eisen worden voldaan, dus de ervaring moet in een vertelbare vorm worden gegoten. Bij een trauma is juist deze afstand vaak niet mogelijk. De ‘belevende

¹⁰⁴ Janoff-Bulman & Hanson Frieze (1983); Janoff-Bulman & McPherson Frantz (1996). Zie ook Van de Port (2013), p.96

¹⁰⁵ Janoff-Bulmann & McPherson Frantz (1996), p.135-138. De laatste illusie wordt ook wel de ‘aanname van de eigen onkwetsbaarheid’ genoemd (Janoff-Bullman & Hanson Frieze, 1983, p.4-5).

¹⁰⁶ Van de Port (2013), p.96-101.

¹⁰⁷ Berger en Luckmann zetten de alledaagse realiteit af tegen andere realiteiten, zoals dromen en fantasieën. Van de Port (2013) stelt daarentegen, in navolging van de socioloog Zizek, dat mensen altijd gebruikmaken van fantasieën, van een staat van dagdromen, om hun gevoel van werkelijkheid in stand te houden. Over het algemeen zijn zij zich niet bewust van het feit dat juist die dagdromen ervoor zorgen dat de werkelijkheid normaal en vanzelfsprekend aanvoelt (p.100-101).

¹⁰⁸ Janoff-Bulman & McPherson Frantz (1996), p.143.

¹⁰⁹ Van de Port (2013), p.102.

¹¹⁰ Janoff-Bulman & McPherson Frantz (1996), p.143-147; Zigon (2007), p.138.

zelf' en de 'construerende zelf' smelten steeds samen; het getraumatiseerde individu herbeleeft het trauma keer op keer. Hij kan het verhaal over het trauma niet aan zichzelf vertellen en kan het daarom ook niet aan anderen vertellen.¹¹¹ Maar naast het niet kunnen, is ook vaak sprake van niet willen. Personen die een breuk in hun normaliteit hebben ervaren moeten zien om te gaan met de tegenstelling tussen de noodzaak en de onmogelijkheid om te vergeten.¹¹² Spreken over de breuk staat vergeten in de weg.

Een overeenkomstig principe geldt wanneer op collectief niveau een nieuwe normaliteit moet worden gecreëerd. De historicus Jay Winter beschrijft dat juist in samenlevingen na een gewelddadig conflict stiltes worden geconstrueerd om met het gewelddadige verleden om te kunnen gaan.¹¹³ De socioloog Eviatar Zerubavel spreekt in dat verband over een 'complot van stilte', waarbij mensen collectief iets negeren waarvan zij zich allen persoonlijk bewust zijn.¹¹⁴ Het gaat daarbij om *undiscussables* of zelfs *unmentionables*: publieke geheimen die iedereen kent en daardoor oncomfortabele waarheden vormen die openlijk verborgen worden. Wat zo'n complot van stilte extra ingewikkeld maakt, is de onderliggende meta-stilte: het feit dat de stilte zelf nooit wordt besproken.¹¹⁵

Winter onderscheidt drie motieven voor het zwijgen.¹¹⁶ In de eerste plaats kan een vorm van 'liturgisch zwijgen' aan de orde zijn. Dit is de stilte die altijd onderdeel vormt van de publieke omgang met oorlog en geweld, omdat die raken aan het sacrale en aan eeuwige thema's van verlies, rouw, opoffering en verlossing. Liturgische stiltes vormen in veel religieuze tradities een essentieel onderdeel van het rouwproces, omdat ze diegenen die verlies hebben ervaren de ruimte bieden om in hun eigen tijd en op hun eigen manier met hun verdriet om te gaan. Een tweede vorm van zwijgen is 'politiek' of strategisch zwijgen. Hier wordt voor zwijgen gekozen om conflict over de betekenis en/of de rechtvaardiging van het geweld uit te stellen of in te perken. Het geweld vormt een hoofdstuk uit de geschiedenis dat moreel omstreden is en het zwijgen vormt in zekere zin de garantie dat de nu bestaande orde wordt beschermd, ook al gaat dat ten koste van de waarheid. De hoop is dat met het verstrijken van de tijd het conflict zal afnemen of dat zelfs de wonden geheeld kunnen worden. Ten slotte is er het 'essentialistische' zwijgen, het zwijgen dat samenhangt met privilege: wie heeft het recht om te spreken over het gewelddadige verleden? Vaak wordt die vraag beantwoord met: alleen zij die het geweld zelf hebben ervaren mogen spreken. Anderen die er niet bij waren kunnen niet weten en dus ook niet oordelen, en moeten daarom hun mond houden, zo wordt dan geredeneerd.

2.5 Toepassing van theoretische begrippen

Het theoretisch kader van deze studie is in figuur 1 weergegeven en kan als volgt worden samengevat:

1. De alledaagse realiteit is een sociale, vanzelfsprekende realiteit die rust op een existentiële en morele zingevende structuur.
2. Voor de beleving van normaliteit moeten ervaringen in de alledaagse realiteit stroken met existentiële én morele assumpties. Deze dualiteit wordt geëxpliciteerd in het onderscheid tussen existentiële en morele normaliteit.
3. Veranderingen in de zingevende structuur zijn ingebed in het alledaagse; juist in alledaagse interacties worden mensen zich bewust van die veranderingen.

¹¹¹ BenEzer (1999), p.37; vgl. Culbertson (1995), p.178-180.

¹¹² Van de Port (2013), p.100-102.

¹¹³ Winter (2010), p.4

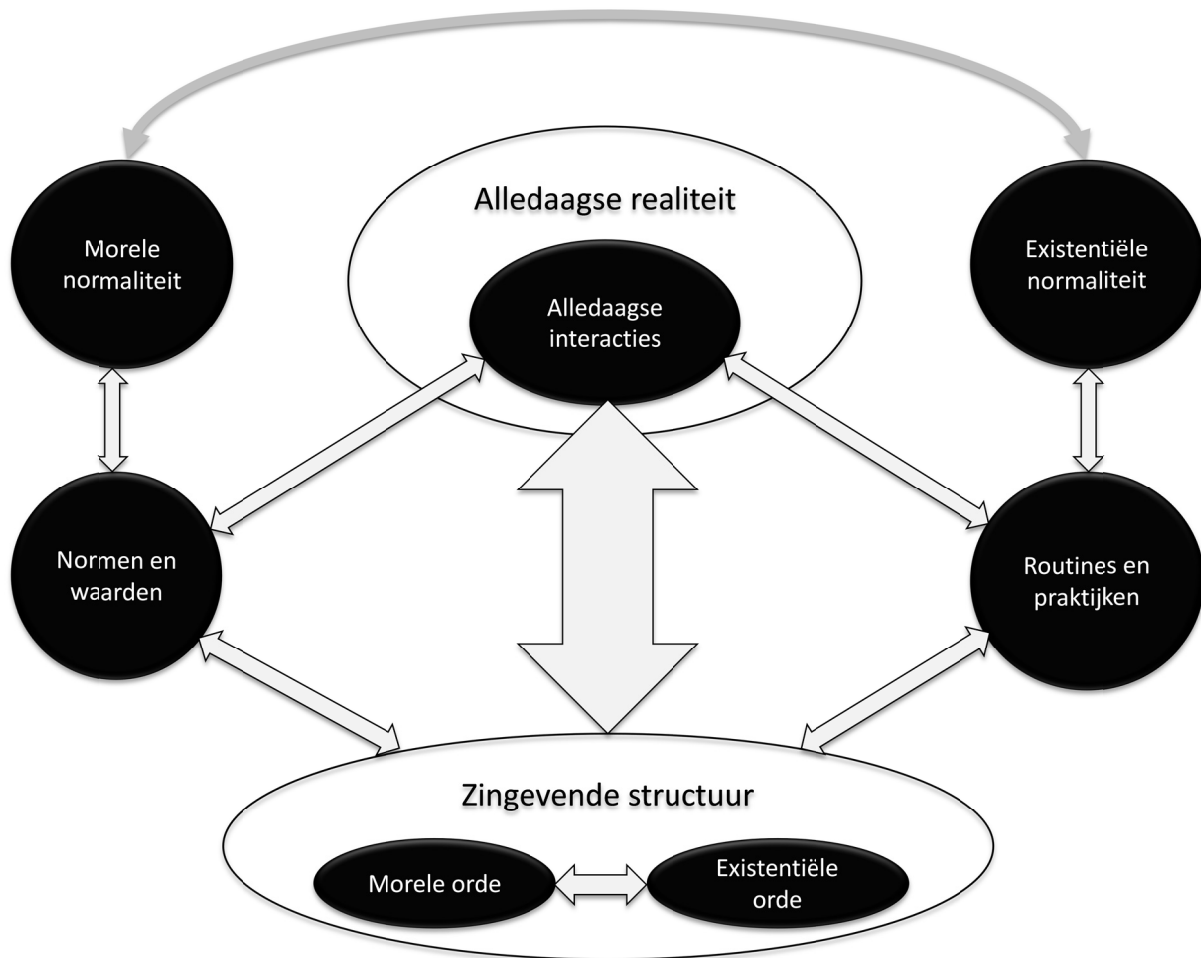
¹¹⁴ Zerubavel (2010), p.32.

¹¹⁵ Idem, p.39.

¹¹⁶ Winter (2010), p.4-6.

- Na een doorbroken normaliteit moet weer een nieuwe zingevende structuur worden opgebouwd. Er worden vaak stiltes geconstrueerd om die opbouw mogelijk te maken.

Figuur 1. De alledaagse realiteit, de zingevende structuur en de beleefde normaliteit in samenhang.



In dit onderzoek worden deze theoretische inzichten gebruikt om het samenleven van joden en niet-joden te analyseren. Hiermee kunnen enerzijds de sociale dynamieken worden onderzocht die zich voordeden in het samenleven van joden en niet-joden, en anderzijds de wijze waarop die dynamieken doordrongen in de leefwereld van zowel joden als niet-joden. Met andere woorden: hoe de plaats van joden in de sociale en morele orde veranderde, en wat dit betekende voor de beleving van normaliteit van joden en niet-joden. Bovendien kan worden onderzocht hoe het samenleven van joden en niet-joden in de eerste jaren na de oorlog vorm kreeg.

Om te kunnen onderzoeken hoe het samenleven veranderde, moet eerst inzicht worden verkregen in de alledaagse relaties en de beleving van normaliteit van joden en niet-joden in de periode voordat Hitler aan de macht kwam. Daarom is hoofdstuk 4 gewijd aan het joods/niet-joods samenleven in de Twents-Duitse grensstreek in de jaren twintig en

beginjaren dertig van de 20^{ste} eeuw. Het hoofdstuk begint met een historische schets van de Twents-Duitse grensstreek, en van het joods/niet-joods samenleven aan beide zijden van de grens. Vervolgens wordt het samenleven van joden en niet-joden in deze regio in de jaren twintig en beginjaren dertig beschreven, met speciale aandacht voor dat samenleven in de textielstad Enschede. Er wordt onderzocht welke rol antisemitisme in die jaren in het samenleven speelde, en er wordt ingegaan op de overeenkomsten en verschillen in de leefwerelden van joden en niet-joden aan de twee zijden van de grens.

Voor Duitse niet-joden betekende het aan de macht komen van de nazi's het begin van een nieuwe tijd waarin kon worden geprofiteerd van de insluiting in de volksgemeenschap. Die insluiting hield tegelijk een uitsluiting van 'volksvreemden' in – in de eerste plaats van joden. Hoe zag die uitsluiting van de joden er in de praktijk van het samenleven uit, en hoe verhiel die uitsluiting zich tot de morele en existentiële normaliteit van niet-joden? Door de joodse/niet-joodse interacties, en de isolerende, degraderende en exploiterende praktijken daarbinnen, te bestuderen kan hier licht op worden geworpen.

Voor joden betekende het nazi-bewind, en de daarmee samengaande uitsluiting in het leven van alledag, een indringende verandering, en later volledige doorbreking, van hun bestaande normaliteit. Maar zolang enige vorm van existentiële normaliteit bestond binnen het kader van morele abnormaliteit, kon een vorm van gewenning optreden. Hier worden de strategieën onderzocht die joden ontwikkelden binnen de sociale omgeving waarin hun agency steeds verder werd ingeperkt, en in het proces van gewenning dat zij doormaakten.

Deze thematiek van uitsluiting en (ab)normaliteit in het samenleven van joden en niet-joden aan de Duitse zijde van de grens is onderwerp van hoofdstuk 5. Het hoofdstuk begint met een beschrijving van de verschillende manieren waarop Duitse niet-joden over die ontwikkelingen spraken – en zwegen. Vervolgens wordt het samenleven tussen 1933 en 1945 vanuit twee verschillende invalshoeken benaderd. Eerst vindt een conceptuele, niet-chronologische analyse van de relaties en interacties plaats. Daarna wordt het samenleven als een proces beschreven, zodat het verloop van, en de tegenstrijdigheden in, de sociale interacties in beeld komen. Vervolgens worden de ontwikkelingen in respectievelijk de niet-joodse en de joodse normaliteit in het Derde Rijk geschetst.

In hoofdstuk 6 wordt de aandacht verlegd naar de Nederlandse zijde. Door een vergelijking van de ontwikkelingen aan Duitse en Nederlandse zijde te maken, kan worden onderzocht in hoeverre zich overeenkomstige dynamieken voordeden in nazi-Duitsland en bezet Nederland, en kunnen de ontwikkelingen aan Duitse zijde in perspectief worden geplaatst. Eerst wordt onderzocht in hoeverre het samenleven door het nazisme werd beïnvloed in de jaren tussen de machtsovername door Hitler in 1933 en de bezetting van Nederland in 1940. Daarbij wordt aandacht besteed aan de mate van populariteit van het nazisme in Twente, de ervaring van dreiging die van nazi-Duitsland uitging, en de ontwikkelingen in de grensoverschrijdende contacten in die jaren. Dan wordt het samenleven van joden en niet-joden in de jaren onder Duitse bezetting besproken. Hierbij wordt eenzelfde opzet als in hoofdstuk 5 gehanteerd: eerst worden de interacties conceptueel geanalyseerd en als proces besproken, vervolgens wordt de normaliteit van Twentse niet-joden en joden beschreven. Het hoofdstuk eindigt met een vergelijkende bespreking van de ontwikkelingen in het samenleven aan de beide zijden van de grens.

In hoofdstuk 7 wordt vervolgens onderzocht hoe het samenleven van joden en niet-joden vorm kreeg nadat ze allen een breuk in hun normaliteit hadden ervaren. Met de vergelijking van de naoorlogse situatie aan de Duitse en de Nederlandse zijde van de grens kan inzicht worden vergaard in de overeenkomsten en verschillen in het naoorlogse samenleven, en daarmee in het algemenere proces van naoorlogse en post-Holocaust (re)constructie van normaliteit. Het eerste deel van het hoofdstuk draait om de interacties die aan Duitse zijde plaatsvonden tussen joodse overlevenden en hun vroegere niet-joodse burens

en bekenden, het zwijgen van de zijde van de niet-joden, en de verschillende sociale strategieën die de joden kozen in het samenleven met hun niet-joodse omgeving. In het tweede deel worden de naoorlogse interacties tussen joden en niet-joden in Twente besproken. Vervolgens wordt onderzocht welke functie het zwijgen over de recente uitroeiing van de joden had voor niet-joden én joden aan beide zijden van de grens. Ten slotte wordt ingegaan op de (on)mogelijkheden van grensoverschrijdend contact in de jaren na het einde van de oorlog.

Hoofdstuk 8 is een afsluitend hoofdstuk waarin de inzichten worden beschreven die de in deze studie gehanteerde vergelijkende, transnationale, lange-termijn-benadering van het samenleven en van de joodse en niet-joodse leefwereld oplevert.

In de tekst worden beschrijving en analyse met elkaar afgewisseld. In hoofdstuk 4 en 7, dus in de bespreking van de jaren voor en na het samenleven onder het nazisme, wordt de thematiek van sociale interactie en beleefde (ab)normaliteit in samenhang met elkaar besproken. Omdat de hoofdstukken 5 en 6 zich richten op de periode van grote en verstrekkende verandering in het samenleven, worden daar de onderwerpen van interactie en normaliteit apart van elkaar besproken. Op sommige punten in de tekst gaat de analyse nog een stap verder, en worden ook factoren besproken die de dynamieken in het samenleven mogelijk kunnen verklaren (zie bijvoorbeeld 5.4.2). Het voor deze studie gebruikte mondelinge bronnenmateriaal vereist bovendien dat in de lopende tekst hier en daar de beschrijving en analyse worden afgewisseld met korte besprekingen van de aard van het interviewmateriaal en de wijze waarop dat materiaal is verwerkt. In het komende hoofdstuk zal ik nu eerst uitgebreid dit bronnenmateriaal bespreken, en de manier waarop ik hiermee ben omgegaan.

Hoofdstuk 3. ‘Wat mensen deden en wat ze nu denken dat ze deden’. Methodologische overwegingen

Om het alledaags samenleven van joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek in de jaren voor de machtsovername door Hitler, tijdens het nazi-bewind en in de directe naoorlogse jaren te kunnen bestuderen, is gebruik gemaakt van verschillende soorten bronnen. Schriftelijke contemporaine bronnen als egodocumenten en stemmingsberichten zijn geraadpleegd, maar de kern van het empirische materiaal wordt gevormd door interviews.

In dit hoofdstuk zullen eerst de verschillende bronnen, en de overwegingen bij het verzamelen en selecteren van die bronnen, worden besproken. Omdat mondelinge bronnen zo een belangrijk onderdeel van deze studie vormen, maar het gebruik hiervan omstrede is, is het grootste deel van het hoofdstuk gewijd aan de complicaties van het gebruik van interviews als historische bron, en aan de manieren waarop in dit onderzoek met die complicaties is omgegaan. Eerst wordt dieper ingegaan op het gereconstrueerde karakter van vertelde herinneringen: er zullen drie sferen van reconstructie worden onderscheiden en besproken. Vervolgens wordt beschreven hoe in de voorbereiding, uitvoering en analyse van de interviews is omgegaan met de complicaties die met de verschillende sferen van reconstructie samenhangen. Daarbij zal uitgebreid in worden gegaan op verschillende signalen van reconstructie die in het interviewmateriaal op te sporen zijn, waarbij enkele voorbeelden uit de voor dit onderzoek geanalyseerde interviews worden gegeven. Het hoofdstuk eindigt met een korte beschrijving van de wijze waarop de interviews in het vervolg van de studie worden gepresenteerd.

1. Empirische basis van onderzoek

1.1 Eigen interviews

Voor deze studie zijn interviews met veertig personen uit de Twents-Duitse grensstreek afgenomen: 18 vrouwen en 22 mannen. Er is gepoogd om een gelijk aantal joodse en niet-joodse personen te interviewen, en een gelijk aantal Nederlandse en Duitse. In de praktijk is echter lang niet altijd duidelijk of iemand als joods of niet-joods, Duits of Nederlands moet worden beschouwd. Hoe bijvoorbeeld de man te benoemen die zichzelf als protestants beschrijft, maar door de nazi's als jood werd vervolgd? Wat te denken van de vrouw die met een joodse vader en niet-joodse moeder door de nazi's relatief met rust werd gelaten en jarenlang heeft gestreden om binnen de joodse gemeente als volwaardig lid te worden beschouwd? Moeten personen die in de jaren dertig uit Duitsland vluchtten, hun Duitse staatsburgerschap verloren en (soms jaren later) Nederlands staatsburger werden, in deze studie als Duits of Nederlands worden beschouwd? En is de vrouw die in Nederland werd geboren en opgroeide, maar in de jaren vijftig naar Duitsland emigreerde een Duitse of Nederlandse?

Uit deze opsomming wordt duidelijk dat personen vaak niet gemakkelijk in een hokje te plaatsen zijn, en dat vragen over hun identiteit hen vaak zelf ook een leven lang bezighouden. Om deze veelheid aan ervaringen en perspectieven de ruimte te geven, worden de categorieën hier enigszins vrij gehanteerd. Daarbij worden de ervaringen van uitsluiting en vervolging als uitgangspunt genomen: diegenen die als jood werden vervolgd, worden hier ook als joods beschouwd. Ik realiseer me dat daarbij het gevaar bestaat categorieën te reproduceren die door de nazi's zijn opgelegd, maar hanteer toch dit uitgangspunt omdat juist de sociale processen die zich voordeden in de tijd van vervolging de kern van dit onderzoek vormen. Wat betekende de – al dan niet opgelegde – joodse identiteit voor de relaties en

interacties onder het nazibewind? Welke gevolgen had de uitsluiting en vervolging voor de beleving van normaliteit van personen die zich voor de machtsovername van Hitler juist wel of niet als jood beschouwden? Ook wat betreft de nationale/regionale identiteit (Nederlands, Twents, Duits, Bentheimer etc.) worden de persoonlijke ervaringen als leidraad genomen. Wanneer iemand bijvoorbeeld is opgegroeid in de jaren dertig aan de Duitse zijde van de grens maar in Nederland de bezetting heeft meegemaakt, worden haar ervaringen in haar jeugd meegenomen in de analyse van de verhouding in de jaren dertig in Duitsland, en haar ervaringen in Nederland in de analyse van de relaties gedurende de bezettingstijd in Nederland.

21 personen kunnen aan de hand van deze indeling als joods worden benoemd; 19 als niet-joods. De grote meerderheid (32 personen) is in de grensstreek geboren en getogen; de andere acht geïnterviewden zijn in andere delen van Nederland en Duitsland geboren, maar brachten (een groot deel van) de door mij bestudeerde periode in deze streek door. 18 personen kunnen als Twents, 14 personen als Duits worden aangemerkt; de overige acht hebben zowel langere tijd in Duitsland als Twente geleefd.

In de zoektocht naar potentiële interviewpartners speelden nog een aantal overwegingen een rol.¹ In de eerste plaats was dat de leeftijd van de te interviewen personen: er is gepoogd personen te spreken die oud genoeg waren om bewust de onderzochte periode te hebben meegemaakt. Meer dan de helft van de geïnterviewden werd voor 1929 geboren; zie voor een overzicht tabel 1. Dit betekent dat de meeste geïnterviewden de nazi-tijd en de oorlog als jongere of jongvolwassene hebben meegemaakt, een thema waar ik later in dit hoofdstuk nog op terugkom. Omdat de onderzochte periode echter drie decennia beslaat, was hier ook ruimte voor enige variëteit; personen die bijvoorbeeld eind jaren dertig waren geboren, waren te jong om zich iets te herinneren van de oorlog, maar konden wel vertellen over hun ervaringen in de naoorlogse jaren.

Daarnaast zijn wat betreft de niet-joodse interviewpartners personen gezocht met verschillende ervaringen in het joods/niet-joods samenleven. Er zijn personen geïnterviewd die direct naast zich joodse burens hadden wonen, of die contact hadden met joodse dorpsgenoten. Maar omdat – zeker aan Duitse zijde van de grens – het joodse bevolkingsdeel zeer klein was (minder dan 1% van de bevolking; zie hoofdstuk 4), zou het een vertekening opleveren om enkel personen te interviewen die zo frequent contact met de joodse bewoners hadden. De frequentie in het joods/niet-joodse contact hing voor een deel samen met de geografische verspreiding van de joodse bevolking in deze streek: terwijl in sommige plaatsen kleine, maar bloeiende joodse gemeenschappen bestonden, hadden andere plaatsen helemaal geen joodse inwoners. Maar ook de bewoners van die plaatsen konden op regelmatige basis in contact staan met joden uit de omgeving, bijvoorbeeld doordat joodse

¹ Ik kwam via verschillende wegen met de geïnterviewden in contact. In de eerste plaats heb ik via de Stichting Synagoge Enschede contact gelegd met een aantal joodse personen uit Enschede. Daarnaast heb ik verschillende historische en *Heimatvereine* in de Duitse grensstreek aangeschreven. Zo kwam ik in contact met personen die zich met de lokale joodse geschiedenis en geschiedenis van het Derde Rijk bezighouden, die mij weer in contact brachten met bewoners van de grensstreek. Om niet alleen bij de *'usual suspects'* uit te komen – personen die zelf actief met hun verleden bezig zijn en vaak zijn geïnterviewd over hun herinneringen – heb ik ook via minder geïnstitutionaliseerde paden naar potentiële gesprekspartners gezocht. In de eerste plaats heb ik een sneeuwbal methode toegepast: aan iedere geïnterviewde vroeg ik of zij nog familieleden of bekenden kon noemen die mogelijk geïnterviewd konden worden. Soms hielp het toeval een handje, zoals in het geval van een persoonlijke kennis via wie ik met meerdere personen in het graafschap Bentheim in contact kwam. Ook via gesprekken na afloop van lezingen die ik over mijn onderzoeksonderwerp in Twente gaf, kwam ik in contact met een aantal potentiële geïnterviewden. Ten slotte kwam ik een aantal personen op het spoor via een literatuurstudie naar de lokale joodse geschiedenis. Uit de soms vrij gedetailleerde levensgeschiedenissen van (vroegere) joodse inwoners in lokale publicaties kon ik opmaken dat een aantal personen nog in leven was, en via verschillende wegen kon ik hun huidige adres achterhalen. 24 van mijn interviewpartners heb ik in Nederland geïnterviewd, 14 in Duitsland, en 2 in de Verenigde Staten.

veehandelaren het platteland rondreisden om met de plaatselijke boeren handel te drijven. Om deze variëteit in samenleven in de interviews te vangen, zijn zowel personen geïnterviewd van wie bekend was dat ze op regelmatige basis contact hadden met joodse plaatsgenoten, als personen van wie dit van tevoren niet vast stond.

Omdat de studie draait om de ontwikkelingen in het samenleven van de ‘doorsnee’ bevolking, zijn geen personen geïnterviewd die expliciet als ‘dader’ of als ‘helper’ bekendstaan. Er zijn dus geen personen benaderd van wie bekend was dat ze lid waren van de SA, SS of de NSB; ook zijn geen personen benaderd van wie bekend was dat ze een actieve rol in het verzet of bij de onderduikhulp hadden. Hiervoor is gekozen om te voorkomen dat de ‘dader’- dan wel ‘helper’-identiteit van deze personen een te groot stempel op het interviewmateriaal zou drukken. Personen die als ‘nazi’ of ‘NSB-er’ bekend staan zouden zich zeer waarschijnlijk geroepen voelen om zich naar mij toe te verdedigen of te verantwoorden; personen die als ‘helper’ bekend staan, verwachtten mogelijk dat ze hoofdzakelijk over hun hulp of verzet geïnterviewd zouden worden (zie voor de bespreking van mogelijke vertekeningen als gevolg van de intersubjectieve dynamiek tussen interviewer en geïnterviewde paragraaf 3.3.3). Maar het joods/niet-joods samenleven was in de praktijk natuurlijk niet zo helder in categorieën ingedeeld. Een van de niet-joodse geïnterviewden in Twente die ik benaderde omdat hij aan het eind van de jaren dertig en in de beginjaren veertig verschillende joodse vrienden had gehad, bleek bijvoorbeeld ook joodse onderduikers in huis te hebben gehad; een van de joodse geïnterviewden bleek als student in Amsterdam een actieve rol in het verzet te hebben gespeeld. Omgekeerd is het mogelijk dat niet-joodse geïnterviewden nazi-sympathisant waren en/of actief betrokken bij de jodenvervolging, maar er voor kozen mij dat niet mee te delen.

1.2. Eerder afgenomen interviews

Het voor deze studie afgenomen interviewmateriaal kent een aantal beperkingen. Ten eerste bleek het met name aan Duitse zijde lastig om joodse interviewpartners te vinden. Dit is niet verwonderlijk: van oudsher ging het al om een klein aantal dat in de grensstreek leefde, en van hen werd de overgrote meerderheid vermoord. Van de overlevenden keerden slechts enkelen terug naar deze streek, en van die personen is een groot aantal intussen overleden. Toch is het gelukt om meerdere joodse personen te vinden die in de onderzochte periode, of in een groot deel daarvan, in deze streek leefden. Enkelen van hen hebben in de Verenigde Staten een nieuw leven opgebouwd, en zijn daar door mij geïnterviewd.

Daarnaast is aan Twentse zijde een stedelijk perspectief op het samenleven overgerepresenteerd ten opzichte van een meer dorps en landelijk perspectief. Dit is vooral het gevolg van het in verhouding grote aantal interviewpartners dat uit Enschede afkomstig is. Deze textielstad was een belangrijk centrum van joods leven (zie hoofdstuk 4), en zal in deze studie dan ook speciale aandacht krijgen. De joodse gemeenschappen in kleinere Twentse gemeenten zijn in dit materiaal echter minder stevig vertegenwoordigd. Bovendien is in zowel het Twentse als het Duitse materiaal het perspectief van de midden- en hogere klassen beter vertegenwoordigd dan die van de lagere klassen.

Om deze beperkingen tegen te gaan heb ik, naast de interviews die ik zelf heb afgenomen, gebruik gemaakt van ruim zestig interviews die in eerdere studies of projecten door anderen zijn afgenomen. Het gaat om 35 interviews uit het Visual History Archive van de USC Shoah Foundation met joodse personen uit de Twents-Duitse grensstreek, 21 interviews met personen uit Borne, 6 interviews met personen uit Haaksbergen, en een interview met een persoon uit Enschede.² Van al deze interviews stonden mij audio- of

²Ik wil Jaap Grootenboer, Rieky Geritz, Lizelot Karseboom, en Frank van Zuijlen hartelijk danken voor hun toestemming om de door hen afgenomen interviews te hergebruiken.

videobestanden ter beschikking.

Met de interviews uit het Visual History Archive kon het joodse perspectief aan vooral Duitse zijde worden uitgewerkt. Bovendien waren de verschillende lagen van de bevolking hierin relatief goed vertegenwoordigd. Dit gold ook voor de de interviews uit Borne en Haaksbergen; die boden bovendien de gewenste aanvulling op het stedelijk perspectief uit Enschede. Op het einde van dit hoofdstuk kom ik terug op dit hergebruik van al bestaande interviews; ik bespreek nu eerst kort de overige bronnen waarmee het interviewmateriaal is aangevuld.

Tabel 1. Leeftijdverdeling van de geïnterviewden

Geboortejaar	Eigen interviews	Visual History Archive	Haaksbergen
Voor 1910	0	1	0
1910-1919	4	10	2
1920-1929	22	19	0
1930-1939	8	5	4
1940-1948	6	0	0

N.B. Van de personen uit Borne zijn geen leeftijdsgegevens beschikbaar (n=21)

1.3. Andere bronnen

Naast de interviews zijn verschillende soorten schriftelijke contemporaine bronnen geraadpleegd. Het gaat daarbij in de eerste plaats om bronnen die onder de noemer 'egodocumenten' kunnen worden geschaard: er zijn persoonlijke correspondenties en memoires bestudeerd, en in mindere mate dagboeken. Het gaat om veelsoortige teksten: verschillende egodocumenten zijn in zijn geheel gepubliceerd, andere zijn in zijn geheel of gedeeltelijk in een gepubliceerde studie opgenomen, en weer anderen komen uit persoonlijke archieven en zijn nooit openbaar gemaakt. Soms zijn het uitgebreide correspondenties die meerdere jaren beslaan, in andere gevallen gaat het om slechts enkele notities, of om een korte herinnering die in een lokaal tijdschrift is gepubliceerd.

De egodocumenten bieden een rijke, maar ook gecompliceerde bron. Ze dienen niet alleen als verslag van gebeurtenissen, maar ook om een verhaal aan een bepaald publiek te vertellen. Dat betekent dat de auteurs vaak bewust of onbewust bepaalde zaken weglaten of aandikken, afhankelijk van hun emoties, taboes en heersende conventies. Bij correspondenties is meestal wel duidelijk wie dat publiek is, maar bij dagboeken en memoires is dat veel minder het geval.³ Hierdoor is het ingewikkeld te bepalen waar vertekeningen optreden. Toch vormen egodocumenten een rijke bron om inzicht in het alledaagse leven en in de ervaringswereld van de auteurs te vergaren. Hier worden dergelijke bronnen gebruikt om het inzicht in de contacten tussen joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek te verdiepen, maar ook om de uit de interviews opgedane kennis te vergelijken en in te kaderen. Niet alleen kunnen de inzichten die uit het interviewmateriaal voortkomen in algemene zin worden vergeleken met het beeld dat uit de contemporaine egodocumenten rijst, maar ook bieden bepaalde egodocumenten op individueel niveau vergelijkingsmateriaal ten opzichte van de interviews, omdat in verschillende gevallen egodocumenten van de geïnterviewde personen ter beschikking stonden.⁴

³ Zie Van der Boom (2012) voor een bespreking van deze complicatie in de bestudering van dagboeken (p.113-115).

⁴ In enkele gevallen had ik verschillende bronnen over dezelfde persoon tot mijn beschikking. Van een aantal personen die ik heb geïnterviewd, was bijvoorbeeld ook een interview in het Visual History Archive

Daarnaast zijn zogenoemde stemmingsberichten uit het Derde Rijk geanalyseerd: verslagen die door verschillende instituties binnen het nazi-regime werden opgesteld om de ontwikkelingen in de opstelling van de bevolking te kunnen volgen. Voor de bestudering van de stemmingsberichten heb ik gebruikgemaakt van de door Otto Dov Kulka en Eberhard Jäckel geredigeerde uitgave ‘The Jews in the Secret Nazi Reports on Popular Opinion in Germany, 1933-1945’.⁵ Een scala aan instanties rapporteerden over de stemming en houding van de Duitse bevolking in het Derde Rijk. Over de betrouwbaarheid van die berichten zijn de meningen verdeeld. Belangrijke kritiekpunten zijn dat de rapporten teveel gekleurd zouden zijn door de subjectieve indrukken van de betreffende rapporteur, en dat in het algemeen te positief zou worden bericht over de nazi-gezindheid van de bevolking.⁶ Omdat in de door mij onderzochte berichten door verschillende instanties juist veel wordt geklaagd over de opstelling van de bevolking (zie 5.4), beschouw ik die kritiek in dit geval als ongegrond.

Uiteraard is er ook een literatuurstudie verricht naar de lokale en regionale publicaties op het gebied van de joodse geschiedenis en de geschiedenis van het Derde Rijk. Er is op dit gebied zeer veel werk verzet door lokale (amateur-)historici: in verschillende lokale publicaties zijn op basis van uitgebreid archiefonderzoek de lokale gebeurtenissen onder nazi-bewind en de levensgeschiedenissen van vroegere joodse bewoners zeer gedetailleerd gedocumenteerd.⁷ Deze literatuur is niet alleen gebruikt om specifieke aspecten en details van het samenleven te belichten, maar ook als kader waarbinnen het interviewmateriaal in context kon worden geplaatst. Binnen de literatuurstudie is ook veel gebruik gemaakt van die publicaties die als ‘grijze’ literatuur kunnen worden gekenschetst, bijvoorbeeld de verslagen die door middelbare scholieren zijn opgesteld over de persoonlijke geschiedenissen van de vroegere joodse bewoners van Ahaus. In deze verslagen zijn de resultaten van archiefonderzoek, maar ook van interviews met plaatselijke *Zeitzeugen* weergegeven.

2. Reconstructieprocessen in interviews

Hoewel ik intensief gebruik heb gemaakt van de verschillende soorten bronnen die mij ter beschikking stonden, vormen de interviews de kern van de studie. Met de interviews konden aspecten van het verleden worden onderzocht die moeilijk uit andere bronnen te destilleren zijn, maar juist zeer relevant zijn voor mijn vraagstelling: hoe zagen de relaties van joden en niet-joden eruit in de jaren voor, tijdens en na het nazibewind, en hoe beleefden de verschillende betrokkenen die relaties? Zo kan zicht worden gekregen op de sociale en sociaal-psychologische mechanismes die zich in het contact voordeden, en op de beleving van normaliteit van de betrokkenen.

Echter, binnen de geschiedwetenschap is – ondanks het bloeiende onderzoeksveld van de *Oral History* – het gebruik van interviews als methode om kennis over de historische werkelijkheid te vergaren, omstreden. Dit komt door een aantal methodologische complicaties die samenhangen met het gereconstrueerde karakter van vertelde herinneringen. Herinneringen vormen geen eenduidige representaties van het verleden, omdat mensen het verleden herinneren en begrijpen vanuit het heden. Het herinneren is daarmee zowel een product van de huidige interpretatie als van de vroegere ervaring. Dit betekent dat een door

beschikbaar, en één persoon was daarnaast ook al in een project over de geschiedenis van het joodse leven in Haaksbergen geïnterviewd. Ook stelden een aantal personen die door mij werden geïnterviewd hun persoonlijke archieven voor mij open.

⁵ Kulka & Jäckel (2010).

⁶ Zie Longerich (2006), p.38-53.

⁷ Voorbeelden van dergelijke publicaties zijn Höting & Sodmann (2008); Evertzen (2010); Titz (2003); Feld (1996 en 2008); Geritz-Koster & Karseboom (1999); Piechorowski (1976); Van Zuijlen (2003).

de geïnterviewde vertelde herinnering niet zozeer fictief, als wel geconstrueerd is. Wanneer de onderzoeker geen aandacht besteedt aan deze geconstrueerdheid, loopt zij het gevaar die slechts te reproduceren zonder de authentieke kern ervan bloot te leggen.⁸ Ik besteed daarom uitgebreid aandacht aan het geconstrueerde gehalte van vertelde herinneringen, en aan de in mijn ogen waardevolle aanwijzingen die verschillende *oral historians* hebben gegeven om met die geconstrueerdheid om te gaan.

Er kunnen in wezen drie niveaus of sferen van (re)constructie worden onderscheiden, die voor een deel met elkaar samenhangen: 1) het geheugen zelf: herinneringen kunnen vervagen en vervormen als gevolg van vergeetachtigheid, nieuw opgedane ervaringen en herinterpretaties van het verleden. 2) De vorm waarin de herinnering wordt gegoten, of wel het gehanteerde narratief. Hierbij gaat het om de wijze waarop de geïnterviewde zichzelf wil presenteren en de manier waarop zij haar herinneringen onder woorden brengt. 3) De interviewcontext: de interviewer heeft een zeer bepalende rol in het interview, omdat de geïnterviewde haar verhaal aanpast aan haar publiek en omdat de interviewer met haar vragen in belangrijke mate het interview stuurt. Daarnaast zijn de setting, sfeer en de eventueel gebruikte apparatuur van invloed op wat en hoe wordt verteld.

Om de invloed van de verschillende reconstructieprocessen op mijn interviewmateriaal te duiden en een zo groot mogelijke transparantie over mijn omgang met de methodologische complicaties te betrachten, worden hier kort de drie sferen van reconstructie beschreven. Daarbij is in eerste instantie vooral aandacht voor de complicaties die zich in de verschillende sferen van reconstructie voordoen. In het derde deel van dit hoofdstuk wordt vervolgens ingegaan op de manieren waarop in de opzet, uitvoering en analyse van de interviews rekening is gehouden met deze complicaties. Daarbij worden ook voorbeelden gegeven van verschillende complicaties in het interviewmateriaal dat voor deze studie is gebruikt. Daarnaast zal in het vervolg van deze studie op verschillende punten dieper in worden gegaan op het geconstrueerde gehalte van de weergegeven herinneringen.

2.1. Verschuivende herinnering

Herinneringen verdwijnen en vervormen, in de eerste plaats vanwege het onomkoombare proces van vergeten, maar ook door externe invloeden als nieuwe persoonlijke ervaringen en collectieve reconstructies. Individuen maken bij het herinneren altijd gebruik van sociale kaders; herinneringen kunnen wel heel persoonlijk voelen, maar zijn altijd beïnvloed door gedeelde herinneringen, of dat nu op het niveau van de familie, de gemeenschap of de natie is. Niet alleen incorporeren we andermans herinneringen in onze eigen herinneringen, maar individuele herinneringen worden ook geformuleerd in de taal en binnen de kaders die begrijpelijk en geaccepteerd zijn in de samenleving of groep waarin het individu verkeert.⁹ Omdat herinneringen nauw verweven zijn met collectieve identiteiten, domineren herinneringen waar overeenstemming over bestaat over alternatieve, minder algemeen gedeelde herinneringen. Individuele herinneringen worden daarom niet alleen beïnvloed door de collectieve herinneringen en discoursen, maar ook gecensureerd.¹⁰

Omdat dominante discoursen het conceptuele en definiërende kader bepalen waarbinnen individuele herinneringen worden verwoord, staan alle persoonlijke verhalen op een of andere manier in relatie tot die dominante modellen. Maar dominante discoursen en collectieve herinneringen worden niet simpelweg door individuen overgenomen om hun

⁸ Jureit (1997), p.99.

⁹ Abrams (2010), p.96.

¹⁰ Chamberlain & Leydesdorff (2004), p.229.

eigen levensverhalen mee te vormen; eerder is de relatie dialogisch.¹¹ Er kunnen gaten en spanningen bestaan tussen individuele herinneringen en de dominante collectieve herinneringen, en dit kan in een interviewcontext tot ongemak (*discomposure*) bij de geïnterviewde leiden, omdat haar verhaal dan niet meer comfortabel in het bekende discours past. De meeste geïnterviewden hebben echter wel een zekere mate van agency: ze zijn in staat om op de dominante, geaccepteerde herinnering te reflecteren en hun eigen herinneringen daar tegen af te zetten. De relatie tussen individuele en collectieve herinneringen is dus geen eenrichtingsverkeer: ‘Als alle herinnering collectief was dan zou één getuige voor een gehele cultuur kunnen dienen – maar we weten dat dat niet zo is. Elk individu... ontleent herinneringen aan een verscheidenheid aan groepen, en organiseert die op individuele wijze’.¹²

Hoe in het licht van nieuwe ervaringen en veranderende collectieve discoursen een reconstructieproces in de herinnering eruit kan zien, laat Ulrike Jureit zien aan de hand van het levensverhaal van een door haar geïnterviewde kampoverlevende.¹³ De geïnterviewde vertelde dat hij in september 1943 vanuit het getto Minsk naar het vernietigingskamp Treblinka werd getransporteerd, waar een ‘zoetige geur’ hing. Hij was in een groep terechtgekomen die vanuit Treblinka naar het kamp Budzyn was overgebracht, en hij herinnerde zich dat een kapo had gezegd dat zij het eerste transport waren dat Treblinka weer verliet. Na Budzyn had hij in nog tien andere kampen gezeten voordat hij in Bergen-Belsen werd bevrijd. Het kamp Treblinka werd echter al in de tweede helft van augustus 1943 opgedoekt, en op basis van andere bronnen was het waarschijnlijker dat de geïnterviewde vanuit Minsk naar het kamp Lublin/Majdanek was overgebracht. Omdat de geïnterviewde op meerdere tijdstippen vanaf het eind van de jaren veertig over zijn kampervaringen had geschreven en gesproken, kon Jureit achterhalen dat hij tot ongeveer 1960 ook daadwerkelijk over Lublin had geschreven, en dat in zijn vroege getuigenissen noch de geur, noch de opmerking van de kapo voorkwamen. De reconstructie waarin Lublin werd vervangen door Treblinka vond ergens tussen 1960 en 1980 plaats en kwam in de loop van de jaren tachtig tot uitdrukking in zijn getuigenissen. Deze ontwikkeling deed zich daarmee voor in een periode waarin steeds meer aandacht kwam voor de jodenvervolging en steeds meer interesse en openheid ontstond voor de ervaringen van overlevenden. Auschwitz, Treblinka en Sobibor symboliseerden daarbij de onder nazi-heerschappij industrieel doorgevoerde massamoord. Met de steeds groter wordende maatschappelijke interesse, werden veel overlevenden zich bewust van de context van hun vervolging en van de reikwijdte van de nazistische uitroeiing van de joden. De reconstructie van de geïnterviewde wijst op een versmelting van zijn eigen herinnering met het veranderde maatschappelijke discours.

Het is een grote uitdaging voor de onderzoeker om de interactie tussen het individuele en collectieve discours bloot te leggen. Jureit heeft dat in dit voorbeeld zeer overtuigend weten te doen, maar helaas zijn in de meeste gevallen geen bronnen voor handen om de veranderings- en reconstructieprocessen zo helder te ontsluiten.

2.2. Vertelde herinnering

In het voorafgaande is impliciet uitgegaan van de herinnering als een vertelling: de geïnterviewde brengt haar herinneringen voor de interviewer onder woorden. Dat betekent dat de herinneringen in een narratief worden gegoten: ze worden geordend en geïnterpreteerd

¹¹ Abrams (2010), p.68-69. Abrams bespreekt in dit verband ook het door Richard Johnson gemunte begrip van het ‘culturele circuit’ om de relatie tussen private en lokale discoursen enerzijds en nationale en publieke representaties anderzijds te analyseren (ibidem).

¹² Portelli (1997), *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*, p.157, geciteerd in Abrams (2010), p.103 (vertaling FD).

¹³ Jureit (1997).

volgens bestaande culturele conventies. De geïnterviewde presenteert zichzelf via het gehanteerde narratief en maakt daarbij gebruik van structuren die de ander zal begrijpen, zoals principes van causaliteit en continuïteit, en van bestaande vertelwijzen en discoursen. Een narratief kent in ieder geval personages, chronologie en een plot.¹⁴ Maar de geïnterviewde vertelt haar herinneringen niet alleen aan de interviewer, maar ook aan zichzelf: het vertellen is een middel om de eigen identiteit te construeren en te herconstrueren. Drie kenmerken van het Zelf die we aan de hand van taal in stand houden zijn continuïteit in de tijd, een onderscheid tussen onszelf en anderen, en reflexiviteit: we leggen relaties tussen het heden en het verleden, we plaatsen onszelf in relatie tot anderen, en we maken onderscheid tussen het Ik (de verteller) en het mij (de protagonist in het verhaal).¹⁵

Het vertellen van de eigen herinneringen heeft dus een functie die verder gaat dan het pure herinneren zelf: door middel van het vertellen proberen we een coherent en comfortabel zelfbeeld te creëren. Dat kan grote gevolgen hebben voor de wijze waarop herinneringen worden overgebracht. Zaken die als pijnlijk, beschamend of vernederend worden ervaren, en daarmee het zelfbeeld bedreigen, worden (on-, half- of volledig bewust) aangepast of verzwegen. Zaken die ons handelen verschonen of ons zelfbeeld opkrikken, worden juist uitvergroot. Bepaalde 'codes' worden gebruikt om onze insluiting in een bepaalde (herinnerings)gemeenschap aan te duiden, en daarmee anderen die buiten de gemeenschap staan uit te sluiten. Deze aanpassingen in het biografische narratief kunnen zover gaan dat we van daadwerkelijke mythes kunnen spreken; vaak terugkerende mythes zijn bijvoorbeeld die van de *self-made man*, de ongelukkige jeugd of lage afkomst die men heeft overwonnen, en de succesvolle rebel.¹⁶

Hoe comfortabel de geïnterviewde zich in haar vertelling voelt hangt in sterke mate af van de connectie tussen haar individuele herinnering en de dominante publieke discoursen. Tegelijk moet niet worden onderschat welke rol (onbewuste) emoties en psychologische motivaties spelen bij het vertellen van herinneringen. Omdat we aan de hand van onze herinneringen ons levensverhaal construeren en betekenis geven aan de wereld waarin we leven, ondergaan de herinneringen een constant proces van herinterpretatie en verandering. Nieuwe ervaringen worden op zo'n manier in ons levensverhaal opgenomen dat een coherent geheel wordt gecreëerd. 'Wanneer een nieuw verhaal aan het repertoire van het levensverhaal wordt toegevoegd, moet het op een of andere manier ook worden gerelateerd aan de thema's van de andere verhalen binnen het levensverhaal... Dat betekent... dat de verhalen binnen het levensverhaal constant worden herzien om ons huidige begrip van wat ons leven betekent uit te drukken'.¹⁷ Maar wat gebeurt er wanneer een herinnering aan een gebeurtenis zo pijnlijk is, dat die niet goed in het levensverhaal te integreren is? Hoe een breuk in de normaliteit in een narratief te gieten? Zoals in het vorige hoofdstuk is beschreven, lukt het in geval van een trauma niet om woorden te vinden voor de herinnering.

Omgekeerd gebeurt het soms dat het narratief de herinnering juist volledig overneemt. Dit kan het geval zijn wanneer een bepaalde herinnering zo vaak is verteld, dat het verhaal kan worden verteld zonder dat überhaupt nog terug wordt gegrepen op het geheugen. De herinnering is tot een anekdote verworden,¹⁸ of zelfs tot een 'gestolde' herinnering. Het vloeiende narratief van zo een verhaal kan heel aantrekkelijk zijn voor de onderzoeker omdat het duidelijke bouwstenen voor een analyse biedt, maar is verraderlijk. Vaak hebben

¹⁴ Zie Abrams (2010), p.106-110.

¹⁵ Linde (1993), *Life Stories: The Creation of Coherence*, p.100 e.v., beschreven in Abrams (2010), p.38-39. Zie ook Cohen & Conway (2008), p.25-26.

¹⁶ Peneff (1990), p.36-38 en 45.

¹⁷ Linde (1993), p.25, geciteerd in Abrams (2010), p.41.

¹⁸ Zie Rosenthal (2006), p.3 voor de tegenstelling tussen anekdotes en stromende vertellingen (*flow of narration*).

personen die vaker hun herinneringen hebben verteld of zijn geïnterviewd ‘standaard’ reacties, anekdotes en verhalen op de plank liggen. Omdat de verhalen al zo vaak zijn verteld, zijn ze sterk gestileerd, wat ze niet betrouwbaarder maakt.¹⁹

2.3. Interviewer en geïnterviewde

Welke herinneringen precies worden verteld en op welke wijze is niet alleen afhankelijk van de geïnterviewde, maar voor een belangrijk deel ook van de interviewer. Het is de onderzoeker die in de eerste plaats bepaalt dat een interview zal plaatsvinden, en het is de onderzoeker die met de opzet en de gestelde vragen de inhoud van het interview stuurt. Een te strak gestructureerd interview kan ertoe leiden dat belangrijke thema’s buiten beschouwing blijven, waardoor de onderzoeker uit het interview haalt wat zij er zelf in heeft gestopt.²⁰ Maar de invloed van de interviewer is nog veel wezenlijker, omdat een interview een ‘dynamische interactie tussen subjectiviteiten’ inhoudt.²¹ Dat betekent dat zowel interviewer als geïnterviewde een bepaalde rol spelen, waarbij het vertelde in zekere zin een ‘optreden’ (*performance*) is voor een specifiek publiek.

Hoewel de interviewer kan proberen de effecten van de interactie te minimaliseren, is de invloed hiervan nooit geheel te vermijden, omdat de geïnterviewde altijd bepaalde verwachtingen en veronderstellingen over de interviewer – en daarmee over het publiek – heeft die haar optreden beïnvloeden. Dat kan betekenen dat de belangen van de interviewer en geïnterviewde bij het interview sterk uiteenlopen, omdat ze een ander publiek in gedachten hebben.²² Omgekeerd kan een niet zo veelbelovend begin in een zeer productief interview uitmonden wanneer de interviewer en geïnterviewde een persoonlijke klik hebben. Zo een ‘quasi-vriendschap’ kan tot zeer interessante resultaten leiden, maar kan ook tot ongemak bij de interviewer leiden over de ongelijkwaardigheid in de interviewrelatie.²³ Maar of de interactie nu harmonieus of stroef verloopt, het interview is altijd een product van zowel de geïnterviewde als de interviewer.²⁴

Er bestaat geen eenduidig antwoord op de vraag hoe het best kan worden omgegaan met de rol van de onderzoeker in de constructie van het interview. Pierre Bourdieu stelt bijvoorbeeld dat de interviewer en geïnterviewde zo dicht mogelijk in elkaars sociale netwerk moeten staan en een zo gelijk mogelijke sociaal-economische achtergrond moeten hebben om het ‘symbolische geweld’ van de interviewrelatie zoveel mogelijk teniet te doen. Door klassenverschillen te neutraliseren kan worden voorkomen dat de geïnterviewde zich tot object gemaakt voelt.²⁵ Ook Belinda Bozzoli betoogt dat juist sociale bekendheid en nabijheid van de interviewer ten opzichte van de geïnterviewden de grootste kracht van een interviewproject kunnen zijn.²⁶ In een door haar besproken oral history project boden de informele en spontane uitwisselingen die het gevolg waren van deze sociale nabijheid de belangrijkste inzichten. Kathryn Anderson en Dana Jack wijzen echter op het gevaar dat een

¹⁹ Abrams (2010) spreekt in dit verband van ‘repeat-respondents’ (p.126).

²⁰ Zie Portelli (1992), p.54.

²¹ Abrams (2010), p.58-63. Vgl. Hale (1991), p.123.

²² Zie voor een voorbeeld Hale (1991), p.125 e.v.

²³ Miriam Zukas beschrijft bijvoorbeeld het ongemak dat ze ervoer als gevolg van de intimiteit en vertrouwelijkheid in haar interviews met vrouwen, maar laat tegelijkertijd zien dat een ‘gelijkwaardige’ uitwisseling van intimiteiten niet per se interessant of nuttig was. Toen ze vertrouwelijkheden over zichzelf losliet, kwam ze erachter dat de geïnterviewden daar niet op zaten te wachten; ze werd eerder als quasi-therapeut dan als quasi-vriendin gebruikt. Zukas (1993).

²⁴ Portelli (1992), p.54.

²⁵ Bourdieu (2002), p.609-610.

²⁶ Bozzoli (1998).

gedeelde achtergrond de bestaande conventies in het sociale verkeer kunnen reproduceren, en zo de resultaten van het interview kunnen beperken.²⁷

De meeste auteurs wijzen echter wel op het grote belang van ‘echt luisteren’ naar de geïnterviewde. De interviewer moet haar bestaande ideeën en theorieën opzij zetten en de analyse van het vertelde uitstellen tot na het interview.²⁸ Door middel van haar toon en vragen kan zij aan de geïnterviewde laten zien dat zij in staat is om zich mentaal in de positie van de ander te plaatsen,²⁹ en door de geïnterviewde ‘te accepteren’ geeft zij prioriteit aan hetgeen die persoon wil vertellen, niet aan wat zij wil horen.³⁰ Bovendien moet de onderzoeker in de beschrijving van de onderzoeksresultaten altijd transparant zijn over de intersubjectieve dynamieken die zich in de interviews hebben voorgedaan.³¹ Juist omdat het interview een product is van zowel de geïnterviewde als de interviewer, moet de stem van de interviewer niet worden weggelaten. De onderzoeker is niet meer de alwetende verteller, maar zelf een personage in het verhaal.³² Om deze reden zal ik verderop in dit hoofdstuk uitgebreid ingaan op mijn rol als interviewer bij de totstandkoming van de interviews.

2.4. Het gereconstrueerde verleden

De aandacht voor de complicaties die de verschillende lagen van reconstructie met zich meebrengen, heeft ertoe geleid dat veel onderzoekers tegenwoordig herinneringen hoofdzakelijk nog als in het hier en nu geconstrueerde vertellingen beschouwen en hun onderzoeksinspanningen richten op het blootleggen van de invloeden in het herinneringsproces. Sinds de ‘memory turn’ in de geschiedschrijving in de jaren tachtig heeft de bestudering van de herinnering als sociale constructie een hoge vlucht genomen en zich tot zelfstandig onderzoeksveld ontwikkeld.³³ Dit onderzoeksveld, waarvan de theoretische werken van Maurice Halbwachs, Pierre Nora en het echtpaar Jan en Aleida Assmann de basis vormen, biedt belangrijke inzichten in de processen die veranderingen in collectieve herinneringen teweegbrengen, en in de door verschillende groeperingen gevoerde herinneringspolitiek om die processen te beïnvloeden.³⁴ Het inzicht dat herinnering een dynamisch fenomeen is dat in de interactie tussen verschillende actoren steeds weer wordt gereconstrueerd, vormt ook een belangrijk uitgangspunt in de bestudering van het interviewmateriaal in deze studie.

Tegelijkertijd lijkt met de bestudering van de veranderingsprocessen in de herinnering aan het verleden dat verleden zelf steeds meer op de achtergrond te raken. Dat is jammer, omdat herinneringen wel degelijk nog voor een deel terugslaan op het verleden. In het herinneringsproces staan reconstructie en benadering van het verleden steeds in wisselwerking, en door alleen op de processen van reconstructie te focussen wordt in wezen het kind met het badwater weggegooid.³⁵ In deze studie wordt wel een poging ondernomen om het verleden te benaderen, juist door de invloeden van het reconstructieproces te ontsluiten. Daarbij is van belang om helderheid te geven over wat ik precies in dat verleden probeer te benaderen.

²⁷ Anderson & Jack (1991), p.13-14.

²⁸ Idem, p.18-19.

²⁹ Bourdieu (2002), p.612-613.

³⁰ Portelli (1992), p.54.

³¹ Abrams (2010), p.62.

³² Portelli (1992), p.54-58.

³³ Zie voor een bespreking van dit onderzoeksveld Hogervorst (2010), p.19-29.

³⁴ Op het terrein van de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog en de Holocaust kunnen onder meer genoemd worden: Novick (1999), Rousso (1991) en Lagrou (1999). In Nederland is op dit terrein belangrijk werk geleverd door onder andere Van Vree (1995), Van Ginkel (2011) en Hogervorst (2010).

³⁵ Vgl. Maubach (2009), p.38 en (2010), p.7. En zie Cohen & Conway (2008), p.73-80.

Veel oral historians zijn geneigd om mondelinge bronnen te verdedigen door te wijzen op het belang van het subjectieve karakter van dat soort bronnen: ‘mondelinge bronnen vertellen ons niet alleen wat mensen deden, maar wat ze wilden doen, wat ze dachten dat ze aan het doen waren, en wat ze nu denken dat ze deden’.³⁶ Abrams spreekt in dit verband van het ‘referentiële pact’: het (impliciete) verbond dat interviewer en geïnterviewde sluiten dat de geïnterviewde in ieder geval probeert de waarheid te vertellen zoals zij die zelf ziet.³⁷ De geïnterviewde committeert zich dus niet zozeer aan strikte accuraatheid wat betreft feitelijke informatie, maar aan het zo natuurgetrouw weergeven van de subjectieve betekenis van de herinnerde gebeurtenissen en omstandigheden. Dit is ook aan de orde in het door Jureit beschreven geval: de herinnering van de kampoverlevende aan Treblinka was dan wel niet feitelijk accuraat, maar wel op het emotioneel-beleefde niveau: de geïnterviewde bracht over dat hij iets overleefd had dat hij van zijn vervolgers niet had mogen overleven, en wat in realiteit ook nauwelijks te overleven was.³⁸

Het hameren op de kracht van de subjectieve beleving is terecht: die beleving is immers ook een historisch feit dat van belang is om het verleden te kunnen begrijpen.³⁹ Maar een focus op de subjectieve beleving bergt ook twee gevaren in zich, namelijk dat de mogelijkheid van feitelijke accuraatheid op een zijspoor belandt, en dat wordt vergeten dat de subjectieve beleving evenzeer als de ‘feitelijke’ herinnering vervormd kan raken door de verschillende lagen van reconstructie. Eigenlijk moeten drie niveaus onderscheiden worden: de feitelijke historische gebeurtenis, de toenmalige beleving van die gebeurtenis, en de huidige beleving van die gebeurtenis.⁴⁰ In een ‘subjectieve’ benadering van mondelinge bronnen dreigt het eerste niveau ondergesneeuwd te raken, en dreigen de complicaties in de relatie van het tweede tot het derde niveau uit zicht te verdwijnen.

Wat betreft de mogelijkheid van feitelijke accuraatheid van herinneringen (niveau 1) is een studie die de psychologen Willem Wagenaar en Jop Groeneweg verrichtten naar de herinneringen van overlevenden uit het Nederlandse kamp Erika relevant.⁴¹ Ze vergeleken getuigenissen die kampoverlevenden aflegden in 1943-1947 met getuigenissen van dezelfde overlevenden in 1984-1987, en konden zo onderzoeken hoeveel en wat in een periode van veertig jaar vergeten was. Uit deze vergelijking bleek dat de herinneringen zeer consistent waren: zaken als de dagelijkse routine, de verschrikkelijke behandeling, de woonsituatie, het eten en de belangrijkste bewakers werden zeer goed onthouden, maar ook kleine details waren in veel gevallen opmerkelijk accuraat. Tegelijk bleken ook belangrijke zaken vergeten te zijn, waaronder heftige ervaringen als mishandeld worden, de namen en het uiterlijk van de folteraars, en het getuige zijn van een moord. Unieke, zeer intense ervaringen bleken geen garantie te zijn voor een accurate herinnering. Algemene, vaker herhaalde handelingen en omstandigheden werden beter onthouden, maar ook daarbij raakten aspecten verloren, zoals de namen van bewakers en medegevangenen.⁴²

Wat betreft subjectieve belevingen (niveau 2): die worden evengoed door de hier beschreven lagen van reconstructie beïnvloed als andere, meer feitelijke herinneringen.

³⁶ Portelli (1992), p.50.

³⁷ Abrams (2010), p.46.

³⁸ Jureit (1997), p.97.

³⁹ Zoals in het vorige hoofdstuk bijvoorbeeld is beschreven hoe belangrijk het is om de belevingswereld en het zelfbeeld van de Duitse samenleving te betrekken in een verklaring voor de kracht van het naziregime.

⁴⁰ Met dank aan Inge Melchior, die deze driedeling benoemde tijdens de bijeenkomst ‘Erfahrung, Erzählung, Erforschung. Zeitzeugenschaft und Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert’ van het Graduiertenkolleg van het Duitsland Instituut Amsterdam, 24 februari 2012.

⁴¹ Wagenaar & Groeneweg (1990).

⁴² De bevinding dat algemene, vaker herhaalde aspecten van het verleden beter worden onthouden dan details van specifieke gebeurtenissen komt overeen met ander onderzoek naar de werking van het autobiografische geheugen. Zie voor een overzicht Cohen & Conway (2008), p. 21-90.

Veranderingen in de collectieve herinnering, nieuwe ervaringen en de intersubjectiviteit in de interviewcontext kunnen leiden tot aanpassingen en veranderingen in de visie op en beleving van vroegere gebeurtenissen. Maar ook in dit geval hoeven personen geen speelbal te zijn van de zich voordoende reconstructieprocessen; ze kunnen hun beleving afzetten tegen dominante discoursen en op de veranderingen in hun eigen beleving reflecteren. Vaak zijn personen goed in staat om hun vroegere houdingen en belevingen te reconstrueren, ook al komen die niet meer overeen met hun huidige interpretatie. Vaak maken ze dan gebruik van een ironische verteltrant.⁴³

Vertelde herinneringen kunnen dus zowel het feitelijke als subjectieve verleden benaderen, maar de uitdaging ligt erin om te verifiëren waar in de vertelling precies de reconstructie heeft plaatsgevonden en plaatsvindt.⁴⁴ ‘Natuurlijk moeten deze getuigenissen met een kritisch oog worden gelezen, en met genoeg kennis van de context om het mogelijk te maken het goud van het ware bewijs te zeven uit de massa van ideologie, slecht geheugen en opzettelijke misleiding die plaatsvindt’.⁴⁵ Hoewel het niet mogelijk is om ‘het goud van het ware bewijs’ volledig te schiften van de rest, wordt in deze studie wel een poging ondernomen om zo goed als mogelijk het verleden te benaderen door middel van een open interviewopzet, kritische analyse van het interviewmateriaal en transparante beschrijving van de verschillende lagen van reconstructie in de door mij geanalyseerde interviews. Omdat in elke fase van het interview – de voorbereiding, uitvoering en analyse – beslissingen worden genomen die van invloed zijn op de reconstructie van het verleden, beschrijf ik hier mijn keuzes in elk van de fases, en mijn overwegingen in de omgang met de verschillende lagen van reconstructie.

3. De lagen van reconstructie onder de loep

3.1. Opzet en analyse van de interviews

Een uitgangspunt van mijn interviewbenadering was een zo open mogelijke sfeer te creëren, maar wel te sturen op de thema's waarover gesproken zou worden. Het doel van de interviews was immers om meer inzicht te krijgen in de alledaagse contacten in de Twents-Duitse grensstreek in de jaren voor, tijdens en na het Derde Rijk en de oorlog, en dit doel verwoordde ik helder in het contact met de (potentiële) geïnterviewden. Dat begon al met de brief die ik elke potentiële interviewpartner stuurde om mijzelf en mijn onderzoek te introduceren. In deze brief vertelde ik hoe of via wie ik bij deze persoon terecht was gekomen, beschreef ik in algemene termen mijn onderzoek⁴⁶, deed ik het interviewverzoek waarbij ik de mogelijkheid van anonimiteit noemde en kondigde ik aan dat ik binnen twee weken telefonisch contact zou opnemen. Zo verschaftte ik de betrokkenen de mogelijkheid om over mijn verzoek na te denken, wat de kans op een positieve reactie zou verhogen, zo hoopte ik. De overgrote meerderheid van de aangeschreven personen reageerde inderdaad positief.⁴⁷

⁴³ Portelli (1992), p.53.

⁴⁴ Idem, p.50.

⁴⁵ Bozzoli (1998), p.148 (vertaling FD).

⁴⁶ In sommige gevallen introduceerde ik mijn onderzoek als een studie naar de geschiedenis van de joodse bevolking in Twente en de Duitse grensstreek, in andere gevallen als een onderzoek naar de geschiedenis van het dagelijkse leven in deze streek. In beide gevallen gaf ik aan dat de alledaagse contacten tussen mensen, en de invloed van de religieuze en maatschappelijke achtergrond van de verschillende bevolkingsgroepen daarop, belangrijke thema's vormden.

⁴⁷ In twee gevallen kreeg ik een e-mail van een kind van de aangeschrevene waarin werd gemeld dat vader/moeder (geestelijk) niet meer gezond genoeg was voor een interview; in een ander geval bleek de door

De interviews vonden altijd bij de geïnterviewde thuis plaats, opdat de geïnterviewde zich zoveel mogelijk op haar gemak zou voelen.⁴⁸ Ik vroeg altijd toestemming om het interview met een klein digitaal opnameapparaat op te nemen, maar probeerde verder gedurende het gesprek zo min mogelijk aandacht aan de apparatuur te schenken, om de setting zo natuurlijk mogelijk te houden. Mijn beleid wat betreft het benoemen van de mogelijkheid van anonimiteit paste ik na enige tijd aan: in eerste instantie vroeg ik de geïnterviewde aan het begin van het gesprek of zij anoniem wilde blijven, maar in latere interviews kondigde ik aan het begin aan dat ik op het einde van het gesprek zou vragen of iemand anoniem wilde blijven. Zo probeerde ik een situatie te creëren waarin de geïnterviewde zo open mogelijk zou spreken, en zichzelf niet zou censureren omdat zij bijvoorbeeld aan het begin had aangegeven niet anoniem te hoeven blijven.

Als basis voor het gesprek gebruikte ik een vragenlijst die op zowel chronologische als thematische wijze was geordend, maar tijdens het interview ging ik hier erg los mee om. Zo kon ik flexibel inspringen op hetgeen mij verteld werd, maar kon ik ook altijd terugkeren naar de onderwerpen die ik graag de revue liet passeren. Elk interview bereidde ik voor door zoveel mogelijk informatie over de te interviewen persoon en haar achtergrond te verzamelen, zodat ik de vragen enigszins kon toesnijden op iedere individuele geïnterviewde. Ik begon het interview in principe met enkele feitelijke vragen over de achtergrond van de geïnterviewde (wat is uw geboortejaar en –plaats? Klopt het dat u in 1926 in Gronau geboren bent? Had u broers en/of zussen? Wat was het beroep van uw vader?) en een open vraag: kunt u mij iets over uw jeugd vertellen? Zo gaf ik de geïnterviewde de tijd om aan de interviewsituatie te wennen en in ‘vertelmodus’ te komen.⁴⁹ De opbouw bij elk thema was om van zoveel mogelijk open naar meer gesloten vragen toe te werken, dus bijvoorbeeld te beginnen met de vraag ‘kunt u iets vertellen over de vrienden in uw jeugd?’ en te eindigen met de vraag ‘waren er kinderen met wie u niet mocht omgaan omdat ze tot een andere klasse of religie behoorden?’. Daarbij probeerde ik zoveel mogelijk ‘sturende’ begrippen te vermijden, zoals bijvoorbeeld ‘antisemitisme’ en ‘daders’.

Hoewel mijn uitgangspunt bij elk interview was om een zo open en vriendelijk mogelijke interviewrelatie op te bouwen,⁵⁰ betekende dat niet dat ik niet af en toe probeerde te ‘prikken’ om iemand meer over een bepaald onderwerp te laten vertellen. In de praktijk van de interviewsituatie ontdekte ik dat het het beste werkte om pragmatisch met open en meer sturende vragen te spelen. Voor mij was het ‘accepteren’ van de geïnterviewde dus wel de insteek, maar niet altijd het einde van het verhaal. Zonder sturing blijven veel geïnterviewden in het comfort van een voor hen veilig narratief; een vraag ‘op de man af’ kan iemand er dan toe brengen te vertellen over een minder comfortabele herinnering. Hierover later meer.

De interviews verschilden erg in lengte, maar duurden gemiddeld tweeënhalve tot drie uur. In een aantal gevallen nam ik meerdere interviews met een persoon af. Ongeveer een kwart van de interviews transcribeerde ik zelf, de rest werd door verschillende personen getranscribeerd; de Duitstalige interviews door een *native speaker*.⁵¹ De transcripten vormden de basis voor de analyse, hoewel ik ook zeer regelmatig teruggreep op het originele audiobestand om de toon van het gezegde te kunnen terughalen. De analyse van het

mij aangeschreven persoon net in het ziekenhuis te zijn opgenomen en niet aanspreekbaar te zijn. Eén persoon weigerde een interview. Wel had ik een telefonisch gesprek met haar waarin ik enkele vragen kon voorleggen.

⁴⁸ In één geval wilde de geïnterviewde niet thuis geïnterviewd worden en vond het gesprek bij mij thuis plaats.

⁴⁹ Soms was dit helemaal niet nodig, want begon de geïnterviewde al te vertellen nog voordat ik was gaan zitten. In die gevallen was het eerder zo dat ik in ‘interviewmodus’ moest komen.

⁵⁰ Ik nam bijvoorbeeld altijd een kleinigheidje mee, zoals koekjes, chocolaatjes of een plantje om mijn erkentelijkheid te uiten voor het feit dat iemand tijd vrij maakte om met mij te spreken. Ook stuurde ik achteraf een kaartje of briefje om te bedanken voor het gesprek.

⁵¹ Met dank aan Ditte van Dulmen, Anne Tharner, Suzanne Sanders en Farah Sawed.

interviewmateriaal was een combinatie van een gestructureerde ontleding van, en een ongestructureerde onderdompeling in, het materiaal.

Voor de gestructureerde ontleding werd gebruik gemaakt van het softwareprogramma MAXQDA. Met dit programma kan tekst worden gecodeerd: blokken tekst kunnen van een label worden voorzien, en kunnen zo thematisch worden geordend. Ook kunnen verschillende tekstblokken met elkaar worden vergeleken, zodat systematisch naar overeenkomsten en verschillen kan worden gezocht. Zo kon ik bijvoorbeeld niet alleen in een oogopslag zien wat er door de verschillende geïnterviewden was gezegd over burenccontact in de jaren twintig, maar konden ook de uitspraken over dit onderwerp van bijvoorbeeld joodse en niet-joodse geïnterviewden met elkaar worden vergeleken. Een groot voordeel van dit programma is, naast het snelle thematische overzicht, dat verschillende labels aan één en hetzelfde tekstblok kunnen worden gehangen. Op die manier kunnen verschillende thema's of betekenislagen worden uitgelicht. Een uitspraak over burenccontact in de jaren twintig kon bijvoorbeeld onderdeel zijn van een meta-narratief over zelfbeschikking. Door alle bouwstenen van zo'n meta-narratief binnen een interview het label 'zelfbeschikking' dan wel 'meta-narratief' te geven, kon overzicht over de opbouw van dat narratief worden gecreëerd. Mogelijk bevatte hetzelfde tekstblok ook nog een antisemitische opmerking, en door alle antisemitische uitspraken van het label 'antisemitisme' te voorzien, kon overzicht over die betekenislaag worden verkregen.

Een nadeel van zo een systematische ontleding is de fragmentatie: gedetailleerd inzicht in één specifiek thema of betekenislaag betekent een verlies van meer algemeen inzicht in het verhaal van een geïnterviewde. Wat was de toon van het interview, welk gevoel riep de geïnterviewde op? Hoe hingen de verschillende lagen in de vertelling met elkaar samen? Om die aspecten van de interviews niet kwijt te raken in de analyse, wisselde ik de systematische ontleding regelmatig af met het herhaalde doorlezen van, en luisteren naar, de afzonderlijke interviews. Zo bleef ik gevoel houden voor de sfeer van ieder interview, en voor het unieke in elk van de persoonlijke verhalen. Omgekeerd is het gevaar van zo een ongestructureerde onderdompeling in het materiaal echter dat het laatste interview altijd het beste blijft hangen en zo de interpretatie van het interviewmateriaal als geheel teveel kan kleuren. Daarom is het van belang om daarna weer terug te keren tot de systematische analyse, en de individuele verhalen weer in samenhang met elkaar te brengen.

3.2 Herinneringsmoleculen en signalen van reconstructie

Om 'het goud van het ware bewijs' te zeven uit de vertellingen van de door mij geïnterviewde personen, heb ik gebruik gemaakt van verschillende aanwijzingen die door uiteenlopende auteurs zijn gegeven om met de vervormingen als gevolg van de verschillende reconstructieprocessen om te gaan. Het gaat daarbij enerzijds om het opvangen en analyseren van signalen die wijzen op een reconstructieproces, en anderzijds om een focus op bepaalde typen herinneringen die relatief minder ontvankelijk zijn voor vervorming.

Om met dat laatste te beginnen: zoals uit het onderzoek van Wagenaar en Groeneweg is gebleken, worden algemene aspecten van alledaagse omstandigheden en sfeer beter onthouden dan unieke details. Zowel Lutz Niethammer als Andrew Bergerson hebben concepten ontwikkeld die op dit inzicht aansluiten. Niethammer beschrijft dat het geheugen beeldend (versus tekstueel), zintuigelijk en associatief (versus systematisch) en ruimtelijk (versus tijdsgebonden) is. De meest betrouwbare herinneringen zijn dan ook scenische, emotioneel geladen 'ervaringsbeelden'.⁵² Deze 'herinneringsmoleculen' zijn het meest interessant wanneer ze andere delen van de vertelling tegenspreken, omdat ze dan

⁵² Dit komt grotendeels overeen met wat Gabriele Rosenthal (2006) een 'stromende herinnering' noemt: 'indrukken, beelden, zintuigelijke en fysieke gevoelens en elementen van de herinnerde situatie komen op,

volgens Niethammer ‘naar de kelderlucht van het verleden ruiken’.⁵³ Ook bij de door Bergerson beschreven ‘gewoonteherinnering’ (*habit memory*) draait het om het scenische, zintuigelijke herinneren. Gewoonteherinneringen zijn herinneringen aan aspecten van het eigen handelen en de omgeving die zo’n herhalend, routinematig karakter hebben, dat ze als het ware in het lichaam zijn opgeslagen.⁵⁴ Voorbeelden zijn manieren van begroeting, de zondagse wandeling, en huishoudelijke taken als koken en boodschappen doen.

Om zoveel mogelijk de ruimtelijke en gewoonteherinneringen van de geïnterviewden te stimuleren, stelde ik – meestal na een open, algemene vraag die een nieuw thema introduceerde – vragen naar specifieke aspecten van alledaagse, routinematige handelingen en interacties, bijvoorbeeld ‘waar speelde u met de kinderen uit de buurt? Kwam u ook wel eens bij dat vriendje thuis? Welke aanspreekvorm gebruikte u tegenover zijn moeder?’. Ook probeerde ik bij een algemene uitspraak (‘toen verbraken ze opeens al het contact met ons’) door te vragen naar concrete beschrijvingen: ‘kunt u beschrijven hoe dat verliep met die schoolvriend over wie u net vertelde? Wat gebeurde er toen u elkaar in de klas weer zag? Hoe maakte hij u duidelijk dat hij geen contact meer met u wilde? Zeiden jullie nog iets tegen elkaar? Keken jullie elkaar daarna nog wel eens aan?’. Aan niet-joodse Duitse geïnterviewden vroeg ik bijvoorbeeld ook naar het gebruik van de ‘Heil Hitler’ begroeting: werd die begroeting bijvoorbeeld tegenover iedereen gebruikt, of alleen bij bepaalde personen of in bepaalde situaties? Hoe bepaalde de geïnterviewde wanneer en bij wie wel de begroeting te gebruiken en bij wie niet? Daarnaast probeerde ik tijdens het interview ruimte te laten voor spontane uitspraken en herinneringen door af en toe een stilte te laten vallen en rustig af te wachten of de geïnterviewde nog uit zichzelf iets wilde toevoegen of bespreken.

Ook in de analyse van de interviews heb ik speciale aandacht besteed aan concrete en beeldende verhalen en beschrijvingen. Bevestigde het verhaal de algemene vertelling, of ontkrachtte die het juist? In welke context werd dit verhaal verteld: was het als illustratie van een stelling bedoeld, was het eerder een terloopse opmerking, of werd het als een grapje gebracht?

Naast deze focus op herinneringsmoleculen en gewoonteherinneringen, ben ik zowel tijdens het interviewen als in de analyse van het interviewmateriaal gespist geweest op signalen van reconstructie. In de praktijk kan de interviewer namelijk vaak horen wanneer een geïnterviewde probeert om narratieve coherentie te creëren in geval van discrepantie – of dit nu om een discrepantie tussen een persoonlijke herinnering en een publiek discours gaat, om een discrepantie tussen twee versies van het eigen levensverhaal, of om een discrepantie als gevolg van vergeetachtigheid.⁵⁵ Een van de weinige auteurs die een poging ondernomen heeft om een systematische methode te ontwikkelen om zowel de beleefde als de vertelde levensgeschiedenis te reconstrueren en het verschil daartussen bloot te leggen, is Gabriele Rosenthal. Zij betoogt dat op basis van onder andere een sequentiële analyse van de biografische gegevens van een geïnterviewde en een thematische veldanalyse van het vertelde een contrasterende vergelijking tussen het *levensverhaal* en de *levensgeschiedenis* kan worden gemaakt.⁵⁶ Jureit is echter kritisch over Rosenthals uitgangspunt dat uit de huidige vertelling de verschillende fases van de zich voorgedane reconstructieprocessen kunnen worden gedestilleerd. Zij stelt dat een discours-analytische benadering, waarin naar stijlelementen wordt gezocht die op verschillende tijdsgebonden en sociaal-culturele contexten kunnen terugslaan, eerder vruchten kan afwerpen. Bij zo een analyse moet de

waarvan sommige niet in onze huidige situatie passen en waaraan we al lange tijd niet hebben gedacht’ (p.3, vertaling FD).

⁵³ Niethammer (2003), p.36.

⁵⁴ Bergerson (2004), p.266-269 en 275.

⁵⁵ Vgl. Abrams (2010), p.49.

⁵⁶ Rosenthal (1993 en 2006).

onderzoeker echter niet alleen op de hoogte zijn van die verschillende discoursen, inclusief hun premissen, concepten en symbolen, maar ook de betekenis en invloed kunnen inschatten van de verschillende sociale groepen waartoe de geïnterviewde behoorde.⁵⁷ Zo een analyse vraagt dus nogal wat van de onderzoeker.

In de analyse van het interviewmateriaal is gebruik gemaakt van zowel de inzichten van Rosenthal als van Jureit: ik heb zowel signalen van reconstructie bestudeerd zoals Rosenthal voorstelt, als mogelijke patronen gezocht in bepaalde zegswijzen of argumenteringen die op een bepaalde tijdsgebonden context kunnen wijzen.⁵⁸ Hier bespreek ik kort de verschillende soorten signalen van reconstructie waarop ik tijdens het interviewen en in de analyse van het interviewmateriaal alert ben geweest. Daarbij geef ik voorbeelden van dergelijke signalen uit mijn eigen interviewmateriaal. Het is van belang daarbij te melden dat het hier dus om aspecten van het materiaal gaat die *niet* in de empirische analyse zijn opgenomen, maar hier juist uit zijn gefilterd.

Signalen van vergeten

Het vergeten is theoretisch de meest duidelijke vorm van vervorming: er vallen gaten in de herinnering. Helaas is het in de praktijk niet altijd zo simpel om te achterhalen waar vervorming door vergeetachtigheid optreedt, omdat lang niet iedereen expliciet benoemt dat zij iets niet meer weet. Vaak proberen personen door middel van logisch doorredeneren op basis van datgene dat nog wel onthouden is uitspraken te doen over aspecten die zij zich in feite niet meer herinneren. Een aanwijzing hiervoor is een vertelling die is doorspekt met zelfrechtvaardigingen in de trant van ‘op je vijftiende ben je echt nog te jong om op dat soort dingen te letten of ‘in je jonge jaren interesseer je je toch niet voor dat soort zaken’. Hoewel het uiteraard goed mogelijk is dat de geïnterviewde daadwerkelijk niet geïnteresseerd was in hetgeen haar nu wordt gevraagd zich te herinneren, worden dergelijke redeneringen ook vaak gebruikt om niet te hoeven zeggen dat zij het zich gewoon niet meer herinnert. Minder expliciet, maar wel goed op te sporen, zijn verhalen in de vorm van een redenering, bijvoorbeeld ‘ik weet nog dat mijn moeder erg teleurgesteld thuiskwam, dus de buurman zal toen wel hebben geweigerd de spullen terug te geven’. De interviewer moet daarom niet alleen bedacht zijn om gaten in de vertelling op te sporen, maar ook op de mogelijke (en vaak onbewuste) opvulling van die gaten door de geïnterviewde.

Dit is extra ingewikkeld bij een geïnterviewde die warrig is of (licht) dementeert, omdat voor al haar verhalen geldt dat ze moeilijk in een context te plaatsen zijn. Een voorbeeld: in een van de interviews kwam ik er al vrij snel na binnenkomst achter dat de geïnterviewde licht dementerend was, omdat hij voortdurend dezelfde anekdotes herhaalde, onafhankelijk van welke vraag hem werd gesteld. In het telefonische contact dat ik van tevoren met zijn vrouw had gehad, had zij gewaarschuwd dat hij zich niet meer zoveel herinnerde, maar hier had ik niet uit opgemaakt dat hij dementeerde. Ik probeerde gedurende ongeveer een uur mijn vragen te stellen en antwoorden te ontlokken, en rondde toen beleefd af. Ik twijfelde hoe ik de telkens herhaalde anekdotes moest beoordelen: als die zaken die hij zich juist wél herinnerde, of als een soort ‘harnas’ van een geconstrueerd verhaal waarachter hij zijn verwardheid probeerde te verbergen. Ik was extra op mijn hoede omdat hij in het praatje dat ik bij binnenkomst met hem voerde vrij stellig een ontkennend antwoord gaf op mijn vraag of zijn woonplaats was gebombardeerd tijdens de oorlog, terwijl dit wel degelijk het geval was. Ik besloot het interview niet in mijn analyse op te nemen.

⁵⁷ Jureit (1997), p.97-99.

⁵⁸ Als gevolg van de opzet van mijn interviews was het interviewmateriaal niet geschikt om geheel volgens de methode van Rosenthal te analyseren. Ook een analyse zoals voorgesteld door Jureit was praktisch niet haalbaar bij de hoeveelheid interviews die voor deze studie zijn gebruikt; zo een benadering is beter geschikt in geval een of enkele interviews worden geanalyseerd.

In dit verband is het ook van belang jeugdherinneringen te onderscheiden van herinneringen die hun oorsprong in de (jong)volwassenheid hebben. De overgrote meerderheid van de door mij geïnterviewde personen was na 1920 geboren, wat in veel gevallen betekende dat men jeugdherinneringen aan de jaren dertig had en jongvolwassen herinneringen aan de jaren veertig. Dit had enerzijds gevolgen voor de mate van vergeetachtigheid – grofweg: hoe jonger, hoe minder herinneringen⁵⁹ -, maar ook voor het type herinneringen. De belevingswereld van kinderen wordt veel meer dan die van volwassenen ingeperkt door hun cognitieve en taalkundige vaardigheden: omdat kinderen nog geen grote verbanden kunnen leggen begrijpen ze vaak niet de context van een ervaring of gebeurtenis. Iets dat niet wordt begrepen, wordt in veel gevallen ook niet opgeslagen; er is dan geen kader om de beleving in te plaatsen.⁶⁰ Dat heeft tot gevolg dat kinderherinneringen heel direct en scenisch, maar ook nogal fragmentarisch zijn; in wezen lijken ze nogal op de door Niethammer beschreven herinneringsmoleculen.

Een ‘typische’ jeugdherinnering is bijvoorbeeld het joodse klasgenootje dat opeens verdwenen was. De geïnterviewde vult deze herinnering vaak aan met later opgedane kennis: dat klasgenootje was ondergedoken of gedeporteerd. In de analyse van jeugdherinneringen is het daarom van belang om zowel de gaten als de latere opvulling van de gaten op te sporen. De dan overblijvende herinneringsmoleculen kunnen een sprekend, maar ook fragmentarisch beeld opleveren. Een verbreding van het perspectief, bijvoorbeeld met informatie over de interacties die de ouders van de geïnterviewde met joodse kennissen hadden, is niet mogelijk omdat de geïnterviewde die interacties niet doorgrondde. Verbreding en contextualisering van dat beeld moet niet worden gezocht binnen het interview zelf, maar in de verbinding van de herinneringen van verschillende geïnterviewden, en in de verbinding met andere, contemporaine bronnen.

Taboes en vermijding

Er kan ook een ‘gat’ in de vertelling vallen omdat de geïnterviewde zwijgt over voor haar pijnlijke episodes of taboes. Ik heb me dan ook altijd goed proberen voor te bereiden op de mogelijke taboes en belangen van de verschillende geïnterviewden, en een zo open en vertrouwelijk mogelijke sfeer tijdens het interview proberen te creëren. Soms probeerde ik met een naïeve opstelling of ‘domme’ vragen een geïnterviewde te verleiden een gevoelig onderwerp te bespreken, of stelde ik vragen expres in een meer algemene dan persoonlijke vorm (‘hebben mensen wel eens’ in plaats van ‘heeft u wel eens’). Een andere weg was om zo concreet mogelijke vragen te stellen: ‘u vertelde dat u goed contact had met uw joodse buurjongen Sam; wanneer zag u hem weer voor het eerst na de bevrijding?’). Maar soms kwam ik ook pas tijdens het interview achter een taboe van de geïnterviewde, bijvoorbeeld bij de geïnterviewde die ontkennend antwoordde op mijn vraag of er in zijn jeugd sprake was geweest van klassenverschillen. Toen ik hem even later vroeg of zijn school vooral door kinderen uit de elite werd bezocht, antwoordde hij: ‘nou ja, als je dat woord wilt gebruiken, er kwamen ook kinderen uit eenvoudiger milieus’. Door deze reactie begreep ik dat zijn ontkenning niet per se betekende dat hij geen verschillen had ervaren, maar dat hij het niet prettig vond om ze zo te expliciteren.

⁵⁹ Over tijd vindt een verlies aan informatie en levendigheid van een herinnering plaats. Wel doet zich een reminiscentie-effect voor: men herinnert zich meer uit de periode tussen het tiende en dertigste levensjaar dan uit andere perioden (Cohen & Conway, 2008, p.49-60). In de praktijk van het interviewen van kleine aantallen personen was dit echter geen wet van Meden en Perzen: sommige geïnterviewden hadden een veel beter geheugen dan anderen, wat betekende dat de een zeer gedetailleerd over ervaringen op haar zevende kon vertellen, terwijl de ander slechts in algemene bewoordingen over ervaringen in haar adolescentie sprak.

⁶⁰ Cohen & Conway (2008), p.49-60.

Zwijgen kan een letterlijk gebrek aan woorden inhouden, maar kan ook andere vormen aannemen. De meest simpele vorm is een openlijke afwijzing van een vraag: ‘daar wil ik niet over praten’. Of de interviewer nu wel of niet probeert om de geïnterviewde dan toch over dit onderwerp te laten spreken, het is in ieder geval duidelijk dat hier een gat zit. Maar vaak probeert de geïnterviewde op meer impliciete manieren het thema te vermijden. Aanwijzingen hiervoor zijn het gebruik van de passieve in plaats van de actieve vorm (‘de joden werden toen naar een jodenhuis overgeplaatst’), een afstandelijke, soms geheel emotioneellose manier van spreken, en het overgaan van een persoonlijk naar een meer algemeen narratief. Deze vormen van zwijgen waren in deze studie nadrukkelijk aanwezig in de verhalen van de niet-joodse Duitse geïnterviewden over hun contacten met joodse dorpsgenoten. Ik kom hier uitgebreid op terug in de hoofdstukken 5 en 7. De meest ingewikkelde vorm van vermijding is echter het letterlijke niet-vertellen, omdat de interviewer niet altijd kan achterhalen dat iets niet is verteld. Zo kwam ik er pas tijdens de analyse van mijn interviewmateriaal achter dat er nauwelijks iets was gezegd over naoorlogse ervaringen met restitutie en compensatie, noch door de joodse, noch door de niet-joodse geïnterviewden. Ook was er, op een uitzondering na, in de verhalen van de niet-joodse Twentenaren geen enkele aanwijzing te vinden voor een mogelijke, directe of verre, betrokkenheid bij de jodenvervolging. Het is mogelijk dat de geïnterviewden niemand in hun omgeving kenden die op wat voor manier dan ook betrokken was bij de vervolging – geen ambtenaren, politieagenten of spoorwegbeambten –, of niet op de hoogte waren van hun eventuele ervaringen met de vervolging en deportaties, maar het is evengoed mogelijk dat zij er vanaf hadden gezien mij hierover te vertellen. Dat valt niet meer te achterhalen.

Haperende en vloeiende narratieven

Het ‘gladstrijken’ van een contradictie of inconsistentie kan leiden tot een zekere hapering in het narratief. Er zit dan een ‘haakje’ in het verhaal: de geïnterviewde doet ambivalente uitspraken, spreekt zichzelf tegen, of lijkt eerder iets te betogen dan te beschrijven. Het ‘haakje’ kan zitten in een terloopse opmerking of grapje, of in een meta-uitspraak waarin de geïnterviewde reflecteert op wat zij zegt. Vaak komen op zo een moment verschillende, soms botsende, interpretaties van het verleden bij elkaar. Er kan ook sprake zijn van wat Rosenthal een ‘toelichtend’ narratief (*exemplifying narrative*) noemt: een weinig specifiek, enigszins stereotiepe vertelling die tot doel heeft een bepaalde lijn van argumentatie te ondersteunen.⁶¹ Een voorbeeld is het antwoord dat een van de niet-joodse Twentse geïnterviewden gaf op mijn vraag of joodse bekenden zich na het einde van de oorlog anders, wellicht wantrouwender, opstelden:

Nooit iets van gemerkt, nee. Maar dat was ook zo’n hectische tijd, want dan krijg je die wederopbouw, he. Die mensen die uit concentratiekampen terugkwamen kregen ook geen enkele aandacht, he. Net als die militairen die terugkwamen uit Indië. Er werd opgebouwd, vooruitgekeken, het was verleden tijd. Dat is kennelijk de menselijke aard. Er werd nauwelijks over gepraat.

Hoewel dit oppervlakkig gezien een antwoord op de gestelde vraag lijkt, zegt de geïnterviewde bij nader inzien nauwelijks iets over zijn eigen ervaring met de naoorlogse opstelling van joodse bekenden. In plaats daarvan geeft hij een nogal algemene beschrijving van de naoorlogse omgang met het recente oorlogsverleden, waarvan het zeer wel mogelijk is dat die gebaseerd is op een latere reconstructie.

Een nieuwe ervaring kan tot een nieuwe interpretatie van het verleden leiden. Dat kan leiden tot een vervorming van de herinnering, maar zoals eerder gezegd, zijn mensen vaak goed in staat om die nieuwe interpretatie af te zetten tegen hun vroegere interpretatie. Zo

⁶¹ Rosenthal (2006), p.4.

vertelde een van de joodse geïnterviewden uit Twente dat hij zeer teleurgesteld was geweest over de reacties van niet-joodse bekenden op zijn terugkeer uit de onderduik. Hij had het gevoel dat hij als een besmet iemand op straat kwam, en hij vergeleek die ervaring met een latere ervaring in zijn leven, toen zijn zoon een dodelijke ziekte bleek te hebben:

Iedereen ging met een boog om je heen want ze wisten niet wat ze met je aan moesten. Denk dat men niet wist wat ze je wel en niet konden vragen. Dat ze het heel eng vonden. Dat syndroom ben ik later gaan herkennen (...) Mensen weten niet hoe met de ellende van iemand anders om te gaan. Het was geen reactie van 'jammer dat je terugkomt' zoals ik dat na de oorlog voelde, maar eerder: 'wat moet ik met je'. Achteraf begrijpelijk maar toen erg aangrijpend. Ik was daar heel erg geschokt door.

Ook het omgekeerde van een 'haakje', een te 'glad' en afgerond narratief, is een signaal van reconstructie. Bourdieu heeft gewaarschuwd voor te sterk gestileerde antwoorden en personen die 'de rol van geïnterviewde' spelen. Wanneer ze dat in termen doen die bij de interviewer herkenning oproepen, kan de interviewer door deze antwoorden 'verleid' worden.⁶² Zeker bij personen die vaker zijn geïnterviewd, of zelf actief met hun herinneringen bezig zijn geweest omdat ze bijvoorbeeld hun levensherinneringen hebben opgeschreven, is vaak sprake van sterke stilering, zelfs in die mate dat van een gestolde herinnering kan worden gesproken. In zo een geval is de vertelling zo vastgelegd dat de intersubjectieve dynamiek zo goed als teniet wordt gedaan; de geïnterviewde vertelt het verhaal dat zij wil vertellen onafhankelijk van wie haar interviewt. In een aantal gevallen had ik in mijn interviews te maken met dergelijke 'professionele' vertellers. Omdat mijn inschatting was dat het weinig zin had om deze personen te proberen te dwingen om een ander pad te volgen, probeerde ik in eerste instantie 'mee te bewegen': ik liet de geïnterviewde haar verhaal doen om daarna ruimte te creëren voor andere verhalen en invalshoeken. Ik probeerde vervolgens de geïnterviewde te prikkelen om opnieuw te gaan herinneren in plaats van een bestaand verhaal te reproduceren door zo concreet mogelijke vragen te stellen. Ook werkte het in een aantal gevallen in mijn voordeel dat ik niet alleen geïnteresseerd was in de ervaringen tijdens het nazisme, maar ook in de ervaringen in de perioden voor en na het nazi-tijdperk; dit waren ervaringen waarover vaak veel minder uitgebreid en frequent was gesproken.

In alle gevallen, ook in die waar het niet om vaak vertelde herinneringen ging, heb ik geprobeerd te analyseren welk verhaal de geïnterviewde over zichzelf probeerde te vertellen. Zo kreeg ik zicht op het meta-narratief dat het interview stuurde en kon ik onderzoeken in hoeverre en op welke punten dit narratief werd doorbroken, en waar zich contradicties voordeden. Zo kwam ik erachter dat de een vooral wilde laten zien dat zij altijd haar eigen lot in handen had gehouden, terwijl de ander veeleer een aanklacht tegen de nazi's deed. In sommige gevallen had het meta-narratief in wezen niet zoveel te maken met het onderwerp van het interview, zoals bij een vrouw wier antwoorden doorspekt waren met negatieve opmerkingen over haar moeder. Pas ver in het interview vertelde zij dat haar vader zichzelf van het leven had beroofd en dat zij haar moeder hiervoor verantwoordelijk stelde.

3.3. Het interview als dialoog: intersubjectieve dynamieken

Elke interviewsituatie is anders, en met elke geïnterviewde is de dynamiek anders. Vaak gebeuren onverwachte dingen. De geïnterviewde is overvallen omdat zij de afspraak is vergeten; een partner blijkt in de kamer te zitten; de schoonmaakster komt onverwachts binnen. De ene geïnterviewde staat er na het gesprek op je uit te nodigen voor een lunch in een restaurant om de hoek, de ander vergeet dat je om thee had gevraagd en zet je zwarte koffie voor. Het is onmogelijk om voor elk interview dit soort aspecten te beschrijven. Wat ik

⁶² Bourdieu (2002), p.617.

hier zal doen is die zaken te beschrijven die voor elke interviewsituatie gelijk waren, namelijk die kenmerken van mijzelf die ik niet kon veranderen maar die wel de houding en vertelling van de geïnterviewde konden beïnvloeden. Het gaat daarbij om drie aspecten die alle geïnterviewden van mij wisten: mijn sekse, leeftijd en nationaliteit, en een aspect wat men niet zeker kon weten: mijn al of niet joods-zijn.

Het gegeven dat ik een vrouw ben die tientallen jaren jonger is dan mijn gesprekspartners, betekende in veel gevallen dat ik een soort kleindochter-rol vervulde. Veel geïnterviewden schatten mij nog jonger in dan ik feitelijk was, en dachten soms dat ik het interview hield in het kader van een studieproject of scriptie in plaats van een promotie-onderzoek. Vaak werd het positief bevonden dat ik als ‘jong persoon’ geïnteresseerd was in het verleden. Soms had dat tot gevolg dat de geïnterviewde veel ging uitleggen, maar het kon ook betekenen dat iemand het lastig vond om over te brengen ‘hoe het in die tijd was’. In enkele gevallen zat het jong-zijn mij in de weg, omdat de geïnterviewde daardoor vergat dat ik onderzoek deed op het terrein waarover ik haar bevroeg en dus wel enige kennis van zaken had. Dan werd de vertelling wel erg basaal (‘heb je wel eens van de Kristallnacht gehoord?’), en moest ik een manier vinden om met mijn eigen irritatie om te gaan. Ik probeerde in die gevallen niet heel expliciet te gaan ‘showen’ met mijn kennis, maar wel af en toe een vraag op basis van gedetailleerde kennis te stellen. Met een geïnterviewde in de Verenigde Staten werd het mij duidelijk dat hij mij gelijkstelde aan Amerikaanse jongeren die nauwelijks kennis hebben over nazi-Duitsland en de Holocaust; hij was blij verrast toen ik hem vrij gedetailleerd over zijn ervaringen bevroeg.

Bij enkele mannelijke geïnterviewden deed zich nog een andere dynamiek voor: zij stelden zich enigszins flirterig en/of als autoriteit op, in de zin van ‘meisje, ik zal je wel even uitleggen hoe het zat’. Hier stoorde ik mij niet aan, omdat het hun vertelling niet in de weg zat. In tegendeel: soms ging ik bewust in deze dynamiek mee door mij naïef-enthousiast op te stellen en zo verder door te kunnen vragen. Een mogelijk gevolg van deze dynamiek zou kunnen zijn dat deze geïnterviewden minder over zaken wilden vertellen die hen ‘zwak’ konden doen overkomen, zoals ervaringen van pijn of machteloosheid. Dit was – voor zover ik dat kan beoordelen – echter niet het geval: in alle gevallen werd openlijk over angst en onmacht gesproken, of schemerden die emoties door de vertelling heen.

Het feit dat ik Nederlands ben had belangrijke consequenties, in de eerste plaats taalkundige. Aan Nederlandse zijde nam ik de interviews in het Nederlands af, aan Duitse zijde in het Duits, en in de Verenigde Staten in het Engels. Met name in de Duitstalige interviews betekende dat een verlies aan subtiliteit. Ik kon mijn vragen minder precies verwoorden dan in het Nederlands, en ik had minder goede voelsprietten voor de nuances en subtiliteiten in de vertellingen van de geïnterviewden. Soms had dit het negatieve gevolg dat een geïnterviewde in een bepaald narratief ‘bleef hangen’ omdat ik haar met mijn vragen niet goed kon uitdagen om dieper op een onderwerp in te gaan of een ander pad te gaan bewandelen. Maar het kon ook positief uitpakken wanneer de geïnterviewde door mijn enigszins onbeholpen vragen extra haar best deed om iets helder te verwoorden of goed inzichtelijk te maken. Een enkele keer kon ik mijn gebrek aan taalvaardigheid uitbuiten, bijvoorbeeld toen een niet-joodse Duitse man een terloopse opmerking maakte over twee joodse zussen die na hun terugkeer uit het concentratiekamp ‘hochnäsig’ zouden zijn geweest. Door te spelen dat ik niet begreep wat hij bedoelde, kon ik hem vragen hier iets dieper op in te gaan.

In de tweede plaats leidde mijn Nederlands-zijn tot een zekere ongelijkheid tussen de interviews met Nederlandse en Duitse geïnterviewden, omdat ik aan Duitse zijde meer een buitenstaander was dan aan Nederlandse zijde. Het is heel waarschijnlijk dat de Duitse geïnterviewden zich door mijn Nederlandse achtergrond meer geroepen voelden om zichzelf

naar mij toe te rechtvaardigen.⁶³ Tegelijk was ik ook voor de geïnterviewden aan Nederlandse zijde tot op zekere hoogte een buitenstaander, omdat ik geen Twentenaar maar een Randstedeling ben. Dat de geïnterviewden goed doorhadden dat ik niet uit Twente afkomstig ben, bleek alleen al uit het feit dat geen enkele geïnterviewde mij in het Plat aansprak. De ongelijkheid bestond dus wel, maar was niet dusdanig groot dat van een insider-outsider onderscheid kan worden gesproken.

Dan een ingewikkeld aspect omdat het niet duidelijk 'af te lezen' is: mijn al dan niet joodse achtergrond. Ik heb een joodse vader en een niet-joodse moeder, en heb in mijn opvoeding weinig joodse religieuze en culturele tradities meegekregen. Mijn familie van vaderskant is getroffen door de Holocaust, een gegeven waar ik wel zeer bewust mee ben opgegroeid. Het thema van het onderscheid tussen joods en niet-joods, en het belang van de eigen identiteitsconstructie daarbij, geldt dus evenzeer voor mijzelf als voor de door mij geïnterviewde personen. Ik was mij er vanaf het begin van deze studie van bewust dat mijn achtergrond, juist bij dit thema, van invloed kon zijn op de interviewsituatie. Ik vroeg me af of ik expliciet mijn achtergrond moest benoemen, en zo ja, hoe dan. Enerzijds wilde ik mij open en transparant opstellen tegenover de geïnterviewden, van wie ik immers ook vroeg persoonlijke herinneringen met mij te delen, anderzijds wilde ik de mogelijke invloed van mijn achtergrond op hun vertelling zo klein mogelijk houden. Ik besloot om in principe open te zijn over mijn achtergrond wanneer de geïnterviewde daarnaar vroeg, en dan te vertellen dat ik een joodse vader en een niet-joodse moeder heb. De indeling in joods dan wel niet-joods liet ik aan mijn gesprekspartner over.

Er deed zich in dit verband een opvallend verschil voor tussen de joodse en de niet-joodse geïnterviewden. Bijna alle joodse geïnterviewden informeerden naar mijn achtergrond, soms indirect door naar de herkomst van mijn achternaam te vragen. Soms had mijn antwoord een positief effect, omdat de geïnterviewde daardoor een spoor van lotsverbondenheid veronderstelde. In een enkel geval waarin ik ongemak of wantrouwen bij de geïnterviewde bespeurde, besloot ik zelf over mijn achtergrond te beginnen; dit leidde tot meer vertrouwen. Soms had het onderwerp van mijn achtergrond iets lastigere gevolgen voor mij, wanneer de geïnterviewde mij bijvoorbeeld duidelijk wilde maken dat ik mij meer in het jodendom moest verdiepen, of wanneer zij veronderstelde dat ik bepaalde politieke meningen met haar deelde.

Niet-joodse geïnterviewden vroegen daarentegen bijna nooit naar mijn achtergrond. Aan Nederlandse zijde leken weinig niet-joodse geïnterviewden ook maar stil te staan bij de mogelijkheid dat ik een joodse achtergrond heb. Aan Duitse zijde was minder duidelijk in hoeverre de niet-joodse geïnterviewden deze mogelijkheid overwogen: zij waren over het algemeen sowieso erg voorzichtig in hun uitspraken, iets waar ik later nog op terugkom. Slechts in één geval werd openlijk naar mijn achtergrond gevraagd. Toen ik een van de niet-joodse Duitse geïnterviewden vroeg naar zijn herinneringen over een bepaald aspect van de jodenvervolging in zijn dorp, vroeg hij mij opeens of ik joods ben, om daar meteen aan toe te voegen: 'want ik wil niemand beledigen'. Hier werd een gevolg van de intersubjectiviteit expliciet gemaakt waar ik voor vreesde: de geïnterviewde sprak niet open en vrij over zijn herinneringen vanwege gevoeligheden die hij bij de interviewer veronderstelde. Ik probeerde hem uit te leggen dat ik graag wilde weten wat hij zich herinnerde en dat hij niet bang hoefde te zijn mij voor het hoofd te stoten, maar of dat de intersubjectieve dynamiek veranderde is lastig te bepalen.

⁶³ Maar het valt niet goed in te schatten of hun vertelling wezenlijk anders was geweest wanneer de interviewer een Duitse vrouw van mijn leeftijd was geweest; ook bij een interviewer van de Duitse 'derde generatie' zou waarschijnlijk een zekere mate van zelfrechtvaardiging een rol spelen.

Ten slotte wil ik een aspect van de ethiek in de intersubjectieve dynamiek noemen. In de literatuur is enige aandacht voor de spanning die de interviewer kan ervaren wanneer uitspraken worden gedaan die zij eigenlijk wil tegenspreken,⁶⁴ maar ik ervoer vooral omgekeerd spanning wanneer ik de geïnterviewde de ruimte – mogelijk teveel ruimte – bood om in mijn ogen afkeurenswaardige uitspraken te doen.⁶⁵ In veel gevallen stelde ik dan een neutrale vervolgvraag, zoals ‘o ja?’ of ‘wat bedoelt u daarmee?’. De betreffende onderwerpen zijn relevant voor dit onderzoek – antisemitische uitspraken, ongevoelige of ronduit nare reacties op terugkerende joodse kampoverlevenden, vooroordelen over niet-joden – maar leidde soms tot het gevoel dat ik de geïnterviewde ‘erin liet lopen’. Vaak werden de uitspraken gedaan door personen die aangaven niet anoniem te hoeven blijven. Dit leidde tot soms lastige overwegingen bij de verslaglegging: waren de geïnterviewden zelf verantwoordelijk voor hun uitspraken en kon ik hen dus met naam en toenaam noemen, of moest ik hen tegen zichzelf in bescherming nemen? En betroffen de uitspraken waarvoor ik overwoog hen in bescherming te nemen niet eerder mijn eigen taboes dan die van hen? Ik heb in veel gevallen ervoor gekozen de uitspraken anoniem weer te geven, zeker wanneer er zich in mijn ogen weinig verlies van informatie voordeed. Maar ik noem vaak ook juist een geïnterviewde wel bij naam en toenaam, vooral in gevallen waarin ik mijn eigen gevoeligheid niet de overhand wil laten nemen. Het blijft een lastige afweging.

3.4. Eigen en eerdere interviews

Een interview is dus een product van zowel de geïnterviewde als de interviewer; de vertelling wordt beïnvloed door zowel oncontroleerbare als controleerbare aspecten van de dynamiek tussen die twee, en van de interviewsetting. In het geval van hergebruik van al bestaande interviews vervalt de mogelijkheid van sturing: de onderzoeker heeft het te doen met het product van een dynamiek tussen de geïnterviewde en een andere interviewer. Dat betekent dat het beschikbare interviewmateriaal de grenzen bepaalt van wat de onderzoeker kan bestuderen, maar ook dat het van belang is om het doel en de context van het eerdere interview te kennen om het vertelde zo goed mogelijk te kunnen plaatsen.⁶⁶ Hoewel de hergebruikende onderzoeker de interviewdynamiek nooit zo dicht kan benaderen als de interviewer zelf, bieden zo compleet mogelijke weergaven van de afgenomen interviews handvatten om de invloed van de interviewcontext en –dynamiek te kunnen bestuderen. Voor hergebruik van interviews zijn video-opnamen daarom te prefereren boven audio-opnamen; audio-opnamen zijn te prefereren boven transcripten. In het geval de onderzoeker enkel transcripten ter beschikking staan, is het van belang dat het transcript zo precies mogelijk het verloop van, en de interacties binnen, het interview weergeeft.

In deze studie heb ik, naast de door mijzelf afgenomen interviews, ruim zestig al bestaande interviews uit eerdere studies en projecten gebruikt. In ruim de helft van de gevallen had ik een video-opname tot mijn beschikking, in de overige gevallen een audio-opname. Bij de video-opnames ging het om interviews uit het Visual History Archive van de USC Shoah Foundation met 35 joodse personen uit de Twents-Duitse grensstreek. Deze interviews zijn tussen 1994 en 1999 afgenomen in het kader van één van de grootste

⁶⁴ Zie bijvoorbeeld Abrams (2010), p.61; en zie Maubach (2010) over de door Alexander Plato voorgestelde ‘twistfase’ van het interview, waarin de interviewer op het einde van het interview in discussie kan treden met de geïnterviewde over haar uitspraken (p.6).

⁶⁵ Barbara Henkes sprak in dit verband over de ‘collaborerende interviewer’ tijdens de bijeenkomst ‘Erfahrung, Erzählung, Erforschung. Zeitzeugenschaft und Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert’ van het Graduiertenkolleg van het Duitsland Instituut Amsterdam, 24 februari 2012.

⁶⁶ Freund (2009), p.29; Gillies & Edwards (2005); <http://ukdataservice.ac.uk/use-data/guides/methods-software/qualitative-reuse.aspx> (bezocht op 19 maart 2014).

wereldwijde projecten om getuigenissen van Holocaust-overlevenden vast te leggen.⁶⁷ De interviews werden volgens een vaststaande procedure afgenomen door vrijwilligers die hier een cursus voor hadden gevolgd. Van alle 35 interviews heb ik de video-opnamen bekeken en geanalyseerd; in enkele gevallen stond mij daarnaast het transcript van het interview ter beschikking. Omdat het hoofddoel van deze interviews was getuigenissen over de Holocaust vast te leggen, lag de focus op de ervaringen van vervolging en uitroeiing. Daarnaast werd ook aandacht besteed aan andere aspecten van de levensgeschiedenis van de geïnterviewde, zoals de vooroorlogse thuissituatie en ervaringen met antisemitisme.⁶⁸ Hoe uitgebreid en gedetailleerd de levensgeschiedenis werd verteld, verschilde in de praktijk echter sterk van interview tot interview. Dit hing in belangrijke mate af van de geïnterviewde, maar evenzeer van de interviewer. Ondanks de vaststaande procedure was de invloed van de interviewer duidelijk merkbaar: waar de een zich vrij strak aan een vragenlijst hield, liet de ander veel meer de geïnterviewde bepalen wat wanneer aan de orde kwam; waar de een vooral stuurde op feitelijke kennis, was de ander meer geïnteresseerd in beleving en emoties. Dit betekende dat in de praktijk in het ene interview veel uitgebreider het alledaagse leven en de alledaagse interacties aan de orde kwamen dan in het andere.

In de overige gevallen ging het om audio-opnamen van interviews die in het kader van verschillende projecten in de jaren tachtig en negentig zijn afgenomen met (joodse en niet-joodse) inwoners van Haaksbergen, Borne en Enschede. Van de interviews uit Borne waren daarnaast thematisch geordende transcripten beschikbaar. De interviews werden door lokale (amateur-)historici afgenomen om meer inzicht te krijgen in de lokale joodse geschiedenis of in de lokale gebeurtenissen tijdens en na de bezetting. Van de studies in Haaksbergen en Enschede lagen publicaties voor die op basis van de afgenomen interviews tot stand waren gekomen; in het geval van Borne was een publicatie beschikbaar die, evenals deze huidige studie, de eerder afgenomen interviews als bron gebruikte.⁶⁹ Omdat de verschillende projecten uiteenlopende kennisinteresses hadden, was de mate waarin het onderwerp van alledaagse contacten en interacties ter sprake kwam ook in deze interviews zeer uiteenlopend.

Voor alle interviews die ik heb hergebruikt, geldt dat ik, evenals in de door mijzelf afgenomen interviews, in de analyse de focus heb gelegd op uitspraken over concrete interacties met concrete anderen. Hoewel ik als onderzoeker geen invloed had op wat en hoe er was verteld door de geïnterviewden, kon in de analyse van de interviews wel worden gezocht naar gewoonteherinneringen en herinneringsmoleculen, en konden signalen van reconstructie en van tijdsgebonden discoursen worden opgevangen en ontleed. Zo kon ook in de al bestaande interviews het verleden zo goed mogelijk worden benaderd.

4. Weergave van het interviewmateriaal in de studie

Hoewel het als gevolg van het grote aantal interviews niet mogelijk is om alle geïnterviewden uitgebreid te introduceren, wordt van iedereen die in de lopende tekst wordt aangehaald in principe aangegeven of hij of zij joods dan wel niet-joods, en Duits dan wel Nederlands is. Ook wordt altijd het geboortjaar van de geïnterviewde gemeld, evenals die achtergrondinformatie die relevant is om zijn of haar uitspraken te kunnen plaatsen. In de gevallen waarin het van belang is om de vragen en/of opmerkingen van de interviewer te kennen voor inzicht in de context van bepaalde uitspraken van de geïnterviewde, zijn die

⁶⁷ Het gaat om 52.000 interviews in 56 landen en 32 talen. Zie voor meer informatie: <http://vhaonline.usc.edu> en <http://www.vha.fu-berlin.de> (bezoekt op 19 maart 2014).

⁶⁸ Zie: http://www.vha.fu-berlin.de/media/pdf/vha_interviewer_guidelines.pdf (bezoekt op 19 maart 2014).

⁶⁹ Geritz-Koster & Karseboom (1999); Van Zuijlen (1983); Evertzen (2010).

schuingedrukt weergegeven. Alle citaten zijn in het Nederlands weergegeven. Achterin het boek zijn de originele Duitse en Engelse citaten te vinden.

Sommige personen zijn geanonimiseerd. Wanneer werd verzocht om de eigen naam niet weer te geven, maar verder geen restricties werden opgelegd wat betreft achtergrondinformatie, is een persoon aangeduid met een eerste letter van de achternaam ('mevrouw B.'). Deze letter hoeft niet overeen te stemmen met de eerste letter van de werkelijke achternaam. Van deze personen wordt wel de achtergrondinformatie, bijvoorbeeld geboortjaar en geboorteplaats, genoemd. Er deden zich ook enkele gevallen voor van personen die aangaven niet anoniem te hoeven blijven, maar die wel vertrouwelijke uitspraken deden. Wanneer over deze uitspraken wordt bericht, is alle achtergrondinformatie van deze geïnterviewden weggelaten, zodat de uitspraken niet naar hen herleidbaar zijn. Achterin het boek is een lijst met alle geïnterviewden opgenomen.

Hoofdstuk 4. ‘De jöd en de roomse bok’. Joods/niet-joods samenleven in de Twents-Duitse grensstreek voor 1933

Hoewel de Twents-Duitse grensregio zeker niet een centrum van joods leven vormde zoals bijvoorbeeld Amsterdam of Berlijn, was het samenleven van joden en niet-joden hier al eeuwenlang een gegeven. Joden leefden verspreid over de dorpen en stadjes in de landelijke streek, en waren onderdeel van het publieke leven in de buurt, het economische verkeer, het verenigingsleven en de *Stammtisch*. In de textielstad Enschede ontwikkelde de joodse gemeenschap zich tot de grootste van Overijssel, en maakten joodse fabrikanten deel uit van de regionale textielelite. Hier wordt de regionale context, de historische ontwikkeling en de alledaagse uitingsvormen van het joods/niet-joodse samenleven in de jaren twintig en beginjaren dertig van de 20^{ste} eeuw beschreven.

Eerst wordt een historische schets gegeven van de grensstreek en van het grensoverschrijdende contact in deze regio, waarbij aandacht wordt besteed aan de beleving van de plaatselijke bewoners van de sociale scheidslijnen die het alledaagse leven in algemene zin bepaalden. Vervolgens worden kort de historische ontwikkelingen in het samenleven van de joden en niet-joden aan de Nederlandse en Duitse zijde van de grens besproken. Zowel de schets van de historische ontwikkeling van de regionale ruimte als van de joodse/niet-joodse verhoudingen aan beide zijden van de grens biedt een context voor de daaropvolgende beschrijving van de alledaagse relaties tussen joden en niet-joden in de jaren twintig en beginjaren dertig. Aan de hand van interviews met joodse en niet-joodse bewoners van de grensstreek, opgeschreven herinneringen en inzichten uit de lokale literatuur wordt een beeld gegeven van de relaties en interacties. Zag het samenleven er in de gehele regio hetzelfde uit, of deden zich verschillen voor tussen beide zijden van de grens?

Door de overeenkomsten dan wel de verschillen in het samenleven te duiden, kan worden bepaald of de grensstreek als een vervlochten, of eerder als een transnationale regio moet worden gezien. Met andere woorden: werden de relaties tussen joden en niet-joden vooral bepaald door regionaal gegroeide verhoudingen, of weerspiegelde het samenleven twee te onderscheiden nationale referentiekaders die met elkaar in contact stonden? De onderliggende vraag hierbij is die naar de leefwereld ofwel normaliteit van joden en niet-joden in de jaren voor de machtsovername door Hitler. In hoeverre leefden joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek in een gedeelde normaliteit?

1. Historische schets van de Twents-Duitse grensstreek

Van oudsher bestond een sterke vervlechting in de Twents-Duitse regio. Er bestonden hechte handelsbetrekkingen en er liepen belangrijke handelswegen van oost naar west, zoals de Hessenweg tussen Münster en Deventer. Vanaf de 17^e eeuw trokken zogenoemde *Hollandgänger* en *Tödden* vanuit het Münsterland de grens over om in Nederland seizoensarbeid te verrichten en textielhandel te drijven.¹ Omgekeerd trokken bijvoorbeeld Vriezenveense linnenhandelaars de grens over om in het Bentheimse en Münsterse land hun waren aan de man te brengen.² Ook in cultureel opzicht vormde de territoriale grens nauwelijks een barrière voor wederzijdse beïnvloeding, wat bijvoorbeeld duidelijk tot uiting komt in het gedeelde dialect, het Plat.³

¹ Kröll (2011), p.171-184 en 203-218.

² Kokhuis (1982), p.108.

³ Zie voor een studie naar de verspreiding van het Nederlands in het Westmünsterland en het graafschap Bentheim: Kremer & Sodmann (1998).

Het Münsterland werd tot 1802 door een vorstbisschop geregeerd en heeft ook daarna een sterk conservatieve katholieke traditie behouden.⁴ De graven van Bentheim gingen daarentegen over tot het lutherse, en later calvinistische geloof, en ook het kleine graafschap Steinfurt en onder meer de heerlijkheden Gronau en Lage werden calvinistisch, waardoor calvinistische eilandjes ontstonden in het omringende katholieke prinsbisdom Münster. Sinds de 17^e eeuw is het graafschap Bentheim overwegend evangelisch (oud) gereformeerd. Er bestonden hier sterke religieuze banden met Nederland: Nederlands werd de taal van de kerk, school en het gemeentelijke bestuur, en voor een hogere opleiding trok men naar Nederlandse universiteiten.⁵ Deze invloed nam af na de napoleontische oorlogen en de aansluiting van Bentheim bij Pruisen, maar pas rond 1880 was de overgang op het Duits op alle gebieden doorgevoerd. Toch bleef het Nederlands als taal van de gereformeerde godsdienst tot de Eerste Wereldoorlog in gebruik, en bleven oud-gereformeerden sterk gericht op de gereformeerde kerk in Nederland.⁶

Twente is als gevolg van de geschiedenis juist religieus verdeeld geraakt. De nabijheid van het bisdom Münster heeft er toe bijgedragen dat het katholicisme zich hier heeft kunnen handhaven, maar door het grillige verloop van de Tachtigjarige Oorlog in deze streek is uiteindelijk het noordoostelijke gedeelte van Twente overwegend, en het midden en zuiden gedeeltelijk, katholiek geworden. Het westen aanvaardde overwegend het calvinisme.⁷ Terwijl de calvinisten aan Duitse zijde als gevolg van represailles van de prinsbisschoppen van Münster de kerkdienst over de grens bezochten, was het omgekeerde het geval voor de katholieken uit Oost-Twente, die lange tijd door de hervormde overheid werden belemmerd in de uitoefening van hun godsdienst.⁸

Eeuwenlang was de streek een arm en geïsoleerd gebied. Het ontbrak aan een goede infrastructuur, waardoor de regio afgesneden was van de belangrijke economische en maatschappelijke centra. De belangrijkste bron van inkomsten was de landbouw, maar vanwege de schrale grond kon men hier maar met moeite van leven. Om onder de zware omstandigheden toch het hoofd boven water te houden zocht de bevolking naar mogelijkheden om bij te verdienen. Die vond men in de huisnijverheid, met name in de textiel. De levering van garens en de verkoop van geproduceerde weefsels gebeurde via zogenoemde fabrikeurs, rondreizende kooplieden die hun handel in weefsels vaak met andere beroepen combineerden. Een deel van die fabrikeurs waren joodse marskramers die in Twente garen, stof en spin- en weefafval opkochten om die later te verkopen in de steden.⁹ Met de Belgische opstand van 1830 brak een periode aan waarin de textielnijverheid kon opbloeien, omdat met de afscheiding van België ook de aanvoer van katoenen weefsels voor de Nederlands Oost-Indische markt stakte. Vanwege de al bestaande traditie van huisindustrie en de lage lonen ontwikkelde de textielindustrie zich in Twente.¹⁰ De industrialisatie kwam op gang: stoomspinnerijen en grote textielbedrijven werden geopend, en de fabrikeurs ontwikkelden zich meer en meer tot industriële ondernemers. Zo ontstond een textielelite waarvan joodse fabrikanten een belangrijk onderdeel vormden. Enschede ontwikkelde zich tot centrum van de groeiende textielindustrie.

Al snel breidden de ondernemers hun gebied uit naar het naburige Bentheim en Westmünsterland: Nordhorn, Gronau, Ochtrup, Rheine en Bocholt ontwikkelden zich

⁴ Kröll (2011), p.55 en 315-336.

⁵ Kremer (1998), p.21.

⁶ Baumann (1998), p.107.

⁷ Kokhuis (1982), p.95-98 en 147; Quee (1982), p.120-121.

⁸ Kremer (1998), p.42.

⁹ Boas (1991), p.86.

¹⁰ Van Gerwen (1985), p.26.

eveneens tot belangrijke textielcentra.¹¹ In eerste instantie werden de textielfabrieken met Nederlands personeel bemand, maar naarmate de fabrieken groeiden werden ook steeds meer plaatselijke arbeiders ingezet. In Nordhorn bijvoorbeeld boden de fabrieken Niehues & Dütting, Rawe en Povel werk aan een derde van de lokale bevolking. Nederlandse arbeiders bleven echter ook een belangrijk deel van het personeel uitmaken: in 1913 bestond bijvoorbeeld 88% van het personeel in de textielfabrieken in Gronau uit Nederlanders en ook in Nordhorn was het aantal Nederlandse arbeiders aanzienlijk.¹² Een groot deel van die arbeiders bleef in Twente wonen en pendelde elke dag over de grens. De gemeente Denekamp ontwikkelde zich bijvoorbeeld tot slaapstad van arbeiders die in de Nordhornse textielfabrieken werkzaam waren.

De relaties tussen Twentse en Duitse arbeiders waren niet vrij van conflict. Omdat het levensonderhoud aan Nederlandse zijde minder kostte dan aan Duitse zijde, hadden de Twentse arbeiders het breder dan hun Duitse collega's op basis van hetzelfde loon. Dit maakte de Twentse arbeiders niet geliefd, en leidde regelmatig tot caf eruzies. In tijden van recessie werd er op aangedrongen de Nederlandse krachten als eerste te ontslaan, of hun werktijden in te korten.¹³

De grensoverschrijdende contacten leidden echter niet alleen tot conflict: ook de grensoverschrijdende huwelijken namen toe. Ook onder de fabrikanten kwamen veel grensoverschrijdende huwelijken voor. Fabrikantenfamilies trouwden graag 'binnen eigen kring' om de continuïteit van hun ondernemingen te waarborgen en hun kapitaal te kunnen uitbreiden. Religie vormde daarbij eerder een drempel dan nationaliteit. In Nordhorn en Gronau waren de ondernemersfamilies hoofdzakelijk protestants-doopsgezind, in Ochtrup en Bocholt vooral katholiek.¹⁴ Ook joodse fabrikanten trouwden veelal onderling. Daarbij zouden velen hun toekomstige echtgenote bij voorkeur in het Duitse grensgebied hebben gezocht, omdat daar bij de opvoeding van meisjes meer dan aan Nederlandse zijde de nadruk op *T chtigkeit* lag.¹⁵

Terwijl met de textielindustrie de grensstreek op economische terrein meer dan ooit vervlochten raakte, begonnen Twente en aangrenzend Duitsland op politiek en maatschappelijk vlak juist meer en meer uiteen te lopen. De Eerste Wereldoorlog, de torenhoge herstelbetalingen en de economische depressie stortte Duitsland in een diepe economische en politieke crisis. Ook de Duitse grensstreek bleef niet onberoerd. Door de economische blokkades tijdens de oorlog ontstonden tekorten aan grondstoffen, waardoor de textielindustrie min of meer stil kwam te liggen. Veel textielarbeiders die aan Nederlandse zijde van de grens woonden werden ontslagen, en in latere jaren vertrokken ook veel Nederlandse arbeiders die zich eerder aan Duitse zijde hadden gevestigd.¹⁶ Tijdens de oorlog was de grens gesloten; alleen boeren die landerijen aan de andere zijde van de grens bezaten en arbeiders die nog over de grens werkten, werd onder verscherpt toezicht ontheffing ontleend om over de grens te pendelen. De invoer van levensmiddelen vanuit Nederland werd gestaakt en er ontstond een levendige smokkelhandel.¹⁷

In de jaren twintig heerste in het graafschap Bentheim, dat van oudsher al een achtergesteld gebied was, grote armoede onder de plattelandsbevolking. Aan Nederlandse zijde doopte men de 'miserabelste hoek van Duitsland' 'Moffafrika', en in de krant verschenen berichten waarin het verval en de naargeestigheid werden vergeleken met de

¹¹ Kr ll (2011), p.383.

¹² Kokhuis (1982), p.186.

¹³ Wagner (2004), p.365.

¹⁴ Kr ll (2011), p.386.

¹⁵ Boas (1991), p.84-85.

¹⁶ Wagner (2004), p.365-366.

¹⁷ <http://www.grafschafter-geschiede.de/1914-Weltkrieg/wk02.htm> (bekeken op 22 mei 2014).

welvaart en tevredenheid aan Nederlandse zijde van de grens.¹⁸ De textielindustrie trok daarentegen aan, en kende tussen 1924 en 1929 zelfs een ongeëvenaarde groei, maar deze hield abrupt op met de economische crisis in 1929. In dat jaar drong de politieke radicalisering die in andere delen van Duitsland al langer speelde, door tot het graafschap. De agrarische bevolking was van oudsher conservatief, rechts-liberaal en nationalistisch, en stond open voor de ‘volkse’ beweging. De textielarbeiders waren juist socialistisch en communistisch georiënteerd, en de slechte arbeidsomstandigheden en hoge werkloosheid leidden tot sociale onrust en radicalisering. De vroege jaren dertig werden getekend door protest en straatgeweld.¹⁹

Ook het Münsterland kende een periode van politieke onrust na het einde van de oorlog. Tijdens de novemberrevolutie in 1918 ontstond in Münster een arbeiders- en soldatenraad die, naar voorbeeld van Berlijn, de republiek uitriep. In de maanden november en december van dat jaar woedde een debat over een mogelijk nieuwe staatsinrichting waarbij een ‘Ems-republiek’ met als middelpunt Münster zou worden gesticht.²⁰ Met de terugkeer van de in Münster gelegen regimenten van het westfront, keerde de rust terug. Het Münsterland ontwikkelde zich in de daarop volgende tijd juist als een baken van conservatisme tegen revolutionaire krachten. De streek werd tijdens de economische depressie in verhouding minder hard getroffen dan andere gebieden door haar nog altijd sterke landbouw en middenstandsbedrijven, maar ook hier nam tussen 1931 en 1932 de werkloosheid sterk toe.²¹

In Nederland drongen de meeste effecten van de Europese crisis, met uitzondering van de economische depressie, slechts in getemperde vorm door. De maatschappij had in de laatste decennia van de 19^e eeuw meer kenmerken van een klassensamenleving gekregen. Nationalisme ging hand in hand met segmentering, en later verzuiling, van de samenleving.²² In Twente ging de ontwikkeling van de textielindustrie samen met een sterke verbetering van de infrastructuur, en richtte men de blik meer op het westen, waardoor de culturele invloed van het Duitse grensland in kracht inboette.

De Twentse samenleving werd meer en meer gekenmerkt door klassenscheidlijnen tussen fabrikanten en textielarbeiders. In eerste instantie vertoonde de verhouding tussen werkgever en arbeider nog paternalistische trekken, waarbij met eerbied over ‘de familie’ en ‘mijnheer Jan’ werd gesproken.²³ Maar in de loop van de tijd ontstonden steeds meer wrijvingen en conflicten over de bestaande leef- en arbeidsomstandigheden. Omdat de fabrikanten belang hadden bij betere huisvesting van hun arbeiders, werden nieuwe wijken aangelegd zoals bijvoorbeeld een in Hengelo door Stork gebouwd tuindorp. Maar de arbeidsomstandigheden bleven relatief slecht, waardoor de arbeidsonrust en sociale spanningen toenamen. In 1923-1924 en in 1931-1932 vonden de grootste conflicten plaats, waarbij als reactie op aangekondigde loonverlagingen langdurig werd gestaakt.²⁴

1.1 Het alledaags leven: sociale scheidlijnen en grensoverschrijdend contact

Om inzicht te krijgen in de alledaagse verhoudingen in de jaren twintig en beginjaren dertig, en de rol die de sociale scheidlijnen en regionale, grensoverschrijdende contacten daarin speelden, wordt hier gebruik gemaakt van de interviews met bewoners van de grensstreek. Uit de interviews komt naar voren dat in de gehele regio klasse en religie belangrijke

¹⁸ Wagner (2004), p.178-179.

¹⁹ Idem, p.368-69.

²⁰ Kröll (2011), p.371.

²¹ Idem, p.372-375.

²² Blom & Cahen (1995), p.247.

²³ Kokhuis (1982), p.161.

²⁴ Idem, p.170-171 en 201-204.

scheidslijnen vormden die de relaties stuurden, maar dat zich wel verschillen voordeden tussen stad en platteland, en tussen de Nederlandse en Duitse zijde van de grens. Zo benadrukten de geïnterviewden uit Enschede het sterk gesegregeerde karakter van het sociale leven, waarbij de tegenstelling tussen arm en rijk wellicht nog wel een belangrijkere sociale scheidslijn vormde dan de religie.²⁵ Fabrikanten, middenstand en arbeiders vormden gescheiden werelden die zich van elkaar afschermden. Het was binnen de textielelite bijvoorbeeld gebruikelijk om het sociale leven van kinderen vanaf twaalf jaar te sturen door jongens te verenigen in clubs en meisjes in kransen. Met dit systeem werd het huwen binnen eigen kring bevorderd.²⁶ Mieke Sytsema, zelf een dochter van een academicus, vertelde bijvoorbeeld dat ze als kind veel omging met een dochter van een fabrikant, maar dat op haar twaalfde de krans voor haar gesloten bleef. Er was over haar gestemd, en twee fabrikantenvrouwen vonden dat ze er niet in hoorde. ‘Want ik was de dochter van een academicus en die hoorde daar eenvoudigweg niet bij.’²⁷

Hoewel twee geïnterviewden die in arbeiderswijken waren opgegroeid, enigszins nostalgisch spraken over de saamhorigheid tussen de buurtbewoners die klasse-, religieuze en politieke tegenstellingen zou hebben overwonnen (‘alles zat er door elkaar, maar daar werd helemaal niet naar gekeken’), speelden standsverschillen ook daar wel degelijk een rol. Door middel van de aanspreekvormen werd onderscheid aangebracht: ‘Maar het was wel, vrouw die, vrouw die, en mijn moeder was dan juffrouw, omdat mijn vader op een kantoor werkte. Een mevrouw, dan moest je wel echt rijk zijn, met dienstbodes. Dat verschil was er wel.’

In de dorpen en op het platteland speelden klassenverschillen ook een rol, maar lijkt juist religie de dominante sociale scheidslijn te hebben gevormd. Men ging met personen van de eigen religieuze gezindte naar school, ging naar eigen verenigingen, had een eigen krant, kocht alleen bij winkels van de eigen religie. Bernhard Gering (1925) uit Buurse, zelf katholiek opgevoed, vertelde bijvoorbeeld dat hij in zijn jeugd alleen katholieke vriendjes had gehad, geen protestanten. Toen ik hem vroeg of hij wel met protestante kinderen om mocht gaan, antwoordde hij: ‘Min of meer. Dat deed je gewoon niet. Katholieken hadden altijd een overwicht, er waren minder protestanten’. In een dorp als Enter woonden katholieken letterlijk aan de ene kant van het dorp en hervormden aan de andere kant. Wel doorsneed het ‘noaberschap’, de sociale plicht om burenen op verschillende manieren te helpen en ter zijde te staan, de bestaande scheidslijnen. Maar huwelijken tussen verschillende religies waren ‘not done’; ze kwamen nauwelijks voor, en de enkele gemengde huwelijken die werden gesloten, stuitten op onbegrip en afwijzing.

Ook in het aangrenzende Duitsland vormde religie een belangrijk structurerend principe, hoewel daar niet gesproken kan worden van verzuiling zoals aan Nederlandse zijde. De grens tussen het katholieke Westmünsterland en het protestantse Bentheim vormde een duidelijke religieuze afscheiding, maar ook binnen de dorpen en steden waren de scheidslijnen tussen verschillende milieus zeer bepalend. Hoewel men wel op goede voet met de burenen kon staan en kinderen van alle gezindten met elkaar speelden, bestond ook een zekere spanning tussen de verschillende religieuze groeperingen. Mevrouw Snippe (geboren Engbers, 1927) uit Lage die zelf evangelisch-gereformeerd was, vertelde bijvoorbeeld dat haar familie goed met de katholieke burenen overweg kon maar dat als de gereformeerden een feestdag hadden, de katholieken wel de mest op zo’n dag op het land gingen uitrijden.

De verschillen tussen de twee zijden van de grens – aan Duitse zijde economische malaise en politieke instabiliteit, aan Nederlandse zijde een stabiele, maar sterk verzuilde samenleving – betekenden geenszins een vermindering van grensoverschrijdend contact en

²⁵ Zie ook Van Zuijlen (1985), p.313.

²⁶ Zie ook De Haan (2002), p. 77; Van Zuijlen (2003), p.39.

²⁷ Interview door Frank van Zuijlen op 5 oktober 1981, persoonlijk archief van Frank van Zuijlen. Het geboortjaar van Mieke Sytsema is niet bekend, maar zij is hoogstwaarschijnlijk in de jaren 1910 geboren.

verkeer. Smokkel werd door de verschillen juist in de hand gewerkt. Sommige grenswachten knepen wel eens een oogje toe, maar in het algemeen was de controle aan de grens streng, wat tot allerlei geraffineerde smokkeltrucs leidde.²⁸ Margot van der Veer (geboren Woudstra, 1914), die in de jaren twintig vanuit Duitsland in Enschede was komen te wonen, vertelde dat haar moeder soms roomboter in de voering van haar hoed naar familie in Duitsland smokkelde, ‘dan had ze boter op haar hoofd!’. En Berta Nünning (geboren Hoff, 1919) uit Ahaus haalde op de fiets boter en koffie uit Nederland. ‘We kenden de tolbeambten en gingen de grens over wanneer zij dienst hadden.’²⁹

Andere vormen van contact waren tochtjes die over de grens werden gemaakt, en het grensoverschrijdende uitgaansleven. Ook kwam het zeer veel voor dat dienstmeisjes uit de Duitse grensstreek in Twentse huishoudens kwamen te werken. Vanaf het begin van de jaren twintig nam de arbeidsmigratie van jonge ongehuwde Duitse vrouwen naar Nederland een hoge vlucht. Ze ontvluchtten de armoede en ellende waarmee de Duitse bevolking na het einde van de Eerste Wereldoorlog te kampen had.³⁰ Verschillende Duitse geïnterviewden vertelden dat hun moeder als jonge vrouw als huishoudster in Twentse families had gewerkt, en veel van de Twentse geïnterviewden vertelden vroeger een Duits dienstmeisje in huis te hebben gehad. Henk van Gelderen (1921), zoon van een textielabrikant in Enschede, herinnerde zich: ‘Op een bepaalde avond hadden ze allemaal vrij, dan mochten wij niet op straat. (...) Je had daar niet mee om te gaan, jongens van onze stand.’

Toch is het opvallend dat velen, ondanks de gedeelde taal, de culturele overeenkomsten en het vele grensoverschrijdende contact, de grens als een daadwerkelijke grens ervoeren, en de mensen aan de andere zijde van de grens als een andere bevolking. Dit gold wellicht niet zo sterk voor personen die in plaatsen woonden die werkelijk aan de grens lagen – bijvoorbeeld Denekamp, Glanerbrug, Buurse, Lage, Alstätte – maar wel voor personen die iets verder van de grens woonden of in grotere plaatsen als Hengelo en Almelo. En dit ervaren verschil lijkt sterker te zijn geworden bij jongere generaties: verschillende geïnterviewden die aan het eind van de jaren twintig en in de jaren dertig waren opgegroeid, vertelden in hun jeugd nooit de grens over te zijn gegaan. ‘Duitsland voelde helemaal niet dichtbij, je kwam niet verder dan Enschede en Hengelo’ en ‘we gingen wel fietsen bij Ootmarsum, en daar keek je op Nordhorn, en dat was iets, een Duitse plaats die je zomaar kon zien! Dat was buitenland, heel ver weg. God, dat was wat. Maar we gingen er nooit naar toe.’ Hoewel er veel overeenkomst en contact tussen beide zijden van de grens bestond, ervoer men wel dat aan de ene zijde Nederlanders woonden en aan de andere zijde Duitsers.

2. Het samenleven in de Twents-Duitse grensstreek in historisch perspectief

2.1 De verhoudingen aan Nederlandse zijde

Joden vormden maar een kleine minderheid in Nederland: zelden meer dan 2 procent van de bevolking.³¹ Al vroeg vestigden uit Duitsland afkomstige joden zich in Twente, maar de meeste trokken als handelsreiziger rond omdat het moeilijk was een vergunning voor blijvende vestiging te verkrijgen. Joden waren van veel beroepen uitgesloten en ze mochten geen lid van een gilde worden. In 1796 werden ze gelijkgesteld met de rest van de bevolking en hoewel ze vanaf dat moment officieel dezelfde rechten en mogelijkheden hadden als ieder ander, duurde het enige tijd voordat ze die mogelijkheden ook daadwerkelijk konden benutten. Slechts een klein aantal joodse notabelen ging in de eerste helft van de negentiende

²⁸ Vgl. Kokhuis.(1982), p.190-191 over de smokkelpraktijken tijdens de Eerste Wereldoorlog.

²⁹ Achterin het boek zijn de originele Duitse en Engelse citaten te vinden.

³⁰ Zie ook Henkes (1995), p.29.

³¹ Blom & Cahen (1995), p.249.

eeuw bestuursfuncties in joodse en niet-joodse instellingen bekleden. De meerderheid leefde echter in schrijnende armoede en de moeizame verbetering van hun sociaal-economische positie kostte tijd. Pas na 1860 kwam de verbetering van de economische positie van het joodse bevolkingsdeel echt op gang, en pas na 1870 deden zich sterke tendensen tot assimilatie en integratie voor. Hoewel vanaf die tijd joden in alle beroepsgroepen werkzaam waren, bleef een oververtegenwoordiging in de handel en een ondervertegenwoordiging in de agrarische sector bestaan. Ook waren er nogal wat joodse slagers en bakkers.³²

De textielindustrie vormde een uitzondering op de regel van de langzame positieverbetering: veel joodse fabrikanten ontwikkelden zich tot fabrikanten, waardoor in Twente een joodse textielelite ontstond. Hoewel in de tweede helft van de 19^e eeuw een massale migratie van Overijsselse joden naar het westen van het land bestond,³³ nam het aantal joden in bepaalde plaatsen waar de textielindustrie bloeide minder sterk af, zoals in Borne, waar sommigen in de textielfabriek van Spanjaard aan de slag gingen en anderen door Spanjaard werden ondersteund met tweede keus textiel dat ze konden verkopen.³⁴

De assimilatie en integratie kon heel verschillende vormen aannemen. Evenals in de christelijke bevolking was secularisatie een dominant verschijnsel, maar de meeste joden bleven, ondanks hun vervreemding van de godsdienst, lid van een joods kerkgenootschap en hielden bepaalde joodse tradities in ere. Er bestond grote differentiatie: enerzijds sterke oriëntatie op de niet-joodse omgeving, anderzijds bloei van het joodse leven.³⁵ Een joodse zuil kwam echter nooit tot stand. De godsdienstige groep die daarvoor de basis had moeten leggen, was te klein. De meeste joden oriënteerden zich niet in de eerste plaats op de godsdienst maar politiek, en waren liberaal of socialistisch.³⁶ Er werd dan ook nooit gestreefd naar een joodse politieke partij naast de protestantse en katholieke partijen, en joodse organisaties op het gebied van onderwijs en de vakbeweging bleven weinig succesvol. Wel waren organisaties op het terrein van liefdadigheid actief, werden allerlei jeugdorganisaties opgericht, en bereikte de joodse pers een groot deel van de joodse bevolking. Hoewel er dus geen duidelijke joodse zuil bestond, was er wel een bredere, zeer gedifferentieerde joodse subcultuur. In hoeverre men activiteiten ontplooiden binnen die subcultuur of op andere manieren openlijk uiting gaf aan het joods-zijn, werd steeds meer een persoonlijke keuze.³⁷

In Twente ontstonden in de grotere plaatsen zoals Almelo, Hengelo en vooral Enschede flinke joodse gemeenschappen. Enschede ontwikkelde zich zelfs tot grootste joodse gemeenschap van Overijssel, met 1200 leden in 1928.³⁸ Door de grootte van die gemeenschappen leefden joden in deze plaatsen min of meer gescheiden van de niet-joodse bevolking. Men had een eigen synagoge, eigen verenigingen en eigen voorzieningen. ‘De niet-joodse Enschedeër wist dat er joden waren, over het aantal had hij geen idee, hij kocht bij de joodse winkelier die blij was met de aanvullende klandizie.’³⁹ In de kleinere plaatsen was het aantal joodse bewoners veel geringer waardoor het moeilijker was een eigen identiteit te bewaren dan in de stad. Ze leefden verspreid tussen de andere bewoners en spraken het dialect van de streek.⁴⁰ Toch bleven ook daar grenzen bestaan aan de mate van

³² Blom & Cahen (1995), p.259.

³³ In 1830 woonde al 68% van het totaal aantal joden in Nederland in Noord- en Zuid-Holland, en in 1920 was dit 82%, waarvan 58 % in Amsterdam (Van Gerwen, 1985, p.84).

³⁴ Evertzen (2010), p.34.

³⁵ Blom & Cahen (1995), p. 266 e.v.; Schöffner (1981), p.92-95.

³⁶ Blom & Cahen (1995), p.273-278; Schöffner (1981), p.98.

³⁷ Blom & Cahen (1995), p.284-285.

³⁸ De Haan (2002), p. 123. Het aantal nam in de jaren dertig sterk toe door de vestiging van joodse vluchtelingen uit Duitsland. In 1941 woonden ongeveer 1400 joden in Enschede (Schenkel, 2003, p.51).

³⁹ Van Zuijlen (1985), p.314.

⁴⁰ Beem (1982), *De verdwenen Mediene. Mijmeringen over het vroegere joodse leven in de provincie* (2^{de} herz. ed.; Amstelveen), geciteerd in Blom & Cahen (1995), p.261.

assimilatie en integratie. Van gemengde huwelijken was geen sprake. Omdat het joodse bevolkingsdeel zo klein was, zocht men geregeld een huwelijkspartner over de grens. In studies naar het lokale joodse leven vallen het aantal grensoverschrijdende huwelijken dan ook op: joden uit Denekamp trouwden met joden uit Nordhorn, joden uit Haaksbergen met joden uit Stadtlohn enzovoort.⁴¹ Ook uit de interviews met joodse bewoners van de Twents-Duitse grensstreek blijkt dat iedereen familiebanden over de grens onderhield.

Naast de individuele mogelijkheden tot ontplooiing bestonden van oudsher ook anti-joodse sentimenten. Deze worden over het algemeen als mild en gematigd beschreven in vergelijking tot het antisemitisme in andere Europese landen.⁴² Als gevolg van de grote armoede die in het begin van de negentiende eeuw onder joden bestond, was de opstelling van de niet-joodse bevolking er over het algemeen een van neerbuigend medelijden.⁴³ Ook in latere jaren, toen zich een sterke integratie van de joden in de Nederlandse samenleving voordeed, werd het als onbeschaafd beschouwd om openlijk antisemitisme te uiten. Aan het eind van de negentiende eeuw was in het bijzonder in het katholieke zuiden echter wel degelijk sprake van een anti-joodse campagne, maar pogroms kwamen niet voor en de emancipatie werd nooit serieus ter discussie gesteld.⁴⁴

Wel bestonden in het dagelijks leven tal van vormen van discriminatie, vooroordelen en anti-joodse stereotypen. Blom en Cahen hebben drie typen antisemitisme onderscheiden om de opstelling van de niet-joodse Nederlanders te duiden.⁴⁵ Het eerste type is anti-judaïstisch. Deze vorm kwam vooral voor in christelijke kring, zowel onder protestanten als katholieken. Bij de katholieken werd deze vorm nog versterkt door de beschuldiging dat de joden de moordenaars van Christus waren. Een tweede type anti-joodse sentimenten was sociaal: joden werden als een volk (of ras) gezien met bepaalde aangename maar vooral ook onaangename eigenschappen. Het stereotype van de woekerjood was wijdverbreid, wat terugkeerde in de term 'een jodenstreek' en in het vooroordeel dat men met joden in zaken moest oppassen. Bij het derde type antisemitisme ging de verwijzing naar een apart volk over in semi-wetenschappelijke en politieke terminologie van rassen, waarbij joden als een inferieur ras werden beschouwd. Dit type antisemitisme legde de basis voor het nationaal-socialistische antisemitisme dat ook in Nederland in de jaren dertig aanhang kreeg, maar werd ook het meest nadrukkelijk bestreden vanuit de Nederlandse samenleving.

In de praktijk van alledag betekende het Nederlandse antisemitisme vooral dat joden, ook als ze dat zelf niet wilden, meestal wel op de een of andere manier als joods werden herkend en op zekere afstand werden gehouden. Die herkenbaarheid werd gevoed door breed gedeelde stereotypen over 'typisch joods' gedrag. Men bleef de joden als een aparte groep zien die nu eenmaal 'anders' was. Maar in het verzuilde Nederland bestonden tal van stereotyperingen tussen de verschillende groepen en gezindten. Het antipapisme bijvoorbeeld lijkt in minstens even sterke mate aanwezig te zijn geweest.⁴⁶

2.2 De verhoudingen aan Duitse zijde

Studies die de sociale positie van joden in het Duitsland voor de machtovername van Hitler tot onderwerp hebben, hebben vaak een dubbel karakter. Enerzijds worden de grote mate van maatschappelijke integratie en de enorme bijdragen van joden aan de Duitse maatschappij en cultuur tijdens de Weimar Republiek geroemd. Veel historici spreken van een Duits-joodse

⁴¹ Zie bijvoorbeeld Titz (2003), Geritz & Karseboom (1999) en Evertzen (2010).

⁴² Zie Blom & Cahen (1995), p.286; Fuks-Mansfeld (1995), p.240 e.v; Michman, Beem & Michman (1999), p.156; Schöffner (1981), p.96.

⁴³ Fuks-Mansfeld (1995), p.240.

⁴⁴ Michman, Beem & Michman (1999), p.109.

⁴⁵ Blom & Cahen (1995), p.284-287.

⁴⁶ Schöffner (1981), p.96-97.

symbiose: een situatie waarin twee culturen met elkaar in aanraking kwamen, er een culturele kruisbestuiving plaatsvond, en zo het beste van twee werelden kwam opborrelen.⁴⁷

Anderzijds richt veel onderzoek zich op het toenemende antisemitisme in dezelfde periode: de opkomst van antisemitische politieke partijen waaronder de NSDAP, de toename van gewelddadige antisemitische incidenten en de groeiende invloed van anti-joodse ressentimenten in het leven van alledag. Maar de betrekkingen tussen Duitse joden en niet-joden waren tegenstrijdiger dan wordt gesuggereerd wanneer over een Duits-joodse symbiose wordt gesproken of wanneer de aandacht enkel op de anti-joodse ressentimenten wordt gericht; de jaren van de Weimar Republiek hadden voor de joden in Duitsland een januskop. Bovendien was de aard van het samenleven afhankelijk van de plaats waar men leefde.

Met de eenwording van Duitsland in 1871 werden joden, vijftien jaar later dan in Nederland, wettelijk gelijkgesteld aan niet-joden. Ze kregen onder meer de vrijheid om zich te vestigen waar ze wilden en het werd hun toegestaan bijna alle beroepen uit te oefenen. Deze wettelijke gelijkstelling volgde in feite een veel langer proces van maatschappelijke emancipatie, en veel joden waren al begonnen om de middenklasse te betreden. In het Duitse Keizerrijk consolideerden zij deze positie: ze werden welvarender, namen deel aan de bourgeois cultuur in de grote steden en namen actief deel aan het verenigingsleven. Tegelijkertijd beperkte sociale discriminatie de mogelijkheden om maatschappelijk op te klimmen. Alle belangrijke instituties in het Keizerrijk – het leger, het ambtelijk apparaat, de rechterlijke macht, universiteiten – bleven goeddeels gesloten voor joden.⁴⁸

Het joodse leven in Duitsland was door de eeuwen heen altijd begeleid door latente of manifeste anti-joodse ressentimenten, meestal van religieuze aard, maar in verloop van het emancipatieproces kregen antisemitische vooroordelen een nieuwe inhoud. Terwijl daarvoor altijd het joodse geloof als reden werd opgevoerd waarom joden geen staatsburger konden worden, werd nu van hun schadelijke invloed op het economische, maatschappelijke en culturele leven gesproken.⁴⁹ Toen Duitsland na de eenwording zijn eerste economische depressie in 1873 beleefde, werden de joden als representanten van het politieke en economische liberalisme en het kapitalistische systeem aangewezen, en daarmee tot zondebok gemaakt. Door de oprichting van antisemitische politieke partijen werden de anti-joodse vooroordelen voor het eerst gepolitiseerd. In dezelfde periode groeide de populariteit van rassentheorieën, en daarmee kreeg de vijandigheid jegens de joden een wetenschappelijke legitimatie. Sociologische categorieën werden door biologische categorieën vervangen en joden werden als andersoortig ras aangewezen. En daarmee werd de emancipatie zelf onderwerp van discussie: door de wezenlijk andere aard van het joodse ras, zouden joden zich nooit kunnen aanpassen of assimileren in de maatschappij.⁵⁰ Toen de economie zich weer herstelde, nam het publieke antisemitisme af en zakten de antisemitische partijen in. Maar ‘vanzelfsprekend’ antisemitisme was een culturele code geworden.⁵¹

Toen in augustus 1914 de oorlog uitbrak, meldden joodse mannen zich massaal voor het leger aan zonder de oproep af te wachten. De oorlog gaf immers de mogelijkheid vaderlandsliefde en opofferingsgezindheid te tonen. Maar naarmate de oorlog langer duurde en de kansen niet leken te verbeteren, groeide de vijandigheid richting de joden weer. Zo begonnen zich geruchten te verspreiden dat joden zich *en masse* aan de dienstplicht zouden onttrekken. Duitse joden reageerden verbitterd en teleurgesteld op het voortdurende

⁴⁷ Zie voor een kritische bespreking van het idee van een Duits-joodse symbiose Kaplan (1997).

⁴⁸ Niewyk (1980), p.6; Rürup (1991), p.95.

⁴⁹ Rürup (1991), p.91-93.

⁵⁰ Hecht (2003), p.35-36.

⁵¹ Hecht (2003), p.37; vgl. Rürup (1991), p.93-94.

antisemitisme, maar ze waren er ook van overtuigd dat ze door hun 'bloedoffer' in de oorlog aanspraak konden maken op gelijkstelling en erkenning.⁵²

In de Republiek van Weimar ervoeren joden voor het eerst niet alleen in theorie maar ook in de praktijk gelijkheid voor de wet.⁵³ Gedurende de Weimar-jaren was Duitsland het land van de grote mogelijkheden voor joodse individuen. Op verschillende vlakken leverden joden maatschappelijke bijdragen die disproportioneel waren voor hun aantal binnen de bevolking.⁵⁴ Voor het eerst konden joden als burgemeester, minister of ambtenaar een rol in het openbare leven spelen. Ook op het gebied van theater, literatuur, muziek en de journalistiek hadden veel leidende creatieve geesten een joodse achtergrond. En in het academische leven, waar de belemmeringen bij benoemingen waren afgeschaft, leverden joodse wetenschappers grote bijdragen.

Maar juist de zichtbaarheid van joden in het Duitse publieke leven in de Weimar jaren kon door antisemieten worden uitgebuit. Die stelden dat het onvermogen van joden om werkelijk patriottisme te ervaren, hen ertoe had aangezet Duitsland een wezensvreemd systeem op te dringen; de republiek was een 'jodenrepubliek'. Ook waren de onbeheersbare inflatie, de tekorten en de enorme herstelbetalingen die in het Verdrag van Versailles werden geëist, op het conto van joodse kapitalisten te schrijven. Bovendien waren joden de gevaarlijkste vijanden van christelijke waarden.⁵⁵ Zo werd er door de antisemieten in hun propaganda aangeknoopt aan al bestaande economische vooroordelen en latente religieuze haat. In politiek opzicht hadden de antisemieten weinig succes, maar in maatschappelijk opzicht hadden ze grote invloed. Al in de eerste jaren van de Weimar Republiek drongen antisemitische ressentimenten van de straat de scholen, verenigingen en aan de *Stammtisch* het café binnen. De mate van antisemitisme verschilde wel sterk van plaats tot plaats. Er waren regio's waar het antisemitisme gedurende de Weimar jaren in het alledaagse leven binnendrong, zoals in Beieren, Pommeren, Silezië en Oost-Pruisen. In andere regio's, zoals het Rijnland, breidde het antisemitisme zich pas met de opkomst van de nationaal-socialisten na 1927 uit.⁵⁶

De beide ontwikkelingen – het snelle maatschappelijke succes en het antisemitisme – lijken zich in de grensstreek minder geprononceerd te hebben voorgedaan dan in andere gebieden. Wat betreft de maatschappelijke vooruitgang: zowel de niet-joodse als joodse bevolking op het platteland was minder welvarend dan in de grote steden. In de Duitse grensstreek leefde zestig procent van de joden van de handel. Aan het einde van de 19^e eeuw waren de meeste joodse mannen koopman, veehandelaar of slachter.⁵⁷ Door de inflatiecrisis en structurele economische veranderingen, wisten veel kleinere kooplieden in de Weimar-jaren niet meer het hoofd boven water te houden en moesten hun zelfstandigheid opgeven. Veel joden trokken van het platteland naar de stad, van agrarische gebieden naar het industriële leven. Zo daalde in het graafschap Bentheim zowel het absolute als het relatieve joodse bevolkingsaandeel van 264 (0,8%) in 1871 tot 222 (0,44%) in 1925 en tot 156 (0,26%) in 1933.⁵⁸ Tegelijkertijd wisten verschillende joodse families op te klimmen tot de welgestelde middenklasse. Ze waren vooral succesvol met warenhuizen en grote speciaalzaken in de textielsector. De koopman 'oude stijl' wist zich op te werken tot warenhuseigenaar, en ook kwamen beroepen als tandarts en makelaar vaker voor.⁵⁹

⁵² Elon (2002), p.338-340.

⁵³ Idem, p.358.

⁵⁴ Rürup (1991), p.97-98.

⁵⁵ Niewyk (1980), p.48-49.

⁵⁶ Hecht (2003), p.98-99.

⁵⁷ Vgl. Voort (1990), p.207; zie ook bijvoorbeeld de beroepenstructuur van de joden in Ahaus en Neuenhaus: Höting & Hesse (2008), p.144 en Sager (1982), p.115.

⁵⁸ Asaria (1979) p.317; Voort (1990), p. 196-197.

⁵⁹ Voort (1990), p.207.

Het antisemitisme lijkt voor het eind van de jaren twintig niet zoveel weerklank te hebben gevonden in de grensstreek. De joodse gemeenschappen ervoeren weinig openlijke vijandigheden of religieuze intolerantie.⁶⁰ Wel werden joden getroffen door op nationaal niveau gevoerde anti-joodse campagnes, zoals een in 1920 gevoerde campagne van de Deutsche Landbund tegen de rijksregering en het gilde van Duitse matzebakkers.⁶¹ Ook waren er tekenen dat in de grensstreek zelf een voedingsbodem voor de anti-joodse ressentimenten bestond. In 1921 werd in Burgsteinfurt bijvoorbeeld een lezersbrief in de krant geplaatst van 'een Duitse moeder' die vreesde voor joodse invloeden in het onderwijs.⁶² In 1925 werd in diezelfde plaats in stilte een plaatselijke afdeling van de NSDAP opgericht, twee jaar later vond de eerste openbare bijeenkomst plaats.⁶³ Aan het eind van de jaren twintig brak het nationaal-socialisme ook in het graafschap Bentheim door.⁶⁴ Op de ontwikkelingen aan het begin van de jaren dertig wordt op het eind van dit hoofdstuk nog kort ingegaan.

3. Alledaagse relaties

Om de alledaagse verhoudingen in het samenleven van joden en niet-joden in de grensstreek in de jaren voor de machtsovername door Hitler te schetsen, wordt hier in belangrijke mate gesteund op de interviews die zijn afgenomen met bewoners uit de grensstreek. Om de verhalen van de geïnterviewden goed te kunnen duiden, is het van belang te onderkennen dat hun herinneringen aan de jaren twintig zonder uitzondering gekleurd zijn door de ongekend dramatische gebeurtenissen van de jaren dertig en veertig. Het besef dat de vroegere situatie uitmondde in wat later de Holocaust is gaan heten, kan niet worden uitgewist; alle herinneringen aan de vroegere contacten staan in het teken van de latere moord op de joden. Met name bij de Duitse geïnterviewden is deze invloed duidelijk merkbaar. In de verhalen van de Duitse joden zijn twee narratieven te onderscheiden. Ten eerste een narratief waarin in zeer positieve, nostalgische bewoordingen over de vroegere verhoudingen tussen joden en niet-joden wordt gesproken: het leven was goed, iedereen leefde in harmonie met elkaar. In dit narratief wordt het latere nazisme en antisemitisme voorgesteld als een plaag, als een vloedgolf die dat leven totaal onverwacht teniet kwam doen. Het tweede narratief schetst een omgekeerde voorstelling van zaken. Hierin wordt zeer kritisch over de vroegere verhoudingen verteld: het antisemitisme zat in de Duitsers ingebakken en dit was allang bekend. Beide narratieven zetten de herinneringen in wezen af tegen de latere gebeurtenissen. Het vroegere leven wordt in het licht van de latere vervolging en vernietiging beoordeeld, of wordt zelfs gebruikt om die latere ontwikkelingen te kunnen verklaren.

Ook bij de Duitse niet-joden had de kennis over de latere gebeurtenissen gevolgen voor hun verhalen over de vroegere contacten: zij spraken in algemene, bijna abstracte termen over het vroegere samenleven. Hoewel ze allemaal positief over de vroegere verhoudingen spraken, waren hun herinneringen fragmentarisch en weinig gedetailleerd, en was het moeilijk om hen over concrete interacties met specifieke joodse bekenden aan de praat te krijgen.

Bij de Twentse geïnterviewden was de invloed van de latere gebeurtenissen op de herinneringen minder uitgesproken. Ook veel Twentse joden spraken positief over de vroegere verhoudingen, maar hun vertellingen waren in minder nostalgische en meer

⁶⁰ Zie Sager (1982), p.116-117; Busch (1982) p.127-136; Asaria (1979), p.321-322.

⁶¹ Feld (2004), p.75-76.

⁶² Feld (1996), p.173.

⁶³ Idem, p.174

⁶⁴ Wagner (2004), p.164-165.

feitelijke bewoordingen geformuleerd dan die van de Duitse joden. En de niet-joodse Twentenaren spraken minder voorzichtig, met minder remmingen over de vroegere contacten met joden dan de niet-joodse Duitsers. Dit betekent niet dat de kennis over de latere vervolging en vernietiging van de joden geen invloed had op hun herinneringen, maar zij leken minder noodzaak te voelen die latere gebeurtenissen uit de eerdere situatie te verklaren. Dit verschil tussen Duitse en Twentse geïnterviewden heeft te maken met hun verschillende beleving van de latere ontwikkelingen, iets waar ik later in deze studie nog uitgebreid op terug zal komen. Om de invloed van de huidige kennis van de latere gebeurtenissen tot een minimum te beperken, heb ik me hier in de analyse van de interviews in de eerste plaats gericht op de herinneringen aan concrete interacties tussen joden en niet-joden. Hoe beschreven de geïnterviewden de relaties met specifieke individuen, welke concrete voorbeelden gaven ze? Daarbij valt de hoge mate van overeenkomst op in de relaties en interacties tussen joden en niet-joden aan beide zijden van de grens. Daarnaast heb ik mij gericht op mogelijke patronen in het interviewmateriaal in bepaalde zegswijzen of argumenteringen die op een bepaalde tijdsgebonden context kunnen wijzen. Hier stuitte ik juist op een verschil tussen de interviews aan Nederlandse en Duitse zijde. Beide aspecten – de overeenkomsten en verschillen – komen in de rest van dit hoofdstuk aan de orde.

3.1 *'Mitten unter uns'* ⁶⁵

Het samenleven van joden en niet-joden in de dorpen en provincieplaatsen van de Twents-Duitse grensstreek hield in de eerste plaats in dat men – letterlijk – ruimte deelde. De joodse bewoners leefden verspreid over hun woonplaats. Joden en niet-joden leefden dus bij elkaar in de buurt, zaten met elkaar op school, handelden met elkaar en kwamen elkaar tegen in het plaatselijke verenigingsleven. In dit delen van de ruimte bestond wel een duidelijke ongelijkheid tussen de joodse en niet-joodse bevolking: omdat de joden slechts een kleine minderheid vormden, kwamen niet-joden logischerwijs veel minder vaak joden tegen dan omgekeerd het geval was. In plaatsen waar geen joden woonden, hadden niet-joodse bewoners geen enkel contact met joden, of hooguit met een joodse veehandelaar die wel eens langskwam of met een joodse winkelier uit een dorp verderop. De in verhouding grote stad Enschede met zijn relatief grote joodse gemeenschap vormde een uitzondering, waar ik later op terugkom.

De ongelijke verdeling in het samenleven leidde tot een verschil in perspectief op het samenleven: waar de joodse geïnterviewden vertelden dat ze een groot of zelfs overwegend niet-joods sociaal leven hadden, noemden de niet-joodse geïnterviewden daarentegen hooguit één of twee goede vriendschappen met joden, en noemden ze vaker kindercontacten op school of in de buurt en contacten in de sfeer van handel en middenstand. Concreet bleken de niet-joodse geïnterviewden aan Duitse zijde minder te vertellen over contacten met joden dan de joodse geïnterviewden. Aan Nederlandse zijde was deze discrepantie minder uitgesproken, maar ook daar beschreven de niet-joden hun contacten met joden iets afstandelijker en wat meer als uitzonderingen dan de joodse geïnterviewden. Ook hadden sommige niet-joodse geïnterviewden überhaupt geen of nauwelijks joodse contacten, terwijl dit omgekeerd niet voorkwam.

In de plaatsen waar wel joden woonden, vond veel informeel contact tussen joden en niet-joden plaats. Het sociale leven werd dan wel door religieuze scheidslijnen bepaald, maar tegelijkertijd kwam men elkaar overal tegen en werden goede burenccontacten als een sociale plicht beschouwd, zelfs als sociale noodzaak. Els Denneboom (geboren Frank, 1928), wier familie in de jaren dertig vanuit Duitsland naar het Twentse dorp Enter emigreerde, legde uit wat dit 'noaberschap' inhield:

⁶⁵ Zie Voort (1990), p.211.

Dan had je verplichtingen, je moest helpen als het nodig was, als er een kind geboren werd, als er op de boerderij wat te doen was hielpen ze elkaar, als iemand ging verhuizen. Als je helpen kon als er iemand ziek was, dan moest je... want je had eerste, tweede en derde noabers... (...) Je kon wel een hekel aan iemand hebben, maar je hoorde wel bij die noaberschap, dus als die je nodig had, dan had je verplichtingen.

De joodse Bernard Suskind (geboren Süskind, 1921) uit het Duitse Fürstenuau vertelde dat zijn familie en de niet-joodse burens onderling elkaars sleutels hadden, en op elkaars kinderen pasten. Zijn moeder hielp de verschillende boeren uit de buurt met het binnenhalen van de oogst. De sociale plicht van het noaberschap doorsneed de religieuze scheidlijnen, en leidde vaak tot vriendschappelijk contact. De niet-joodse Sjouke Wynia (1928) uit Denekamp vertelde bijvoorbeeld dat hij dagelijks over de vloer kwam bij zijn joodse burens. Ook de niet-joodse Hermann de Leve⁶⁶ uit Schüttorf vertelde dat zijn familie van oudsher zeer dik bevriend was met enkele joodse families uit het dorp. Dit vriendschappelijke contact was aan het begin van de 20^{ste} eeuw ontstaan toen zijn grootvader onverwachts stierf en een vrouw en zes kinderen onverzorgd achterliet. De rijke textielfamilies uit de omgeving hadden niet naar de weduwe omgekeken, maar de joodse families uit het dorp hadden haar opgevangen en om de beurt voor het gezin gekookt.

Burens hielpen elkaar, leenden zaken aan elkaar uit en gaven elkaar advies. Joden bezochten soms hun christelijke burens of vrienden tijdens kerstmis, en op speciale feestdagen deelde men soms elkaars voedsel, zoals matzes en paaseieren. De joodse Benno Elkus (1915) uit Denekamp beschreef bijvoorbeeld dat hij in de periode van Pesach, het joodse paasfeest, altijd veel vrienden had omdat iedereen dol was op matze.⁶⁷ Zowel de joodse Ruth Foster (geboren Heilbronn, 1922) uit het Duitse stadje Lingen⁶⁸ als Helge Domp (1915) uit Münster vertelden dat ze met kerstmis altijd meezongen met de christelijke liederen. Helge, die een bijzonder mooie stem had en een zangcarrière beoogde, mocht daarbij zelfs de rol van Maria vervullen. Bernard Suskind bezocht op kerstavond samen met zijn beste – protestantse – vriendje zowel de protestantse als de katholieke kerk.

Dorpsfeesten werden met elkaar gevierd en men bezocht elkaars bruiloften en begrafenissen. Aan Duitse zijde deelden in veel dorpen joodse en niet-joodse mannen de *Stammtisch* in de lokale cafés, waar ze kaart met elkaar speelden. Sommige vrouwen gingen in hun vrije tijd op visite (*Kaffeeklatsch*) bij vriendinnen. De niet-joodse (katholieke) Berta Nünning uit Ahaus vertelde bijvoorbeeld: ‘Iedereen werd gelijk behandeld. Ook de protestanten. Het was hier niet hatelijk, de katholieke meisjes hebben de joodse meisjes ook wel eens op de koffie uitgenodigd en zo.’ Vaak kwam het voor dat een niet-joodse buurman of –vrouw voor de joodse burens op sjabbat het licht aan kwam doen en de kachel aanstak.⁶⁹ Sjouke Wynia vertelde dat op de openbare school in Denekamp die hij bezocht de schooltijden zelfs waren aangepast omwille van alle joodse kinderen die op die school zaten:

Het was een beetje een bijzondere school, want wij waren op zaterdags vrij, op sabbat, toen ging je zaterdagsmorgens nog overal naar school en woensdagmiddag was je vrij. Maar omdat wij ter wille van de joodse kinderen op zaterdag vrij waren, moesten we op woensdagmiddag naar school.

⁶⁶ Waarschijnlijk geboren in 1944 of 1945.

⁶⁷ Herinneringen van Benno Elkus uit 1992, gepubliceerd in Boink (2002), p.28-39. Aldaar p.31.

⁶⁸ Foster, Ruth. Interview 9538. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 16 juli 2010).

⁶⁹ Aan Nederlandse zijde werden zij ‘sjabbes-goy’ genoemd. Zie bijvoorbeeld Evertzen (2010), p. 31 en p.127, en Glas (2003), p. 183. Zie voor een voorbeeld aan Duitse zijde: Schmidt (2003), p.89.

Joden en niet-joden troffen elkaar ook in het lokale verenigingsleven. In Neuenhaus was bijvoorbeeld de voorzitter van de turnvereniging joods, en in Uelsen de voorzitter van de schuttersvereniging.⁷⁰ In 1925 kreeg de schuttersvereniging in Burgsteinfurt een joodse schutterskoning⁷¹ en ook de joodse Wilhelm Heimann (1915) uit Borghorst en Ruth Foster uit Lingen vertelden dat hun vaders eens tot schutterskoning waren uitgeroepen.⁷² Mevrouw H. (1942), wier vader ook in Lingen was opgegroeid, vertelde dat hij lid was geweest van de ‘Kivellinge’, een lokale vereniging van jonge ongetrouwde mannen met een zeer lange geschiedenis.⁷³ Aan Nederlandse zijde trof men elkaar vooral in sport- en vrijetijdsverenigingen zoals de padvinderij, de gymnastiekclub en de zangvereniging. De joodse heer F. (1930) uit Haaksbergen vertelde bijvoorbeeld dat zijn ouders veel niet-joodse kennissen hadden uit de kegelclub, en Andries Hoek (1910) uit Goor vertelde dat hij veel niet-joodse vrienden kende via de plaatselijke gymnastiekclub, de voetbalvereniging en de korfbalclub.⁷⁴

Een belangrijk onderdeel van het publieke leven waarin joden en niet-joden gezamenlijk optrokken, waren veteranenverenigingen en herdenkingen gewijd aan de gevallen in de oorlog. In Ahaus waren bijvoorbeeld verschillende joodse mannen lid van de ‘Kyffhäuserbund’.⁷⁵ In Burgsteinfurt werd in 1926 een gedenksteen voor de gevallen soldaten ingewijd, waarbij achtereenvolgens de pastoor van de evangelische gemeente, de kapelaan van de katholieke gemeente, de cantor van de joodse gemeente, en de burgemeester het woord voerden.⁷⁶ De ervaringen aan het front bonden joodse en niet-joodse veteranen, en joodse veteranen hadden vaak overlappende lidmaatschappen in zowel specifiek joodse als in niet-joodse veteranenclubs.⁷⁷

Het samenleven van joden en niet-joden hield ook in dat men economische relaties met elkaar onderhield. Een groot deel van de vaders van de joodse geïnterviewden zaten in de veehandel of hadden een slagerij. Ook was een deel actief in de textiel: men verhandelde textiel, runde een kledingzaak of was, in het geval van enkele geïnterviewden uit Enschede, textielfabrikant. Slechts een enkeling werkte niet als zelfstandige. Dit betekent dat de meeste joden in de grensstreek economisch afhankelijk waren van hun niet-joodse omgeving. Veel handelaren gingen ‘de boer op’ om hun waar – vee of textiel – aan de man te brengen. Dat joodse veehandelaren een belangrijke rol speelden in het regionale economische verkeer, blijkt uit het feit dat niet-joodse zakenrelaties Jiddische woorden en uitdrukkingen overnamen.⁷⁸ En hoewel de religieuze scheidslijnen zo sterk waren dat katholieken niet bij protestanten kochten en omgekeerd, gold dit niet voor joodse winkels. Joden hadden dan wel hun eigen religieuze gemeenschap, maar vormden niet een eigen zuil. De plaatselijke niet-joodse bevolking vormde dan ook de belangrijkste klandizie van joodse slaggers en bakkers.

Sommige joodse bewoners waren natuurlijk meer geliefd dan anderen, maar dit lijkt meer met persoonlijke verschillen te maken hebben gehad dan met discriminatie. Niet-joodse bewoners uit Borne beschreven de ene joodse familie bijvoorbeeld als ‘goede joden die goed

⁷⁰ Voort (1990), p.219.

⁷¹ Feld (1996), p.172

⁷² Heimann, Wilhelm. Interview 9335. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012); Foster, Ruth. Interview 9538. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 16 juli 2010).

⁷³ www.kivellinge.de en <http://de.wikipedia.org/wiki/Kivellinge> (bezoekt op 4 april 2013).

⁷⁴ Hoek, Andries. Interview 5674. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). Gezien in Joods Historisch Museum, 8 mei 2012.

⁷⁵ Hötting & Hesse (2008), p.145.

⁷⁶ Feld (1996), p.172-173.

⁷⁷ Grady (2011), p.11 en p.63-65.

⁷⁸ De Vries Robbé (2010), p.47. In Boink (2002) heet het dat de joodse veehandelaren ‘onderling’ een speciaal taaltje spraken dat lang niet iedereen verstond. Maar: ‘het taaltje was toch eenvoudig te leren’ (p.67).

bekend stonden', terwijl ze over een andere familie vertelden dat de omgang goed was, maar dat het nu ook weer niet echt 'noaberwerk' was omdat ze nogal op zichzelf leefden.⁷⁹ De relaties werden echter in algemene zin wel door zekere grensafbakening gemarkeerd. Een vrouw uit Nordhorn die tot 1939 joodse burens had, antwoordde bijvoorbeeld op de vraag of ze hen goed gekend had: 'Wi bin gut met mekaar utkomm'n; wi hadd'n nooit wat met mekaar' (we konden het goed met elkaar vinden; we hadden nooit wat met elkaar).⁸⁰ Dit lijkt een enigszins tegengestelde, maar ook treffende beschrijving van de sociale verhoudingen tussen joden en niet-joden in de grensstreek. Men was vriendschappelijk en hulpvaardig naar de burens toe en informeel contact kon uitgroeien tot vriendschap, maar men hield ook een bepaalde afstand. De drempels tussen joden en niet-joden konden worden geslecht, maar bestonden wel.⁸¹ Bernard Suskind zei: 'We waren allemaal van dezelfde plaats, we waren allemaal dezelfde burgers, maar ieder had zijn eigen groep zeg maar. Waarmee ze meer bevriend waren dan met anderen.'

Het bewustzijn over een onderscheid tussen joden en niet-joden werd verhoogd door onderscheidende religieuze instituties zoals het religie-onderwijs. Hoewel afnemende religiositeit een algemene tendens was, waren joden op het platteland van de grensstreek religieuzer en traditioneler dan de joden die in grote steden leefden. Ook zij leefden in de meeste gevallen niet meer strikt alle religieuze wetten na, maar de religie nam een nog veel grotere plaats in hun leven in. Veel families leefden koosjer en synagogen werden zo lang mogelijk onderhouden, ook in de steeds kleiner wordende gemeenten.⁸² De joodse gemeente van Ahaus was bijvoorbeeld een van de weinige gemeenten in Westfalen die nog dagelijks een dienst organiseerde.⁸³

Joodse leerlingen gingen op zaterdag niet naar school, maar hadden op andere momenten in de week, bijvoorbeeld de woensdagmiddag, wel joodse les. Verschillende joodse geïnterviewden vertelden dat ze het vervelend hadden gevonden om op die manier als 'anders' te worden gezien dan de andere kinderen. Gerda Friedeman (geboren Waldeck, 1914) uit Münster vertelde bijvoorbeeld dat omdat ze op zaterdag niet naar school ging, ze op zondag moest gaan. 'En wat ons betreft was dat ook... dat we met onze rugzakken naar school moesten, en dat andere kinderen naar ons keken en zeiden 'wat doen ze, het is zondag.'⁸⁴ Anna Uhlmann (geboren Albersheim, 1910) uit Billerbeck herinnerde zich dat ze als jong kind een keer niet naar school ging omdat het een feestdag was, maar dat de andere kinderen het niet begrepen. Ze was overstuur thuis gekomen.⁸⁵ En Henk van Gelderen uit Enschede zei: 'Ik (...) moest bar mitzwe worden. Dan ben je een vreemde eend, want als zij gingen voetballen dan had ik joodse les op zondag. Ik heb daar dan ook vaak gespijbeld. Dan keken ze raar op. Maar het was geen reden om me te mijden, ik ben nooit gepest.' Ook niet-joodse geïnterviewden refereerden aan dit onderscheid in onderwijs. Sjouke Wynia bijvoorbeeld, die eerder vertelde dat zijn openbare school op zaterdag dichtging omwille van de joodse leerlingen, vertelde dat andere kinderen hem wel eens uitscholden omdat hij naar de 'jödnschool' ging, 'maar andersom scholden wij ook weleens op de roomsen, dan zeiden we: 'je bent een roomse bok'.'

⁷⁹ Interviews door Jaap Grootenboer in 1984, persoonlijk archief van Jaap Grootenboer. Zie ook Evertzen (2010), p.50 en p.60.

⁸⁰ Schroven & Naber (1990), p.244.

⁸¹ Vgl. Kaplan (2001).

⁸² Borut (1997), p.245.

⁸³ Höting & Hesse (2008), p.150.

⁸⁴ Friedeman, Gerda. Interview 9424. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 20 juni 2012).

⁸⁵ Uhlmann, Anna. Interview 16062. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 21 juni 2012).

De sjabbat en de joodse feestdagen gaven een onderscheidend ritme aan het joodse leven. Bijna alle geïnterviewden waren zich ervan bewust geweest dat zijzelf of personen in hun omgeving joods waren, en dit hing vaak samen met het verschil tussen kerk- en synagogebezoek en het verschil in religieuze feestdagen. Wilhelm Heimann antwoordde bijvoorbeeld op de vraag of hij zich bewust was geweest van zijn joods-zijn: ‘Ja ik denk het wel. We gingen niet naar de katholieke of protestantse kerk. Je voelde dat je anders was dan andere Duitsers.’⁸⁶ De heer F. antwoordde:

Tuurlijk, vooral omdat in een gemeenschap als Haaksbergen... ze zagen je op zaterdag naar de synagoge gaan. Er werd ook wel gezegd: ‘jullie hebben maar geluk gehad, jullie hebben twee keer zondag.’ En dan zei ik: ‘het is jullie nooit verboden ook op zaterdag zondag te houden’.

De niet-joodse Henk Oosterholt, ook uit Haaksbergen, zei: ‘het jodendom, er lag toch een sluier van geheimzinnigheid over. Maar wat er in de synagoge gebeurde daar had niemand een idee van.’⁸⁷

Zowel de niet-joden als de joden zelf beschouwden de joodse bewoners als een duidelijk afgebakende religieuze bevolkingsgroep. Dit kwam tot uiting in benamingen als ‘Dolf de fluitjör’, ‘de hoonejör’ en de ‘Jöddenfabriek’.⁸⁸ Er kwamen nauwelijks huwelijken voor tussen joden en niet-joden, omdat dat van beide kanten niet werd gewaardeerd en vaak ook niet werd geaccepteerd. Omdat gemengde huwelijken als een bedreiging van de continuïteit van de religie van beide partners werd gezien, was er weinig begrip voor. Dit gold overigens ook voor huwelijken tussen andere religieuze gezindten. Benno Elkus vertelde:

Omdat onze religie anders was, waren wij natuurlijk enigszins afgezonderd en werden wij beschouwd als een bijzondere groep. Trouwen met een partner uit andere bevolkingsgroepen was niet mogelijk en dus moesten huwelijkskandidaten uit andere plaatsen of van lokale bron verkregen worden.⁸⁹

3.2 Samenleven in Enschede

Zowel door de grootte van de stad als door de grootte van de joodse gemeente vormde Enschede enigszins een uitzondering op de rest van de grensstreek. De grootte had tot gevolg dat men elkaar feitelijk minder tegenkwam dan in kleinere plaatsen en op het platteland, en dat men elkaar ook minder hoefde tegen te komen; joden waren minder afhankelijk van hun niet-joodse omgeving dan in plaatsen met slechts enkele joodse families. Het sociale leven werd nog meer dan op het platteland bepaald door klassenverschillen, maar ook de religieuze scheidslijnen tekenden het samenleven.

Verschillende geïnterviewden, vooral afkomstig uit de (textiel) elite, vertelden over de afstand tussen de joodse en niet-joodse kring. De niet-joodse Benno van Delden (1926) bijvoorbeeld beschreef de vriendenkring van zijn ouders als hoofdzakelijk protestants. Er waren volgens hem nauwelijks katholieke fabrikanten die ertoe deden, en joodse fabrikanten hadden hun eigen kringen. De joodse mevrouw B. (1933), wier vader was gestorven toen ze nog heel jong was en wier moeder met een niet-joodse man was hertrouwd, vertelde dat toen haar vader nog leefde de familie erg op ging in het eigen joodse kringetje, ‘omdat ze toen ook nog niet lid mochten worden van de sociëteit.’ Later had haar familie wel een gemengde vriendenkring, ook omdat haar niet-joodse stiefvader veel hervormde vrienden in de

⁸⁶ Heimann, Wilhelm. Interview 9335. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

⁸⁷ Henk Oosterholt werd in 1929 of 1930 geboren. Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom op 10 november 1992, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

⁸⁸ Zie Evertzen (2010), p.97; Boink (2002), p.55; Titz (2003), p.331.

⁸⁹ Herinneringen van Benno Elkus uit 1992, gepubliceerd in Boink (2002), p.28-39. Aldaar p.30.

textielwereld had. Sommigen spraken over de afstand tussen joden en niet-joden in termen van antisemitisme. Cecile Kanteman (1918) zei bijvoorbeeld: ‘In die tijd, nu zouden we het antisemitisme noemen, maar toen was er een scheiding hoor, tussen de joodse en niet-joodse families.’⁹⁰ Ook Renee Kotting (geboren Menko, 1913) zei dat ze heel duidelijk antisemitisme had ervaren. ‘Als lagere-school-kind ben ik wel uitgescholden op straat: ‘jodenkind van Menko’. (...) Ik heb het een sterke bevrijding gevonden toen ik op mijn 18^e naar Amsterdam ging om te studeren en het niet er om ging dat ik joods was.’⁹¹

Het weren van joden (en overigens ook van katholieken) uit de Enschedese Grootte Sociëteit was een duidelijke uiting van de afscheiding binnen de elite. De sociëteit bleef tot 1929 gesloten voor joodse fabrikanten. Henk van Gelderen vertelde dat zijn grootvader, de fabrikant Marc van Gelderen, tevergeefs protest had aangetekend tegen deze uitsluiting.⁹² Zijn ouders legden zich er echter bij neer: ‘Ze hebben zich niet verzet. Ze waren nogal bereid, hadden overal in de wereld ook joodse vrienden in dezelfde omstandigheden. (...) Je meldde je ook niet aan. De brutaliteit van grootvader, ‘dat had ie niet moeten doen’, zeggen velen. Had ‘ie kunnen weten.’

De niet-joodse Chetty ter Kuile (geboren Langelaan, 1916), de latere echtgenote van de fabrikant Jim ter Kuile, vertelde dat toen de sociëteit, de tennisclub en de hockeyclub uiteindelijk wel werden opengesteld, de joodse elite *en masse* toetrad. Ze was ‘witheet’ geworden op enkele joodse kennissen, omdat ze vond dat ze hun eer hiermee verspeelden, maar mevrouw Van Gelderen (de moeder van Henk) had haar bij zich geroepen:

Die zei: ik moet eens even met je praten. Je hebt je heel kwaad gemaakt over dat we zo toetreden tot alles hè. Ze zegt: je moet één ding niet vergeten, wij hebben gezegd aan onze kinderen, haar man ook: wel doen, want wij doen dit voor het nageslacht hè. Je hebt gelijk dat dit...waar is je trots hè. En dat je zegt: pot op met die sociëteit. Ze zegt: ‘je hebt gelijk maar je moet ook denken, als wij nu *en masse* nee zeggen dan zitten we weer in diezelfde situatie.’ En dat vond ik heel lief uitgelegd.⁹³

De religieuze afscheiding was echter niet alomvattend en lijkt aan het eind van de jaren twintig en het begin van de jaren dertig ook te zijn afgenomen. De vader van Henk van Gelderen was bijvoorbeeld actief in verschillende maatschappelijke organisaties, en kwam veel niet-joodse kennissen tegen op de golfbaan. Hoewel zijn vriendenkring in meerderheid joods was, stond hij ook op goede voet met fabrikanten van andere gezindten. Hetzelfde gold voor Sig Menko, de belangrijkste joodse textielabrikant in het Enschede van die jaren. Sig was niet alleen actief in velerlei clubs en organisaties, maar zat ook enige tijd in de gemeenteraad, én was voorzitter van de joodse gemeente.⁹⁴

Veel joodse geïnterviewden die in de jaren twintig waren geboren vertelden dat hun ouders overwegend in eigen kring hadden verkeer, maar dat zij zelf minstens evenveel niet-joodse als joodse vrienden hadden gehad in hun jeugd. Dit gold voor personen uit de elite, voor wie de in 1927 opgerichte chique Enschedese School Vereniging een ontmoetingsplek vormde, maar het gold ook voor personen uit de middenstand en lagere klassen. Joodse kinderen kregen niet-joodse vriendjes via school en de buurt. Sal van Gelderen (1928),⁹⁵

⁹⁰ Interview door Frank van Zuijlen op 5 oktober 1981, persoonlijk archief van Frank van Zuijlen.

⁹¹ Kotting, Renee. Interview 13085. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). Gezien in Joods Historisch Museum, 19 januari 2012.

⁹² Marc van Gelderen stelde zich eind 1890 kandidaat voor het lidmaatschap van de vereniging De Grootte Sociëteit. Toen hij werd geweigerd, schreef hij een woedende open brief aan de leden van de sociëteit. De lokale pers zweeg over de affaire (De Haan, 2002, p.73-79).

⁹³ Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom op 9 februari 1993, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

⁹⁴ Magnus (2005), p.17 en 23-24.

⁹⁵ Geen familie van Henk van Gelderen.

wiens vader marktkoopman was, vertelde bijvoorbeeld dat zijn ouders vooral omgingen met hun eigen familie en joodse vrienden, maar dat hij goed contact had met niet-joodse buurkinderen. ‘En de buren, tja dat waren Tofelemonen,⁹⁶ noemden we dat, die waren allemaal heel resjaffen.⁹⁷ (...) We speelden allemaal met elkaar.’ Mevrouw J. (1925), wier vader vleesgrossier was, vertelde dat ze bijna alleen maar niet-joodse vriendinnen had gehad. ‘En als ik dan met joodse kinderen om moest gaan van mijn moeder, dan had ik altijd de pest in dat ik daar naartoe moest. Maar dan moest ik van mijn moeder.’ De katholieke buurmeisjes mochten echter niet met haar omgaan, omdat ze jurken ‘met zonder mouwen’ droeg.

De religieuze scheidslijnen lijken voor de jongere generaties iets minder bepalend te zijn geweest dan voor hun ouders. Maar dit gold niet voor klassenverschillen; die bleven recht overeind, ook binnen de joodse gemeenschap zelf. Zo bestonden er twee joodse vrijetijdsverenigingen: Tot ons Plezier (TOP) voor de hogere middenklasse en de Joodse Enschedese Sportvereniging (JES) voor de lagere klassen. Mevrouw J. vertelde: ‘TOP was voor de sjiek en JES was voor het gewone volk. (...) Ja, mijn ouders zouden er niet aan denken om lid te worden van JES. Dat deed je gewoon niet, daar hoorde je niet bij. Ik zou zeggen gepeupel, maar dat is een beetje...’. Er bleef een diepe kloof bestaan tussen de elite en ‘het gewone volk’. Sal van Gelderen zei over de fabrikanten: ‘Allemaal rijke jidden waren dat, daar keek je wel tegenaan vroeger. (...) Er werd wel onderscheid gemaakt, wie mesomme⁹⁸ had en wie geen mesomme had.’ En Bert Woudstra (1932), wiens ouders een chique modezaak hadden, vertelde:

Als ik nog denk aan het respect dat ik had voor bijvoorbeeld de vader van Henk van Gelderen. (...) Ik moest van mijn vader mijn petje afnemen voor meneer van Gelderen. Dan zei meneer van Gelderen: ‘Dag jongeman, doe je goed je best op school.’ Dat was het contact met de koning van Enschede ongeveer. Het verschil was erg groot, zeker als kind.

3.3 Antisemitisme

Het samenleven van joden en niet-joden in de grensstreek werd niet alleen getekend door sociale scheidslijnen, maar ook door een zeker mate van antisemitisme. Het ging hierbij vooral om de eerder beschreven vormen van anti-judaïstisch en vooral sociaal antisemitisme. De anti-judaïstische variant werd door enkele geïnterviewden aangestipt, vooral in het kader van het paasfeest. Zo werd in de plaatsen Ootmarsum en Denekamp een versie van een paaslied gezongen met de volgende tekst:

*Christus is opgestanden,
Al van de joden haar handen,
Dus zullen wij allegaer vrolijk zijn,
Christus zal onze Verlosser zijn, Alleluja!
Alleluja!*

In Denekamp werd deze passage extra luid gezongen wanneer de dorpsbewoners die met de paasstaak op weg waren naar de paasweide voorbij de huizen van joodse dorpsgenoten kwamen.⁹⁹ Benno Elkus vertelde:

Ik had altijd goede katholieke vrienden (...). Maar het christelijk paasfeest, dat vaak samen viel met het onze, bracht een gevoel van onveiligheid en scheiding. Wanneer er, als de paasstaak door het dorp

⁹⁶ Tofelemonen = katholieken.

⁹⁷ Resjaffen = rechtschappen.

⁹⁸ Mesomme = geld

⁹⁹ Wassenaar (2010), p.26.

werd getrokken en ook 's avonds bij het paasvuur, werd gezongen 'O schande voor de joden' en 'drie soldaten omgekocht' gaf dat, ondanks het feit dat ik deelnam aan de plechtigheid, geen aangenaam gevoel. Deze ideeën zijn natuurlijk eeuwenlang verkondigd en niet alleen in Denekamp, maar bij alle geloofsgenoten.¹⁰⁰

Aan Duitse zijde werden ook paasoptochten gehouden, waarbij in het Emsland langs een eeuwenoud beeldje werd gelopen dat de geselingsscène van Jezus verbeeldt. Hoewel de geselaars duidelijk Romeinse uniformen dragen, staat het beeld in de volksmond bekend als 'het jodenkastje'.¹⁰¹

Het anti-judaïstische antisemitisme speelde ook een niet onbelangrijke rol in het samenleven in het overwegend katholieke Oldenzaal. Daar hadden zich in 1892 anti-joodse rellen voorgedaan nadat een groep katholieken was teruggekeerd van de jaarlijkse processie naar het Duitse Kevelaer. De rellen herhaalden zich in de daaropvolgende jaren elke keer nadat men van de processie terugkeerde.¹⁰² Ook in latere jaren was Oldenzaal niet een erg prettige stad voor joden om te leven. Zo werden joden geweerd uit het ziekenhuis Heil der Kranken, en kreeg de joodse apotheker Leo Muller geen vergunning om een apotheek te openen.¹⁰³ Dit expliciete antisemitisme was echter een uitzondering in Twente.¹⁰⁴

Nog wijdverbreider dan de anti-judaïstische variant was het sociaal antisemitisme. Stereotypen over het 'anders-zijn' van joden werden door verschillende niet-joodse geïnterviewden aan beide zijden van de grens genoemd. 'De joden waren toch vreemdelingen, gedeeltelijk ook door hun eigen optreden' en 'hij was gewoon normaal, ja wel die joodse neigingen. Ze waren anders dan anderen, maar voor de rest niet'. Inwoners van Haaksbergen vertelden dat er geen echte discriminatie was, maar dat wel altijd met een beetje minachting over de joden werd gesproken: ach, het was maar 'de judde' of 'jurre'.¹⁰⁵ Ook enkele geïnterviewden uit Enschede gaven blijk van bepaalde anti-joodse vooroordelen. 'Mijn ouders vonden het niet geweldig dat ik met een joods vriendje omging. Mijn moeder was wel een beetje anti-joods, maar mijn vader niet' en 'maar joden waren ook niet openhartig. Joodse mensen in Enschede waren ook geheimzinnig, wantrouwend. Ik vond ze zelf ook niet zo amicaal'.¹⁰⁶ Een veelvuldig aangehaald spotliedje dat vaak door kinderen op straat werd gezongen, was:

Jurre, jurre, joele
Stek 'n kop in de koele
Stek 'n kop in 'n mosterdpot
*Mo'n beunt alle jöd'n kapot.*¹⁰⁷

¹⁰⁰ Herinneringen van Benno Elkus uit 1992, gepubliceerd in Boink (2002), p.28-39. Aldaar p.32. Tegelijk is bekend dat in 1913 de joodse Denekamper Edo Suskind door zijn katholieke buurjongen gevraagd werd om diens opvolger te worden als Judas bij de paasgebruiken van het dorp; een staaltje van vergaande integratie. Zie Wassenaar (2010), p.26-27.

¹⁰¹ Naber (2003), p.386-387.

¹⁰² Hilbrink (1998), p.33 en 35-36; De Vries Robbé (2010), p.237-239.

¹⁰³ 'Het droevige lot van apotheker Leo Muller', De Twentsche Courant, 21 maart 2007.

¹⁰⁴ De historicus Coen Hilbrink stelt: 'In zijn extreme uitingsvorm is het Oldenzaalse antisemitisme zelfs een unicum geweest, zowel in Overijssel als in Nederland' (1998), p.33.

¹⁰⁵ Geritz-Koster & Karseboom (1999), p.108.

¹⁰⁶ Laatste citaat uit een interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

¹⁰⁷ *Jood, jood, joel*

Steek je hoofd in de kuil

Steek je hoofd in de mosterdpot

Morgen zijn alle joden kapot.

Een enkele keer werd niet blijk gegeven van anti-joodse vooroordelen door hetgeen werd verteld, maar door de wijze waarop werd verteld. Een van de geïnterviewden nam een onprettige, denigrerende toon aan elke keer wanneer zij bepaalde joodse burens en kennissen aanhaalde. Ze benoemde in haar verhalen niet expliciet vooroordelen, maar communiceerde met die toon wel dat zij de joodse bekenden als minderwaardig aan zichzelf beschouwde.

Het meest aangehaalde stereotype was de jood die onbetrouwbaar is in de handel.¹⁰⁸ Er werd in algemene zin aan het stereotype gerefereerd ('joden hadden een neus voor goede handel', 'een jodenstreek' en 'das war ja alles Handelsvolk, und wenn die mal schnappen konnten, dann haben sie das auch gemacht'), waarbij soms werd uitgelegd dat de nauwe verbondenheid van joden met de handel voortkwam uit het vroegere verbod om andere beroepen uit te oefenen. Die kennis van de historische context lijkt het vooroordeel echter niet te hebben ontkracht. Jan Harm Kip (1911) uit Neuenhaus zei bijvoorbeeld:

Ze stonden misschien in iets minder hoog aanzien. De joden waren, ik zal maar zeggen, kooplieden op hun eigen manier. Ze hebben altijd geprobeerd om voordeel te behalen. Dat hoort er bij de handel ook bij, is vandaag de dag niet anders. Maar de joden hadden deze naam. Maar dat was ook niet hun schuld, ze mochten geen ambacht leren en moesten daarom in de handel gaan. Ze hebben geprobeerd hun voordeel daaruit te halen, maar dat kan je ze niet kwalijk nemen, dat zouden anderen niet anders hebben gedaan.

Een interessante versie van het vooroordeel werd aangehaald door Grietje Beltman-de Groot (1922) uit Enschede die vertelde dat haar vader haar eens voor joden had gewaarschuwd: 'Je moet altijd oppassen, en ook wel eens voor mensen die christelijk gereformeerd waren. Die moet je over één kam scheren. Bij tijd en wijle belazeren ze je waar je bij staat.'

Het stereotype over de onbetrouwbare jood was niet alleen een algemeen stereotype, maar kwam ook terug in beschrijvingen van specifieke joodse bekenden. Over Sem Zilversmit uit Borne werd bijvoorbeeld gezegd: 'Sem was handelaar. Als een ander 's morgens de ogen open deed, had Sem de kost al verdiend. (...) Een gehaaid koopman.'¹⁰⁹ En over Isaak Salomons uit Denekamp werd verteld: 'Het was een rustige, aardige man, maar wel een koopman bij wie je altijd op de handelsprijs moest afdingen, anders had hij je te pakken.'¹¹⁰

Wat ten slotte opviel aan de verhalen van niet-joodse geïnterviewden over joodse bekenden was dat verschillende geïnterviewden, vaak terloopse, verwijzingen naar hun koosjer-zijn maakten. Soms werd daarbij gesuggereerd dat de joodse bekende het niet zo nauw met de spijswetten nam. Sjouke Wynia vertelde bijvoorbeeld dat zijn joodse buurman maar wat aanrommelde: 'dan zei hij tegen z'n vader dat de kip koosjer geslacht was als dat niet zo was.' Grietje Beltman-de Groot zei over een joodse buurjongen: 'hij ging in de winkel en zei tegen de knecht: 'geef mij een stukje leverworst.' En dan haalde hij het spek eruit en zei hij: 'nou is het koosjer.' En Berta Nünning zei over een joodse bekende uit Ahaus: 'die hield van een beetje vlees en dat mochten ze niet. Dan ging hij naar een bekende en vroeg:

Zie ook Geritz-Koster & Karseboom (1999), p.108-109; 'Het droevige lot van apotheker Leo Muller', De Twentsche Courant, 21 maart 2007.

¹⁰⁸ Dit beeld van de jood als woekeraar was een diepgeworteld en hardnekkig vooroordeel dat al veel langer leefde bij zowel katholieke als protestantse boeren en dorpelingen (Smith, 1999), maar ook in andere lagen van de bevolking bestond.

¹⁰⁹ Evertzen (2010), p.53.

¹¹⁰ Boink (2002), p.53.

‘Kun je voor mij een kotelet meebraden?’ en dan kreeg hij zijn kotelet.’¹¹¹ Het is niet helemaal duidelijk wat de geïnterviewden met deze beschrijvingen wilden overbrengen. Enerzijds kunnen hun opmerkingen worden geïnterpreteerd als een onderstreping van het onbetrouwbare karakter van joden: ze hielden zich niet eens aan hun eigen voorschriften. Maar anderzijds kan hiermee ook duidelijk worden gemaakt hoe geïntegreerd de joden eigenlijk waren: ze hadden officieel dan wel andere leefregels dan wij, maar waren in de praktijk helemaal niet zo anders. Misschien was het wel een beetje van beiden.

Het alledaagse antisemitisme moet worden beoordeeld in de context van algemene religieuze scheidslijnen. In Nederland vierde de verzuiling hoogtij, maar ook aan Duitse zijde kleurden religieuze onderscheiden tussen katholieken en protestanten, en onder protestanten onderling, in sterke mate het sociale leven. In Twente stelden veel geïnterviewden de anti-joodse vooroordelen gelijk aan anti-katholieke sentimenten, of waren zelfs van mening dat het antipapisme sterker was geweest dan het antisemitisme. Niet-joodse bewoners uit Borne zeiden bijvoorbeeld: ‘tussen de protestanten en de katholieken was het veel erger’ en ‘de intolerantie tussen de joden en niet-joden was niet groter dan tussen de verschillende christelijke groeperingen.’¹¹² Blom en Cahen stellen dat het antipapisme (en het antisocialisme) niet gelijk kan worden gesteld aan het antisemitisme, omdat het bij de katholieken en socialisten om veel grotere minderheden ging, en vooral omdat het om ‘keuzen’ ging die men in beginsel kon herzien, terwijl dat voor het joods-zijn in de ogen van de meesten niet gold.¹¹³ Hoewel theoretisch waar, lijkt dit verschil in de praktijk van alledag echter niet zoveel uit te hebben gemaakt. Joden werden soms uitgescholden voor ‘judde’, katholieken voor ‘roomse bok’. In beide gevallen ging het om het afbakenen van grenzen: je hoort er tot hier bij, maar niet verder.

Het alledaagse antisemitisme was wijdverspreid, maar lijkt nauwelijks tot openlijke confrontaties of conflicten te hebben geleid. De meeste joodse geïnterviewden aan Nederlandse zijde deden ervaringen met anti-joodse sentimenten af als incidenten. De verhoudingen waren prima geweest, ja er werd wel eens een vervelende opmerking gemaakt, maar dat had weinig om het lijf. Benno Elkus antwoordde bijvoorbeeld op de vraag hoe de verhoudingen tussen de joden en niet-joden was geweest: ‘Over het algemeen best goed, er waren wel eens opmerkingen over de joden maar ik had allemaal christelijke vrienden, erg intiem.’¹¹⁴ Sal van Gelderen zei: ‘Er zijn altijd wel een paar geweest, natuurlijk, maar over het algemeen ging dat redelijk goed. Schelden van jood of zo, hè.’ En Nettie Manasse-de Leeuw (1923) uit Enschede vertelde: ‘Ik heb ook nooit iets gemerkt van antisemitisme. Eén keer op school. Toen zei er een kind, toen was ik nog klein hoor, we zouden ergens naartoe gaan, toen zei dat kind: ‘joodse kinderen mogen niet mee.’ Maar verder niet hoor.’

Zoals beschreven, lag het iets anders in de fabrikantenkringen in Enschede. Daar ervoeren sommigen wel degelijk antisemitisme. Hoewel Henk van Gelderen de relaties met de niet-joodse omgeving in het algemeen als goed beschreef – hij had zelf overwegend niet-joodse vrienden en zijn vader onderhield amicaal contact met niet-joodse fabrikanten – vertelde hij dat zijn moeder het joods-zijn als een ongelukkige omstandigheid had ervaren:

Ik had een grote mond en dan zei ze: ‘je moet je zeker als jood rustig houden’. Houd je maar op de vlakke, niet vooraan lopen. Ze was bij mij niet helemaal aan het goede adres, ook niet bij mijn broer,

¹¹¹ Zie bijvoorbeeld ook een interview met Heinrich O. uit Metelen op 23 maart 1987, gepubliceerd in Althoff (1987): ‘Sie machten alle ortsgebundenen Veranstaltungen mit und tanzten nicht aus der Reihe. Sie scheuten sich auch nicht, mal in einem Haus am Tisch mitzuessen, auch wenn es Schweinefleisch gab.’ (p.22).

¹¹² Evertzen (2010), p.35.

¹¹³ Blom & Cahen (1995), p.287.

¹¹⁴ Elkus, Benno. Interview 18500. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

maar we hebben altijd geweten dat je als jood gauwer anti-gevoelens oproept. Als je ergens tegen bent, telt het dubbel.

Ook aan Duitse zijde lijkt het alledaags antisemitisme tot weinig openlijke botsingen te hebben geleid, hoewel de ervaringen hier wat wisselender zijn dan aan Nederlandse zijde. Sommige geïnterviewden vertelden dat ze nooit iets hadden gemerkt van antisemitisme, of hooguit incidenteel. Jules Markus (1920) bijvoorbeeld, een Nederlandse joodse man die in de jaren twintig in Münster was opgegroeid, zei: ‘je merkte nog niets van antisemitisme eind jaren twintig, begin jaren dertig. Het was allemaal katholiek. Er was wel een latent antisemitisme, je werd wel eens uitgescholden, ook op school. ‘Jude, jude, jude’, er werd wel eens gevochten. Maar het was kwajongensachtig.’ Helge Domp, ook uit Münster, was daarentegen veel negatiever. Ze vertelde dat al in 1921 een meisje uit haar klas haar zesde verjaardag niet mocht bezoeken omdat ze joods was. Volgens haar was je bij niet-joodse vrienden altijd wat meer op je hoede dan bij joodse vrienden, en werd je ook minder uitgenodigd dan bij joodse kennissen. En Anna Uhlmann vertelde dat ze eens toen ze een jaar of twaalf, dertien was, aan een lerares had verteld dat ze joods was. Die had haar een klap in het gezicht gegeven en gezegd: ‘ik had niet gedacht dat je joods was’.¹¹⁵

3.4 Discussies over de Duits-joodse identiteit

De beschrijvingen van de interacties, de afgrenzingen en het bestaande antisemitisme komen aan beide zijden van de grens sterk overeen. Maar er deed zich ook een opvallend verschil voor. Hoewel aan Nederlandse zijde onder joden het idee bestond dat zij meer hun best moesten doen om te worden geaccepteerd dan niet-joden, was dit bewustzijn nog veel scherper aanwezig onder joden aan Duitse zijde, en werd dit in veel nationalistischer termen verwoord. Met name veel joodse mannen waren doordeesemd van het Duits nationalisme. Wilhelm Heimann zei bijvoorbeeld over zijn vader: ‘hij was een heel populair figuur. Hij hield van dingen waar de meeste Duitsers van hielden, zoals jagen, kaarten, elkaar ontmoeten in het lokale café. (...) Zoals de meeste joden op het platteland, ze waren heel Duits van karakter.’¹¹⁶ Zijn zuster Antonia Stern (geboren Heimann, 1918) zei: ‘Mijn vader was erg streng, een typische Duitser. En betrokken bij de gemeenschap, deel van een gemeenschap, en erg geaccepteerd.’¹¹⁷ Helge Domp noemde joodse bekenden ‘Duits gebiologeerd’. Deze focus op nationaliteit staat in contrast met de verhalen aan Nederlandse zijde. Geen van de Twentse joden nam ooit de woorden patriottisme, nationaliteit of ‘Nederlandsheid’ in de mond.¹¹⁸

Dat veel Duitse joden de nadruk legden op hun patriottisme is niet zo verwonderlijk gezien de eerder beschreven nationale context waarin de integratie van joden op een veel

¹¹⁵ Uhlmann, Anna. Interview 16062. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 21 juni 2012).

¹¹⁶ Heimann, Wilhelm. Interview 9335. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

¹¹⁷ Stern, Antonia. Interview 24641. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juni 2012).

¹¹⁸ Verwijzingen naar het sterke patriottisme van de Duitse joden komen ook voor in contemporaine bronnen, zoals in de correspondentie van de jonge joodse textielabrikant Niels Menko uit Enschede met zijn goede, niet-joodse vriend Ernst Krudop, die voor enkele jaren naar Nederlands-Indië was uitgezonden. Zo schreef hij op 23 mei 1933 over de anti-joodse politiek in Duitsland: ‘Dit alles zijn maatregelen tegen een Duitse bevolkingsgroep, die tot de meest chauvinistische gerekend moet worden en is in het algemeen – de goede uitzonderingen niet te na gesproken onze, dat is dus Nederlandsch-Joodsche, antipathie tegen deze Duitse Joden niet minder groot dan de algemeene Nederlandsche afkeer van het Pruisische type.’ (brief van Niels Menko aan Ernst Krudop op 23 mei 1933, persoonlijk archief van Beryl van Gelderen, geboren Menko). Hoewel de brief enkele maanden na de machtsovername door Hitler geschreven is, kan er vanuit worden gegaan dat Niels Menko op een al langer bestaand chauvinisme doelde.

fundamentele niveau ter discussie werd gesteld dan aan Nederlandse zijde. In Duitsland werden vraagtekens geplaatst bij de nationale identiteit, bij de 'Duitsheid' van de joden, en hun 'bloedoffer' in de oorlog had de twijfels niet weg kunnen nemen. Veel Duitse joden hoopten dat ze door hun goede gedrag en hoge mate van acculturatie het antisemitisme tegen konden gaan. Ook probeerden ze zo min mogelijk op te vallen.¹¹⁹ Bernard Suskind herinnerde zich bijvoorbeeld dat als zijn familie een uitje ging maken, hij zich altijd netjes moest kleden omdat joodse kinderen een goede indruk moesten maken. 'Ze hadden altijd dat minderwaardigheidscomplex. Ze wilden altijd laten zien: we willen erbij horen.'

De discussie over de verhouding tussen de joodse en nationale identiteit werd ook in volle hevigheid tussen Duitse joden onderling gevoerd. Drie landelijke organisaties representeerden de verschillende antwoorden op dit vraagstuk: de 'Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens', de 'Zionistische Vereinigung für Deutschland' en het kleinere 'Verband national-deutscher Juden'.¹²⁰ Het doel van de Centralverein was een synthese van de Duitse en joodse identiteit. Volgens de Centralverein was het goed mogelijk om tegelijkertijd joods en Duits te zijn; het was feitelijk zelfs onmogelijk om deze identiteiten van elkaar te scheiden. Dit uitgangspunt stond in schril contrast met de beginselen van de Zionistische Vereinigung die stelde dat joden in West-Europa door hun gemeenschappelijke afkomst te negeren en zich in de cultuur van de omringende bevolking te begeven, vervreemd waren geraakt van zichzelf. Het was volkomen logisch dat niet-joden joden als anders bestempelden, maar dat dit anders-zijn vaak werd gelijkgesteld aan minderwaardigheid was een groot probleem. Het antisemitisme was volgens hen ingebakken in de Duitse samenleving. De enige juiste reactie op het antisemitisme was dan ook zelfhulp en het zich voorbereiden op emigratie naar Erez Israel. Daar waar de Centralverein een synthese van 'Deutschtum' en jodendom nastreefde en de zionisten de joodse identiteit op de voorgrond plaatsten, was voor het rechtse 'Verband national-deutscher Juden' de onverbreekelijke band met het 'Duitse wezen' en de Duitse cultuur doorslaggevend.¹²¹ Het Verband beklemtoonde de sterke band met Duitsland en de Duitse identiteit, en stelde uitdrukkelijk dat dit Duits patriottisme niet werd afgezwakt door gevoelens van joodse solidariteit. Het Verband meende dat joden, uit vrees voor volledige samensmelting, zich juist te weinig hadden ingezet om op te gaan in de Duitse cultuur. Door slechts halfhartig te kiezen voor Duitsland maakten zij zich kwetsbaar voor isolering en vervreemding.¹²²

In het debat tussen de drie organisaties botsten verschillende identiteits- en integratieconcepten op elkaar, waarbij in wezen om de definitie en duiding van vier basisbegrippen werd gestreden: emancipatie, antisemitisme, jodendom en Duits-zijn (*Deutschtum*).¹²³ Met de verschillende definities van deze begrippen bepaalden de verschillende stromingen hun positie binnen de Duitse samenleving en hun houding tegenover de niet-joodse meerderheid. Van de drie organisaties was de Centralverein verreweg de grootste en populairste, ook in de grensstreek. Het Verband nationaldeutscher Juden had in Westfalen echter nagenoeg geen volgelingen, maar de 'Reichsbund jüdischer Frontsoldaten' vormde wel een belangrijke organisatie naast de Centralverein.¹²⁴ Deze organisatie voor joodse veteranen benadrukte in zijn activiteiten en herdenkingen sterk het patriottisme en de offers die door joodse soldaten in de oorlog waren gebracht.¹²⁵

¹¹⁹ Zie ook Hecht (2003) voor een uitgebreide beschrijving van de joodse reactie op het Duitse antisemitisme.

¹²⁰ Pierson (1971), p.37-41

¹²¹ Maurer (1991), p.115.

¹²² Niewyk (1980), p.165.

¹²³ Hecht (2003), p.28.

¹²⁴ Rieker & Zimmerman (1998), p.223.

¹²⁵ Grady (2011), p.128-129.

Het debat over de identiteit van Duitse joden werd in de tweede helft van de jaren twintig steeds actueler: toen sijpelde het nazisme de grensstreek binnen. Terwijl de eerste bijeenkomsten van de NSDAP in Gronau en Epe in 1928 nog geen succes waren, werd in september 1929 een Ortsgruppe van de partij in Schöppingen opgericht.¹²⁶ In datzelfde jaar begonnen externe sprekers van de partij op een bijeenkomst in de buurt van Burgsteinfurt over een ‘rassenprobleem’ te spreken, en werd de joodse firma Wertheim gesaboteerd.¹²⁷ In april en oktober 1930 volgden Ortsgruppen in Stadtlohn en Gronau, en in april 1932 kwamen vele duizenden toehoorders op een toespraak van Hitler in Münster af; in juli 1932 volgde de oprichting van een Ortsgruppe in Ahaus.¹²⁸ Het vleesimportbedrijf van de joodse familie Hertz uit Coesfeld moest in hetzelfde jaar worden opgeheven, omdat het als gevolg van de nazi-hetze niet meer het hoofd boven water kon houden.¹²⁹ In het graafschap Bentheim kwam de doorbraak van de NSDAP met de Reichstagverkiezing van 14 september 1930: toen steeg het aantal op de partij uitgebrachte stemmen van 445 (2,2%, in 1928) naar 6060 (22,9%).¹³⁰

Toch werd het nazisme nog niet al te serieus genomen. Veel joden vonden Hitler en consorten wel bedreigend, maar gingen er vanuit dat de nationaal-socialisten nooit daadwerkelijk aan de macht zouden kunnen komen. Het antisemitisme was niet nieuw, en veel Duitse joden beschouwden het als een ongewenst, maar tevens bekend verschijnsel.¹³¹ Nazi's begonnen wel in bruine uniformen door de dorpen te marcheren, maar hun partijlidmaatschap hield (nog) lang niet altijd een negatieve opstelling in de alledaagse omgang met joodse bekenden in. Bernard Suskind vertelde over de nazi's in Fürstenuau:

Ze deden nog steeds zaken met ons. De partijleden, ze zaten in de partij, maar ik geloof niet dat ze de partij begrepen. Zelfs wanneer ze zeiden dat die tegen de joden was, wisten ze niet waar ze het over hadden, ze betrokken het nooit op ons. Ze keken niet zo ver, in hun optiek, ik weet het niet. Het is erg gek, want ik herinner dat mijn vader erg hecht was met sommige partijleden.

Bovendien werd de NSDAP door veel mensen gezien als een van de vele partijen en partijtjes die in het instabiele politieke landschap opkwamen en ten onder gingen. Er waren ook voldoende tegengeluiden te horen: regelmatig waren er knokpartijen tussen nazi's en communisten, en in Nordhorn, Gildehaus en Schüttorf leidde de confrontatie tussen de partijen tot een heuse ‘bloedvrijdag’ op 15 juli 1932 waarbij het tot gevechten kwam tussen de verschillende aanhangers.¹³² Ook joden waren bij knokpartijen betrokken, zoals Bernard H. (1908) uit Lingen, die in het begin van de jaren dertig in Kassel woonde. Hij vertelde: ‘We waren een keer in een restaurant en daar zat ook een groep nazi's. (...) ze kwamen achter ons aan, en toen we buiten waren, wilden ze ons in elkaar slaan. Dus toen zeiden we ‘laten we gaan’, we waren allemaal van het voetbalteam en sloegen hen in elkaar.’¹³³

Hoewel de meeste joden zich dus nog niet al te grote zorgen over de nazi's maakten, zette de antisemitische retoriek van de NSDAP wel de discussie over de integratie van Duitse joden op scherp. Hoewel de verhoudingen tussen joden en niet-joden, en het alledaagse

¹²⁶ Wiltfang (1998), p.129-130.

¹²⁷ Feld (2004), p.263.

¹²⁸ Idem, p.131-137.

¹²⁹ Hertz (2002), p.29.

¹³⁰ Daarna nam dat percentage nog veel sterker toe: in juli 1932 48,8%, in november 1932 44,2% en op 5 maart 1933 53,4% (<http://grafschafter-geschiede.de/1932-Uelsen/uelsen.htm>, bekeken op 11 november 2014). In het Westmünsterland was de NSDAP echter veel minder populair. Met de Rijksdagverkiezingen van 5 maart 1933 stemde slechts ongeveer een kwart op de NSDAP (Spieker, 1988). In Coesfeld bijvoorbeeld stemde slechts 20,5% op de NSDAP, en 56,5% op de katholieke Zentrumpartij (Banneyer, 1990).

¹³¹ Vgl. Neitzel & Welzer (2011), p.28.

¹³² Wagner (2004), p.379-389.

¹³³ H., Bernard. Interview 25182. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juli 2010).

antisemitisme, aan beide zijden van de grens erg overeenkomstig waren, leidde die retoriek aan Duitse zijde tot een sterker bewustzijn van de onderliggende vragen en politieke spanningen die de integratie van Duitse joden omgaven. In reactie daarop benadrukten de meeste Duitse joden hun verbondenheid met de natie. Zoals Helge Domp het verwoordde: ‘We moesten altijd een beetje Duitser dan de Duitsers zijn.’

3.5 Divergerende leefwerelden

De verhoudingen tussen joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek vertoonden aan beide zijden van de grens veel overeenkomst. Twente en het aangrenzende Duitsland vormen van oudsher een regio met veel culturele en religieuze uitwisseling en grensoverschrijdend contact. De joodse minderheid vormde een religieuze gemeenschap die deel uitmaakte van het door religieuze en klassenscheidlijnen doorsneden sociale leven via handel, het verenigingsleven, ‘noaberschap’ en vriendschappelijk contact, maar die ook een zekere afstand behield ten opzichte van de andere religieuze gemeenschappen. Zeker in de textielstad Enschede met zijn grote joodse gemeenschap leidde de religieuze en klassenscheidlijnen tot een samenleving waarin iedereen in zijn eigen hokje verkeerde. Anti-joodse vooroordelen waren in de streek wijdverbreid, maar relatief mild van aard. Ze hadden een anti-judaïstisch en vooral sociaal karakter, waarin joden als ‘vreemdelingen’ werden gezien die in de handel ‘jodenstreken’ uithaalden. Over joden werd wellicht met enige minachting gesproken, maar het antisemitisme leidde nauwelijks tot confrontaties of openlijke conflicten.

Maar behalve overeenkomst, bestond er ook verschil tussen de Duitse en Twentse zijden van de grens. Door de sterk uiteenlopende politieke en maatschappelijke ontwikkelingen die Duitsland en Nederland doormaakten, en door de steeds sterkere oriëntatie van Twente op het westen, werden de nationale grenzen en identiteiten aan beide zijden versterkt. Terwijl het antisemitisme in Nederland vooral van religieuze en sociale aard was waarbij de emancipatie van de Nederlandse joden niet fundamenteel werd bevraagd, bestond in Duitsland al langere tijd een ontwikkeling naar een meer politiek antisemitisme gebaseerd op rassenonderscheid. Daarin werd de integratie en het Duitse burgerschap van de joden op elementair niveau ter discussie gesteld. Hoewel in de grensstreek deze vorm van antisemitisme in de dagelijkse omgang weinig tot uiting lijkt te zijn gekomen, waren veel Duitse joden zich er wel sterk van bewust dat hun vaderlandsliefde, hun ‘Duitsheid’ in twijfel werd getrokken.

Dit betekent dat de leefwereld waarin de contacten en interacties tussen joden en niet-joden plaatsvonden, aan Twentse en Duitse zijde van de grens van elkaar verschilde. Aan Twentse zijde bestond een door joden en niet-joden gedeelde leefwereld waarin verzuiling en klassenonderscheid de alledaagse relaties kleurden. Goed burenccontact en vriendschap was mogelijk en ook gebruikelijk, maar zowel de joodse als de niet-joodse bevolking kenden de grenzen aan het samenleven. Of men deze grenzen nu accepteerde of zich er tegen verzette, ze bepaalden wat als ‘gepast’ en ‘normaal’ contact werd gezien. Joodse en niet-joodse Twentenaren leefden dus in een gedeelde normaliteit. Aan Duitse zijde werd de leefwereld ook sterk gekleurd door klasse en religie, maar vormden ‘Duitsheid’ en patriottisme nog een belangrijkere maat voor de beleving van wat als gepast en normaal werd beschouwd. Hoewel vraagtekens werden geplaatst bij de vaderlandsliefde van de joden, kan – wellicht tegen-intuïtief – worden gesteld dat ook aan Duitse zijde niet-joden en joden in een gedeelde normaliteit leefden. In de eerste plaats omdat het antisemitisme niet nieuw was, en veel Duitse joden dit als een ongewenst, maar tevens bekend verschijnsel beschouwden. Maar nog belangrijker, omdat de meeste joden juist in het patriottisme een antwoord zochten

op dit antisemitisme. Als ze maar lieten zien dat hun joods-zijn hun Duits-zijn op geen enkele manier in de weg stond, dat ze ‘Duitsers waren dan de Duitsers’, zouden ze de twijfels en vooroordelen kunnen wegnemen, zo dachten velen. In de normaliteit van zowel Duitse niet-joden als joden vormde vaderlandsliefde dus een belangrijke normatieve toetssteen.

Pas aan het begin van de jaren dertig merkte men in de grensstreek dat de nazi's een grotere invloed gingen uitoefenen in de publieke ruimte. Ze marcheerden in uniform en met de nazi-vlag door de straten, ‘*Wenn's Judenblut vom Messer spritzt*’ zingend. In sommige plaatsen sloeg de sfeer al zo om dat sommige joodse inwoners besloten om weg te trekken, naar het buitenland of naar de grote stad waar men hoopte als jood minder op te vallen. Maar in veel andere plaatsen werd nog nauwelijks een dreiging gevoeld. Dat de nazi's niet alleen het burgerschap maar ook de menselijke gelijkwaardigheid van de joden ter discussie stelden, en daarmee een fundamentele verandering in de morele normaliteit introduceerden, drong bij de meeste mensen nog niet door. De meeste Duitse joden gingen er vanuit dat het antisemitisme een crisisfenomeen was dat zou overwaaien. Zij zouden in vriendschappelijke afstandelijkheid met hun niet-joodse burens blijven samenleven, zo was de verwachting.

5. ‘De sympathie of haat in hun ogen’. Joods/niet-joods samenleven in het Duitse grensgebied, 1933-1945

Onmiddellijk na de machtsovername door Hitler op 30 januari 1933 werd begonnen met het nazificeren van de Duitse samenleving. Met verschillende wetten en verordeningen werd op zowel institutioneel niveau als op verscheidene maatschappelijke terreinen het ‘Führer-principe’ doorgevoerd en werd begonnen met een algehele ‘gelijkschakeling’. Nazistische organisaties als het Deutsche Arbeitsfront, de Hitlerjugend, de Bund Deutscher Mädel, het Winterhilfswerk en talloze nationaal-socialistische beroepsverbanden verdrongen de bestaande instituties en verenigingen, en drongen zo diep het alledaagse leven van de Duitse bevolking binnen. Ook de publieke ruimte kreeg een sterk nationaal-socialistisch stempel: ‘Heil Hitler’ werd als nieuwe begroeting ingevoerd, nationaal-socialistische vlaggen werden veelvuldig gehesen, overal verschenen hakenkruisemblemen, traditionele feesten werden door nazistische feesten, bijeenkomsten en optochten vervangen, en het dragen van uiteenlopende nationaal-socialistische uniformen raakte wijd verbreid.¹

Tegelijk met de uitbouw van de op nazistische leest geschoeide arische ‘volksgemeenschap’ begon de uitstoting van ‘niet-ariërs’. Via het proces van ‘arisering’ werden joden stap voor stap uit de Duitse economie en het beroepsleven gestoten, en met de Neurenberger wetten van september 1935 werd joden hun burgerrechten afgenomen en werden de relaties tussen joden en niet-joden strafbaar gesteld. De zogenoemde Kristallnacht, de pogrom van 9 november 1938, was de eerste systematisch uitgevoerde geweldsdaad tegen Duitse joden, en werd gevolgd door een niet-aflatende stroom van verordeningen en maatregelen die het leven van joden onmogelijk maakten. Na de deportaties mondde het proces van uitsluiting van de Duitse joden uit in massale uitroeiing. Met de deportaties, die in de grensstreek eind 1941 begonnen, kwam een definitief einde – zo leek het althans – aan het samenleven van Duitse joden en niet-joden.

Om de ontwikkelingen in het alledaagse samenleven van Duitse joden en niet-joden onder het nazisme in de grensstreek te doorgronden, en de betekenis van die ontwikkelingen voor de beleving van normaliteit van zowel de joodse als niet-joodse bewoners, wordt deze thematiek hier vanuit verschillende invalshoeken benaderd. Eerst worden de alledaagse relaties en interacties op een conceptuele, niet-chronologische wijze geanalyseerd, om inzicht te vergaren in de verschillende sociale mechanismes die zich in die jaren tussen joden en niet-joden voordeden. Vervolgens wordt het samenleven als proces beschreven: op (min of meer) chronologische wijze worden de veranderingen in het samenleven geschetst. Zo wordt een beeld verkregen van het verloop van, en de tegenstrijdigheden in, het joods/niet-joods samenleven. Ten slotte worden de ontwikkelingen in de niet-joodse en joodse normaliteit beschreven. Allereerst bespreek ik echter de verhalen die de door mij geïnterviewde Duitse niet-joden over het samenleven vertelden, om inzichtelijk te maken hoe over dit thema wordt gesproken en gezwegen.

1. Spreken en zwijgen over joods/niet-joods samenleven in het Derde Rijk

Hoewel mijn Duitse niet-joodse gesprekpartners allen zeer welwillend waren om mij te vertellen over hun ervaringen in het Derde Rijk, werden hun vertellingen over het contact met vroegere joodse bewoners gekenmerkt door afstandelijkheid en vaagheid. Het leek of de

¹ Een zeer uitgebreide en nauwgezette beschrijving van de nazificatie van de plaats Vreden biedt Höting & Sodmann (2008). Bergerson (2004) beschrijft *en detail* de rol van de plaatselijke bevolking in de nazificatie van de plaats Hildesheim.

herinnering aan de joden versluierd was, alsof de geïnterviewden als van een verre afstand en door dikke mist hun samenleven met de vroegere joodse bekenden beschouwden.² Concrete beschrijvingen en voorbeelden waren kort en vluchtig, vaak in een bijzin of een tussenopmerking verstopt. Ook de geïnterviewden die aangaven dagelijks contact met joden te hebben gehad, bleven vaag over de ontwikkelingen in die contacten in de nazi-tijd. Ludwig Hopp (1928) uit Ahaus zei bijvoorbeeld: ‘Op school heb ik jarenlang naast een jood gezeten, die is later in Auschwitz omgebracht’, zonder iets over de tussenliggende jaren te zeggen. In dezelfde algemene termen werd gesproken over contacten die anderen met joodse bewoners zouden hebben gehad: ‘mijn tante heeft nog wel contact met hen gehad voordat ze werden weggehaald’ en ‘er waren zeker nog wel burenccontacten, die mensen hebben jarenlang naast elkaar gewoond’.

Wanneer de geïnterviewden over uitsluitingspraktijken berichtten, plaatsten ze zichzelf bijna altijd in de rol van getuige die bepaalde dingen had gezien of had gehoord, maar hier zelf niet aan had deelgenomen. Jan-Harm Kip (1911), die in de jaren dertig in verschillende kleine plaatsjes in de graafschap Bentheim als leraar had gewerkt, zei dat hij nauwelijks iets van de vervolging had gemerkt, omdat het nazisme niet was doorgedrongen op het platteland. Wel hoorde men over de vervolging in de ‘grotere plaatsen’ (bijvoorbeeld Neuenhaus).

Josef Klüsekamp (1928) uit Ahaus vertelde nog relatief concreet over zijn contacten met de joodse burens, de familie De Jong. Hij vertelde dat hij bevriend was met zijn buurmeisje Henny de Jong die van zijn leeftijd was, en liet foto’s zien uit 1926 en 1933³ van het *Kinderschützenfest* uit zijn buurt waarop ook de joodse buurkinderen stonden. Zijn vader was bevriend geweest met de vader van Henny, omdat zij samen hadden gediend in de oorlog. Zijn ouders kwamen wel eens bij de familie De Jong over de vloer met Kerstmis of een verjaardag, maar ‘het was vroeger niet zo gebruikelijk om elkaar te bezoeken, ook niet bij andere vrienden’. Ik vroeg hem of hij in de jaren na de machtsovername door Hitler nog wel met zijn joodse buurmeisje Henny mocht spelen. Hij zei: ‘Ja, wie zou dat dan verbieden? Dat werd dan wel niet graag gezien binnen de partij, dat was ongewenst, maar we waren ook nog klein.’ Maar na de pogrom in 1938 had hij zijn joodse bekenden nauwelijks meer gezien: ‘Ze kwamen bijna niet meer op straat en niet naar school. Ze hadden weliswaar geen uitgaansverbod, maar bleven zoveel mogelijk thuis’. Toen ik hem vroeg wanneer hij voor het laatst de joodse buurkinderen gesproken had, antwoordde hij:

Die waren tussendoor nog weg uit Ahaus, maar die kwamen weer terug omdat ze nergens heen konden. Die konden niet zomaar een kaartje op het station kopen, die moesten hun legitimatiebewijs laten zien en daar stond gelijk een grote ‘J’ van jood op. Dus die konden helemaal niet weg. En auto’s had toen nog niemand, en er was bovendien geen benzine, dat werd allemaal toegewezen. Daarmee kon je ook niet zomaar rijden waarheen je maar wilde of een joodse familie ergens heenbrengen. Die zouden zelf zijn opgepakt, die zouden mee het concentratiekamp in zijn gegaan. Na de Kristallnacht heb ik ze nog wel gezien, maar nauwelijks meer gesproken.

Zijn reactie is typerend voor veel van de verhalen van de niet-joodse geïnterviewden. In plaats van een duidelijk antwoord op mijn vraag te geven, begon hij uit te leggen dat joden niet meer vrij konden reizen, en dat reizen überhaupt lastig was geworden. Al snel sloeg zijn uitleg om in een verdediging: wij konden de joden niet helpen, want dan waren we zelf in het

² Welzer, Moller & Tschuggnall (2002) noemen dit een ‘lege’ ofwel nietszeggende manier van spreken: ‘Das ‘leere Sprechen’ ist eine Redeweise, die wie keine andere das intergenerationelle Gespräch über das ‘Dritte Reich’ prägt: Akteure – und zwar meist die Täter – bleiben konturlos, historische Vorgänge werden nur in Umrissen beschrieben, so dass unklar bleibt, worum es eigentlich geht und das Geschehen fast harmlos erscheint.’ (p.159).

³ De foto’s kunnen ook uit 1927 en 1934 zijn geweest.

kamp terechtgekomen. Het meest concrete dat hij over zijn contact met zijn buurkinderen zei, is: ik heb ze nauwelijks meer gesproken.

Sommige geïnterviewden deden tegenstrijdige uitspraken over de omgang tussen niet-joodse en joodse bewoners in de nazi-tijd. Ze wisselden korte, algemene uitspraken over de uitsluiting van de joden af met opmerkingen over de goede verstandhouding die de niet-joodse bewoners met de joden hadden gehad. Berta Nünning (1919) uit Ahaus liet bijvoorbeeld enerzijds met opmerkingen over ‘hatelijkheid’ en ‘pesterij’ jegens de joden blijken goed op de hoogte zijn van de uitsluiting van de joden in haar woonplaats, maar zei anderzijds:

Ik zou hier niemand weten die de joden zou hebben uitgescholden of hebben gehaat. Op zich was iedereen goed met de joden bevriend, de joden hebben hier nooit geleden. Maar er zijn toch velen weggestuurd. (...) Je weet dat er zoveel mensen van de joden zijn omgekomen, maar je hebt het zelf niet beleefd. In de grote steden, in het Ruhrgebied, was dat anders, daar leefde dat meer. Hier is niet veel voorgevallen.

Ook Hermann Lankhorst (1924) uit Neuenhaus zei, toen ik hem vroeg of hij nog contact met de joodse bewoners uit zijn dorp had gehad: ‘Dat werd steeds minder. Die joden werden dan wel buitengesloten. Zoals door de Stürmer.’⁴ Hij vertelde over de treiterijen die een joods jongetje op zijn school ten deel waren gevallen en over de plaatselijke voorzitter van de joodse gemeenschap die tevergeefs bij een christelijke familie had aangeklopt om zilveren voorwerpen uit de synagoge in bewaring te geven. Maar hij liet zich in soortgelijke bewoordingen als Berta Nünning uit over de goede verhouding tussen de joden en niet-joden:

Niemand heeft in die tijd de joden wat gedaan. Die mochten niet zwart slachten, maar niemand heeft ze toen ook verraden. En later zijn ze simpelweg opgehaald en weg waren ze! (...)

Ik probeer te begrijpen hoe dat was, hier kende iedereen elkaar toch, en toen waren ze opeens allemaal weg?!

Maar de mensen hier hebben hen niets afgenomen. Maar vanuit de staat werden ze wel benadeeld. Ze kregen bijvoorbeeld minder bonnen voor levensmiddelen. Maar dat wisten we toen allemaal helemaal niet! De burens hebben elkaar onderling het leven niet zuur gemaakt. Dus men heeft hen niet hun tuinen afgenomen of zo. (...) Dus het grondakkoord van het leven toen was simpelweg dat hier iedereen met elkaar samen geleefd heeft.

Wat zo kenmerkend is aan deze verhalen, en ook de reden waarom ik ze zo uitgebreid citeer, is dat de geïnterviewden in feite hun uitspraken over de goede verhoudingen tussen de joden en niet-joden met omgekeerde bewijslast staaften. In plaats van de goede verhouding te illustreren met voorbeelden van vriendschappelijke en hulpvaardige interacties, vertelden ze dat de joden niet werden uitgescholden of verraden, en dat niemand iets van hen afnam. De joden werd niets aangedaan, ergo: de verhoudingen waren prima.

Enkele geïnterviewden begonnen hun verhaal over het samenleven pas met de pogrom van november 1938. De pogrom maakte veel indruk, wat kan worden opgemaakt uit de vele referenties aan deze nacht.⁵ Allen vertelden over het afbranden of afbreken van de

⁴ Het wekelijks verschijnende blad ‘Stürmer’ vormde een van de belangrijkste antisemitische propagandakanalen van de nazi’s. Het blad hing overal in zogenoemde ‘Stürmerkasten’ op belangrijke plekken in de publieke ruimte.

⁵ Dat de meerderheid van de bevolking de pogrom afkeurde, blijkt ook uit de lokale stemmingsberichten over het jaar 1938. Zo schrijft de SD op 7 december 1938: ‘Unter dem Hinweis, dass die Synagogen “Gotteshäuser” seien, als die sie vorher insbesondere von der katholische Kirche nie angesehen wurden, wurde versucht, die Bevölkerung zu beunruhigen und die Befürchtung ausgesprochen, dass den Kirchen ein gleiches Schicksal bevorstehe. Dieses Vorgehen der katholischen Geistlichkeit hatte teilweiser zur Folge, dass die Bevölkerung in verschiedenen rein katholischen Orten von der Beteiligung an dem Vorgehen gegen die Juden Abstand nahm

lokale synagoge, en sommigen herinnerden zich ook dat er bij de joden ruiten waren ingeslagen. Alle niet-joodse geïnterviewden vertelden over deze nacht als getuige, als iets wat ze hadden gezien of gehoord, maar waar ze zelf niet bij betrokken waren geweest. Maar er was een uitzondering: Ludwig Hopp vertelde dat hij, als schoolgaande jongen, de volgende ochtend met anderen samen de heilige Thora-rollen uit de synagoge over straat had uitgerold, en spulletjes uit een verwoeste joodse groothandel had meegenomen. Maar ‘we deden dat niet uit hatelijkheid’, zei hij, en later was er een agent van de plaatselijke politie langsgekomen en hadden de kinderen de spullen moeten inleveren.⁶

Slechts twee geïnterviewden noemden het feit dat na de pogromnacht de joden moesten verhuizen naar zogenoemde jodenhuizen: Hermann Lankhorst en Josef Klüsekamp vertelden beiden dat de joden eerst in een huis bij elkaar waren gebracht voordat zij gedeporteerd werden, en Klüsekamp voegde daar nog aan toe dat de joden toen met z’n dertigen in een huis woonden waar vroeger drie mensen hadden gewoond. Dat de joden vanaf 1941 een jodenster moesten dragen, lijkt minder te zijn opgevallen, of wellicht minder indruk te hebben gemaakt. Geen van de geïnterviewden begon hier uit zichzelf over, en in reactie op mijn vragen gaven Berta Nünning uit Ahaus en mevrouw Snippe (1927) uit Lage alleen aan dat ze de ster wel eens gezien hadden ‘op de markt of zo’ of ‘wanneer er een handelaar langskwam’.

Veel geïnterviewden vertelden dat de joden ‘opeens weg waren’. Bij de meesten werd het uit hun verhalen niet duidelijk of zij getuige waren geweest van de deportaties of niet. Het enige dat bijvoorbeeld Agnes Koertshuis (1927) uit Gronau over het contact met joden tijdens de nazi-tijd zei, was dat ze had gehoord dat ambtenaren niet meer bij joden mochten kopen. En toen was er opeens de pogrom geweest waarbij alle joodse huizen waren verwoest en joden waren weggehaald: ‘Daardoor kon niemand iets zeggen of er tegen doen. Als dat langzaam was gebeurd, dan was er protest gekomen, maar de nazi’s waren zo sluw dat ze het op deze manier gedaan hebben’. Behalve dat zij de ontwikkelingen in de jaren tussen 1933 en 1938 min of meer oversloeg, leek zij zich er ook niet van bewust dat na de pogrom nog altijd een aantal joden in Gronau woonden die pas een paar jaar later werden gedeporteerd.⁷

Alleen Hermann Lankhorst liet – op het einde van een meer dan drie uur durend interview – blijken dat het samenleven met de joden wel degelijk heel wat gruwelijker dimensies had aangenomen dan wat treiterij. Zelf was hij lid geweest van de Hitler Jugend en later van de partij, maar hij had nooit in dienst gehoeven vanwege een fysieke handicap. Zo had hij de gehele nazi-periode in Neuenhaus doorgebracht. Hij zei:

Dat we allemaal gezegd hebben, en dat heeft men ook geloofd, ‘we wisten het niet’. We wisten, ik wist het, dat ze de ruiten hebben ingegooid, dat ze hun meubels hebben vernield. Ik wist dat ze ze opeengepakt hebben. Ik wist ervan dat ze hun zilver bij iemand wilden onderbrengen. Ik behoor tot het volk, tot de algemeenheid. Ik heb ervan geweten. (...) Ach, ik vind het erg fijn hier eens over te spreken.

Dit was de meest expliciete uitspraak die ik over de uitsluiting en vervolging van de joden te horen kreeg in de interviews met niet-joodse Duitsers. De interviews bieden ‘snippers’

oder sogar demonstrativ Sympathien für die Judenschaft zum Ausdruck brachte. So tätigte z.B. in Vreden der grösste Teil der Bevölkerung am nächsten Tag ostentativ seine Einkäufe in den betriebsfähigen jüdischen Geschäften, andererseits wurden auch bei Ortgruppenleitern, die man für die Aktionen verantwortlich machte, die Fenster eingeworfen. Weiter wurden Eintopfspenden und Sammlungen der NSV unter dem Hinweis auf die Schande der Judenaktionen abgelehnt’. OA Mos; 500-3-316, in: Kulka & Jäckel (2010).

⁶ Dit voorval wordt ook beschreven in ‘Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie. Tagebuch einer Annäherung’, geschreven door leerlingen van de klassen 9a, 10a en 10d van de Anne-Frank-Realschule Ahaus, maart 2009, p.25-26.

⁷ Zie Diekmann (1999).

informatie die verwerkt zullen worden in de analyse van de sociale mechanismes in de praktijk van het samenleven in het Derde Rijk. Maar om van de snippers tot een inzichtelijk beeld van de ontwikkelingen in het samenleven te komen, zullen hun verhalen worden aangevuld en verweven met de herinneringen van de joodse geïnterviewden, en met informatie uit regionale en plaatselijke stemmingsberichten, memoires en lokale secundaire literatuur.

2. De vele gezichten van uitsluiting

Om te begrijpen hoe de alledaagse contacten tussen joden en niet-joden zich in de acht à negen jaar tussen de machtsovername van Hitler en de deportaties ontwikkelden, en hoe zowel joden als niet-joden deze ontwikkelingen beleefden, is een gedetailleerd beeld nodig van de sociale mechanismes die zich in die jaren tussen joden en niet-joden voltrokken. Vanaf het moment dat de eerste boycot van ‘joodse zaken’ plaatsvond op 1 april 1933, merkten de joden op uiteenlopende manieren en in verschillende domeinen van hun dagelijks bestaan dat zij ‘er niet meer bij hoorden’. De uitsluiting was een proces met vele gezichten: sluipend en omzichtig kroop het onder de huid, bot en onbekommerd beukte het zich het bewustzijn binnen, als een klap in het gezicht. Om de verschillende gezichten, de subtiliteit en de bruutheid bloot te leggen, worden hier systematisch de verschillende uitsluitingsmechanismes beschreven die zich in het samenleven van joden en niet-joden voordeden. Die mechanismes vallen in drie categorieën uiteen: isolering, degradatie en exploitatie.

2.1. Isolering

Isolering kon op vele manieren plaatsvinden. Een eerste vorm was het bedekte proces van *verwatering* van contacten. Joden en niet-joden die in hun dagelijks leven niet heel actief met elkaar optrokken maar elkaar wel tegenkwamen op uiteenlopende plekken als de bakker, het café, de sportvereniging en het schoolplein, ontmoetten elkaar niet meer omdat joden in de loop van de tijd op al die plekken niet meer welkom waren. Juist vanwege het niet al te hechte karakter van die alledaagse contacten konden deze relaties verwateren zonder dat daar door de betrokkenen al teveel bij werd stilgestaan. Wanneer bijvoorbeeld een joods kind van school werd verwijderd, waren zijn klasgenootjes zich sterk bewust van deze uitsluiting, maar de kinderen in andere klassen waarschijnlijk veel minder. Omgekeerd was de betreffende joodse leerling zich er veel meer van bewust dat hij zijn vroegere klasgenootjes niet meer zag dan de kinderen uit andere klassen met wie hij hooguit wel eens op het schoolplein speelde. Er trad dan ongemerkt verwatering op van het contact tussen de joodse leerling en de leerlingen uit de andere klassen. Dit betekent dat het sociale netwerk van de joden sterk kon uitdunnen als een direct gevolg van de uitsluitingspolitiek van de nazi's, maar zonder dat daar bewuste keuzes aan ten grondslag lagen van de betrokken personen uit het sociale netwerk. Het gaat dus om een passieve vorm van isolering.

Deze passieve verwatering van contacten ging echter hand in hand met een scala aan subtiele en minder subtiele isoleringspraktijken. Een van die praktijken was het door niet-joden *vermijden* van interactie met joden. Veel mensen trokken zich stilletjes terug uit hun relaties met joodse bekenden. Ze lieten niets meer van zich horen, kwamen niet meer opdagen bij afspraken en mogelijke ontmoetingsplekken, lieten het contact doodbloeden. Deze vorm van isolering deed zich ook voor tussen beste vrienden, zoals de broer van Edith Goldschmidt uit Burgsteinfurt op pijnlijke wijze ervoer. De gymnasiast had een niet-joodse

boezemvriend met wie hij dagelijks optrok, maar van de een op de andere dag bleef deze vriend weg, en liet niets meer van zich horen.⁸

Ook joodse begrafenisvormen vormden een context waarbinnen de terugtrekking pijnlijk duidelijk werd. De joodse Bernard Suskind (1921) uit Fürstenu vertelde:

In 1931 vierden mijn grootouders (...) hun trouwdag en iedereen kwam langs, het hele dorp, een grote aankondiging in de krant en echt een groot ding voor zo'n klein dorp. In 1932 (...) kreeg hij een hartaanval en stierf. Er was een grote begrafenis voor mijn grootvader, het werd aangekondigd, van alles en nog wat. In 1934 stierf mijn grootmoeder, en we hadden een groot, ons eigen graf, er was een hooiwagen en we hadden iemand een kist laten maken, maar er was niemand. We moesten haar helemaal alleen wegbrengen en begraven. Hoe dat in twee jaar was veranderd, ik wilde het alleen even noemen.

Hoewel de niet-joodse geïnterviewden nauwelijks concrete uitspraken deden over de uitsluiting van de joden in de jaren van het nazisme, bleek ook uit sommige opmerkingen van hen dat zij zich hadden teruggetrokken uit eerdere vriendschappelijke contacten. Zo zei Berta Nünning uit Ahaus: 'De katholieke meisjes hebben de joodse meisjes ook wel eens op de koffie gevraagd. Toen Hitler kwam, werd dat moeilijker.'

Een andere vorm van isolering was de *verbanning* van joden uit bepaalde ruimtes of van bepaalde activiteiten en diensten. Ten dele was dit het gevolg van anti-joodse maatregelen van het regime dat steeds meer delen van de publieke ruimte tot verboden gebied voor de joden verklaarde. Maar vaak kwam het initiatief om joden te weren ook uit de niet-joodse bevolking zelf. Op veel plekken liepen 'gewone' burgers vooruit op officiële maatregelen van hogerhand, en namen ze, wanneer die maatregelen eenmaal waren afgekondigd, een actieve houding aan in de uitvoering. Herman de Leve junior uit Gildehaus vertelde bijvoorbeeld wat er gebeurde toen zijn vader probeerde om joodse kennissen bij het publieke leven te blijven betrekken:

Het ging precies zo toen in dat restaurant een sportfeest van de turnvereniging was. Helga Zilversmit mocht als jodin daaraan niet deelnemen (...) Mijn vader heeft Helga gewoon mee naar binnen genomen en heeft gezegd: 'Helga, je komt mee!'. En daar kwam een enorme opstand van op dat feest. Toen werden de joden al buitengesloten.

Hoewel het onduidelijk is hoe het Helga Zilversmit te verstaan werd gegeven dat ze niet welkom was, is het duidelijk dat haar aanwezigheid door de dorpsbewoners niet werd gewaardeerd. Dit voorval deed zich in 1934 voor, slechts een jaar nadat Hitler aan de macht was gekomen. Een ander voorbeeld komt van Kurt Falkenstein (1930), die in Stadtlohn opgroeide. Hij vertelde dat zijn ouders veel omgingen met de overburen en een krant met hen deelden. Maar opeens wilden de burens dat niet meer, 'toen konden ze geen krant meer met ons lezen, onder een dictatuur durven mensen dat niet'.⁹ En in Burgsteinfurt voerden plaatselijke nazi's in samenwerking met de burgemeester in 1934 en 1935 de druk op om joden uit het zwembad te weren. Toen dit van hogerhand werd afgewezen omdat men in verband met de aanstaande Olympische Spelen wilde voorkomen dat bezoekers uit Nederland de uitsluiting van de joden als officieel beleid zouden zien, liet de burgemeester een bord ophangen waarop te lezen viel dat bezoek van niet-ariërs ongewenst was.¹⁰

Een manier om aan joodse bekenden duidelijk te maken dat verder contact niet gewenst was zonder dit expliciet te benoemen, was het plotseling *negeren* van die bekenden.

⁸ Goldschmidt (1992), p.29-30.

⁹ In een interview op 2 mei 1988 sprak Kurt Falkenstein overigens van het *niet openlijk* delen van de krant: hij zou altijd in het donker naar de burens zijn geslopen om de krant stiekem af te halen (Spieker, 1990, p.37).

¹⁰ Feld (1996), p.183-185.

Deze vorm van isolering werd veelvuldig toegepast, zowel door niet-joden die slechts sporadisch joden tegenkwamen als door personen die op dagelijkse basis met joden hadden opgetrokken. Helge Domp (1915) uit Münster vertelde bijvoorbeeld hoe zij er na de machtsovername van Hitler direct mee werd geconfronteerd dat er iets was veranderd:

Maar heel veel, op straat en ook de overburen, die tot gisteren vrienden, goede kennissen waren, opeens begroetten ze ons niet meer. Plotseling. Nee, dat was heel duidelijk. (...) En dan zeiden we 'kijk die ook'. En tegenover woonde een generaal huhuhuh weet ik veel, die altijd ... maar die was misschien ook bang om ons te groeten en misschien was hij van binnen ook helemaal niet bereid om dat te doen, maar ze waren allemaal bang voor de Hitler-regering, dat merkte je wel.

De relaties werden ook actief verbroken, door expliciete *opzegging* van het contact. De ouders van Helge, die een goedlopende muziekzaak in het centrum van Münster hadden, ontvingen brieven van leveranciers dat zij hun niet meer zouden leveren. Kurt Falkenstein kreeg van buurtkinderen op straat te horen dat hij niet meer mocht meedoen met voetballen. En Bernard Suskind, wiens vader tot de plaatselijke *Stammtisch* behoorde, herinnerde zich:

En de dag kwam in 1935 dat de hoteleigenaar mijn vader persoonlijk kwam waarschuwen, hij zegt: 'Ik wil niet meer dat je elke week komt, want dan moet ik je vertellen dat je niet meer welkom bent, en ik wil je dat dan niet persoonlijk zeggen. We zijn goede vrienden, dus blijf gewoon weg, want...' Dus hij kon daar niet meer een keer per week heen.

In sommige gevallen betekende de isolering zelfs het doorsnijden van familiebanden. Walter Steinweg (1926) uit Horstmar vertelde dat een tante van hem was getrouwd met een ariër:

Ze hadden een zoon, en voordat het zo erg werd, dat ze (...) niet meer met joden gezien mochten worden, waren ze altijd bij ons. We hadden altijd koffie... *Kaffeeklatsches*, en we waren altijd samen met de familie. En toen het zo erg werd, zeiden ze zelfs tegen hun eigen zoon dat hij ons niet meer mocht zien, niet meer bij ons thuis mocht komen.¹¹

Het proces van isolering bestond dus uit uiteenlopende handelingen: het vermijden van interactie met joden, het verbannen van joden uit bepaalde ruimtes of van bepaalde activiteiten en diensten, het negeren van joodse bekenden en het expliciet opzeggen van het contact met joden. Al deze vormen van isolering vormden niet alleen middelen om de joden in allerlei concrete domeinen van het dagelijks leven – de handel, het verenigingsleven, de school – te segregeren, maar ze droegen ook bij aan de uitstoting van de joden uit de bestaande orde van gelijkwaardige burgers en mensen. Ze bevestigden de minderwaardigheid van de joden, en de nieuwe machtsongelijkheid tussen joden en niet-joden. Tegelijkertijd konden individuele niet-joden zelf bepalen in hoeverre ze die machtsongelijkheid in hun isoleringspraktijken benadrukten of juist minimaliseerden. Het maakte, met andere woorden, nogal wat uit of iemand zijn vroegere joodse vriend zo omzichtig mogelijk uit de weg ging, of er voor koos om hem bij een ontmoeting op straat uit het niets in het gezicht te spugen.¹²

2.2. Degradatie

Terwijl in het proces van isolering onderscheid kan worden gemaakt tussen passieve en actieve vormen, en er variëteit bestond in het accentueren of juist het afzwakken van de machtsongelijkheid tussen joden en niet-joden, was er ook een hele trits aan uitsluitingspraktijken die op actieve wijze de ondergeschiktheid van joden beklemtoonden.

¹¹ Steinweg, Walter. Interview 12693. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 19 juni 2012).

¹² Zo een incident wordt beschreven in Henry (1984), p.110.

Niet-joden konden op alle mogelijke manieren de joden in hun omgeving vernederen. Door joden actief uit de waardigheid van medeburger en medemens te stoten, bevestigden ze dat zijzelf wel onderdeel uitmaakten van de arische volksgemeenschap.

Joden kregen in de publieke ruimte door de jaren heen steeds meer te maken met *scheldpartijen en treiterijen*. Soms ging het om relatief onschuldig geplaagd, zoals de schoolkinderen in Ahaus die altijd heel hard ‘miauw miauw’ riepen wanneer ze langs het huis van de joodse familie Katz liepen.¹³ Maar daar bleef het niet bij. Irmgard Ohl (geboren Heimbach, 1927), die in Osnabrück opgroeide, vertelde: ‘Op weg naar school werd ik uitgejouwd, bespuugd, uitgescholden enzovoort. Ik mocht niet meer op straat spelen met de andere kinderen’.¹⁴ Robert Devries (geboren De Vries, 1924) uit Nordhorn herinnerde zich dat kinderen op het schoolplein hem soms voor ‘vieze jood’ uitscholden, en Carolina Issler (geboren Weyl, 1928) uit Gronau werd door andere kinderen met stenen bekogeld.¹⁵ Hoewel de meeste niet-joodse geïnterviewden hooguit in algemene zin spraken over het ‘lastigvallen’ of ‘plagen’ van joden, gaven een aantal van hen wel specifiekere voorbeelden van pesterijen aan het adres van joodse leerlingen en medebewoners. Zo herinnerde Hermann Lankhorst zich een klein joods jongetje uit zijn dorp dat altijd door oudere jongens werd getreiterd wanneer hij uit school kwam. Josef Klüsekamp vertelde dat de joodse familie Gumpert nauwelijks op straat kwam omdat ze door sommige mensen uit Ahaus werden gepest. En Ludwig Hopp vertelde:

De joden mochten toen bijvoorbeeld niet meer met de gemeentelijke lijkwagen naar de begraafplaats worden gebracht. Dus die werden toen gedragen, met joodse muziek en zo, en daar zijn altijd jongeren op afgekomen die de processie hebben nageroepen.

Joodse begrafenissen vormden dus niet alleen een moment waarop de isolering van de joden zichtbaar werd, maar ook een gelegenheid om joden actief te degraderen.

Behalve scheldpartijen en getreiter kwam ook het in het openbaar *vernederen* van joden voor. Zo werd de joodse Siegmund Süskind uit Neuenhaus, die door een dorpsgenoot werd beschuldigd van een poging tot verkrachting van een niet-joodse vrouw, met een bus naar de nabij gelegen grotere plaats Nordhorn gebracht, waar hij door de straten moest lopen met een bord waarop stond ‘Ik ben de jood Süskind en ik wilde een Duitse vrouw verkrachten’.¹⁶ Robert Devries herinnerde zich dat zijn familie na de pogrom zelf de aangerichte schade moest herstellen. Terwijl hij als veertienjarige jongen bezig was om het gebroken glas op te ruimen, werd hij door een groep mensen omsingeld. ‘Ik stond op het punt om die bezem te pakken en hun koppen in te slaan. Ik was heel gespannen. En ze maakten allemaal opmerkingen. (...) Ik weet niet, ‘vieze jood, jood, ik weet niet, niks aardigs.’¹⁷ En Kurt Falkenstein vertelde dat zijn vader, die altijd een gerespecteerde slager was geweest, in de jaren na de pogrom gedwongen werd om vernederende klussen te verrichten zoals het vegen van de straten.

Vaak waren pesterijen er op gericht een gevoel van dreiging bij de joodse bewoners op te roepen. Verschillende joodse geïnterviewden refereerden aan het lied ‘*Wenn's Judenblut*

¹³ ‘Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie’ (2009), p.23.

¹⁴ Ohl, Irmgard. Interview 22345. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 27 juli 2010).

¹⁵ Devries, Robert. Interview 7155. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 29 juli 2010); Issler, Carolina. Interview 42528. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juli 2010).

¹⁶ Meyer (1982), p.103.

¹⁷ Devries, Robert. Interview 7155. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 29 juli 2010).

vom Messer spritzt' dat door nazi's die door de straten marcheerden werd gezongen. In Ahaus liet een leraar van de jongensschool Bernsmannskampsschule zijn leerlingen langs de huizen van joden marcheren terwijl ze dit lied zongen. Een niet-joodse bewoonster herinnerde zich dat een van de leerlingen op aanwijzing van de leraar 'Juda' moest roepen, waarna de andere leerlingen 'Verrecke!' schreeuwden.¹⁸

De dreiging werd versterkt door *gewelddadige aanvallen op joods bezit*. Hoewel de gewelddadigheid later flink toenam, kwamen al vanaf het moment dat de nazi's aan de macht kwam geweldsincidenten voor. In Nordhorn werd al direct na de machtsovername de synagoge door aanhangers van de nazi-partij opengebroken en van binnen verwoest. In de jaren 1933-1935 werden bij verschillende joodse families de ruiten ingegooid en de huizen met nazi-leuzen beklad. Een niet-joods dienstmeisje dat tot 1935 bij de joodse familie Hopfeld in dienst was, herinnerde zich dat in die jaren tweemaal de ruiten van de familiezaak werden ingegooid en de ramen meermaals met teer werden besmeurd.¹⁹ In Ahaus vond op 30 november 1934 een bomaanslag op de synagoge plaats waarbij het interieur grote schade opliep. De aanslag, die bleek te zijn gepleegd door vier gymnasiasten, werd in de lokale krant als 'domme jongensstreek' afgedaan en verder doodgezwegen. Journalisten van de Twentse krant Tubantia die bewoners over de aanslag aan de tand voelden, kregen te horen dat ze alleen maar gruwelpropaganda in het buitenland wilden verspreiden. De zaak werd onderzocht, maar er volgde geen veroordeling. In februari 1935 en januari 1936 werden opnieuw de ruiten van de synagoge en van de woning van de voorzitter van de joodse gemeente ingegooid.²⁰ Ook Kurt Falkenstein vertelde dat bij hem thuis de ruiten door kinderen uit het dorp werden ingegooid, 'die leerden dat op school. De ouderen nog niet, later pas.'

De meest directe manier van machtsuitoefening over, en degradatie van, de joden was het gebruik van *geweld tegen personen*. De pogrom in de nacht van 9 november 1938 vormde voor de meeste joden de waterscheiding tussen ervaren dreiging en daadwerkelijk geweld. Maar dat betekende niet dat in de jaren daarvoor helemaal geen gewelddadigheid voorkwam. In Ahaus werd de joodse Adolf de Jong in april 1934 door SA-mannen in zijn eigen huis in elkaar geslagen.²¹ Hermann de Leve senior (1909) uit Gildehaus vertelde dat de SA het plan had om de joodse Dietrich Zilversmit (de broer van Helga Zilversmit die niet naar het turnfeest mocht komen) dood te slaan. Het plan kwam uit omdat een broer van een SA-man hierover uit de school klapte bij De Leve.²² Veel joodse kinderen kregen niet alleen te maken met pesterijen door andere leerlingen, maar moesten hen vaak letterlijk van zich af slaan. Eric Meier (1921) uit Burgsteinfurt en Bernard Grunberg (1923) uit Lingen vertelden dat ze regelmatig op het schoolplein of op weg naar huis in elkaar werden geslagen.²³ Max Meyers (1928) uit Stadtlohn herinnerde zich dat de moeilijke tijd op school rond 1936 begon:

Er waren veel gevechten en dat soort dingen.

Vertel daar eens over.

Iemand noemde je een vieze jood, je vecht terug. Je sloeg 'm op zijn hoofd met een baksteen of zo, je doet iets. (...) We konden niet meer naar de plaatselijke school, dus gingen we naar een, nou ja, het was niet een echte officiële joodse school, maar er was een joodse leraar en alleen maar joodse

¹⁸ 'Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie' (2009), p.23-24

¹⁹ Naber (2003), p.237 en 245.

²⁰ 'Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie' (2009), p.21-22.

²¹ Spieker (1988), p.29.

²² Interview met Hermann de Leve senior, gepubliceerd in Titz (2003), p.170-172. Aldaar p.171.

²³ Meier, Eric. Interview 19197. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 21 juni 2012); Grunberg, Bernard. Interview 40678. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 21 juni 2012).

kinderen. (...) Dat was in Burgsteinfurt, dat was anderhalf uur van waar we woonden. Het kostte me twee uur, twee en half uur om daar te komen, waaronder een half uur om de andere kinderen van me af te slaan. (...) Niet-joodse kinderen, want die wisten dat het een joodse school was. Maar dat was prima, dat was goed, oké. Kon je je agressie kwijt.²⁴

Degradatie was de meest offensieve vorm van buitensluiting van de joden. Terwijl de isolering op bedekte wijze en via omwegen kon plaatsvinden, maakten niet-joden met het uitschelden, treiteren, vernederen, bedreigen en het plegen van geweld tegen bezit en personen in een klap aan joden duidelijk dat zij er niet meer bij hoorden. Met de degradatie werden joden niet alleen buitengesloten van alledaagse activiteiten en ruimtes, maar werden ze ook actief uit de orde van gelijkwaardige individuen gestoten.

2.3. Exploitatie

Een ander verschijnsel dat de uitsluiting van de joden begeleidde was de exploitatie van joden door niet-joden. De voortgaande uitsluitingspolitiek van de nazi's maakte het voor niet-joden erg gemakkelijk om een slaatje te slaan uit het leed van de joden. Ze konden voor relatief weinig geld huizen en bezit van joden op de kop tikken, en zonder noemenswaardige repercussies waardevolle spullen roven en huizen plunderen. Wat het verschijnsel van exploitatie anders maakt dan de isolering en de degradatie, is dat exploitatie alleen in bepaalde gevallen ook daadwerkelijk als uitsluitingsmechanisme kan worden bestempeld. Wanneer bijvoorbeeld niet-joden joden uitbuiten door voor een schijntje of zelfs helemaal niets hun huizen over te nemen, of wanneer ze openlijk spullen uit hun huis roofden, vormde de exploitatie zowel een bevestiging van de uitsluiting als onderdeel van het uitsluitingsproces. Maar bij het opkopen of plunderen van joods bezit nadat de joden weg waren – gevlucht of gedeporteerd – was de exploitatie per definitie niet meer onderdeel van de uitsluiting, maar alleen een bevestiging daarvan. In die gevallen kan beter gesproken worden van symbolische uitsluiting.

Het profijt trekken uit het leed van de joden door hen '*een poot uit te draaien*' lijkt op grote schaal te hebben plaatsgevonden. Van joodse kant bestaan hierover zeer veel verhalen. Helge Domp vertelde bijvoorbeeld over de verkoop van de muziekzaak van haar ouders in Münster:

En toen zei die man dat hij de zaak wel wilde kopen, en hij kon betalen in Franse francs, 'want mijn vrouw is Frans'. En dat zou fantastisch zijn, het was natuurlijk heel goed, want het Duitse geld was niets meer waard. Dus toen mijn ouders weg wilden zei mijn vader: 'en ik wil graag met u afrekenen.' En toen zei die man: 'afrekenen, hoezo afrekenen? Ik wil die zaak wel, maar ik betaal u niets. En als u dat niet wilt, gaat u maar naar de Gestapo.' Niets, geen cent.

Ook de familie Zilversmit uit Gildehaus, die in 1936 over de grens naar Hengelo vluchtte, werd door de verkoper van hun huis afgezet. Hermann Zilversmit (1910, de broer van Helga en Dietrich) vertelde dat zijn vader al jaren op het geld van de verkoop wachtte, maar dat het bedrag op de bank bleef staan. Al snel nadat Duitsland Nederland in 1940 had bezet, kwam de koper van het huis in nazi-uniform en samen met een SS-er naar Hengelo en dwong Hermanns vader om een document te ondertekenen waarin hij afstand deed van het recht op de koopsom.²⁵ Ook de bedrijven van joden die een emigratie of vlucht planden, werden met graagte door lokale niet-joodse ondernemers voor kleine bedragen overgenomen. Na de pogrom van november 1938 nam deze vorm van exploitatie een grote vlucht; zo gingen in

²⁴ Meyers, Max. Interview 7205. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 25 juni 2012).

²⁵ Interview met Hermann Zilversmit, gepubliceerd in Titz (2003), p.174-178. Aldaar p.175.

Neuenhaus binnen vier jaar 27 van de 57 grondstukken die in joods bezit waren geweest over in handen van niet-joodse particulieren.²⁶ In Nordhorn werd de voorzitter van de joodse gemeente gedwongen om de grond waarop de synagoge had gestaan voordat die tijdens de pogromnacht afbrandde, voor een schijntje aan een buurman te verkopen.²⁷

Van niet-joodse kant werd nauwelijks gerept over de uitbuiting van de joden. Slechts twee van de niet-joodse geïnterviewden refereerden aan de koop van joodse huizen door niet-joden. Hermann Lankhorst uit Neuenhaus zei: ‘Er waren ook mensen die daarvan hebben geprofiteerd. Die hebben toen goedkoop huizen en grondstukken gekocht. Maar die hebben zich daarop verkeken, die moesten na de oorlog nog een keer betalen.’ Hij koppelde de uitbuiting dus meteen aan de compensatie die hier na de oorlog voor betaald moest worden. Berta Nünning noemde de uitbuiting zelfs alleen in het kader van de naoorlogse terugbetaling: ‘Naderhand moesten de mensen die die huizen hadden gekocht, allemaal nog geld nabetalen.’

Maar het bleef niet alleen bij het goedkoop opkopen van joodse bedrijven en huizen. Sommige personen gingen over tot openlijke *diefstal en plundering*. De vader van Fred Hertz (1921) uit Coesfeld bewaarde bijvoorbeeld contant geld in huis. In 1934 kwam een groep SA-ers naar zijn ouderlijk huis om geld op te eisen: ze vroegen 1500 Mark. Slechts door ingrijpen van een buurman bleef het bij deze roof en werd Freds vader niet opgepakt.²⁸ In Ahaus werd in de pogromnacht van november 1938 de hele inventaris van de lederwarezaak Löwenstein op straat gegooid. De volgende ochtend namen schoolkinderen al het mogelijke van de inventaris mee, maar moesten dat al snel afgeven aan een lokale politieman die alle spullen innam.²⁹ Bernard Suskind beschreef een nog directere vorm van roof:

Mijn ouders hadden een hoop antiek, ze hadden een antiekzaakje aan huis (...). En wanneer er iets gerepareerd moest worden, dan had je Mensink, dat was een timmerman, die kon antiek oplappen. Toen de Hitlertijd kwam, kwam hij regelmatig naar mijn huis. En dan gaf hij mijn ouders wat geld, dat was hoe ze leefden. En uiteindelijk kwam hij het hele huis opruimen en stal hij alles van ze, mijn ouders dachten altijd dat hij het na de oorlog zou teruggeven, maar hij gaf helemaal niets terug. (...)

En wanneer stal hij dit?

Vlak voordat ze weggingen. Dus dat soort dingen gebeurden.

Eenzelfde vorm van roof wordt beschreven in het geval van de joodse familie Buchheimer uit Burgsteinfurt. Toen bekend werd dat de familie naar Nederland zou emigreren, kwamen profiteurs langs de deur die hen dwongen hun inrichting voor weinig te verkopen, of hun spullen brutaalweg meenamen.³⁰

Hoewel in de meeste interviews plundering niet ter sprake kwam – de meeste joodse geïnterviewden waren Duitsland al ontvlucht voordat plundering plaatsvond en de niet-joodse geïnterviewden lieten dit onderwerp onbesproken – was er een niet-joodse geïnterviewde die hier in een bijzin aan refereerde. Toen ik mevrouw Kip (1921) uit Neuenhaus vroeg of ze wel eens een Stürmerkast had gezien, antwoordde ze: ‘Nee, heb ik niet gezien. We hebben echter

²⁶ Meyer (2003), p.304.

²⁷ De synagoge werd voor 544 RM verkocht. Na de oorlog probeerde de joodse gemeenschap de grond terug te krijgen, maar dat mislukte. De geallieerden hadden namelijk bepaald dat goederen met een waarde onder de 1000 RM niet vergoed hoefden te worden (Naber, 2003, p. 238; interviews met Carla Vosmann en Gerhard Naber).

²⁸ In Hertz (2002) is een document uit 1950 gepubliceerd waarin een buurman onder ede over deze afpersing bericht (p.37).

²⁹ Dit voorval werd al beschreven door Ludwig Hopp in 5.1.

³⁰ Feld (2008), p.89.

wel meegekregen dat de winkels geplunderd werden en zo, maar hoe dat dan precies verder is gegaan, dat weet je niet.³¹

Het profiteren van het leed van de joden ging door nadat de joodse bewoners waren gevlucht of gedeporteerd. In Ahaus werden de verlaten 'jodenhuizen' door enkele personen uit de plaatselijke bevolking leeggehaald.³² In Schüttorf werden de meubels en goederen van de gedeporteerde joden in een zaaltje van een plaatselijke *Gastwirtschaft* geveild³³, en in Neuenhaus werden meubels van joden uit Nederland in de turnhal verkocht. Hermann Lankhorst zei hierover: 'Maar achteraf heeft niemand meer toegegeven dat ze daar meubels gekocht hebben. En achteraf heeft men gezegd 'hoe kan je dat nou doen'.

De exploitatie van de joden door de niet-joden kon dus verschillende vormen aannemen: 'een poot uitdraaien' bij het kopen van bedrijven en huizen, het stelen van joods bezit en het plunderen van joodse huizen, en het opkopen van meubels en spullen van gedeporteerde joden. Wanneer de exploitatie openlijk in interactie met of in bijzijn van de joden plaatsvond, droeg het bij aan de uitsluiting van de joden; het maakte nog eens pijnlijk duidelijk dat de joden 'er niet meer bij hoorden'.

2.4. Schemergebieden

Hoewel de verschillende aspecten van het uitsluitingsproces – isolering, degradatie, exploitatie – hier als drie afzonderlijke categorieën zijn besproken die alle drie ook weer zijn onderverdeeld in subcategorieën, waren in de alledaagse praktijk de scheidlijnen tussen deze categorieën niet altijd even scherp. Er bestonden schemergebieden en handelingen waarin verschillende aspecten van uitsluiting samenkwamen. Een voorbeeld van een schemergebied is het onderscheid tussen passieve en actieve isolering. Er loopt maar een dunne scheidlijn tussen de passieve verwatering van contacten en de actieve terugtrekking van een van de partijen uit het contact. Het onderscheid is vaak afhankelijk van persoonlijke interpretatie: het is goed mogelijk dat de joodse betrokkene de ontwikkeling in het contact als het terugtrekken van de niet-joodse bekende ervoer, terwijl de niet-joodse betrokkene het meer zag als verwatering. Het is daarom niet altijd even duidelijk in hoeverre de isolering het gevolg was van actief handelen.

Vaak kwamen in bepaalde handelingen of gebeurtenissen ook verschillende aspecten van de uitsluiting samen. Een goed voorbeeld hiervan is verraad. Verschillende joodse geïnterviewden vertelden over ernstig verraad door een niet-joodse bekende. Zo vertelde de joodse mevrouw D.³⁴ over haar latere echtgenoot die eind jaren dertig in een grindgroeve werkte:

Hij heeft wel eens gezegd dat hij zijn kind nauwelijks gezien heeft omdat dat 's ochtends als hij wegging nog sliep, en 's avonds als hij thuiskwam ook alweer sliep. Dus hij heeft meer verdiend dan zijn voorman, en het verraad kwam voort uit jaloezie. Die heeft toen gewoon iets beweerd. En de eigenaar van de grindgroeve heeft nog gezegd dat hij het moest terugnemen, omdat niemand anders het gehoord had. 'Ja, maar ik heb het gehoord', heeft 'ie beweerd, en hij heeft niets teruggenomen. En mijn man is uit zijn huis gehaald en heeft niemand meer gezien. Hij zat twee jaar in Neuengamme, twee jaar in Sachsenhausen en twee jaar in Auschwitz door verraad.'

³¹ Dit vond overigens niet in Neuenhaus plaats, maar in Mühlheim waar mevrouw Kip tot 1943 woonde.

³² 'Auf der Suche nach Henny de Jong. Brief an eine in Auschwitz ermordete 16-Jährige aus Ahaus' (2005) geschreven door leerlingen uit de klas 10a van de Anne Frank Realschule in het kader van het project 'Stolpersteine', p.20.

³³ Titz (2003), p.217.

³⁴ Omdat mevrouw D. erom verzocht dat enkele uitspraken van haar niet tot haar terug te voeren zouden zijn, laat ik hier informatie over haar geboortjaar en woonplaats weg.

Ook Bernard Suskind had ernstig verraad meegemaakt. Een van de huisvrienden van de familie, die getuige was geweest op het huwelijk van Bernards ouders en door Bernard 'oom' werd genoemd, was tijdens de pogrom van november 1938 het huis binnengekomen en had naar Bernards vader gevraagd. Bernards moeder had daarop gezegd dat haar man net even weg was, en op dat moment kwam Bernard naar beneden en had 'oom' blij begroet. Die had gezegd 'O Bernard, nu je er toch bent, kom met me mee' en hij had 'm mee naar buiten genomen waar twee SA-ers hen opwachtten. Hij droeg Bernard aan hen over met de woorden 'Hier, ik vond nog een jood'.

In de daad van verraad komt een extreme vorm van isolering samen met extreme degradatie. De verrader verbreekt niet alleen op zeer grove wijze de bestaande relatie met de joodse bekende, maar maakt tegelijk op niet mis te verstane wijze duidelijk dat hem of haar het lot van de joodse bekende koud laat. Het is een uitgesproken voorbeeld van onderwerping waarin de ongelijkwaardigheid van de joodse bekende centraal staat. Wanneer het verraad ook nog tot voordelen voor de verrader leidde, kwamen de drie aspecten van isolering, degradatie en exploitatie samen.

Een ander voorbeeld van het samengaan van isolering en degradatie is de manier waarop werd omgegaan met gestorven joden en niet-joden die waren blijven omgaan met joden. In Nordhorn stierf in oktober 1935 de niet-joodse Hans Korner, die met een joodse vrouw was getrouwd. Niemand wilde hem begraven. Uiteindelijk werd iemand bereid gevonden om hem voor wat geld stiekem in de ochtendschemering te begraven.³⁵ In Neuenhaus stierf op 7 juli 1942 de joodse Sophie van der Reis. Omdat niemand haar wilde begraven, werd ze op een meubelkar naar de joodse begraafplaats vervoerd. De heer Kip refereerde waarschijnlijk aan deze gebeurtenis, toen hij mij suggesties deed voor personen die ik mogelijk ook nog zou kunnen interviewen: 'En dan was er in Neuenhaus een Ortsgruppenleiter, die heeft zich nog bereid verklaard om een dode jodin naar de begraafplaats te rijden, wat verder niemand meer wilde doen.'

3. Het uitsluitingsproces

De beschrijving van de verschillende uitsluitingsmechanismes die zich tussen niet-joden en joden voordeden in het Derde Rijk, biedt inzicht in de verschillende manieren waarop niet-joden met veel of juist weinig machtsvertoon joden uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen konden stoten. Maar deze opsomming biedt geen inzicht in de praktijk van de relaties: hoe ontwikkelden die relaties zich over tijd, wat was het verloop van de verschillende uitsluitpraktijken, en hoe verhielden die praktijken zich tot elkaar? Door de alledaagse relaties als een proces te beschrijven, wordt inzichtelijk gemaakt hoe de leefwerelden van niet-joden en joden steeds meer uit elkaar gingen lopen, en hoe onvoorspelbaar en tegenstrijdig die divergentie voor joden was. Terwijl sommige joden bijvoorbeeld meteen na de machtsovername door Hitler ervoeren dat zij door de mensen om hen heen werden genegeerd, zoals de eerder aangehaalde Helge Domp uit Münster, beschreven anderen juist hoe traag en onduidelijk de relaties veranderden. Bernard Suskind vertelde bijvoorbeeld:

Toen Hitler in 1933 aan de macht kwam, veranderde er eerst niets. Het leven ging gewoon door, (...) maar dan begonnen zaken langzaam te veranderen. (...) En het volgende jaar werd het weer een beetje slechter, nu mocht geen jood meer het park in, geen jood mocht naar een hotel, geen jood mocht naar de film. Je vrijheden werden ingeperkt, maar het was niet... je kon nog steeds leven, de burens spraken nog met je. En de burens zeiden vaak: 'Maak je geen zorgen, hij is niet tegen jullie, hij is tegen de

³⁵ Naber (2003), p.232-233.

anderen, tegen de grote, jullie zijn onze vrienden, jullie zijn onze burenen'. En dat ging zo door, totdat ze plotsklaps niet meer met ons konden praten, dus toen spraken we niet meer met elkaar.

De niet-joodse bevolking reageerde heel wisselend en vaak ambivalent op de anti-joodse maatregelen, wat er toe leidde dat joden heel verschillende ervaringen met uitsluiting konden hebben. De mate en het verloop van de uitsluiting kon bijvoorbeeld erg verschillen per stad of dorp, iets dat goed duidelijk wordt aan de hand van de ervaringen die kinderen op school hadden. In hoeverre joodse kinderen werden buitengesloten hing sterk af van de opstelling van de schoolleiding en van de individuele leraren. Ruth Foster (1922) uit Lingen vertelde bijvoorbeeld dat toen er een nazi-gezind schoolhoofd op haar gymnasium kwam, ze apart achter in de klas moest zitten en ze niet meer met haar klasgenotes mocht spreken. Haar vriendinnen meden haar vanaf dat moment omdat ze bang waren te worden betrappt.³⁶ Bernard Suskind, die nog geen dertig kilometer verderop woonde, zat in de klas tussen zijn beste vriend en vriendin in. Hoewel hij in de pauzes door zijn klasgenoten werd genegeerd, kon hij tijdens de les stiekem met de vrienden die naast hem zaten blijven communiceren. Elke ochtend moest de klas het Duitse volkslied zingen, en Bernard stond in de houding tussen de anderen in en zong mee.

Wilhelm Heimann (1915), die op het gymnasium in Burgsteinfurt zat, schreef in 1933 of 1934 in een opstel dat hij een product was van zijn omgeving, van de literatuur die hij las en van de liederen die hij zong, en dat de rassenleer onzin was. Hij kreeg het hoogste cijfer van de klas. Toen hij op een dag met zijn klas samen de school uit marcheerde – hij als enige niet in uniform – begonnen zijn klasgenoten opeens allerlei nazistische liederen te zingen. Wilhelm stapte uit de rij, en de groep hield terstond op met zingen. Toen hij in 1934 eindexamen deed, mocht hij de afscheidsspeech voor zijn jaar geven.³⁷ Zijn drie jaar jongere zus Antonia had tot 1934 evenmin slechte ervaringen op de privéschool voor meisjes die zij bezocht, maar daarna werd de isolering door haar vroegere vriendinnetjes zo ondraaglijk, dat ze van school wilde.³⁸ Enkele tientallen kilometers verderop, in Ahaus, ging Marga Cohen (1923) daarentegen nog vrolijk op de schoot van haar niet-joodse vriendinnetje Bärbel Sümmermann zitten voor de klassenfoto van 1937.³⁹

De mate van uitsluiting kon dus per school en per plaats verschillen, maar ook binnen dezelfde plaats verliep de uitsluiting niet volgens een vast stramien. Terwijl bijvoorbeeld de economische boycot ertoe leidde dat joodse ondernemers vaak al binnen een paar jaar hun deuren moesten sluiten, konden joodse veehandelaren nog relatief lang hun hoofd boven water houden omdat de boeren uit de omgeving stiekem met hen handel bleven drijven.⁴⁰ Mevrouw H. (1942), wier vader altijd in de omgeving van Lingen handel had gedreven, vertelde dat toen de nazi's de boeren verboden nog met joden zaken te doen, ze hadden gereageerd met 'wij hebben al die jaren met Gustav gehandeld, u kunt ons niet zeggen wat te doen.' Ook in Ahaus werden in die tijd joodse veehandelaren nog door niet-joodse jongens geholpen met het omladen van vee op het station. Ludwig Hopp vertelde dat hij en zijn kameraden er 10 pfennig mee konden verdienen en daarom altijd heel blij waren wanneer 'de joden er weer waren'. En bijvoorbeeld de gebroeders Davids uit Burgsteinfurt hadden van

³⁶ Foster, Ruth. Interview 9538. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 16 juli 2010).

³⁷ Heimann, Wilhelm. Interview 9335. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

³⁸ Stern, Antonia. Interview 24641. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juni 2012).

³⁹ Zie 'Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie. Tagebuch einer Annäherung' (2009), p. B6.

⁴⁰ Zie ook Fischer (2011) die in een studie naar de relaties tussen joodse veehandelaren en niet-joodse boeren in Midden-Franken tussen 1919 en 1939 laat zien hoe bestaand economisch vertrouwen zeer lang standhield in de context van toenemend antisemitisch geweld.

1933 tot 1936 zelfs stijgende inkomsten; boeren uit de omgeving bleven in het geniep handel met hen drijven, en kochten zelfs in hun plaats vee op zodat ze hun handel konden voortzetten.⁴¹

In hoeverre het alledaagse leven van joden werd bepaald door isolering, degradatie en exploitatie kon dus van moment tot moment en van relatie tot relatie verschillen. Terwijl Adolf de Jong in Ahaus in 1934 in zijn eigen huis in elkaar werd geslagen, deden zijn kinderen in datzelfde jaar én nog in 1937 mee met het Kinderschützenfeest dat in de buurt werd georganiseerd.⁴² Bernard Suskind vertelde dat, omdat joodse kinderen in 1934 uit de plaatselijke voetbalteams werden gezet, er overal joodse voetbalteams werden opgericht. Toen het joodse team uit Bremen naar Fürstenau kwam om tegen het joodse team daar te spelen, ‘kwamen alle niet-joden kijken, omdat ze van voetbal hielden en de teams erg goed waren.’ Hoe onvoorspelbaar de alledaagse contacten waren geworden, komt ook goed naar voren in een herinnering van Kurt Falkenstein:

Ik weet, met Pasen, dan werden in alle straten de tegels eruit gehaald, en dan werden er bomen ingezet, dan was er processie. Dan mocht ik niet naar buiten. Ik hielp wel met het stenen eruit halen, maar op de dag van de processie mocht ik niet naar buiten van mijn ouders. (...) We spreken van de risjes⁴³-tijd, dus mijn ouders waren bang dat mij iets overkomen zou, dus dan mocht ik niet naar buiten. Och, mijn moeder was zo bang.

Waarom ik dit verhaal aanhaal, is niet zozeer om het feit dat Kurts ouders bang waren dat hem iets zou overkomen, maar om het gegeven dat Kurt wel van tevoren in het dorp meehielp om de processie voor te bereiden. Dit geeft een aardig beeld van de ambivalentie in de contacten tussen joden en niet-joden in de loop van de jaren dertig. Die tweeslachtigheid komt ook goed naar voren in de verhalen van verschillende joodse geïnterviewden over ‘goede’ nazi’s. Zo vertelde Robert Devries over een lerares van hem die de leiding had over de lokale vrouwenafdeling van de NSDAP, maar altijd heel aardig tegen zijn moeder was blijven doen en hem goed behandelde.⁴⁴ Bernard H. (1908)⁴⁵ en Bernard Grunberg suggereerden allebei dat bepaalde bekenden die zich als nazi afficheerden, dit slechts voor de bühne waren. Bernard H. vertelde: ‘De eerste dag dat de nazi’s aan de macht waren, kwamen twee van mijn beste vrienden (...)’ s morgens in hun SS-uniformen naar het werk! Ik viel zo wat flauw. (...) Ze zeiden ‘maak je geen zorgen over ons, we moesten wel. Maar je bent nog steeds onze vriend’.⁴⁶ En Grunberg zei over een schoolvriendje:

Ik herinner me zijn ouders als zo anti-nazi als je maar kan zijn. Zijn vader was zo iemand die een bruin hemd van buiten droeg, maar een ander hemd van binnen. Ze droegen alleen maar een bruin hemd omdat ze moesten, om hun baan te behouden. (...) Maar ze waren heel, heel aardig en bleven de hartelijkheid bewaren, en hij is ook de enige van wie ik me herinner dat hij de vriendschap aanhield.⁴⁷

⁴¹ Feld (2008), p.86.

⁴² Het zou kunnen zijn dat de foto’s in 1933 en 1938 zijn genomen in plaats van 1934 en 1937. De foto’s zijn gepubliceerd in ‘Auf der Suche nach Henny de Jong’ (2005).

⁴³ ‘Risjes’ is het Jiddische woord voor ‘anti-joodse gezindheid’ en ‘kwaadaardigheid’.

⁴⁴ Devries, Robert. Interview 7155. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 29 juli 2010).

⁴⁵ Bernard H. was de broer van Gustav H., en een oom van mevrouw H.

⁴⁶ H., Bernard. Interview 25182. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juli 2010).

⁴⁷ Grunberg, Bernard. Interview 40678. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 21 juni 2012).

Maar het kon nog dubbelzinniger. In Gildehaus waren de arts Ständer en zijn vrouw zeer actieve nazi's die met overtuiging meededen aan de uitsluiting van joden en 'volksvijanden' (Ständer gebruikte in latere jaren de grafstenen van de joodse begraafplaats om zijn achtertuin te plaveien). Hermann de Leve junior vertelde dat dit echtpaar ondertussen wel de joodse slager Zilversmit verzocht om in het geniep vlees bij hen te bezorgen. Ze wilden graag gebruik blijven maken van zijn diensten, maar zonder dat anderen dat zouden zien.⁴⁸

De omgang tussen joden en niet-joden was niet alleen doorspekt met dubbelzinnigheden, maar kende ook een zekere gelaagdheid omdat een beëindiging van de relaties in de publieke ruimte lang niet altijd het einde van het contact inhield. Door de publieke uitsluiting ontstond een steeds sterkere afscheiding tussen de openbare en de private sfeer. Sommige niet-joden bleven namelijk stiekem contact met hun joodse bekenden houden, in het donker in de achtertuin, of thuis met de luiken dicht. Helge Domp vertelde dat haar ouders, die tot 1937 in Münster waren blijven wonen, altijd contact hadden gehouden met een paar van de burens. Ze kwamen stiekem 's avonds bij elkaar over de vloer. Bernard Suskind vertelde dat zijn moeder regelmatig aan de achterkant van het huis in het donker met een buurvrouw stond te praten. Ook hijzelf bleef contact houden met zijn beste vriend en vriendin van school, zoals eerder beschreven. Hoewel de geïnterviewden zich hier niet expliciet over hebben uitgelaten, moet dit hebben betekend dat er een dubbele bodem in de alledaagse relaties tussen joden en niet-joden ontstond: sommige personen die de joden overdag negeerden, onderhielden 's avonds in het geniep vriendschappelijke contacten. Het is daarbij niet ondenkbaar dat veel niet-joden onderling best van elkaar wisten dat ze heimelijk nog contact met joodse bekenden onderhielden. Zo lang dergelijk contact bedekt plaatsvond, fungeerde het als een publiek geheim dat de verschuiving in de morele orde niet in de weg zat, en misschien zelfs versterkte.

Maar ook in het geval dat er niet stiekem contact werd onderhouden, hoefde de verbreking van het contact niet het einde van de communicatie te betekenen, zoals Bernard Suskind op treffende wijze beschreef:

Nee, je keek elkaar ook aan, mensen keken elkaar in de ogen. Je kon de sympathie of haat recht uit de ogen lezen. Je werd er heel bedreven in wanneer je iemand tegenkwam om te zien of hij sympathie voor je had of medeleven, of dat hij je echt haatte, je kon dat zien aan mensen. Hij kon zelfs knipogen. Je kon zien dat er gevoel was.

En zo was het samenleven van joden en niet-joden verworden tot een situatie waarin de joden door sommigen (onbekenden en bekenden) werden getreiterd, bedreigd en uitgebuit, door velen in de publieke ruimte werden genegeerd, en door enkelen werden begroet of, al dan niet stiekem, werden ondersteund. Wel bleven ook in die latere jaren, tussen pakweg 1935 en 1938, de ervaringen van verschillende joden in verschillende plaatsen flink uiteenlopen. Terwijl Kurt Falkenstein in Stadtlohn als jonge joodse jongen niet meer over straat kon zonder te worden bedreigd en aangevallen, vertelde Bernard Suskind dat hij in Fürstenuu nooit bang was geweest: 'Niemand werd in elkaar geslagen of zoiets. Het was gewoon een dissociatie van elkaar. (...) Er gaat tijd overheen, zodat je er eigenlijk gewend aan raakt.'

De pogrom in de nacht van 9 november 1938 betekende een scherpe breuk in die gewenning. Synagoges werden in brand gestoken, joodse huizen werden verwoest en veel joodse bewoners – zowel mannen als vrouwen – werden in elkaar geslagen. De joodse mannen werden opgepakt en gevangengezet. Bernard Suskind werd samen met zijn vader en de andere joodse mannen uit Fürstenuu naar Buchenwald overgebracht:

⁴⁸ De vader van Hermann de Leve sprak in dit verband van 'de familie van een hoge NSDAP-partijfunctionaris'. Zie het interview met Hermann de Leve senior, gepubliceerd in Titz (2003), p.170-172. Aldaar p.171.

Er kwam een bus aanrijden met daarop een groot bord: ‘Auszug nach Palestina’ en we werden op die wagen gezet. En het hele dorp keek toe en niemand zei iets. De meesten waren rustig, maar dit was echt een grote gebeurtenis in mijn geboortedorp, er gebeurt daar niets, klein dorp. Maar waar je ook keek waren mensen (...), mannen en vrouwen (...), en tussen die mensen stonden mijn tante, mijn moeder, mijn zus en alle andere joodse vrouwen, en ze schreeuwden: ‘laat onze mannen gaan, laat onze mannen gaan’, maar het deed niemand iets. En de jonge lui waren er, met hun leraren, natuurlijk om dingen te roepen als ‘vuile jood, sterf’, en dat soort dingen.⁴⁹

Na enkele weken of maanden werden de gevangenen mannen vrijgelaten op voorwaarde dat ze binnen korte tijd Duitsland zouden verlaten. Voor de joden die nog niet uit Duitsland vertrokken waren, vormde de pogrom het moment waarop definitief duidelijk werd dat er voor hen geen toekomst meer was in Duitsland. Veel van de joodse geïnterviewden wisten in de jaren daarna Duitsland te verlaten via een vlucht over de Nederlandse grens, een kindertransport, of door het verkrijgen van de benodigde papieren voor emigratie. Hierdoor is de informatie over het verdere verloop van de contacten tussen de joden die achterbleven en hun niet-joodse omgeving in de Duitse grensstreek in deze interviews beperkt. Ook de verhalen van de niet-joodse geïnterviewden blijven op dit punt fragmentarisch, maar bij elkaar rijst uit de beschikbare informatie een beeld op van verdergaande isolering, degradatie en exploitatie.

In het voorjaar van 1939 moesten joden gedwongen hun huizen en grondstukken verkopen en op een gepakt in zogenoemde jodenhuizen gaan wonen; een ‘getto zonder muren’.⁵⁰ Velen werden gedwongen te werk gesteld in de bewapeningsindustrie en de bouw. Vanaf het uitbreken van de oorlog werd het leven nog moeilijker. In rap tempo volgden anti-joodse maatregelen elkaar op: joden mochten eerst vanaf acht uur ’s avonds, later vanaf 4 uur ’s middags hun huis niet meer verlaten; de mogelijkheden om inkopen te doen werden sterk ingeperkt; joden mochten zonder toestemming hun woonplaats niet meer verlaten; joden kregen geen kledingbonnen meer; joden vanaf 6 jaar moesten een jodenster gaan dragen.⁵¹ In deze jaren werden de achtergebleven joden steeds afhankelijker van de enkelingen die hen bleven steunen. Bernard Süskind vertelde bijvoorbeeld dat twee verkoopsters van de groentezaak vaak stiekem extra eten voor zijn ouders in hun mand deden, en dat onbekenden wel eens zomaar eten voor de voordeur achterlieten. De niet-joodse Berta Nünning vertelde dat een collega van haar bezittingen van een joodse bekende doorverkocht zodat die nog wat inkomsten had, en Hermann de Leve junior vertelde dat zijn tante stiekem de was deed voor joodse bekenden.

Een goede inkijk in de steeds ambivalenter wordende betekenis van ‘samen’ in het samenleven van joden en niet-joden in de jaren na de pogrom, biedt het verslag dat Lotte Herz (1895) uit Burgsteinfurt in april 1948 voor haar zoon schreef over haar ervaringen in de periode tussen de nacht van de pogrom en haar vlucht uit Duitsland in oktober 1940.⁵² Hoewel het de ervaringen van een gemengd echtpaar betreft – Lotte was als niet-joodse met een joodse man getrouwd – bieden haar beschrijvingen toch een helder inzicht in de voortdurende dubbelzinnigheid in de opstelling van de niet-joodse omgeving tegenover ‘niet-Ariërs’.

Het echtpaar ervoer brute degradatie en grove exploitatie: tijdens de pogromnacht en de daarop volgende dagen werd Lottes man gevangenen gezet, hun afgelegen villa in de as

⁴⁹ Süskind, Bernard. Interview 19140. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 27 juni 2012).

⁵⁰ Kwiet (2012), p.118.

⁵¹ Kaplan (1998), p.145 e.v.; Feld (1996), p.203-208.

⁵² ‘Bericht von Lotte Herz, geb. Kappesser, 9. November 1938 – 24. Oktober 1940’, gepubliceerd in Feld (2008).

gelegd, en hun bezittingen geplunderd. Op straat sprak daarna niemand Lotte aan, en de toegestroomde mensenmassa bij het afgebrande huis bood geen enkele hulp toen zij samen met een buurman enkele zware meubels probeerde te redden. De dag na de aanslag liet de bakker, die normaal gesproken langskwam, zich niet zien. Boeren uit de omgeving kwamen informeren of zij de koe en de bijen goedkoop konden overnemen. Toen Lottes man enkele dagen later werd vrijgelaten, kon het echtpaar niet bij haar moeder overnachten omdat er was bedreigd dat dan haar huis ook zou worden afgebrand. Ook konden ze niet bij niet-joodse vrienden of bekenden terecht. Later werd Lotte onder druk gezet om van haar man te scheiden. Toen het echtpaar gedwongen werd hun land te verkopen, probeerden de geïnteresseerden het als veel goedkoper ‘akkerland’ te bemachtigen vanwege het afgebrande huis dat op de te verkopen grond stond. En toen het echtpaar ter voorbereiding op hun vertrek uit Duitsland de kleermaker opdracht gaf om van met moeite bemachtigde lappen stof enkele kledingstukken te vervaardigen, liet hij na enkele dagen weten dat de stoffen in een donkere treinwagon gestolen waren.

Tegelijk beschrijft Lotte verschillende voorbeelden van hulpvaardig gedrag. In de pogromnacht zelf kwamen twee oude bekenden – hun vader werkte nog als knecht voor Lottes grootvader – haar hun hulp aanbieden omdat haar man was opgepakt. Twee buurvrouwen vroegen haar de volgende dag om bij hen te komen eten (maar het viel Lotte wel op dat hun echtgenoten daarbij niet aanwezig waren). Een groep oud-gymnasiasten uit Burgsteinfurt – ‘oudere heren’⁵³ – bood aan om de studie van hun zoon te bekostigen wanneer dat Lotte en haar man onmogelijk zou worden gemaakt; ze wilden daarmee goedmaken wat de jongere generatie hun zoon op het gymnasium had aangedaan. En er deed zich iets gekks voor: toen de Landrat van het Kreis Steinfurt na een onderhoud met Lotte bekend maakte dat de plunderingen bestraft zouden worden, vond Lotte in de dagen daarna enkele geplunderde bezittingen terug in haar garage, zoals een zilveren bestek, een tapijt en een kristallen schaal.

Toen het echtpaar in oktober 1940 Burgsteinfurt verliet, kwam op het laatste moment nog een bekende uit het nabij gelegen Borghorst etenswaren brengen. Over het afscheid schrijft Lotte:

We laten veel vrienden achter, bijna allen heeft Hitler ons afgenomen. (...) Alleen mevrouw Von Hamm stuurt ons een afscheidsgroet. Als laatste en moeilijkste komt het afscheidsmoment van mijn moeder, die ik wel niet meer terug zal zien, van mijn moeder, die altijd goed was een leven lang en die in de laatste jaren verscheurd werd tussen de ophitserijen van Hitler en plicht en zorg om haar dochter.⁵⁴

In december 1941 vond de eerste grote deportatie plaats van joden uit de grensstreek; dit transport voerde naar Riga. Er volgden nog enkele deportaties; de laatste eind juli 1942 naar Theresienstadt. Hiermee was aan het samenleven van joden en niet-joden in de grensstreek een einde gekomen. Ook na de deportaties deden zich echter nog sporadisch contacten voor wanneer niet-joodse mannen in dienst vroegere joodse bekenden uit hun woonplaats troffen. Zo zou een soldaat uit Ahaus de joodse hoedenmaker Moritz Cohen in Riga ontmoet hebben, en vertelde een andere bewoner uit Ahaus dat hij als Wehrmachtsoldaat in de buurt van Leningrad de groeten van een joods meisje met de naam De Jong overgebracht had gekregen. Het meisje had op straat in Riga gehoord dat twee soldaten uit Stadtlohn en Ahaus Platt met elkaar spraken, en had hen aangesproken.⁵⁵ Bernhard Nieborg uit Havixbeck had als

⁵³ Idem, p.38.

⁵⁴ Idem, p.53.

⁵⁵ Vermoedelijk ging het om Ilse of Marianne de Jong uit Ahaus. ‘Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie’ (2009), p.39.

chauffeur in Riga dagelijks joden naar hun werkplaats vervoerd, en had daarbij zijn vroegere plaatsgenoot Kurt Gerson getroffen. Hij zou hem zo lang als mogelijk aan levensmiddelen hebben geholpen.⁵⁶ Verwijzingen naar dergelijke contacten zijn echter zeer schaars en geven geen nader inzicht in het verloop van de interacties tussen de vroegere joodse en niet-joodse bekenden.

4. Niet-joodse normaliteit

In de Duitse grensstreek waren al jaren voor de machtsovername nazi's actief. Na de machtsovername werd de uitsluitingspolitiek veelal door lokale mensen uitgevoerd, en uit lokale en regionale stemmingsberichten blijkt dat overal personen waren die actief deelnamen aan 'de strijd tegen het jodendom'.⁵⁷ Maar de niet-joden waren niet opeens vanaf de dag dat Hitler de scepter zwaaide *en masse* jodenhaters geworden. Uit dezelfde berichten komt duidelijk naar voren dat deze vroege nazi's (nog) niet de opvattingen van de lokale bevolking representeerden. Grote delen van de bevolking in deze streek stonden onverschillig, zo niet afwijzend, tegenover de anti-joodse maatregelen.⁵⁸ Een rode draad in de berichten over de stemming in het Regierungsbezirk Münster (waar het Westmünsterland onder viel) en het Regierungsbezirk Osnabrück (waar de graafschap Bentheim en het Emsland onder viel) in de jaren 1933-1937 wordt gevormd door klachten over de positieve opstelling van boeren tegenover joodse veehandelaren, en over het onbegrip van het katholieke bevolkingsdeel voor de strijd tegen het jodendom. Zo schrijft de NSDAP Kreisleitung Ahaus in augustus 1934 dat een sterke boycot merkbaar is tegen ambtenaren die zich actief voor de partij inzetten, terwijl de omzet van joden en 'kruiperige burgers' stijgt.⁵⁹ In december van datzelfde jaar wordt gemeld dat de joden in de ogen van diegenen die niet nationaal-socialist zijn, 'fatsoenlijke mensen' zijn.⁶⁰ De Stapostelle Regierungsbezirk Münster schrijft in zijn 'Lagebericht für Mai 1935' dat in de afgelopen week veel aandacht is besteed aan anti-joodse propaganda door Stürmerkasten op te stellen, joodse winkels te boycotten, en in een enkel geval joodse zaken aan te vallen. Maar dit heeft niet het gewenste effect gehad:

De ervaring leert dat de aard van de strijd zoals die momenteel gepropageerd wordt op geen enkele manier geschikt is om de joden effectief te bestrijden, omdat ondanks alle oproepen tot boycot er in de joodse zaken wordt gekocht als hiervoor. Helaas moet steeds weer worden vastgesteld dat de vrouwen

⁵⁶ Hagemann (1990), p.133-134.

⁵⁷ Zo werden door de jaren heen in veel plaatsen – Sögel, Lathen, Ahaus, Südlohn, Dülmen, Borghorst en Münster worden genoemd – ruiten bij joodse families ingegooid en grafstenen op joodse begraafplaatsen omgeworpen. In Wettringen werd in 1934 een anti-joods bord bij de ingang van het dorp geplaatst, dat later door de politie werd verwijderd. In Nordhorn ontstond in 1935 onrust over een, naar later bleek onterecht, bericht in *Der Stürmer* dat de lokale firma Rabe 'joodsvriendelijk' zou zijn. Meerdere opdrachten aan de firma werden ingetrokken en verschillende klanten eisten opheldering. GStA I. HA Rep. 90P, Bd. 14,6 en Bd. 3,9; BArch R 58/3709, 3038 d, 3040 c en 3043 c; BArch R1501/127079/61, allen in Kulka & Jäckel (2010).

⁵⁸ In het graafschap Bentheim werd de weerstand tegen de nazi's onder de linkse arbeiders al in maart 1933 gebroken, doordat de nazi's er voor zorgden dat een door de textielabrikanten gewenste loondaling niet doorging. De SA eiste onder dreiging van geweld dat de lonen niet gekort zouden worden en had, na de gelijkschakeling van de politiek, succes. Zo wisten de nazi's de bestaande conflictlijnen tussen arbeiders enerzijds en fabrikanten en rechts-georiënteerden anderzijds te doorbreken, en was na twee maanden na de machtsovername van Hitler al geen sprake meer van een proletarisch blok tegen de nazi's (Wagner, 2004, p.173 en p.603). Deze dynamiek, die een gedeeltelijke verklaring voor de snelle toename van de nazi-aanhang vormt, heeft weinig van doen met antisemitische ressentimenten.

⁵⁹ STAM, Gauleitung Westfalen-Nord, Gauinspekteure, Nr.10, in Kulka & Jäckel (2010).

⁶⁰ Idem.

van partijleden, verder ook veel ambtenaren, en zelfs leden van de beweging nog in joodse zaken kopen.⁶¹

In juni wordt gemeld dat in Gronau het glas van de Stürmerkast is ingeslagen.⁶² In dezelfde maand wordt in Borghorst bericht dat het gebruik van de Heil Hitler-groet afneemt, en dat er partijgenoten zijn die joden ter begroeting een hand geven.⁶³ In het bericht van de Stapostelle Regierungsbezirk Münster over augustus 1935 wordt vervolgd:

Een groot deel van de bevolking staat echter negatief tegenover de strijd tegen het jodendom en kan geen begrip voor de getroffen maatregelen opbrengen. Vaak is men in het bijzonder in katholieke kringen van mening dat de maatregelen tegen de joden te ver gaan, omdat ze slechts een geringe fractie van de gehele bevolking vormen, vaak in bescheiden leefomstandigheden verkeren en hier al sinds lang gevestigd zijn. Vaak worden zulk soort strijdmaatregelen ook op religieuze gronden afgewezen. De uitschakeling van de veejoden is de boerenbevolking zeer onwelgevallig, omdat de afzet van het vee daardoor gevoelig verstoord zou zijn geraakt. Enkele grootindustriëlen die veel naar het buitenland uitvoeren vrezen dat de Duitse export sterk zal teruglopen door de actie tegen de joden.⁶⁴

Een maand later meldt het Lagebericht van de Stapostelle Regierungsbezirk Osnabrück dat de propaganda toch zijn vruchten afwerpt: de joodse winkels worden door de meerderheid van de bevolking gemeden. De situatie in de veehandel is echter nog niet verbeterd:

Er zijn nog genoeg boeren die stellen dat aangezien de handel met joden nog niet wettelijk verboden is, zij die ook niet hebben nagelaten. Veel boeren missen gewoon nog de eigenlijk vanzelfsprekende houding dat omgang met joden voor alle nationaal-socialistisch denkende mensen onmogelijk is.⁶⁵

In december 1935 lijkt het effect van de boycot in het Regierungsbezirk Münster alweer uitgewerkt: met de kerstdagen was het weer erg druk in de joodse winkels. Vooral de plattelandsbevolking koopt het liefst bij joden, omdat ze goedkoop zijn.⁶⁶ Ook in het daaropvolgende jaar blijft de Stapostelle klagen over het beperkte effect van de boycotts. Bovendien wordt gewaarschuwd voor ‘onhandig’ opereren van vertegenwoordigers van de nazi-beweging. In het plaatsje Hopsten heeft een spreker van het *Reichsnährstand* namelijk beweerd dat de moeders van de paus en van de aartsbisschop van Posen allebei jodinnen waren, en dit heeft de katholieke bevolking erg gekwetst. In de werving voor het nationaal-socialistische wereldbeeld moet meer rekening worden gehouden met de mentaliteit van de bevolking van het Münsterland, want anders wordt juist het tegendeel bereikt.⁶⁷ In beide Regierungsbezirke ligt in 1936 de veehandel nog steeds vooral ‘in joodse handen’, en in 1937 meldt de SD dat de joodse veehandelaars in het Bezirk Münster, ondanks de maatregelen, hun invloed zelfs hebben vergroot.⁶⁸

Uit de stemmingsberichten rijst een beeld op van een bevolking die zich, zeker in de jaren tussen 1933 en 1938 nogal onwillig tegenover de anti-joodse maatregelen opstelde.⁶⁹

⁶¹ BArch; R 58/3038d, in Kulka & Jäckel (2010).

⁶² GStA; I. HA Rep. 90P, Bd. 14,6, in Kulka & Jäckel (2010). Zie ook Wiltfang (1998), p.150.

⁶³ Brood & Grönefeld (1989), p.11.

⁶⁴ GStA; I. HA Rep. 90P, Bd. 14,5, in Kulka & Jäckel (2010).

⁶⁵ BArch; R 58/3039c, in Kulka & Jäckel (2010).

⁶⁶ GStA; I. HA Rep. 90P, Bd. 14,5, in Kulka & Jäckel (2010).

⁶⁷ BArch; R 58/3043 c, in Kulka & Jäckel (2010).

⁶⁸ Idem en FfZ; 93121, in Kulka & Jäckel (2010).

⁶⁹ Zie hierover ook Feld (1996), p.185-186. Wat betreft het graafschap Bentheim concludeert Wagner (2004), die een gedetailleerde studie naar de Gestapo in de Duits-Nederlandse grensstreek schreef, dat in de bevolking

Ondertussen was wel sprake van een steeds verder gaande nazificatie van de samenleving. Een voorbeeld ter illustratie: de lokale krant in Gronau berichtte op 15 februari 1936 dat de Hitler Jugend nu met meer dan 90 procent vertegenwoordigd was op het Reformgymnasium, en dat daar daarom de HJ-vlag gehesen mocht worden; op 7 mei van datzelfde jaar gold hetzelfde voor de overige scholen in Gronau.⁷⁰ Een half jaar daarvoor was bekend gemaakt dat de gemeente alleen nog opdrachten zou verstrekken aan leden van het Deutsche Arbeitsfront.⁷¹ De nazificatie ging hand in hand met een steeds sterker wordende segregatie van het joodse bevolkingsdeel.

4.1 Omgaan met machtsongelijkheid

Voor een deel van de bevolking in de grensstreek betekende de uitsluiting van de joden niet veel meer dan 'erbij staan en er naar kijken'. Omdat joden hier maar een zeer kleine minderheid van de bevolking uitmaakten, hadden maar weinig niet-joden persoonlijk contact met hen. Voor diegenen die slechts sporadisch bij de joodse slager in het dorp verderop inkochten, of wel eens een joodse veehandelaar tegenkwamen, hield de uitsluiting daarom niet meer in dan hun passieve isolering: joden 'verdwenen' simpelweg uit het publieke domein en daarmee uit hun blikveld. Zij konden profiteren van de voordelen die het bracht om deel uit te maken van de arische volksgemeenschap zonder zich in het leven van alledag bezig te hoeven houden met de negatieve implicaties die het voor anderen had om er niet bij te horen.

Verschillende niet-joodse geïnterviewden gaven aan nooit veel contact te hebben gehad met joden. Mevrouw Snippe uit het kleine plaatsje Lage antwoordde bijvoorbeeld op mijn vraag of ze joodse klasgenoten had gehad:

Nee, ik geloof dat er in Lage helemaal geen joden waren. In Neuenhaus wel. Maar die kende ik alleen van naam. Er was bijvoorbeeld een veehandelaar. Maar ik ben de naam vergeten.

Van der Reis?

Ja, kan zijn. Süskind ken ik ook nog. De meesten waren handelaren. Maar we hadden eigenlijk niks met hen te maken.

Toen ik haar vroeg of de joden werden geïsoleerd, antwoordde ze:

Ja, maar dat kreeg je allemaal niet zo precies mee.

En kunt u zich nog herinneren dat men niet meer bij de joden mocht kopen?

Ja, dat kreeg je wel mee, maar we kwamen daar ook niet zo vaak, niet zoals tegenwoordig.

Maar voor de mensen die wel alledaagse contacten met joden onderhielden, zoals de boeren die handel dreven met joodse veehandelaars, de kinderen die joodse medeleerlingen in de klas hadden, en de burens die elkaar met dagelijkse klussen bijstonden, betekende de veranderende moraal meer dan dat. Vanaf het moment dat de eerste mannen met de borden 'Koop niet bij joden' voor de deuren van joodse zaken verschenen, moesten ze in hun interacties met joodse bekenden hun positie bepalen. Negeerde je de SA-er voor de deur van de joodse slager of kwam je maar liever de volgende dag even terug? Knoopte je een praatje aan met de joodse buurman op straat of liep je met een korte groet snel door? Zeker in de eerste jaren van het nazi-bewind leidden onduidelijkheden en ambivalenties in de

een brede acceptatie van het nazisme hand in hand ging met strikte afwijzing, maar dat de verhouding daartussen niet goed valt te bepalen (p.598).

⁷⁰ Wiltfang (1998), p.152.

⁷¹ Idem, p.151.

doorvoering van de anti-joodse maatregelen tot ‘ongedefinieerde situaties’ waarin ieder voor zich moest bepalen hoe op deze maatregelen te reageren.⁷²

Voor hen die enthousiast het nieuwe regime omarmden, leverde dit geen probleem op. Binnen de Duitse bevolking was een grote groep die met graagte en vol overtuiging meedeed aan de doorvoering van de norm van fundamentele ongelijkheid tussen de arische volksgemeenschap en ‘volksvijanden’. Dit waren de mensen die vanaf dag één actief betrokken waren bij de isolering, degradatie en exploitatie van de joden. Zij herdefinieerden het samenleven als een situatie waarin zij de nieuwe machtsongelijkheid van joden konden benadrukken en uitspelen. Soms ging het daarbij niet alleen om machtsongelijkheid, maar zelfs om een algehele machtsomkering. In Nordhorn bijvoorbeeld ondersteunde de joodse slager Isaak Cohen een arme, niet-joodse familie. Met de boycot van 1 april 1933 stond de vader van dat gezin als SA-man in uniform voor de slagerij. Toen een klant hem erop aansprak dat hij van Cohen hulp had aangenomen en hem nu probeerde te schaden, verkondigde de man luid dat hij Cohen in de nabijgelegen rivier wilde gaan verzuipen. Daarop drong hij daadwerkelijk het huis van Cohen binnen en nam hem mee de straat op. Cohen kon met moeite, en met de hulp van een buurman, ontkomen.⁷³

Maar voor de overige niet-joden gold dat ze juist in hun alledaagse interacties met joodse bekenden – het praatje met de buurman, de onderhandeling met de veehandelaar, de ontmoeting bij de *Stammtisch* – geconfronteerd werden met de verander(en)de morele orde en hun eigen rol daarin. Dat de meeste mensen met hun passieve aanpassing zelf bijdroegen aan die verandering, werd pas echt goed zichtbaar op de momenten dat ze joodse bekenden tegenkwamen. Om het verfoeide wereldjodendom de schuld te geven van alle ellende die de Duitse natie ten deel was gevallen, was één; om daar de consequentie aan te verbinden dat je het contact met de bevriende joodse burens moest verbreken was een tweede. Uit de ongemakkelijke en tegenstrijdige interacties die tussen joden en niet-joden plaatsvonden, kan worden opgemaakt dat veel niet-joden op zo’n moment iets ervoeren dat het best te omschrijven valt als morele dissonantie: oude en nieuwe normen kwamen pijnlijk bewust met elkaar in botsing.

Ze probeerden daarom om de norm van uitsluiting van de joden zo onnadrukkelijk mogelijk te volgen. Ze gingen hun joodse bekenden uit de weg om een confrontatie te vermijden, of probeerden hun beëindiging van het contact te verzachten of zelfs te ontkennen. Zo maakte Hermann Zilversmit mee dat hij een van de SA-ers die tijdens de boycot voor de deur van zijn vaders’ slagerij postte, herkende uit de voetbalclub waarin ze allebei speelden. De man stond in uniform en met een geweer over de schouder voor de deur en fluisterde ‘Hermann, speel je morgen wel weer mee?’⁷⁴ Aan de vriendjes van Walter Steinweg werd thuis verteld dat ze niet meer met hem gezien mochten worden. ‘Vaak wanneer ik ze tegen kwam, zeiden ze: ‘O Walter, jij bent niet slecht, maar sommige joden zijn heel slecht, maar jij bent prima, jij bent oke.’⁷⁵ Ook het eerder aangehaalde verhaal van de café-eigenaar die de vader van Bernard Suskind persoonlijk kwam waarschuwen niet meer naar het café te komen, is een goed voorbeeld van het vermijden van een openlijke confrontatie.

⁷² Ongedefinieerde situaties zijn interacties waarin geen duidelijkheid of consensus over de normen, waarden, hiërarchische relaties en de rol van de verschillende betrokkenen in de interactie bestaat. Volgens Goffman (1959), die deze term muntte, zijn interacties altijd optredens waarin de actoren een bepaalde, vaak vooraf vastgelegde rol spelen. In ongedefinieerde situaties moeten die rollen weer worden bepaald om tot een coherente interactie te komen.

⁷³ Piechorowski (1976), p.37. Kaplan (1998) wijst ook op de machtsomkeringen die konden plaatsvinden tussen niet-joodse huishoudelijke hulpen en hun joodse werkgevers (p.39-40).

⁷⁴ Interview met Hermann Zilversmit, gepubliceerd in Titz (2003), p.174-178. Aldaar p.175.

⁷⁵ Steinweg, Walter. Interview 12693. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 19 juni 2012).

Voor velen vormde het elkaar ontlopen en negeren een probaat middel om met zo min mogelijk vertoon van machtsongelijkheid het bestaande contact op te heffen. Bernard Suskind formuleerde het zo: ‘Mensen spraken niet meer met je op straat, ze gingen aan de andere kant van de straat lopen, alleen om je te vermijden. Misschien dat ze er niet echt zo over dachten, maar om niet geconfronteerd te worden, liepen ze weg.’⁷⁶ Soms kon zelfs met een kwinkslag over en weer de nieuwe machtsongelijkheid worden ontkend, zoals in Neuenhaus waar tijdens een boycot de joodse Van der Reis zich tot de SA-man voor zijn deur wendde en zei: ‘Wordt dat staan daar niet een beetje te lang voor je?’ ‘Och, dat kan ik niet zeggen, hier kan ik het wel volhouden.’⁷⁷ Met zulk soort vermijding konden niet-joden bijdragen aan de uitsluiting van de joden terwijl mogelijke morele dissonantie tot een minimum werd beperkt. Zo konden ze zichzelf blijven voorhouden dat er niets aan de hand was, dat alles ‘normaal’ verliep.

Of ze nog iets voelden of nadachten over de joden die waren gedeporteerd, en wat die gevoelens en gedachten dan inhielden, blijft gissen. Het onderwerp is omgeven door stilzwijgen. Sommigen lijken vanaf het begin onverschillig te hebben gestaan tegenover het lot van de joden, en voor hen betekenden de deportaties weinig tot niets. Mevrouw Kip zei bijvoorbeeld:

Ik heb niets van anti-joodse maatregelen meegekregen. Er waren wel vooroordelen, maar ik heb niet meegekregen dat er iets gebeurd is. Maar de communicatie was ook niet zoals tegenwoordig. Toentertijd was iedereen op zichzelf gericht en moest je ervoor zorgen dat je inkomen had en dat je verder met rust werd gelaten. (...) We hebben wel meegekregen dat de winkels geplunderd werden en zo, maar hoe dat dan precies verder is gegaan, dat wist je niet. We waren ook weg na '43. We waren dan ook blij dat we onze rust hadden en konden slapen en ons eten hadden op het land.

Veel geïnterviewden gaven aan dat ze wel iets anders aan hun hoofd hadden dan het lot van de joden. Met het ‘verdwijnen’ van de joden uit het blikveld van de niet-joden werden de ongemakkelijkheid en morele dissonantie opgeheven die sommigen waren blijven ervaren in de dagelijkse confrontatie met de uitsluiting van de joden. Men kwam de joden niet meer tegen, en dus hoefde men ook niet meer over hun lot na te denken. Zoals eerder beschreven, maakten velen gebruik van hun afwezigheid door goedkoop meubelen en huisraad uit joodse huizen aan te schaffen. Voor sommigen bleef dit echter een stap te ver gaan. De vader van een bewoner uit Schüttorf vond bijvoorbeeld dat de plaatselijke veiling van de joodse huisraad een groot onrecht inhield en verbood zijn vrouw en zoon om er naar toe te gaan.⁷⁸ En in Ahaus, waar op 22 december 1941 de inventaris uit de huizen van de gedeporteerde joden werd geveild, zouden de burgemeester en het districtshoofd van de Kreis Ahaus morele bezwaren hebben geuit en hebben geweigerd om de overgebleven joodse eigendommen op te slaan.⁷⁹ Deze stemmen waren echter zeer beperkt. Zoals Lotte Herz het verwoordde:

Met ontzetting ziet men hoe belachelijk klein het aandeel mensen is dat in staat is om kritisch te denken. Het ontbreekt deze fractie van de mensen echter aan moed om in de gebeurtenissen in te grijpen. De grote brede massa is in ieder geval al gelukkig wanneer ze de dag doorkomt zonder verantwoordelijkheid te hebben.

⁷⁶ Suskind, Bernard. Interview 19140. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 27 juni 2012).

⁷⁷ Sager (1982), p.117.

⁷⁸ Titz (2003), p.217

⁷⁹ ‘Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie’ (2009), p. 32.

4.2 Antisemitisme en sociale druk

Hoe zijn deze tegengestelde tendensen nu met elkaar te rijmen? Hoe is de tegenstrijdigheid te verklaren van een bevolking die niet per se erg antisemitisch was, maar wel massaal toekeek én bijdroeg aan de uitsluiting van de joodse medemens uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen? Voor diegenen die vanaf het begin actief meededen aan de uitsluiting van de joden, zal hebben gegolden dat ze dit uit volle overtuiging deden. Hun opstelling vloeide voort uit een virulent antisemitisme, uit afgunst, of simpelweg uit het gevoel dat de joden eens een lesje moest worden geleerd. Maar veel niet-joden in de grensstreek lijken in ieder geval in eerste instantie moeite te hebben gehad met hetgeen van hen werd verwacht en geëist door het regime als het om de omgang met de joodse medemens ging. Toch voldeden zij in de loop van de tijd precies aan die verwachtingen en eisen.

In recente studies naar het Derde Rijk bestaat veel aandacht voor het enthousiasme voor het nazisme onder de bevolking, en voor de aantrekkingskracht van het door de nazi's gepropageerde idee in een 'volksgemeenschap' op te gaan.⁸⁰ Dit is ten dele in reactie op vroegere studies die de nadruk legden op dwang en terreur als verklarende factoren voor de opstelling van de Duitse niet-joden. Enerzijds omdat steeds duidelijker is geworden dat ongehoorzaamheid over het algemeen geen levensbedreigende consequenties had voor niet-joden, anderzijds omdat met een nadruk op dwangmechanismen de brede instemming van de bevolking met het nazi-regime wordt ontkend en zo apologetische benaderingen in de hand worden gewerkt. Maar deze studie naar de praktijk van alledaagse relaties laat zien dat het niet duidelijk het één of het ander was: men werd niet geterroriseerd door een aloverheersend regime, noch liet men zich massaal meeslepen door de verlokkingen van de volksgemeenschap, onverschillig voor de consequenties daarvan voor diegenen die buiten de gemeenschap vielen. De verandering in de morele orde waarin het individuele belang onderschikt werd gemaakt aan dat van het volk, en joden als volksvijand nummer één werden verketterd en uitgestoten, was een proces van morele ont koppeling; een proces dat tijd kostte en met horten en stoten ging.

Om dat proces te doorgronden, is een studie van de sociologen Willer, Kuwabara en Macy relevant, waarin wordt getoond hoe een norm die in eerste instantie nauwelijks aanhang vindt, via een sneeuwbal-effect kan uitgroeien tot een norm die door een ogenschijnlijke meerderheid wordt aangehangen.⁸¹ Zo'n effect treedt op wanneer diegenen die de norm niet aanhangen maar zich er wel aan conformeren, anderen onder druk gaan zetten om zich ook aan deze norm te conformeren. De conformisten voeren deze druk uit, omdat ze met de handhaving van de norm kunnen laten zien dat ze oprecht zijn. Met andere woorden: personen die eigenlijk twifelen aan een nieuwe norm, kunnen juist heel actief bijdragen aan de doorvoering van die norm om aan anderen te laten zien dat ze overtuigd aanhanger van de norm zijn. Zo wordt de illusie gecreëerd dat 'iedereen' de nieuwe norm aanhangt, en wanneer maar genoeg mensen de kleren van de naakte keizer gaan bewonderen, zal geen kind de illusie meer kunnen doorprikken.⁸²

Hoewel er genoeg oprechte nazi's en actieve antisemieten in de grensstreek rondliepen, hoeft de opstelling van de bevolking in het algemeen dus niet per se een uiting van daadwerkelijk enthousiasme voor de volksgemeenschap of van overtuigd antisemitisme te zijn geweest. Dit gold ook voor diegenen die expliciet degraderend gedrag vertoonden. We kunnen niet achterhalen wat zich in het hoofd van de SA-man voor de slagerij van Cohen

⁸⁰ Zie de paragraaf 'De gewone man en zijn agency' in hoofdstuk 2 voor een bespreking.

⁸¹ Willer, Kuwabara & Macy (2009).

⁸² De verwijzing naar het sprookje van de kleren van de keizer komt van Willer, Kuwabara & Macy (2009). In hun studie laten ze zien dat het mechanisme van de handhaving van impopulaire normen een betere verklaring biedt voor dergelijke sneeuwbal-effecten dan bijvoorbeeld kuddegedrag. Het mechanisme van de handhaving van impopulaire normen zal vooral plaatsvinden wanneer er onzekerheid bestaat over de norm.

afspeelde, of wat de motieven van de familievriend van de Süskinds was om Bernard te verraden. Maar het is mogelijk dat hun opstelling niet zozeer voortvloeide uit een oprechte overtuiging van het nazisme, als wel uit hun drang om aan anderen te bewijzen dat ze ‘echte’ nazi’s waren. Ze kunnen de afweging hebben gemaakt dat het verraad van hun joodse bekenden hen heel wat minder kostte dan de mogelijke twijfel van hun omgeving aan hun plaats binnen de volksgemeenschap.

Dat zich in het geval van de niet-joodse bevolking in de grensstreek een dergelijk proces van het zich collectief conformeren aan een nieuwe norm heeft voorgedaan, is aannemelijk, zeker wanneer de niet geringe sociale druk die na de machtsovername door Hitler ontstond om zich te conformeren aan de verwachtingen en eisen van het regime in ogenschouw wordt genomen. Blokleiders van de NSDAP, die de onderste laag van de partijhiërarchie vormden en elk een eigen wijk onder zich hadden, kenden de sociale verhoudingen in de buurt en waren daardoor – evenals postbodes – goed in staat ‘ongewenst gedrag’ op te merken. Zij hadden definitie- en beslismacht: ze bepaalden of bepaald gedrag als ongewenst moest worden beschouwd, en of het de moeite waard was om te melden of niet.⁸³ Duitse niet-joden die met joden om bleven gaan, werden op allerlei manieren geprest om van dit contact af te zien: van publieke vernedering door openlijke veroordelingen en herkenbare foto’s in het door iedereen te lezen antisemitische blad *Der Stürmer*, de ontzegging van voordelen die leden van de volksgemeenschap ten deel vielen, de dreiging van teruglopende inkomsten of zelfs ontslag, tot dreigende gevangenneming. Een voorbeeld van die druk is het volgende bericht over ‘Judengenossen in Horstmar’ dat in 1936 in *Der Stürmer* verscheen:

*Hoewel we hier in Horstmar, district Münster, op een zichtbare plek een prachtige Stürmerkast aangebracht hebben en ook verder de bevolking krachtdadig over de jodenvraag voorlichten, zijn er bij ons nog altijd jodenkameraden. We hebben hier lokaal genoeg winkels die een goed assortiment hebben. Maar toch kopen de families **Viktor Wagner** en **Gesch. Gescher** nog altijd in de j o o d s e manufacturenwinkel. De huishoudster van **Antonie Gebing** (lid van de nazi-vrouwenbond!), die bij het café van **Ludwig Empting** werkzaam is, laat zich zelfs door joden in de auto rondrijden en neemt deel aan de begrafenissen van de vreemd-rassigen. K..⁸⁴*

Ook een kleine greep uit de berichtgeving in Gronau in de jaren tussen 1933 en 1938 geeft een goed beeld van die druk. Al in augustus 1933 wordt bericht dat in het nieuw opgerichte concentratiekamp Börgermoor in het Emsland 1000 politieke gevangenen uit het Ruhrgebied zijn vastgezet; in augustus 1935 wordt, zoals al genoemd, bekendgemaakt dat alleen leden van het Deutsche Arbeitsfront nog opdrachten van de gemeente verstrekt zullen krijgen.⁸⁵ In september 1937 worden de cel- en blokleiders opgeroepen om de ‘trage zielen’ aan te sporen om de hakenkruisvlag te hijsen; op 22 augustus 1938 wordt bericht van het ontslag van een ‘hardleerse christen’ die alleen aan christelijke doelen schenkt; op 27 augustus van datzelfde jaar wordt gemeld dat scholieren aardappelkevers moeten zoeken die de vijand opzettelijk naar binnen gesmokkeld heeft.⁸⁶

In de eerste jaren van het Derde Rijk groeide de illusie dat iedereen de verschuiving in de morele orde steunde. Met de invoering van de Neurenberger wetten werden de contacten met joodse bekenden niet alleen ongewenst, maar strafbaar verklaard. Het aanhouden van die contacten leverde niet alleen op sociaal vlak gezichtsverlies op, maar ook een feitelijke dreiging van criminalisering. Er ontstond een zichzelf controlerende samenleving waarin

⁸³ Wagner (2004), p. 252-253.

⁸⁴ <http://www.zeitzeichen-horstmar.de/archive2013.html> (bekeken op 8 mei 2014).

⁸⁵ Wiltfang (1998), p.143 en 151.

⁸⁶ Idem, p. 157 en 160.

burgers elkaar om velerlei redenen – vaak meer in de sfeer van persoonlijk conflict en belangentegenstelling dan van politieke aard – aangaven bij de Gestapo. Men voelde zich bespioneerd en werd dat feitelijk ook; men bespioneerde elkaar.⁸⁷ Geruchten over levensbedreigende repercussies en reële dreiging van verlies van aanzien en inkomen vormden binnen deze context voor het merendeel van de mensen die zich in eerste instantie niet aangetrokken voelden tot de volksgemeenschap voldoende grond om toch aan de opgelegde verwachtingen te voldoen.⁸⁸

Het zich conformeren aan de nieuwe norm kan vervolgens hebben geleid tot een verandering in onderliggende overtuigingen, dus dat men door de norm te handhaven ook zelf in de norm ging geloven.⁸⁹ Daarbij trad een effect op over tijd: eerst vond je het antisemitisme van de nazi's maar ordinair, maar conformeerde je je eraan om praatjes door de burens te voorkomen, en naarmate je vaker joden had afgewezen en uitgebuit, raakte je er meer van overtuigd dat je dat deed met een reden: de joden waren toch ook eigenlijk minderwaardige figuren die niet konden worden getolereerd. De verandering in de morele orde betekende bovendien dat zich mogelijkheden openbaarden die vroeger niet hadden bestaan: men was opeens in staat, werd zelfs aangemoedigd, om anderen te vernederen en te exploiteren. Joodse burens konden straffeloos van hun bezittingen worden beroofd, en jongeren groeiden op in een context waarin zij joodse volwassenen konden uitschelden of zelfs mishandelen zonder dat hier van hogerhand negatieve consequenties aan werden verbonden.⁹⁰ '...in alle gevallen bood het officiële, rassenbiologische antisemitisme ook aan diegenen een gemakkelijke, openlijk gesanctioneerde legitimering, die uit pure hebzucht, wraaklust of andere, niet per se anti-joodse motieven handelden.'⁹¹

Al met al kan de opstelling van de niet-joodse bevolking worden beschreven als een complex mengsel van rabiante antisemitische ressentimenten, het nastreven van materieel eigenbelang, bange aanpassing om het eigen hachje te beschermen, verwarring en schuldgevoelens, het najagen van orde en zekerheid, en bedekte vormen van ontevredenheid en ongehoorzaamheid. Aan het eind van de jaren dertig was de sociale dood van de joden een feit, en de Gestapo in Münster kon op 22 maart 1941 tevreden vaststellen:

Tegenwoordig hebben velen die vroeger aanmerkelijk anders ingesteld waren eindelijk de juiste mening over het jodendom gekregen. (...) 's Avonds bij een glas bier zegt de schilder dat hij vandaag gaat proberen om een jood uit zijn huis gezet te krijgen. Het is hem nu toch duidelijk geworden dat de joden schuld hebben aan bijna alle oorlogen. Je kan van zo een voorbeeld-mens die dit ingezien heeft niet verlangen met deze mensen onder een dak te wonen. Men zou in Münster allang alles wat er nog aan joden is in een getto samen moeten schuiven. Beter nog om ze helemaal uit Münster te zetten.⁹²

⁸⁷ Robert Gellatly (1996), die onderzoek deed naar de sociale controle onder de bevolking in nazi-Duitsland, spreekt van een 'atmosfeer van beschuldiging' (p.947-948 en 952). Zie ook Wagner (2004), p. 612.

⁸⁸ Zie ook Wildt (2007) die schrijft: 'Man kann sich unschwer ausmalen, wie stark der durch solche Bekanntmachungen ausgelöste soziale Druck gerade in kleineren Ortschaften war. Wer mit voller Namensnennung öffentlich angeprangert wurde, hatte sowohl mit handfesten wirtschaftlichen Nachteilen wie mit gesellschaftlicher Ächtung zu rechnen. Wer wollte es schon mit einem 'Judenfreund' zu tun haben, wenn die Machtverhältnisse im Ort nachdrücklich dazu aufforderten, die jüdischen Nachbarn zu meiden und die materielle Sicherheit wie die Zugehörigkeit zur dörflichen Gemeinschaft wichtig waren?' (p.192).

⁸⁹ Deze mogelijkheid wordt door Willer, Kuwabara & Macy (2009) ook besproken (p. 49-50).

⁹⁰ Wildt (2007), p.211-213.

⁹¹ '...in jedem Fall bot der offizielle, rassenbiologische Antisemitismus auch denen eine wohlfeile, öffentlich sanktionierte Legitimierung, die aus bloßer Habgier, Rachsucht oder anderen, nicht unbedingt anti-jüdischen Antrieben handelten.' (idem, p.373).

⁹² Std MS; Amt 43 E Nr.33, in Kulka & Jäckel (2010).

5. Joodse normaliteit

De steeds verdergaande anti-joodse verordeningen en wetten hadden grote invloed op het dagelijks bestaan van de Duitse joden. Hun fysieke en sociale bewegingsvrijheid en economische zelfstandigheid werden steeds verder ingeperkt, waardoor hun leefwereld kleiner en kleiner werd. Toch verschilden Duitse joden heel erg in hun inschatting van het gevaar dat uitging van de nazi's, en in hun overwegingen of, en zo ja wanneer, het noodzakelijk was om hun thuisland te verlaten. Van de ongeveer 500.000 joden die voor 1933 in Duitsland woonden, emigreerden ongeveer 37.000 in 1933. In de daaropvolgende jaren verlieten zo'n 23.000 joden per jaar Duitsland, met een nieuwe golf van 40.000 vluchtelingen in 1938 als gevolg van de toenemende vervolging. In totaal verliet ongeveer een kwart van de Duitse joden hun land voor 1938.⁹³ Een zeer groot gedeelte van deze groep emigranten en vluchtelingen bestond uit jonge mensen en kinderen. Tussen juni 1933 en september 1939 nam het aantal Duitse joden onder 39 jaar af met ongeveer 80 procent, terwijl het aantal joden boven de zestig slechts met 27 procent afnam.⁹⁴

In 1938 woonde nog driekwart van de joden in Duitsland. Gezien de vele obstakels die bij emigratie moesten worden overwonnen, is het waarschijnlijk dat een deel van deze groep wel graag uit Duitsland weg wilde, maar dit streven (nog) niet tot uitvoer had kunnen brengen. Maar er was ook een grote groep die de beslissing om weg te gaan uitstelde, of emigratie zelfs helemaal niet overwoog. Ook in de grensstreek waren er maar weinigen die in de eerste jaren wegtrokken. In Ahaus bijvoorbeeld woonden in 1933 66 joden en ten tijde van de pogrom in 1938 nog 64 joden. Er waren in de tussentijd wel enkele joodse bewoners vertrokken, maar er waren ook mensen naar Ahaus toegekomen, vooral ouders van al in Ahaus wonende joden. Het lijkt erop dat de meeste joodse families zich relatief veilig waanden.⁹⁵

De sterk uiteenlopende inschattingen van het gevaar dat van de nazi's uitging moeten worden gezien in het licht van het hiervoor beschreven geleidelijke en vaak tegenstrijdige proces van uitsluiting door de niet-joodse omgeving. Na de machtsovername door de nazi's was de opstelling van niet-joodse Duitsers tegenover joden niet in één klap veranderd; joden werden niet de volgende ochtend wakker in een volstrekt andere wereld waarin zij opeens door iedereen om hen heen werden buitengesloten. Terwijl sommige niet-joden vanaf dag één de joodse buurman niet meer groetten, verliepen de interacties tussen joden en niet-joden in meerderheid nog precies hetzelfde als daarvoor. Dat betekent dat de ervaring met uitsluiting samenhangt met de kans dat precies jouw buurman een van die mensen was die al meteen besloot joden uit de weg te gaan. Bovendien verschilde de opstelling van niet-joden tegenover hun joodse medeburgers niet alleen van persoon tot persoon, maar ook van gelegenheid tot gelegenheid: de gehate nazi die je het leven zuur maakte wilde tegelijk wel graag van je kopen, en de persoon die in moeilijke tijden enige financiële steun bood, roofde later je huis leeg, zoals in het eerder weergegeven verhaal van Bernard Suskind. Door deze ambivalenties in de opstelling van de niet-joodse omgeving, was het voor veel joden niet duidelijk dat er zich een fundamentele verandering in de morele orde voordeed. Je zou kunnen zeggen dat veel van hen ervoeren dat de bestaande realiteit en een nieuwe realiteit steeds over elkaar heen schoven: terwijl het ene moment een alledaagse interactie verliep zoals hij altijd had verlopen – en alles dus geruststellend bij het oude leek te blijven – , verliep op een volgend moment een ontmoeting schokkend anders en bleek de wereld dus heel anders in elkaar te zitten dan vroeger.

Anderzijds konden personen sterk verschillen in de subjectieve beleving van bepaalde interacties met niet-joden. Waar de één het negeren door de buurman als diepe afwijzing

⁹³ Kaplan (1998), p. 72-73.

⁹⁴ Idem, p.143.

⁹⁵ 'Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie' (2009), p.2 en 24-25.

ervoer en er een signaal in zag dat joden moesten opletten of er nog wel plek voor hen was in nazi-Duitsland, ervoer een ander het hooguit als een beetje onprettig maar niet als iets om je nu vreselijk zorgen over te maken. De wisselende inschattingen reflecteren dus niet alleen de verschillen in objectieve omstandigheden, maar ook in de subjectieve beleving van die omstandigheden: de uiteenlopende manieren waarop verschillende individuen de uitsluiting een plek probeerden te geven in de normaliteit van hun alledaags leven.

Voor veel joden gold dat het sluipende proces van passieve isolering, waarbij contacten verwaterden als gevolg van de vele verboden voor joden, nauwelijks opviel en daarom weinig invloed had op hun beleving van normaliteit. Deze vorm van uitsluiting werd dan ook nauwelijks genoemd door de joodse geïnterviewden. Maar ook de ervaringen met actieve isolering, degradatie en exploitatie werden door veel joden in de eerste jaren als incidenten afgedaan, als voorvallen die hen weliswaar schokten, maar niet de normale loop der dingen verstoorden. Robert Devries zei bijvoorbeeld:

De nazi's kwamen aan de macht en er was veel retoriek over de joden, de joden dit en de joden dat. Het werd een beetje onprettig maar het leven was nog een beetje normaal. Men besteedde er niet zoveel aandacht aan, behalve de echte (...) nazi's die ons probeerden te vermijden. Maar verder was alles vrij normaal, maar het werd steeds erger en erger.⁹⁶

Toen hun wereld door de toenemende uitsluiting steeds abnormaler werd in morele zin, probeerden velen uit alle macht de wereld zo normaal mogelijk te houden in existentiële zin: ze bleven zoeken naar een logica en naar consistentie in de opstelling van de buitenwereld, en naar controle over hun eigen leven.

Waarden en opvattingen uit de 'oude' normaliteit vormden daarbij vaak een richtsnoer. Veel joden bleven bijvoorbeeld vasthouden aan de overtuiging dat de niet-joden op een gegeven moment toch niet anders konden dan inzien hoe 'gek' Hitler was en hem dan aan de kant zouden schuiven. Dan zou alles weer goed komen. Robert Devries vervolgde zijn verhaal bijvoorbeeld met:

We werden een beetje meer buitengesloten van dingen, dus je moest wat voorzichtiger zijn met wat je deed, want als je het verkeerde zei, pakten ze je meteen op en zetten ze je waarschijnlijk gevangen, of zonden je ergens heen. Dus het werd meer ingeperkt, en dat werd erger en erger (...) Maar we hadden hoop: 'dit is slechts tijdelijk, het zal overwaaien, het kan niet slechter worden, het zal weer normaal worden'.⁹⁷

Een andere 'oude' waarde, waarin met name mannen zekerheid dachten te vinden, was het patriottisme en de daaraan verbonden status die aan oorlogsveteranen was toegekend. Velen waren ervan overtuigd dat de mannen die in de oorlog hadden bewezen 'ware Duitsers' te zijn en offers voor hun vaderland hadden gebracht, nooit door de nazi's aangepakt konden worden. De verwijzing naar vaders of echtgenoten die zich met hun IJzeren Kruis onschendbaar voor de nazi's waanden, keert als een refrein steeds weer terug in de verhalen van bijna alle joodse overlevenden. Walter Steinweg zei bijvoorbeeld:

En zeker mijn vader, mijn vader was soldaat geweest in de Eerste Wereldoorlog en had het IJzeren Kruis gekregen. En mijn vader zei: 'dat zal mij nooit overkomen'. En hij kende veel Duitse families, veel Duitsers, en die zeiden ook: 'Louis, wees alsjeblieft niet bang, jou zal nooit iets overkomen'.⁹⁸

⁹⁶ Devries, Robert. Interview 7155. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 29 juli 2010).

⁹⁷ Idem.

⁹⁸ Steinweg, Walter. Interview 12693. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 19 juni 2012).

Wilhelm Heimann zei: ‘Omdat mijn vader zo Duits was, zei hij ‘er is niets om bang voor te zijn. (...) Ik als ex-soldaat die het IJzeren Kruis heeft verdiend, niets zal mij en mijn familie overkomen’.⁹⁹

Dit vasthouden aan de overtuiging onschendbaar te zijn kan worden gezien als een psychologische reactie om de dreiging en vernedering die op hen afkwamen af te kunnen schudden. Maar tegelijkertijd was het ook een logische voortzetting van een waarde uit de normaliteit waarin men altijd had geleefd. Oorlogsveteranen genoten flink aanzien en veel joodse veteranen waren lid van veteranenclubs.¹⁰⁰ In feite bleven deze mannen leven in de normaliteit waarin ze altijd hadden geleefd, terwijl in de wereld om hen heen de norm van minderwaardigheid van de joden de oude norm overschreef. Dat veel mannen deze verandering niet waarnamen, was niet zo verwonderlijk, aangezien het in de eerste jaren ook reëel leek dat de nazi's de oude status zouden blijven respecteren. Oorlogsveteranen werden in eerste instantie van bepaalde maatregelen vrijgesteld,¹⁰¹ en konden zelfs nog een nieuwe onderscheiding voor hun bewezen diensten toegekend krijgen.¹⁰² Het hooghouden van de status van oorlogsveteraan is een uitgesproken voorbeeld van de pogingen die veel joden deden om hun eigenwaarde te behouden. De meeste probeerden op alle mogelijke manieren hun rug recht te houden in de dagelijkse confrontaties met isolering, degradatie en uitbuiting. Voor hen was het niet minder dan een manier om psychologisch te overleven, maar tegelijk refereerden ze daarmee aan de vroegere normaliteit waarin ze gerespecteerde medeburgers en medemensen waren geweest. Deze normaliteit werd echter door hun omgeving niet meer gedeeld.¹⁰³

Ook de wijze waarop bestaande standsverschillen opzij werden geschoven ten faveure van de nieuwe scheidslijn tussen ariërs en niet-ariërs, was zeker voor personen uit de hogere middenklasse een onthutsende ervaring. Dit gold ook voor de al eerder aangehaalde Lotte Herz, die getrouwd was met een joodse man en daarom buiten de arische volksgemeenschap viel. Lotte kwam uit een vooraanstaande en zeer patriottische en militaristische familie, en had, zoals veel dochters uit de hogere middenklasse, de Höhere Töchterschule bezocht. Zij en haar man sympathiseerden bijna vanaf het begin van de Weimar Republiek met de conservatief-nationalistische en monarchistische Deutschnationale Volkspartei, en bleven die partij ook steunen toen die openlijk met de NSDAP begon te heulen.¹⁰⁴ Lotte geeft in haar beschrijvingen van haar ervaringen tussen 1938 en 1940 duidelijk blijk van haar verbijstering over de nieuwe verhoudingen. Uit haar relaas valt op te maken dat Lotte de veranderingen in haar leefwereld interpreteert als een strijd tussen haar oude Heimat en een nieuw, crimineel Duitsland. De brandweer die haar woning tijdens de pogrom van de vlammen probeert te

⁹⁹ Heimann, Wilhelm. Interview 9335. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

¹⁰⁰ Grady (2011).

¹⁰¹ Joodse veteranen werden bijvoorbeeld vrijgesteld van de in april 1933 aangenomen wet die joodse artsen, advocaten, rechters en ambtenaren tot ontslag of vervroegd pensioen dwong (Kaplan, 1998, p.24). Tijdens de boycot van 1 april 1933 verschenen veel joodse mannen in hun uniform en met hun militaire onderscheidingen opgespeld; in plaats van haat en afwijzing ontvingen zij veel sympathiebetuigingen (Grady, 2011, p.130-131).

¹⁰² In juli 1934 werd op initiatief van Hindenburg een nieuwe onderscheiding ingesteld voor alle Duitse veteranen. Veel Duits-joodse veteranen vroegen deze onderscheiding aan, en hoewel sommige gemeentes de aanvraag bemoeilijkten, was in 1937 95% van de aanvragen toegekend (Grady, 2011, p.132).

¹⁰³ De moraal van patriottisme en opoffering was echter wel één van de aspecten van de vroegere morele orde die het meest resistent bleek tegen de norm van rassenongelijkheid. Dit blijkt onder andere uit de contacten die sommige niet-joodse veteranen bleven houden met hun joodse kameraden, en uit protesten vanuit de niet-joodse bevolking tegen de verwijdering van de namen van Duits-joodse veteranen van gedenktekens. Deze voortdurende erkenning gaf de joodse veteranen reden tot optimisme over hun positie in nazi-Duitsland (Grady, 2011, p.133 e.v.).

¹⁰⁴ Feld (2008), p.69-78.

redden, beschrijft ze als ‘het oude goede Duitsland’; ‘fatsoenlijke, oudere burgers zijn het’.¹⁰⁵ Wel vaker maakt ze een onderscheid tussen jonge, fanatieke partijleden en oudere, ‘fatsoenlijke burgers’. Door de ontwikkelingen als een generatieconflict voor te stellen, kan zij logica aanbrengen in de geheel veranderde wereld om haar heen. Het is een strijd tussen goed en kwaad, en: ‘Nieuw-Duitsland heeft overwonnen!’.¹⁰⁶ Over de man die haar echtgenoot na de pogromnacht in november 1938 gevangen kwam nemen, schrijft Lotte met onverholen minachting:

Sturmbahnführer van de SA Paul Schmidt, ambtenaar van de regionale bank in Burgsteinfurt, die voor zijn glorie tijd knecht op een nabije boerderij was en in Burgsteinfurt op de kermis verscheen met een schommelschip, deze Paul Schmidt staat in de hal. Nee, staan kan hij niet meer, hij wankelt in zijn mooie hoge laarzen heen en weer, zo dronken is hij.¹⁰⁷

En over haar vertrek uit Duitsland in oktober 1940: ‘Zo trek ik weg uit mijn geboorteland als kind van een oude, vooraanstaande, hooggeachte familie. Verbannen door schurk Adolf Hitler.’

Hoe pijnlijk en vernederend de sociale devaluatie was, blijkt bijvoorbeeld ook uit een opmerking van Antonia Stern (1918) uit Borghorst, die ook uit een gegoede familie kwam. Haar vader, die altijd een bloeiend bedrijf had gehad, had in 1939 niet meer genoeg middelen om zijn dochter Duitsland uit te krijgen, en had haar er daarom op uitgestuurd om een klusje op te knappen dat voor hem te confronterend was:

We hadden een stuk land dat mijn vader aan een fabriek had verkocht (...) En ik moest naar de fabriekseigenaar gaan om het geld te vragen om weg te kunnen gaan. Dat was wel iets, want ik was nog behoorlijk jong in die tijd, maar mijn vader was te trots om het te doen, dus vroeg hij mij om het te doen.¹⁰⁸

5.1 Nieuwe waarden en definities

Naast het vasthouden aan oude waarden en logica, zochten veel joden ook naar nieuwe morele ijkpunten om de veranderingen in hun leefwereld te kunnen duiden. Uit de verhalen van joodse overlevenden blijkt bijvoorbeeld het belang van incidentele positieve interacties met niet-joden.¹⁰⁹ Mevrouw D., die als verpleegster in Keulen had gewerkt, vertelde bijvoorbeeld:

En zo ben ik eens een winkel ingegaan, en daar kwam een vrouw naar buiten, die stond zo’n beetje bij een ingang die van de straat af niet goed te zien was. Toen ik naar buiten kwam, stond ze er nog steeds. Dat vond ik een beetje onprettig, omdat we toch vaak vijandig benaderd werden. En toen ik voorbij liep, pakte ze mijn arm en zei: ‘zustertje, draagt u die ster met trots’. Moet je je voorstellen: dat is zeventig jaar geleden, en ik ben die vrouw nooit vergeten. Aan dat soort mensen heb ik me vastgehouden toen ik diep, diep in de put zat. Dat ik gedacht heb: ze zijn niet allemaal zoals dat volledig bruine moeras.

¹⁰⁵ In Feld (2008), p.25.

¹⁰⁶ Ibidem.

¹⁰⁷ Idem, p.20.

¹⁰⁸ Stern, Antonia. Interview 24641. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juni 2012).

¹⁰⁹ Ook Kaplan (1998) beschrijft hoe velen zich vastklampten aan zulke incidentele interacties, zoals de bekende die op straat ostentatief een praatje kwam maken (p. 43-44).

Bernard H., die uit Lingen afkomstig was, was bevriend met de beroemde autocoureur Bernd Rosemeyer, uit dezelfde woonplaats. In de jaren dertig werkte Bernard in Halle, maar in 1937 was hij even terug in zijn geboorteplaats en kwam Bernd op straat tegen:

Dus hij kwam vanaf de andere kant, hij ziet me en ik wilde de andere kant op kijken. Ik wilde hem niet in verlegenheid brengen, want in die jaren, als ze hem met een jood zagen, zouden ze misschien achter hem aangaan. Hij komt naar me toe en zegt: 'hoe gaat het met je Bernard?' en we praatten wat. En ik zei: 'Zeg, is het niet gevaarlijk voor je om met mij gezien te worden?', en hij zei 'het maakt me niet uit wat ze zeggen, ik doe wat ik doe'.¹¹⁰

Dat dit voorval grote indruk op Bernard maakte, blijkt uit het feit dat zijn nicht, mevrouw H., in haar gesprek met mij het verhaal bijna letterlijk herhaalde:

En hij vertelde ons altijd over een vriend in Lingen. Iemand met wie hij op school had gezeten. Toen hij langskwam in de jaren dertig, kwam hij die vriend op straat tegen, en niemand zei verder hallo of zo tegen hem. En hij kwam naar hem toe en schudde zijn hand, en was niet bang om met hem gezien te worden. En hij was een coureur, hij had een prijs gewonnen.

Dat dergelijke ontmoetingen zoveel indruk maakten dat men ze zich nog tientallen jaren later herinnerde, geeft aan hoe uitzonderlijk zulke positieve ervaringen waren geworden in een wereld waarin iedereen wegkeek of begon te schelden wanneer je langs kwam lopen. Maar het laat ook zien dat joden hun standaarden over wat normaal vriendelijk gedrag was, sterk hadden bijgesteld. De groet op straat of het praatje met de burens dat vroeger zo normaal was dat je er niet bij had stilgestaan, was nu een baken van hoop geworden: zo lang er nog zulke 'goede Duitsers' waren, was nog niet alles verloren. De wereld was nog steeds begrijpelijk; alles kon nog steeds goed komen.

In het verhaal van Bernard H. valt nog iets op, namelijk dat hij zelf het contact met zijn niet-joodse bekende uit de weg ging. Hierin was hij zeker geen uitzondering: veel joden spiegelde het ontwijkende gedrag van niet-joodse bekenden. Wanneer ze een bekende tegenkwamen die opeens niet meer groette, dan groetten ze ook niet meer en negeerden de ander bij een volgende ontmoeting. Soms werd het initiatief tot het verbreken van het contact zelfs van joodse kant genomen. De niet-joodse Ulrike Preuhs uit Gildehaus, wier vader de Gaststätte 'Zum Turm' dreef, herinnerde zich bijvoorbeeld:

Op een dag hing er bij de ingang van ons café opeens een bord: 'CAFE PALESTINA – hier komen alleen joden!'. De enige jood die tot de Stammtisch behoorde was de heer Zilversmit. De heer Wertheim kwam zelden. Na dit voorval vroeg M. Zilversmit aan mijn vader of het beter was om zich verre te houden van de Stammtisch. Maar mijn vader wilde dat niet.¹¹¹

In Neuenhaus wilde iemand een praatje aanknopen met zijn joodse bekende Jacob, die hij al lang niet had gezien. Jacob stak zijn hand op, maar bleef niet staan. Hij zei: 'We mogen niet met elkaar spreken, dat is voor jou en voor mij gevaarlijk. Tot ziens!'.¹¹² Wilhelm Heimann, die in Borghorst was opgegroeid maar in 1934 in Hamburg kwam te werken, vertelde: 'Toen ik in Hamburg was, werden de Neurenberger wetten ingevoerd. In die tijd had ik een niet-joods vriendinnetje en het meisje en ikzelf zouden in het kamp terecht zijn gekomen als we dat hadden doorgezet. Dus schreef ik haar een dramatische afscheidsbrief.' Ook de isolering van zijn ouders in zijn geboortedorp beschreef hij als een door hen zelf gemaakte keuze:

¹¹⁰ H., Bernard. Interview 25182. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juli 2010).

¹¹¹ Interview met Ulrike Preuhs (geboren Janßen), gepubliceerd in Titz (2003), p.178-180. Aldaar p.178.

¹¹² Sager (1982), p.119.

‘Toen begonnen de dingen oncomfortabel te worden. Mijn ouders begonnen zich te beperken tot een paar mensen, alleen diegenen die niet lid waren geworden van de partij.’¹¹³ Ook Fred Hertz hield in het midden wie het initiatief nam tot het verbreken van het contact toen hem werd gevraagd of zijn vrienden zich van hem hadden afgekeerd: ‘Niet dat ik weet. Ik denk het niet, zo erg was het niet. We speelden niet meer met elkaar. Ik weet dat ik nog een aantal vrienden had, en ik herinner me dat ik hen nog thuis bezocht. Maar in het algemeen waren we niet meer zo dik met elkaar als we waren geweest.’¹¹⁴

De redenen die door de joodse geïnterviewden hiervoor werden genoemd, lagen vooral in de sfeer van de ander niet in de problemen willen brengen. ‘We hebben op straat niet meer naar elkaar gekeken want dat was te gevaarlijk’, ‘je wilde de ander beschermen’, en ‘je wilde dat de mensen ook niet aandoen, jezelf niet en de anderen niet’. Bernard Suskind gaf de meest uitgebreide uitleg voor zijn eigen opstelling in de contacten met niet-joodse bekenden:

Het kwam van beide kanten. We beëindigden het om de ander niet in gevaar te brengen. Je ging niet naar de overkant van de straat om met zo’n jongen te praten. Je bracht hem daarmee in een slechte positie, wat zou hij doen, wegrennen? Dus je liet het aan de ander over, en die kwam niet naar je toe om te praten, want dat bracht hem in gevaar. Het is een hele moeilijke situatie, je wist niet wie goed en wie slecht was. (...) De andere knul, met wie je ooit bevriend was geweest, je wilde aan niemand laten merken dat je vrienden was. Je wilt hem net zoveel beschermen als dat hij niet met je om wilt gaan om zichzelf te beschermen. Je kon niet naar hem toegaan en zeggen: ‘Hermann, hoe is het met jou?’. Zodat hij moet zeggen: ‘ga alsjeblieft weg, kom niet naar me toe’. Je vermijdt het contact.

De historicus Andrew Bergerson heeft het actieve verbreken van contacten door joden zelf beschreven als een strategie waarmee zij de normaliteit probeerden te beschermen.¹¹⁵ Volgens hem konden ze hun gevoel van normaliteit behouden door de dissonante elementen uit die normaliteit, namelijk zichzelf, te verwijderen. Zo behoedden ze hun vrienden voor moeilijke ethische kwesties en konden ze voor zichzelf verbloemen dat ze er niet meer bij hoorden, maar in feite hielpen zij op die manier hun niet-joodse omgeving om zich aan te passen aan de nazi-principes. Wat Bergerson hiermee suggereert, is dat joden hun beleving van normaliteit beschermden door hun eigen positie te herdefiniëren: van gerespecteerde medeburgers tot dissonante elementen die zichzelf het best konden verwijderen. In feite zouden ze dus mee zijn gegaan in de verschuiving in moraal waarin zij als fundamenteel minderwaardig werden beschouwd. Het is mij in deze redenering echter niet duidelijk wat voor vorm van normaliteit Bergerson in gedachten heeft die de joden hiermee in stand hielden; het was in ieder geval niet de normaliteit waarin zij altijd geleefd hadden.

Hoewel ik de interpretatie van Bergerson deel dat de joden met het zelf verbreken van contacten probeerden een vorm van normaliteit in stand te houden, is in mijn optiek het onderliggende mechanisme iets anders dan Bergerson stelt. De joden herdefinieerden niet hun eigen positie, maar juist die van hun niet-joodse omgeving. Door het gedrag van die omgeving te interpreteren in het licht van dwang en onderdrukking door de nazi’s, konden ze goed ‘begrijpen’ waarom hun vroegere burens en vrienden nu niet meer met hen om wilden gaan. Het contact met joden zou hen immers in groot gevaar brengen. Met dit ‘begrip’ voor de penibele positie waarin hun omgeving zich zou bevinden, konden zij het monster van de uitsluiting van zijn tanden ontdoen. Door zich niet te verzetten tegen die uitsluiting, er zelfs

¹¹³ Heimann, Wilhelm. Interview 9335. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

¹¹⁴ Hertz, Fred. Interview 35023. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 27 juli 2010).

¹¹⁵ Bergerson (2004), p.159-162.

op te anticiperen, beschermden ze hun vrienden tegen vreselijk onheil, hielden ze zichzelf voor. Een dergelijk begrip voor de houding van de niet-joodse omgeving blijkt bijvoorbeeld uit de eerder weergegeven citaten van Helge Domp en Kurt Falkenstein over hun isolering. Helge Domp zei over een buurman die niet meer groette dat hij misschien wel helemaal niet bereid was om haar familie te negeren, maar dat hij bang was voor het Hitler-regime. Kurt Falkenstein, wiens burens niet meer de krant met zijn familie wilden delen, zei: ‘onder een dictatuur durven mensen dat niet meer’. Ook Robert Devries gaf blijk van begrip voor de opstelling van zijn omgeving toen hij zei: ‘Men moest ons ontwijken, ze ontweken ons. Ze waren niet allemaal slecht, maar ze waren bang om te worden gezien, om contact te hebben met joodse mensen. Dus ze moesten weg blijven (...). We werden vergif, ‘blijf weg van vergif’, zoiets.’¹¹⁶ En Gerda Friedeman-Waldeck (1914) uit Münster zei:

Na 1933 toen Hitler aan de macht kwam, veranderde ons leven drastisch. Onze vrienden uit de niet-joodse gemeenschap voelden zich daar naar over en we spraken hier vaak over. Maar al snel kwam de tijd dat ze me via de achterdeur moesten bezoeken, geheime bezoeken. En nog wat later stopten ze ook hiermee, omdat ze zichzelf in gevaar brachten als ze het huis van een joods persoon bezochten.¹¹⁷

Ook hier vond dus een herijking van oude waarden plaats: joden herdefinieerden feitelijk de betekenis van vriendschap zodat zij ook personen die nu niet meer met hen om wilden gaan als vrienden konden blijven beschouwen.¹¹⁸ Tegelijkertijd konden zij met deze opstelling hun eigenwaarde behouden doordat ze op autonome wijze zelf bepaalden of en hoe de relaties met hun omgeving werden beëindigd.

Het lukte echter lang niet altijd om een confrontatie met de veranderde moraal te vermijden. Soms werden de signalen van uitsluiting te laat opgepikt. In Nordhorn bijvoorbeeld zou Isaac Cohen het bord ‘Joden niet gewenst’ dat bij zijn stamcafé hing, niet serieus hebben genomen. Toen hij naar binnenstapte, kreeg hij van de waard te horen dat hij geen bier meer kreeg. Hij zou huilend en met zijn hoofd schuddend naar huis zijn gelopen.¹¹⁹ In het samenleven van joden en niet-joden in het Derde Rijk was het ‘normaal’ dat joden zich zonder tamtam terugtrokken wanneer niet-joden hun duidelijk maakten dat ze er niet meer bijhoorden. Hoewel in dit specifieke geval niet valt te controleren of Cohen daadwerkelijk huilend door de straten heeft gelopen, maakt dit verhaal wel duidelijk dat het opviel wanneer joden ‘het spelletje niet meespeelden’.

Natuurlijk waren er ook mensen die überhaupt het spelletje niet mee wilden spelen, en juist via de open confrontatie hun eigenwaarde probeerden te verdedigen. Mevrouw H. vertelde bijvoorbeeld dat haar vader een keer gevochten had tijdens de nazi-jaren omdat hij zich beledigd voelde. En Walter Steinweg vertelde dat in zijn dorp Horstmar de melkdistributie werd verzorgd door de broer van de nazi-burgemeester. De familie van Walter bestond uit een groot gezin met negen kinderen, en nu werd hun de melk ontzegd. ‘Mijn vader ging ernaar toe en confronteerde hem hiermee, en zei: ‘we zijn een grote familie en mijn kinderen hebben melk nodig. Hij maakte het hem erg moeilijk. (...) En ze kregen ruzie.’ Het gevolg was dat Walters vader gevangen werd gezet. Hij had geluk: na drie weken

¹¹⁶ Devries, Robert. Interview 7155. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 29 juli 2010).

¹¹⁷ Friedeman, Gerda. Interview 9424. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 20 juni 2012).

¹¹⁸ Zie ook Kaplan (1998), p.42.

¹¹⁹ Naber (2003), p.239; interview met Gerhard Naber.

gevangenschap kwam hij vrij naar aanleiding van Hitlers verjaardag. Maar toen was het wel duidelijk geworden dat de familie Horstmar moest verlaten.¹²⁰

Maar ook voor diegenen die in de loop van de tijd gewend raakten aan hun status van paria, bleef de uitsluiting een pijnlijk schurend gegeven. Terwijl velen de isolering nog konden begrijpen als een strategie van de niet-joden om zichzelf te beschermen, en zij met dit begrip een vorm van existentiële normaliteit voor zichzelf konden handhaven, kon de degradatie slechts worden opgevat als een directe aanval. Voor de meeste joden betekende het onderscheid tussen deze twee verschillende vormen van uitsluiting dan ook de grenslijn tussen 'echte' nazi's en de rest van de bevolking die zich uit angst, onmacht of onwetendheid aan de nazi-normen conformeerde.

De situatie van aanpassing aan deze 'abnormale normaliteit' hield voor heel veel joden op met hun ervaringen tijdens de pogrom van november 1938. De dreiging, het geweld en de opsluiting van grote aantallen joodse mannen maakte die nacht tot een breukpunt in de beleving van normaliteit. De snel daaropvolgende maatregelen maakte hun het leven zo goed als onmogelijk¹²¹: joden moesten zelf de tijdens de pogrom veroorzaakte schade vergoeden, moesten bovendien als 'verzoening' collectief 1 miljard Reichsmark aan het Duitse Rijk betalen, en dienden hun tegoeden en waardevolle bezittingen aan de overheid over te dragen. Nog bestaande bedrijven werden gedwongen geariseerd, joodse kinderen mochten geen 'Duitse' scholen meer bezoeken, en zo goed als alle publieke ruimten werden 'voor joden verboden' verklaard. Ook voor diegenen die tot dat moment zo goed en zo kwaad als het ging hadden doorgeleefd, hopen op betere tijden, was het nu duidelijk dat er geen plaats voor joden meer was in de leefwereld van de nazi's. Bijna iedereen probeerde dan ook vanaf dat ogenblik Duitsland te ontvluchten. Degenen die achterbleven waren overwegend personen die het onmogelijk was gemaakt om weg te komen, of die te oud of te ziek waren om te emigreren.

Walter Steinweg vertelde over de laatste jaren voor de deportatie naar Riga. Als gevolg van de vervolging en uitsluiting in Horstmar was het grote gezin in 1937 naar Krefeld verhuisd. Nadat de joodse middelbare school gesloten werd, bracht Walter voor een wasserij was rond op de fiets. Ook zijn zus werkte bij de wasserij. Ze waren blij met de inkomsten, want zijn vader en broer hadden slechts tijdelijke en onvolledige banen. Het gezin woonde in een kleine flat die werd gesubsidieerd door de joodse gemeenschap. Geruchten deden de ronde dat joden werden weggezonden, en een joods gezin enkele huizen verder pleegde zelfmoord. Toen werd zijn zus met haar gezin naar Minsk gedeporteerd.

We probeerden er achter te komen of ze er waren gekomen, wat er was gebeurd, en we kregen hele vage geruchten terug. En we konden geen stappen ondernemen, we konden er niet achter komen wat er echt was gebeurd. (...) Sommige geruchten waren dat ze goed waren aangekomen, anderen zeiden 'nee, ze zijn meteen vermoord'. (...) Maar we konden het niet geloven, mijn vader kon het niet geloven. En die geruchten die terugkwamen van die transporten...Niemand kon geloven dat het mogelijk was, menselijk mogelijk was dat iemand vermoord zou worden enkel omdat hij joods was. (...) We wisten toen dat we waarschijnlijk naar Riga zouden gaan, dus we bereidden ons voor. (...) We zaten vijf of zes uur in de trein, en we begonnen al achter de slechte zaken van al dit gebeuren te komen. Want er was geen water, water was het ergst. (...) Het begon erg warm in de trein te worden. We konden geen raam open doen, het was niet toegestaan de ramen te openen. En iedereen dacht: 'nou, wanneer gaan we stoppen? Wanneer gaan we wat te eten krijgen, en wanneer krijgen we wat water?'. Nou, niets van dat alles. (...) In onze wagon was een meisje van zestien, zeventien jaar oud, die haar verstand verloor. Ze begon te schreeuwen en te huilen, en zegt 'we gaan allemaal vermoord worden'. (...) Toen we eindelijk 's nachts stopten, zagen we Duitse SS-ers in uniform die langs de

¹²⁰ Steinweg, Walter. Interview 12693. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 19 juni 2012).

¹²¹ Zie voor een opsomming van die maatregelen Kaplan (1998), p.145 e.v.; Feld (1996), p.203-208.

trein marcheerden. Ze zeiden: ‘oké, er mag één persoon per wagen uit om water te halen’. (...) We begonnen een leven te zien zonder enige echte, zonder enige organisatie, alledaags leven weet je wel, het begon het leven van dieren te worden. (...) Ik begon te denken: ‘o mijn god, heeft dat meisje gelijk? Is het waar wat ze zegt? Gaan we allemaal vermoord worden?’.¹²²

¹²² Steinweg, Walter. Interview 12693. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 19 juni 2012).

6. 'De wereld in twee kampen'. Joods/niet-joods samenleven in Twente, 1933-1945

Terwijl Duitsland zich vanaf 1933 ontwikkelde tot een in alle domeinen genazificeerde samenleving waarin joden langzaam maar zeker hun bestaansrecht werd ontnomen, werd het alledaagse samenleven van joden en niet-joden aan Nederlandse zijde pas bedreigd met de bezetting van Nederland in mei 1940. Het eerste deel van dit hoofdstuk bespreekt de periode tot de bezetting. Hier worden de ontwikkelingen in de grensoverschrijdende contacten tussen 1933 en 1940 beschreven, en de invloed van nazi-Duitsland op het aangrenzende Twente. De ontwikkelingen in het joods/niet-joods samenleven in deze periode komen in dit deel aan de orde via de thema's van de Duits-joodse vluchtelingen in Twente, en de mogelijke invloed van nazi-Duitsland op de joodse/niet-joodse relaties aan Twentse zijde. Ook worden de grensoverschrijdende contacten tijdens de bezetting kort weergegeven.

In de rest van het hoofdstuk worden de ontwikkelingen in het samenleven in Twente onder bezetting geanalyseerd. Daarbij is zoveel mogelijk de thematische indeling aangehouden zoals die in het vorige hoofdstuk is ontwikkeld: eerst komt een analyse van de uitsluitingspraktijken in het samenleven van joden en niet-joden tijdens de bezettingsjaren aan de orde, en een beschrijving van de ontwikkeling in de interacties. Dan worden de veranderingen in de niet-joodse normaliteit en de joodse normaliteit onderzocht. In het laatste deel van het hoofdstuk worden de ontwikkelingen tussen 1933 en 1945 in het samenleven aan de beide zijden van de grens met elkaar vergeleken.

1. Nazi-Duitsland en Twente (1933-1945)

Zoals in hoofdstuk 4 is besproken, bestonden van oudsher veel grensoverschrijdende contacten tussen Twente en aangrenzend Duitsland. Er werd handel gedreven, samengewerkt in politieke, religieuze en vrijetijdsorganisaties, en er werden grensoverschrijdende huwelijken gesloten. Twentse arbeiders werkten in Duitse textiel fabrieken, Duitse dienstmeisjes waren werkzaam in Twentse huishoudens, er werd ingekocht en gesmokkeld, en men bezat grondstukken aan de andere kant van de grens. In de loop van de jaren dertig kwamen daar nog andere vormen van contact bij: anti-fascistische propaganda werd van Nederlandse zijde over de grens gesmokkeld, en omgekeerd knoopte de Duitse grenspolitie contacten aan met nazi-sympathisanten in de Twentse grensplaatsen om politieke tegenstanders te bespioneren en joodse bewoners in de gaten te houden. Zo werd al materiaal verzameld op basis waarvan men in latere jaren aanhoudingen kon verrichten.¹ Tegelijkertijd werd vlak na de machtsovername door Hitler de grensbewaking versterkt uit angst voor infiltratie door communisten. Nederlandse burgers werden gecontroleerd, treinen uit Nederland werden onderzocht op anti-nationaal-socialistische leuzen en tekeningen, en de ontwikkelingen aan Nederlandse zijde werden scherp in de gaten gehouden en aan Berlijn gerapporteerd.²

Uit de gesprekken met Twentse geïnterviewden komt naar voren dat de politieke ontwikkelingen aan Duitse zijde ook gevolgen hadden voor de bestaande grensoverschrijdende relaties: alledaags grensoverschrijdend contact kreeg een politieke lading. Zo gingen de ouders van de zussen Sienie en Trijntje Klaassen (1929 en 1933) uit Hengelo wel eens vlakbij de grens zwemmen: 'en dan gingen ze hier naar de Haarmühle³, en

¹ Wiltfang (1998), p.32; Wagner (2004), p.223-224.

² Wagner (2004), p.222.

³ De Haarmühle is een sinds 1930 bestaande uitspanning naast een oude watermolen bij de Duits-Nederlandse grens.

zwemmen in de Buurserbeek. En toen kwamen ze aan de grens en toen zeiden ze: ‘guten Morgen!’ En toen werd er gezegd: ‘Es gibt hier kein guten Morgen, es gibt hier nur Heil Hitler.’ Corrie Schukkink (1926) uit Enschede vertelde dat zijn broer Gerrit een goede wielrenner was die in de jaren dertig eens had meegedaan aan een wielervedstrijd in Bielefeld:

En zij wonnen daar superieur die wedstrijd, wat kregen ze om? Een hele grote krans met hakenkruizen erop en moesten ze een ererondje maken. En wat doe je dan? Gerrit zegt: ‘ik had er helemaal geen benul van. Ik deed zo’ (hand opsteken), en toen dachten de mensen dat hij Heil Hitler zei. Hij zegt: ‘ik wist niet wat me gebeurde’. En een applaus. En hij wilde gewoon zwaaien naar het publiek, maar dat was net die hand en toen dachten die mensen dat hij ook een nazi was.

Sjouke Wynia (1928) uit Denekamp vertelde dat een vader van een vriend van hem in 1937 van een aannemer in Nordhorn een metselopdracht kreeg. Het bleek te gaan om de bouw van een aantal concentratiekampen langs de grens.⁴ ‘En toen hij ontdekte waar hij aan meewerkte, heeft hij gezegd: ‘ik kom hier nooit meer, ik verrek het’. Die werden in ‘37 al gebouwd. Zo’n man hoorde dat, er sijpelde weleens wat door. En als je dan principieel was zei je dat je dat niet deed.’

Naast deze bestaande relaties onderhielden meerdere joodse geïnterviewden contact met joodse emigranten en vluchtelingen uit Duitsland. Voor joden die uit de Duitse grensstreek afkomstig waren, was het een logische stap om de nabijgelegen grens met Twente over te steken. Veel van hen gebruikten Twente slechts als tussenstop voor een verdere vlucht, maar er waren ook velen die besloten hun leven slechts enkele tientallen kilometers van hun geboorteplaats opnieuw op te bouwen.⁵ De joodse vluchtelingen moesten door de lokale joodse gemeenschappen aan onderdak, werk en financiële middelen worden geholpen.⁶ Verschillende joodse geïnterviewden vertelden dat ze één of meerdere vluchtelingen in huis gehad hadden, soms eigen familie. Maar ook als men geen vluchteling in huis had gehad, bleek bijna iedereen bij enig doorvragen wel een vluchteling in de naaste omgeving te hebben gekend. Sal van Gelderen (1928) uit Enschede vertelde bijvoorbeeld dat hij goed bevriend was geweest met Max Weyl, een joodse jongen uit Gronau die bij hem op de lagere school had gezeten. Mevrouw J. (1925) uit Enschede vertelde dat ze Duits-joodse achterburen had gehad. En meerdere mensen uit Enschede herinnerden zich de joodse fotograaf Löhnberg, die met zijn familie uit het 30 kilometer verder gelegen Duitse plaatsje Schüttorf naar Nederland was gekomen.

De vluchtelingen die zich (semi-)definitief in Twente vestigden, kwamen ook met niet-joodse Twentenaren in contact. De zussen Klaassen herinnerden zich bijvoorbeeld dat op een gegeven moment Duits-joodse vluchtelingen naast hen kwamen te wonen. Het ging om

⁴ Het gaat hierbij om de zogenoemde ‘Emslandlager’: een vijftiental concentratie- straf- en krijgsgevangenkampen die in het Emsland en het graafschap Bentheim vlakbij de Nederlandse grens lagen. Een aantal van deze kampen werd overigens al in 1933 opgericht (Wagner, 2004, p.179; <http://www.diz-emslandlager.de/>, bekeken op 7 juli 2014).

⁵ Terwijl het in 1933 nog relatief gemakkelijk was om de grens over te komen, werden vanaf mei 1934 alleen nog Duits-joodse vluchtelingen met voldoende middelen van bestaan tijdelijk toegelaten. In mei 1938 werden de regels verder aangescherpt: het hebben van voldoende middelen van bestaan was niet meer genoeg om te worden toegelaten; men moest ook in levensgevaar verkeren. In de praktijk werd echter geen rekening gehouden met de agressieve politiek van de nazi’s richting de joden. Na de *Reichskristallnacht* besloot de Nederlandse regering, mede onder druk van de publieke opinie, 7000 joodse vluchtelingen toe te laten. In december 1938 werd de grens definitief gesloten, met uitzondering van vrouwen en kinderen die alleen over de grens kwamen. Maar lang niet iedereen kwam via officiële wegen het land binnen: een gedeelte kwam, al dan niet met behulp van smokkelaars, over de zogenoemde ‘groene grens’ (Michman, 1982, p.95-97; www.diplomatievandevervolging.nl, bekeken op 20 februari 2013).

⁶ Van Zuijlen (1983), p. 51-56. Zie ook Blom & Cahen (1995), p.297-298.

de in het vorige hoofdstuk genoemde Dietrich Zilversmit uit Gildehaus en zijn vrouw Elfriede: ‘en zij was een heel knap vrouwtje, ze kwam met haar gewassen haren hier bij mijn moeder haar haren drogen bij de kolenkachel, omdat zij geen fornuis hadden. Je had nog geen föhn.’ Ze kenden ook de eerder genoemde Hermann Zilversmit en zijn ouders, die ook naar Hengelo waren gevlucht en daar een slagerij runden. Ook Sjouke Wynia vertelde dat hij eens dichtbij huis een groepje haveloze mensen aan zag komen sjokken onder begeleiding van een douanebeambte. Toen hij zijn moeder vroeg wat dat voor mensen waren, had zij uitgelegd dat het mensen uit Duitsland waren. Ook kwamen rond die tijd twee Duits-joodse kinderen, broer en zus Siegfried en Jülchen Süskind uit Nordhorn, bij hem in de klas.⁷

Dat de contacten niet altijd even soepel verliepen blijkt uit het verhaal van Helge Domp (1915) uit Münster, die in 1937 samen met haar broer Jochen een kleine muziekzaak in Enschede had geopend. Ze was al in het voorjaar van 1933 naar Nederland gekomen, en had aan den lijve ondervonden hoe onverschillig en negatief veel – niet-joodse én joodse – mensen op een Duitse emigrante reageerden. Om de muziekzaak in Enschede te kunnen openen moest ze geld lenen, maar geen van de textielfabrikanten met wie haar vader van oudsher zaken had gedaan, was bereid haar te helpen. De joodse fabrikant Van Dam schoot uiteindelijk te hulp.

Ten slotte was er, naast de al bestaande grensoverschrijdende contacten en de contacten tussen Twentenaren en joodse vluchtelingen uit Duitsland, nog een vorm van grensoverschrijdend contact die sterk werd beïnvloed door de ontwikkelingen in het Derde Rijk: het contact tussen Duitse dienstmeisjes en hun Twentse werkgevers. Zoals al in hoofdstuk 4 is besproken, hadden veel Twentenaren een of meerdere Duitse dienstmeisjes in huis. Al snel na de machtsovername van Hitler begon nazi-Duitsland de dienstmeisjes op te roepen naar hun vaderland terug te keren. Eind 1938 werden de meisjes zelfs gedwongen om terug te keren, op straffe van verlies van hun Duitse staatsburgerschap.⁸ Een aantal geïnterviewden herinnerden zich het vertrek van ‘hun’ dienstmeisje. Henk van Gelderen (1921) vertelde:

En de dienstmeisjes, daar waren we helemaal dol op. Schatten van meiden, onze keukenprinses was Duitse. (...) Die is huilend bij ons weggegaan toen ze van Hitler niet meer bij joodse families mochten werken. ‘37 of zo. Ze moesten kiezen, of ze verloren hun Duits burgerschap, ze moesten allemaal terug im Heimat. Ze had 20 jaar voor ons gewerkt.

Overigens hing het vertrek van sommige dienstmeisjes niet alleen samen met de oproepen van de nazi’s, maar ook met het strengere beleid dat vanaf 1936 in Nederland werd gevoerd. Al sinds de economische crisis van 1929 groeide in Nederland de weerstand tegen de Duitse ‘indringsters’ die banen inpikten en met Nederlandse mannen aan de haal gingen. Vanaf

⁷ Naast het interview met Sjouke Wynia heb ik gebruik gemaakt van herinneringen van Wynia die zijn gepubliceerd in Boink (2002), p.39-44, 58-63 en 133-136.

⁸ Er kwam aanvankelijk flink verzet tegen deze maatregel, ook vanwege de korte tijdsspanne tussen het moment waarop de maatregel bekend werd in december 1938 en het tijdstip dat de terugkeer ten uitvoer zou worden gebracht, 1 februari 1939 (Henkes, 1995, p.157). Overigens blijkt uit enkele egodocumenten dat deze maatregel niet altijd het einde van het dienstverband betekende. De Duits-joodse Theresa Wertheim, die in Enschede woonde, schreef bijvoorbeeld in dagboekbrieven aan haar zus dat haar Duitse dienstmeisje Mina toestemming had gekregen om eerst tot eind 1941, en later zelfs tot mei 1942 bij de familie Wertheim in dienst te blijven. Toch vertrok Mina onverwachts op 31 december 1941 (dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945, www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012). Ook Emmy Menko schreef nog op 18 juni 1941 in een brief aan familie in de Verenigde Staten over haar Duitse dienstmeisje Liesl (in: Magnus, 2005, p.101). Het lijkt er dus op dat regels die van hogerhand werden afgekondigd, op lager niveau nog wel eens anders werden ingevuld, of konden worden omzeild.

oktober 1936 moesten werkgevers gaan betalen voor de arbeidsvergunning van hun Duitse huishoudsters, en werd de toestroom van Duitse dienstmeisjes ontmoedigd.⁹

Door het vele grensoverschrijdende contact in die jaren hadden Twentenaren dus relatief veel informatie over, en persoonlijke ervaring met, het nazisme en de jodenvervolgving aan Duitse zijde. Dit zou hypothetisch ten minste twee, aan elkaar tegengestelde, gevolgen kunnen hebben gehad. Enerzijds zou de nabijheid en de daarmee gepaard gaande kennis van nazi-Duitsland tot meer geliefdheid kunnen hebben geleid. Dat zou betekenen dat het nazisme in Twente (en logischerwijs ook in andere grensstreken) een grotere aanhang kende dan in de rest van Nederland. Anderzijds zou, omgekeerd geredeneerd, meer kennis kunnen hebben geleid tot een sterkere gealarmeerdeheid over nazi-Duitsland. In dat geval zou men in Twente relatief erg bevreesd zijn geweest voor de dreiging die van het antisemitisme en de expansiedrift van Hitler uitging. Hier zullen beide mogelijkheden worden besproken.

1.1 De invloed van het nazisme in Twente

Om de aanhang van het nazisme in Twente te onderzoeken, wordt hier de populariteit van de NSB bij verkiezingen in de jaren dertig als uitgangspunt genomen.¹⁰ De verkiezingen voor de Provinciale Staten in april 1935 waren de eerste verkiezingen waaraan de NSB deelnam. Met een landelijk percentage van 7,94% behoorde de partij in één klap tot een van de grootste partijen van Nederland.¹¹ In Twente was de populariteit van de partij met 7,6% van de stemmen ongeveer even groot als het landelijk gemiddelde. De NSB werd de derde partij in Twente, na de RKSP en de SDAP.¹² Het percentage was wel hoger dan dat voor heel Overijssel (6,4%), maar lag een stuk lager dan in andere delen van Nederland, zoals Limburg en Drenthe (respectievelijk 11,7 en 11,2%), en Zuid- en Noord-Holland (9,6 en 9,5%).¹³ Enschede was een uitzondering: daar zorgde de partij met 11,32% van de stemmen voor een politieke aardverschuiving.¹⁴ En in de aan Duitsland grenzende katholieke plattelandsgemeente Denekamp behaalde de NSB het hoogste percentage in Twente: 13,28%.¹⁵ Bij de volgende verkiezingen, de Tweede Kamerverkiezingen in mei 1937, bleek de NSB-aanhang echter gehalveerd. Landelijk werd 4,22% van de stemmen behaald, in Twente 3,62%, en in Enschede en Denekamp lag het percentage op respectievelijk 5,10 en 5,57% van de stemmen.¹⁶ Bij de Provinciale Statenverkiezingen van april 1939 kende de aanhang in Enschede een opleving, maar die bleek slechts van tijdelijke aard: bij de gemeenteraadsverkiezingen van juni 1939, de laatste verkiezingen voor de bezetting door Duitsland, verloor de partij weer flink.¹⁷

Hoewel de NSB zich dus zeker in de eerste helft van de jaren dertig een serieuze speler op het politieke toneel toonde, ging het om een beperkte groep Twentenaren die zich door deze partij aangesproken voelde. In Denekamp en Enschede was iets meer dan een op de

⁹ Henkes (1995), p.124-126 en 131-132.

¹⁰ Ledenaantallen van de partij vormen ook een goede graadmeter van de populariteit van de NSB, maar de ledenadministratie per gemeente is nooit goed op orde geweest (Flap & Tammes, 2008, p.25). Wel is bekend dat de partij in 1935 ongeveer 1600 leden in Overijssel telde, waarvan naar schatting de helft in Twente (Quee, 1982, p.133).

¹¹ Bornebroek (1981), p.127; Flap en Tammes (2008), p.24; Schenkel (2003), p.56.

¹² Schenkel (2003), p.56.

¹³ Zie Flap en Tammes (2008), p.25.

¹⁴ De NSB-aanhang was in het algemeen groter in verstedelijkte gebieden dan op het platteland, maar dit gold enkel voor de verkiezingen van 1935 (idem, p.40).

¹⁵ Quee (1982), p.137.

¹⁶ Schenkel (2003), p.57; Quee (1982), p.144-147.

¹⁷ Bij de Provinciale Statenverkiezingen in april 1939 won de NSB 525 stemmen, bij de gemeenteraadsverkiezingen twee maanden later verloor de partij 700 stemmen. Bornebroek (1981) wijt de winst in april 1939 aan een lokale naamsverandering van de beweging; ze kwam namelijk uit onder de naam Lijst-Algemeen Belang (p.132).

tien bewoners onder de indruk van de nationaal-socialistische beweging, in de meeste andere Twentse gemeentes ging het om kleinere aantallen. Onder de Twentse geïnterviewden leefde het idee dat de aanhangers overwegend ‘geteisem’ waren. Maar dit idee dat de NSB-aanhang vooral uit de lagere klassen afkomstig was, is onterecht. Hoewel op lokaal niveau lastig te achterhalen is waar de NSB-aanhang precies vandaan kwam,¹⁸ kwamen de stemmen in Enschede vooral uit de rechts protestantse en de rechts liberale hoek.¹⁹

In tegenstelling tot het vooroordeel dat de NSB vooral onder armere bevolkingslagen aanhang verwierf, wezen meerdere geïnterviewden afkomstig uit de (textiel)elite erop dat de NSB ook in hun kringen ingang vond in de jaren dertig. Volgens Chetty ter Kuile (1916) waren de fabrikanten van oudsher erg gericht op Duitsland, en had zij duidelijk ‘een Duitse invloed’ bespeurd in de jaren dertig. Meerdere fabrikanten werden lid van de NSB toen die partij net opkwam.²⁰ Benno van Delden (1926) vertelde dat hij na de oorlog had begrepen dat veel mensen uit zijn milieu in de jaren dertig lid waren geweest van de NSB, maar zich hadden uitgeschreven toen ‘die ontwikkelingen met die joden in Duitsland plaatsvonden.’ Een neef van hem, die in Duitsland studeerde, ‘werd ook vergiftigd en heeft zijn familie meegesleept.’ Ook (de joodse) Henk van Gelderen kende meerdere personen in zijn omgeving die zich aangetrokken voelden tot de NSB, onder wie een fabrikantenfamilie waarmee zijn ouders en hij goed bevriend waren:

Zij vonden dat de orde en netheid in Italië en Duitsland enorm opgeknapt was. (...) Dat zootje liep op een gegeven moment ook met een hakenkruis. Daar was ik dik bevriend mee, hij lunchte elke dag bij me. En hij wist dat ik joods was en ik wist dat hij van Duitsland hield. En dat was heel gek, heb ik me later gerealiseerd. (...) Ik kwam ook thuis bij zijn ouders, die vonden me een aardige jongen, nog tot in ‘39. (...) Ze hadden wat tegen de joden, niet tegen mij. (...) We waren allerhartelijkst met ze, vader was dol op haar (de moeder van zijn vriendje, FD) en zij op hem: hij was jood, maar zo’n aardige man.

Helaas zijn geen cijfers bekend over de aanhang van de NSB onder de (textiel)elite.²¹ Wel is duidelijk dat een pro-NSB opstelling, zeker in de eerste jaren na de machtsovername van Hitler, niet altijd gelijk hoefde te staan aan een anti-joodse gezindheid. Henk van Gelderen vertelde bijvoorbeeld dat ook zijn eigen (joodse) oom Max lid was geworden van de NSB: ‘Hij is wel heel snel afgehaakt. (...) Mijn oom, die veel reisde, kwam veel in Italië, bij kunstzijdefabrieken. Hij heeft gezien hoe de rotzooi ordentelijk werd en was onder de indruk. Daar is ‘ie in getrapt.’²² Ook de historicus Kuys, die onderzoek verrichtte naar de

¹⁸ Voor de stad Enschede zijn bijvoorbeeld de verkiezingsuitslagen per stembus helaas in de loop van de tijd vernietigd (Bornebroek, 1981, p.127).

¹⁹ Idem, p.129-130. Uit verkiezingsonderzoek naar de NSB-aanhang in alle Nederlandse gemeenten blijkt dat gemeenten met meer welgestelden meer aanhangers kenden, ondanks het feit dat de NSB zich vooral op arbeiders richtte. Ook werkeloosheid versterkte de steun voor de NSB, en de aanhang bleef klein in gemeenten waar politieke verzuiling sterk was (Flap en Tammes, 2008, p.40).

²⁰ Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom op 9 februari 1993, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

²¹ Quee (1982) schrijft dat de Twentse textielabrikanten zich in meerderheid verre hielden van Musserts beweging, maar hij baseert zich hierbij op slechts één interview (p.141). Kuys (2010) spreekt van ‘een paar’ fabrikanten (p.193). Nijhof (2008) schrijft dat in de eerste jaren dertig de fabrikant Jan van Heek sympathie had voor het nationaal-socialisme en regelmatig op bezoek kwam bij zijn goede vriend G.A. Lasonder, een verwoed aanhanger van het nationaal-socialisme. In die jaren kwamen ‘meer Twentse textielabrikanten’ bij Lasonder thuis, die ook NSB-kopstukken over de vloer kreeg. Overigens raakte Jan van Heek gedesillustioneerd in Hitler toen diens barbarisme en antisemitisme steeds duidelijker tot uiting kwamen (p.231-240).

²² Max van Gelderen werd in maart 1933 lid van de NSB. Het programma van de NSB kende bij haar oprichting in december 1931 geen antisemitische punten. Toen in maart 1934 een brochure werd uitgebracht waarin voor het eerst onderscheid werd gemaakt tussen joden en niet-joden, beëindigde Max binnen enkele dagen zijn lidmaatschap (De Haan, 2002, p.148).

arbeidsverhoudingen in de Twentse textielindustrie, stelt dat enkele Twentse fabrikanten zich vooral aangetrokken voelden tot de NSB omdat die partij beloofde ‘de rooien’ eronder te krijgen. De NSB diende zich aan als onverzoenlijk tegenstandster van de revolutionaire bewegingen die op de voorgrond waren getreden na een grote staking in 1931-1932, en de fabrikanten vonden dat wel nuttig.²³ Maar dat betekende niet dat antisemitisme helemaal geen rol speelde bij de keuze voor de NSB. De aantrekkingskracht van de NSB op de Twentse textieelite is opmerkelijk, zeker gezien de in het hoofdstuk 4 beschreven antisemitische tendensen die in de jaren twintig al bestonden binnen deze kringen.

In hoeverre de aanhang van de NSB nu samenhangt met de nabijheid van nazi-Duitsland, komt niet duidelijk naar voren uit de bestaande literatuur.²⁴ Uit mijn interviews komt wel naar voren dat de elite, die veel zakelijke contacten in Duitsland had en veel rondreisde, zich liet inspireren door de ontwikkelingen over de grens. Sjouke Wynia wees op nog een andere grensoverschrijdende invloed op de NSB-aanhang:

Denekamp was in de oorlog een gevaarlijk dorp, en dat kwam in de jaren dertig al op. Een grote afdeling van de NSB, die marcheerde hier door de straten. Daar waren fanatieke, gevaarlijke NSB-ers bij, maar ook een hoop brood-NSB-ers bij. Die werkten in Duitsland en werden daar benaderd: ‘je moet lid worden van de NSDAP’, dan gebeurde je niks. En daar werd dan over doorgedramd en dan uiteindelijk zei zo’n arbeider: ‘doe het dan maar, schrijf me maar op’, maar die waren ongevaarlijk.

Dat ‘afgedwongen’ lidmaatschap voorkwam, wordt bevestigd in de studie van Kuys, die erop wijst dat de NSB-kringleider Pierik uit Denekamp in de fabriek Niehues & Dütting in Nordhorn werkte, en nauwlettend in de gaten hield hoe de Nederlandse arbeiders zich tegenover de NSB opstelden. Sympathisanten kregen een voorkeursbehandeling, terwijl tegenstanders in grote getalen op de Nordhornse weverij werden ontslagen.²⁵

Er ging dus een zekere invloed van nazi-Duitsland uit op de NSB-aanhang in de grensstreek, maar het is onduidelijk waarom die invloed in bepaalde streken en op bepaalde plekken sterker was dan op andere. Waarom was juist in Enschede en Denekamp de aanhang zoveel hoger dan in geheel Twente? En waarom was de aanhang in Twente juist weer kleiner dan in de Drenthe en Limburg? De invloed lijkt vooral van lokale factoren afhankelijk te zijn geweest: een plaatselijke elite die een uitweg zocht uit structurele spanningen met de arbeidersklasse en zich door het fascisme liet inspireren; een lokale NSB-baas die macht uitoefende onder de plaatselijke arbeiders. Ook de kwaliteit van de lokale leiders was mogelijk een factor bij de plaatselijke populariteit van de NSB: uit het werk van de historici Klijn en Te Slaa blijkt dat in zowel Limburg als Drenthe invloedrijke leiders een belangrijke rol speelden, terwijl in Twente bekwame en populaire leiders ontbraken.²⁶

Een andere vraag is in hoeverre de aanhangers van het nazisme daadwerkelijk invloed uitoefenden op de sfeer tussen joden en niet-joden. Interessant genoeg gaven de meeste Twentse geïnterviewden aan dat ze niets gemerkt hadden van een sterker wordend

²³ Kuys (2010), p. 193-194.

²⁴ De historica Schenkel suggereert dat de joodse vluchtelingenstroom die in de crisisjaren onder andere bij Twente de Nederlandse grens overkwam wellicht anti-joodse en nationaal-socialistische sentimenten aanwakkerde (2003, p.58). Bornebroek schrijft de hoge NSB-aanhang in de grensplaats Enschede voor een deel toe aan het intensieve contact dat met nazi-Duitsland bestond (1981, p.133).

²⁵ Kuys (2010), p.197. Quee (1982) probeert ook het relatief hoge percentage NSB-stemmers in Markelo (9,52%) en in Diepenheim (12,58%) te verklaren. In Markelo zouden veel textielarbeiders werkzaam zijn in het nabij gelegen Goor, waar de zoon van Jannink-directeur Reerink een fanatieke NSB-er was. Het personeel zou zich onder druk gezet gevoeld hebben om colportage voor de NSB te verrichten, en er zou dus in feite sprake zijn geweest van een schijnnazificatie. In Diepenheim zou juist de slechte economische situatie van boeren en middenstanders ertoe hebben geleid dat een deel van de bevolking, die zeer vrijzinnig was en dus weinig bloot werd gesteld aan druk vanuit de kerk of een partij, voor de nationaal-socialisten koos (p.139-141).

²⁶ Te Slaa & Klijn (2009), p.479 en 547.

antisemitisme in die jaren. Bepaalde vooroordelen en anti-joodse stereotypen die, zoals in hoofdstuk 4 beschreven, in de jaren twintig de joods/niet-joodse contacten karakteriseerden, bleven in de jaren dertig bestaan, maar men ervoer geen versterking of verandering van het karakter van dat ‘alledaagse antisemitisme’. Op mijn vraag of ze iets hadden gemerkt van het feit dat meer dan elf procent van de Enschedeërs op de NSB had gestemd bij de Provinciale Statenverkiezing van 1935, reageerden de meeste geïnterviewden ontkennend.

Ook de Duits-joodse geïnterviewden die de situatie in de jaren dertig aan Nederlandse zijde konden vergelijken met die aan Duitse zijde, waren bijna allemaal uitgesproken positief over de opstelling van Twentenaren tegenover het joodse bevolkingsdeel. William Lowenberg zei bijvoorbeeld: ‘Er was vrijheid, ik hoefde niet als jood te leven wat betreft de burens. Iedereen speelde met me, sprak met me, en op school was ik altijd een van hen. Er was geen... ik heb nooit antisemitisme ervaren’.²⁷ De Duits-joodse geïnterviewden hadden al meegemaakt hoe verwoestend de uitsluiting kon zijn, en ervoeren de vrijheid aan Nederlandse zijde als een verademing. Wellicht hadden ze door deze vergelijking, en mogelijk ook door hun minder sterke inbedding in de Nederlandse maatschappij, minder zicht op de subtiele en vaak bedekte vormen van antisemitisme die veel Twents-joodse geïnterviewden wel benoemden.

Voor de Twentse geïnterviewden geldt dat zij wel zicht lijken te hebben gehad op de NSB-aanhang in hun omgeving, maar dat ze zich hier niet al teveel zorgen over maakten. Hoewel de NSB ook enige aanhang onder leden van de textielelite lijkt te hebben gevonden, beschouwde men de NSB-ers als gajes, als types met wie je toch al nooit om zou zijn gegaan. Omdat het om een beperkte groep ging die door de rest van de bevolking als niet serieus te nemen ter zijde werd geschoven, lijken de Twentse aanhangers van het nazisme weinig invloed te hebben gehad op de algemene sfeer of op de opstelling van de bevolking tegenover het joodse bevolkingsdeel. Bestaande vooroordelen bleven bestaan, maar werden niet versterkt door de nabijheid van nazi-Duitsland.

Slechts een enkele joodse geïnterviewde beschreef interacties met NSB-ers in die jaren, en die interacties lijken vooral door dubbelzinnigheid te zijn gekenmerkt. Zo zei mevrouw J. uit Enschede over burens die nazi-gezind waren: ‘er woonde een NSB-er bij ons op de singel, en die dochter daarvan dat was mijn vriendinnetje. Daar speelde ik mee. En toen zeiden ze, er waren niet veel goede joden, behalve wij, wij woonden ook op de singel, wij waren goede joden. Dat zei die NSB-er.’ De enige die een zeer ondubbelzinnige interactie beschreef, was Henk van Gelderen. Hij had een aantal jongens in de klas op de HBS die hun politieke gezindte niet onder stoelen of banken schoven. Eentje had hem aangesproken: ‘als wij aan de macht komen, dan knopen we jou meteen aan de hoogste tak’.

1.2 Gevoelde dreiging

Via verschillende wegen sijpelde informatie over het Duitse nazisme Twente binnen, en die informatie was lang niet altijd opwekkend. Het was bekend dat Duitse joden zich in een slechte positie bevonden, en men reageerde hier aan Nederlandse zijde over het algemeen negatief op. In stemmingsberichten van de lokale Gestapo in het Duitse grensgebied werd geklaagd over de ‘Duitsvijandigheid’ van de Nederlanders, en over de ‘gruwelhetze’ die onder anderen de Twentsche Courant zou voeren.²⁸

Een interessant inkijkje in de wijze waarop aan Twentse zijde in de beginjaren dertig over het Duitse nazisme en antisemitisme werd gesproken, wordt geboden in de

²⁷ Lowenberg, William. Interview 25425. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 27 juli 2010).

²⁸ Stapostelle Regierungsbezirk Münster, Bericht für Mai 1935 (‘Lagebericht’), BArch; R58/3038 d; Stapostelle Regierungsbezirk Osnabrück, Bericht für Juli 1935 (‘Lagebericht’), BArch; R58/3930, beide in Kulka & Jäckel (2010).

correspondentie die de jonge joodse textielabrikant Niels Menko (een neef van Sig Menko) uit Enschede onderhield met zijn goede (niet-joodse) vriend Ernst Krudop, die voor een aantal jaren naar Nederlands-Indië was uitgezonden. De vrienden schreven elkaar op regelmatige basis over hun persoonlijke wetenswaardigheden, over zakelijke ontwikkelingen, en soms ook over de politieke situatie in de wereld. Vanaf oktober 1931 refereerden zij ook af en toe aan de politieke situatie in Duitsland. Zo schrijft Ernst op 12 juni 1932, dus nog ruim een half jaar voor de daadwerkelijke machtsovername door Hitler:

De politieke gebeurtenissen in Duitsland lijken mij van het allergrootste gewicht. (...) Je moet mij eens schrijven hoe het nationaal-socialisme in kringen van jouw parochie beoordeeld wordt. Hun antisemitisme is wel een van de meest onsympathieke en onactvolle wijzen van reclame maken. Het zal hen op den duur vermoedelijk ook voor groote hinderpalen brengen vrees ik. Inmiddels geloof ik niet dat er ooit een bende stemschappen zooveel zand in de oogen gestrooid is als thans met de geuniformeerde burgerjoggies onder het Swastika-vaandel gebeurd. (...) Vreemd geval. Maar begrijpelijk is het dat het Deutsche volk in zijn breede lagen zegt: Het eerste en het tweede rijk hebben niets dan teleurstelling en ellende gebracht, laten wij nog eens de laatste kans wagen.²⁹

Niels antwoordt op 29 juni:

De Deutsche toestand wordt voortdurend verwarder. (...) Het Nazi antisemitisme wordt door mijn parochie met een bang hart bekeken. Wat moet er in Duitschland gebeuren als die Hakenkreuzler de macht krijgen. Persoonlijk trek ik me van dat punt weinig aan, en wat het feit zelf betreft is mijn opinie, dat het wel los zal loopen, als het ooit zoover komt.

Daarna maken de vrienden in hun brieven regelmatig korte opmerkingen over de ontwikkelingen in Duitsland. Op 23 mei 1933 schrijft Niels vrij uitgebreid over de 'toestanden in Duitschland'. Daarbij gaat hij onder andere in op de economische boycot, de grote stroom van joodse vluchtelingen die op gang is gekomen, en op het zeer chauvinistische karakter van de Duitse joden. In latere brieven schrijft Niels hoe 'gek', 'beroerd' en 'verward' het er in Duitsland voorstaat, en over de 'krankzinnige houding van het Deutsche Gouvernement'.³⁰ En op 16 mei 1934 schrijft hij:

De Joodsche kwestie in Duitschland komt niets verder. Göbbels (sic) heeft dezer dagen weer een krankzinnige rede gehouden volgens het oude systeem van progroms (sic) maken, om de aandacht van het volk van andere dingen af te houden. Ik geloof echter niet, dat hij de bruine zaak daarmee goede diensten bewijst. Hoe harder geschreeuw, hoe meer Duitschers, waarvan een groot deel toch niet van verstand ontbloomt is, zich – niet-officieel – van de beweging zullen afwenden en hoe meer ook, indien dit nog mogelijk is, de anti-Duitsche stemming in het buitenland zal toenemen.³¹

Uit de correspondentie (die op 22 oktober 1934 eindigde)³² blijkt dat Niels goed op de hoogte was van de situatie van de joden in Duitsland, en dat hij zich hierover, samen met andere joden aan Twentse zijde van de grens, ook behoorlijk zorgen maakte. Maar uit zijn brieven blijkt ook dat hij hoopte dat de Duitsers op hun schreden zouden terugkeren, én dat hij de ontwikkelingen aan de andere zijde van de grens niet op zijn eigen situatie betrok. Met andere woorden, de toestanden waren krankzinnig en zorgelijk, maar het waren wel Duitse toestanden die hij vanaf een veilige afstand kon becommentariëren.

²⁹ Brief van Ernst Krudop aan Niels Menko op 12 juni 1932, persoonlijk archief van Beryl van Gelderen (geboren Menko).

³⁰ Brieven van Niels Menko aan Ernst Krudop op 27 juni 1933, 16 oktober 1933 en 14 maart 1934.

³¹ Brief van Niels Menko aan Ernst Krudop op 16 mei 1934.

³² Ernst Krudop was op dat moment voor verlof op weg naar Nederland, en Niels Menko zou op 26 oktober 1934 bij een ongeluk om het leven komen.

Ook uit de interviews met Twentenaren blijkt dat, ook in latere jaren, de ontwikkelingen aan de andere zijde van de grens genoegzaam bekend waren. Zo vertelde Sjouke Wynia, die al sprak over de arbeiders uit Denekamp die over de grens werkten, over de Kristallnacht: ‘want toen die textielarbeiders de volgende ochtend naar Nordhorn liepen, zagen ze daar al de rokende puinhopen van de synagoge en de huizen die in brand gestoken waren.’ Ook Henk Oosterholt³³ uit Haaksbergen refereerde aan arbeiders die in Duitsland werkten en hadden meegekregen wat er tijdens de Kristallnacht gebeurde, maar ‘die deden wel eens hun hoofd over de schutting, maar ze zeiden verder niets.’³⁴

Naast berichten in de krant en op de radio, en naast de observaties die men zelf kon doen wanneer men de grens overstak, waren er ook nog de verhalen van de joodse emigranten en vluchtelingen. Die lijken wel vooral de joodse Twentenaren te hebben bereikt: slechts één niet-joodse geïnterviewde vertelde dat hij met joodse vluchtelingen had gesproken over hun ervaringen. Sjouke Wynia vertelde dat de joodse vluchtelingetjes Jülchen en Siegfried Süskind uit zijn klas hem hadden verteld dat het bedrijfje van hun vader was afgepakt en dat ze hun huis waren uitgezet, ‘maar ja, kinderen, hè. Je gaat samen spelen.’ Daarentegen wisten veel joodse geïnterviewden zich de verhalen van de vluchtelingen nog goed te herinneren. Of het nu ging om eigen familie die de grens over was gestoken of om vluchtelingen die tijdelijk in huis waren geweest, alle joodse vluchtelingen kwamen met vreselijke verhalen over wat ze in Duitsland hadden meegemaakt. Het intrigerende is nu dat de meerderheid van de Twentse joden op een manier reageerde die lijkt op het ‘gewoon gaan spelen’ van de niet-joodse Wynia: men betrok de verhalen niet op de eigen situatie, of schoof de vertellingen zelfs als ongeloofwaardig ter zijde.

Sal van Gelderen antwoordde bijvoorbeeld op mijn vraag of hij van vluchtelingen hoorde wat zij hadden meegemaakt: ‘Ja, alleen dat toen hij aan de macht kwam, de jodenhaat, dat dat erger werd. Maar we hadden nooit gedacht dat het zo erg zou worden, hier in Holland gebeurt dat niet, dachten ze.’ Reina Tempelman (1926) uit Enschede vertelde over het vluchtelingetje dat zij in huis hadden: ‘ergens wist ik wel waarom ze in huis was, maar ook weer niet. Je geloofde het allemaal niet. Het was ver van je bed, drong niet echt door. Werd ook niet veel over gesproken. Mijn ouders niet en zijzelf helemaal niet.’³⁵ En Henk van Gelderen vertelde:

Toen kwamen de verhalen die je niet wou horen. We hadden mensen uit Wenen in huis, eind jaren dertig. Vluchtelingen, na de overname van Oostenrijk. Die verhalen werden door ons als overdreven gezien, ik en mijn ouders, zo erg kan het niet zijn. Verneinung. Want ze wisten het wel, over de kampen. Ze vertelden hoe ze uit hun huis werden gehaald, al of niet meteen doodgemaakt, en hoe ze hun familie terugzagen na het kamp, als ze überhaupt al terugkwamen. En het ene verhaal nog naarder dan het andere, dat werd aan tafel verteld. Mijn ouders zeiden: ‘het zal wel. Die mensen hebben wel wat meegemaakt, maar zo erg kan het niet geweest zijn. Laat staan dat het hier gebeurt.’

Ook uit bijvoorbeeld de notulen van de kerkenraad van de joodse gemeente in Enschede blijkt dat men nauwelijks over de actuele politieke situatie sprak. In de jaren dertig kwamen vooral alledaagse kerkelijke problemen aan de orde, en nazi-Duitsland of Hitler werden nergens genoemd. De enige keer dat aan de situatie in het buurland werd gerefereerd, was in een rede van Sig Menko op 13 november 1938 ter gelegenheid van het aanvaarden van een aangeboden gebedsrol:

³³ Geboren in 1929 of 1930.

³⁴ Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom op 10 november 1992, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

³⁵ Tempelman, Reina. Interview 7063. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). Gezien in Joods Historisch Museum, 19 januari 2012.

Het is wel zeer schrijnend, dat in dagen dat in een naburig land Heilige Wetsrollen worden verscheurd, in het water geworpen, of wel tezamen met de synagogen verbrand, (...) dat wij hier tezamen zijn om op plechtige wijze één enkele wetsrol binnen de muren van ons kerkgebouw te ontvangen.³⁶

Veel Twenteraren maakten zich wel zorgen over de ontwikkelingen in Duitsland, en waren geschokt toen ze over de mishandelingen en verwoestingen van de Kristallnacht hoorden, maar niet-joden én joden waren er van overtuigd dat zo iets nooit in Nederland zou kunnen gebeuren.³⁷ Deze overtuiging stelde op een aantal aannames. In de eerste plaats hielden velen zich vast aan het idee dat Nederland in geval van een grote oorlog weer neutraal zou blijven. Ook speelde een groot vertrouwen in de autoriteiten en de Nederlandse democratie mee: een dergelijke terreur was in Nederland gewoonweg ondenkbaar. Ten derde was er het onvermogen van velen om te bevatten wat de anti-joodse politiek van de nazi's daadwerkelijk behelsde. Omdat de vernedering en het geweld zo buiten de bekende, normale orde vielen, kwamen de verhalen hierover bij veel mensen niet binnen. (Dit onvermogen werd overigens gedeeld door veel Duitse joden, zoals in het vorige hoofdstuk al is beschreven). Dan was er nog de geruststellende (maar achterhaalde) gedachte dat in het onwaarschijnlijke geval dat Duitsland toch Nederland zou aanvallen, men veilig zou zijn achter de waterlinie. In geval van dreiging was het dus vooral zaak om op tijd naar het westen te vluchten. En ten slotte was er nog iets dat nog het best valt te omschrijven als *wishful thinking*: 'het zal allemaal wel zo'n vaart niet lopen, niet teveel over nadenken, het komt wel goed'.

Deze opstelling door Nederlandse joden en niet-joden werd ook beschreven door de joodse geïnterviewden die uit Duitsland waren gevlucht. Helge Domp vertelde dat in Nederland niemand zich kon voorstellen wat er in Duitsland gebeurde, en dat niemand het echt geloofde. Veel mensen vonden zelfs dat het eigenlijk de schuld van de vluchtelingen zelf was, omdat ze meenden dat de Duitse joden zich meer hadden moeten verzetten tegen de nazi's.

Maar er waren ook Twentse joden die zich wel degelijk grote zorgen maakten en daar consequenties aan verbonden. Zowel Herbert Zwartz (1928) als Bert Woudstra (1932) uit Enschede vertelden dat hun ouders visa voor het buitenland klaar hadden liggen en zelfs wel eens met het hele gezin een vlucht poging hadden ondernomen. Bert Woudstra herinnerde zich bijvoorbeeld dat zijn ouders in het voorjaar van 1940 de situatie in Nederland niet meer vertrouwden, en dat het gezin naar Rotterdam vertrok om van daar de boot naar Engeland te nemen. 'Ik denk dat we een week à tien dagen in Rotterdam zijn geweest om de ontwikkelingen af te wachten. Toen zakten de berichten weer af, het zou niet zo ver komen. Toen heeft mijn vader onze chauffeur opgebeld om ons op te halen en zijn we weer naar huis gegaan.' En Henk van Gelderen vertelde over een kennis die heel erg somber was geworden: 'Mensen die zelfmoord hebben gepleegd in mei (1940, FD), die waren al heel somber. (...) Maar zo was het niet voor de oppervlakkig levende mensen zoals wij. En dan ja knikken en hulp bieden, en we hadden geen weet van hoe het was.'

De meeste Twentenaren lijken zich echter, ondanks de nabijheid van nazi-Duitsland, niet erg bedreigd te hebben gevoeld door de expansiedrift en het antisemitisme van Hitler. Ook voor personen die slechts enkele kilometers van de grens woonden, kwam de bezetting door Duitsland als een grote schok. Alleen Sjouke Wynia vertelde dat men in Denekamp merkte dat de grens werd versterkt en ook beter werd bewaakt dan voorheen. Bovendien hoorden mensen die over de grens werkten van arbeiders uit Nordhorn 'nu duurt het niet lang

³⁶ Het citaat uit de rede is gepubliceerd in Van Zuijlen (2003), p.34.

³⁷ Deze overtuiging deelden ze met de rest van de Nederlandse bevolking én met de Nederlandse regering. Zie De Jong (deel 1, 1969), p.530 e.v.; Van der Heijden (2008), p.84 e.v.

meer, dan komen we'. Hij beschreef dat daardoor een gevoel ontstond dat het nu ook echt zou gaan gebeuren. Maar hij was de enige geïnterviewde die zo'n gevoel beschreef.

Aan Duitse zijde bestond onder de bevolking daarentegen al langere tijd het gevoel dat Nederland zou worden binnenvallen. Al in oktober 1939 werd in Gronau gefluisterd over een oorlog met Holland, omdat men nachtelijke troepenverschuivingen in het grensgebied bemerkte. Ook begin januari 1940 deden daar geruchten de ronde dat de Wehrmacht door Nederland naar Engeland zou marcheren.³⁸ Ook de al eerder aangehaalde Lotte Herz uit Burgsteinfurt schreef over het voorjaar van 1940: 'Ondertussen is het gebied hier aan de Hollandse grens een echt kampement geworden. Alles zit propvol militairen. Tot aan de meest afgelegen boerderijen is er inkwartiering.'³⁹

Dat voor de meeste Twentenaren de bezetting als net zo'n verrassing kwam als voor Nederlanders die verder weg van de grens woonden, zegt iets over het vertrouwen dat men stelde in de Nederlandse autoriteiten. Ook geeft het aan hoe moeilijk het voor de meeste mensen was om over de grenzen van hun eigen leefwereld heen te kijken. Ondanks de vele van oudsher bestaande grensoverschrijdende contacten, de gedeelde taal en het besef van veel gemeenschappelijkheid in cultuur en gewoontes, werd de grens wel degelijk als een duidelijke afscheiding ervaren: aan de andere zijde was het blijkbaar mogelijk dat Hitler en consorten de touwtjes in handen namen, maar aan de eigen zijde was dat ondenkbaar. Het nazisme lijkt dat besef van het bestaan van een afscheiding en van verschillen tussen de Duitse en de Twentse zijde alleen maar te hebben versterkt. Het nazisme en het ermee gepaard gaande antisemitisme werd, met andere woorden, als on-Nederlands gezien.

1.3 Grensoverschrijdend contact tijdens de bezetting

De Duitse bezetting van Nederland betekende een breuk in het bestaande grensoverschrijdende contact. Alle geïnterviewden gaven aan dat ze geen of nauwelijks contact meer hadden gehad met familie of kennissen aan de andere kant van de grens nadat Nederland bezet was. Hoewel de grens niet potdicht zat, werd het grensverkeer sterk gereguleerd. Reizen, uitstapjes en familiebezoek behoorden tot het verleden; het grensoverschrijdend contact beperkte zich in de legale sfeer tot economisch contact in de zin van grensoverschrijdende (textiel)arbeid, en in de illegale sfeer tot smokkel. Grote groepen 'grensgangers' – textielarbeiders die vanuit Nederland in Duitse fabrieken werkten – pendelden met de trein of de fiets over de grens. Vanwege het arbeiderstekort aan Duitse zijde als gevolg van de oorlog, ontvingen veel Nederlandse arbeiders een hoger loon dan hun Duitse collega's.⁴⁰ Dit was ook de reden waarom sommige arbeiders zich vrijwillig als grensganger meldden. De wever Arnold Douwma ging bijvoorbeeld in 1940 in een fabriek in Borghorst werken omdat hij daar 40 mark per week kon verdienen: 'Dat was wat natuurlijk.'⁴¹

Veel grensgangers werkten echter ook in het kader van de *Arbeitseinsatz* aan de Duitse zijde van de grens. Hoewel de arbeidsinzet tot 1943 officieel nog vrijwillig was, werden weigeraars als 'vrijwillig werklozen' beschouwd die geen recht hadden op overheidssteun, en ook niet in de werkverschaffing konden worden geplaatst. Duizenden arbeiders werkten in het kader van de arbeidsinzet in Duitse bedrijven net over de grens om

³⁸ Wiltfang (1998), p.167-168.

³⁹ In Feld (2008), p.46.

⁴⁰ Wagner (2002), p.424.

⁴¹ Interview met Arnold Douwsma, gepubliceerd in Van Waarden, De Vroom & Laurier (1987), p.49-55. Aldaar p.53.

gedwongen plaatsing in andere delen van Duitsland te voorkomen.⁴² De Duitse leraar Timmer uit Gronau schreef daarover in 1941 in lyrische bewoordingen:

Duizenden werklozen hebben, voor zover ze niet in Holland konden worden ingezet, werk en brood gevonden. Honderden komen dagelijks als grensgangers het Duitse grensgebied in. Ze ontvangen extra bonnen voor brood en levensmiddelen zoals kolen. Elke avond wandelen ze terug, hun fiets met zakken aardappelen, kolen, cokes, naast zich voortduwend. Niemand mag honger of kou lijden.⁴³

De arbeidsomstandigheden lieten nog wel eens te wensen over. In april 1942 weigerden bijvoorbeeld 1200 Twentse arbeiders die in Nordhorn te werk waren gesteld naar hun werk te vertrekken, omdat de reistijd door allerlei belemmeringen zo lang was geworden dat een deel van hen al om drie uur 's nachts moest vertrekken om op tijd in Nordhorn aan te komen; voor de terugreis gold hetzelfde.⁴⁴

Bij grensgangers in het kader van de arbeidsinzet ging het overigens niet alleen om textielarbeid, zoals bleek uit hetgeen een van de geïnterviewden vertelde. Bernhard Gering (1925) uit Buurse vertelde dat zijn moeder, die net over de grens uit Alstätte kwam, had geregeld dat hij bij een kennis in het boerenbedrijf kon werken, zodat hij niet verder Duitsland ingestuurd zou worden. Bernhard ging niet dagelijks, maar wel elk weekend terug naar huis. Hij had een aantal jaren op de boerderij gewerkt en was goed bevriend geraakt met het boerengezin. Volgens Bernhard was hij geen uitzondering: 'allemaal jongens uit Haaksbergen' hadden ook in Alstätte gewerkt.

Hoe het contact tussen Twentse grensgangers en de Duitse omgeving verliep, valt niet goed uit de beschikbare bronnen op te maken. Het verhaal van Bernhard Gering wijst op de ontwikkeling van positieve relaties, maar hier kunnen geen meer algemene uitspraken aan verbonden worden. Dat van Duitse zijde werd gepoogd om de textielarbeiders ideologisch te beïnvloeden, blijkt uit een opmerking van Arnold Douwma: 'Bovendien had je ook nogal eens van die politieke vergaderingen – het was oorlogstijd – waarop zo'n gek in een uniform wat kwam vertellen en waar je gedwongen werd naar te luisteren.'⁴⁵ Omgekeerd zouden Nederlandse arbeiders gedurende het werk in de nachtschift, wanneer er weinig controle was, zo langzaam mogelijk hebben gewerkt om de textielproductie voor de Wehrmacht te saboteren.⁴⁶

In latere jaren, toen de arbeiderstekorten in Duitsland steeds nijpender werden en de stemming steeds grimmiger, werden Twentse mannen zonder pardon van straat geplukt om aan Duitse zijde tankvallen te graven en mee te bouwen aan de 'Westfalenwall', een laatste verdedigingslinie die de dreigende Duitse nederlaag moest afwenden. Ook een van de geïnterviewden, Corrie Schukking, werd bij een razzia in oktober 1944 opgepakt en met een grote groep mannen uit Enschede in de buurt van Ahaus gebracht, waar tankvallen gegraven moesten worden.

Ten slotte een staaltje van zeer uitzonderlijk grensoverschrijdend contact buiten de sfeer van grensgangers en arbeidsinzet om. De zussen Frank (later Weyl en Denneboom) uit het Duitse Goldenstedt waren in 1938 met hun joodse vader en niet-joodse moeder in Enter komen wonen. In Goldenstedt woonde nog hun niet-joodse grootmoeder van moeders' zijde.

⁴² Tussen juni 1940 en december van datzelfde jaar werden 7486 grensarbeiders – 5834 mannen en 1652 vrouwen – door de Districts Arbeidsbeurs van de gemeente Enschede geplaatst (Kuys, 2010, p.392 en 541).

⁴³ 'Eine Stippvisite bei unseren Nachbarn (1941), Achtern Paohl: Von Studienrat Dr. Timmer, Gronau', gepubliceerd in Wiltfang (1998), p.65-67.

⁴⁴ Kuys (2010), p.541.

⁴⁵ Interview met Arnold Douwsma, gepubliceerd in Van Waarden, De Vroom & Laurier (1987), p.49-55. Aldaar p.53.

⁴⁶ Wagner (2002), p.424.

Op een dag tijdens de bezetting kregen ze onverwachts bezoek uit hun vroegere woonplaats. Friedje Weyl (1930) vertelde:

Nou, wij hebben zelfs in Enter mensen van de Wehrmacht, die uit Goldenstedt kwamen, die ons opgezocht hebben. (...) Die kwam gewoon op familiebezoek.

Die kende u nog van vroeger?

Ja die woonde in hetzelfde dorp, daar was verder niets mis mee.

Els Denneboom (1928):

Dat waren buurjongens en zo, en er lagen er een paar in Neede, kwam er één op de fiets, of lopend, ik weet het niet, die kwam naar ons toe (...) Daar hadden we verder geen contact mee, die kwamen af en toen wat brengen van oma, maar we gingen niet in Neede op visite in die kazerne. We zijn wel een keer in Neede geweest, mama en ik, om wat op te halen. Toen kon hij niet weg en toen zijn we een keer in die school geweest.

Toen ik Els vroeg of ze geen moeite had met dit contact, antwoordde ze: ‘want het waren jongens uit de buurt, die kende je, nee dat had je niet. Daar was je net zo gek mee als voor die tijd, zij konden het ook niet helpen. Nee, dat hebben we nooit gehad.’ Een Duits-joodse familie die in een klein Twents plaatsje bezoek krijgt van Duitse dorpsgenoten die dienen in het bezettende leger: niet iedereen bleek zich in tijden van oorlog en bezetting aan de voorgeschreven grenzen en conflictlijnen te houden.

2. Joods/niet-joods samenleven in Twente tijdens de bezetting, 1940-1945

Omdat de nazi's de Nederlanders zagen als onderdeel van het Germaanse ras, was hen er – zeker in eerste instantie – veel aan gelegen om de Nederlanders met zachte hand te overtuigen van de vele voordelen die de aansluiting bij het Derde Rijk met zich meebrachten. Een al te harde en openlijke anti-joodse opstelling zou door de bevolking, die immers nog moest worden onderwezen in de rassenleer, verkeerd kunnen worden begrepen en de verhoudingen op scherp zetten. Men hoopte op een proces van zelf-nazificatie. Seyss-Inquart hield bij zijn installatie een sussende rede, waarbij vooral zijn opmerking ‘Wij willen dit land en zijn bevolking noch imperialistisch in het nauw drijven noch aan dit land en zijn volk onze politieke overtuiging opdringen’ door het Nederlandse publiek als een geruststellende belofte werd opgevat.⁴⁷

De vervolging van de joden in Nederland werd omzichtig in gang gezet, en er werd minder druk gelegd op het verbreken van contacten in de alledaagse sfeer dan in Duitsland zelf. Wel was het beleid er op gericht om de joden op passieve wijze te segregeren van de niet-joden. Al in november 1940 raakten honderden joodse ambtenaren hun baan kwijt en moesten joodse ondernemingen worden geregistreerd. Belangrijke stappen in de anti-joodse politiek waren verder de inperking van de bewegingsvrijheid in de publieke ruimte, de overname van joodse zaken door Duitse *Verwalters* in maart 1941, en de verwijdering van joodse leerlingen van school in september van datzelfde jaar.⁴⁸ De Neurenberger wetten die joods/niet-joods contact strafbaar stelden, werden echter pas op 1 juli 1942 van kracht, ongeveer gelijktijdig met het begin van de systematische deportaties. Vanaf dat moment mochten joden niet meer bij niet-joden over de vloer komen.

⁴⁷ De Jong (deel 4, 1972), p.41.

⁴⁸ Romijn (1995), p.316-324.

Voor joden in Twente kwam de grootste schok echter al met de zogenoemde Mauthausen-razzia van september 1941. Die razzia was een reactie op het doorsnijden van twee kabels in de buurt van Enschede. Als repercussie lieten de Duitsers op 13 en 14 september ruim honderd joodse mannen in heel Twente oppakken en naar het concentratiekamp Mauthausen afvoeren. Binnen drie maanden waren alle opgepakte mannen dood.⁴⁹ Deze gebeurtenis had grote gevolgen voor de beleving van de normaliteit van de Twentse joden, een onderwerp waar op het einde van dit hoofdstuk op terug wordt gekomen. Hier wordt nu eerst ingegaan op de uitsluitingsprocessen die zich in het samenleven van joden en niet-joden in Twente onder bezetting voordeden.

2.1 Uitsluitingsmechanismen

Terwijl aan de Duitse zijde van de grens in de loop van de jaren steeds meer vormen van uitsluiting het alledaagse leven van joden binnenslopen, zoals beschreven in het vorige hoofdstuk, kunnen verhalen over confrontaties met uitsluiting aan Twentse zijde min of meer op twee handen worden geteld. Althans, als het gaat om uitsluiting door de eigen omgeving; voorbeelden van de uitsluitingspolitiek van de Duitse bezetter zijn daarentegen legio. De rode draad in de herinneringen van de Twentse geïnterviewden, zowel niet-joodse als joodse, is dat er eigenlijk maar weinig veranderde in hun relaties gedurende de bezettingsjaren. Toch werden ook Twentse joden hier en daar wel geconfronteerd met uitsluitingspraktijken. Omdat een groot deel van de geïnterviewden de bezetting als tiener of jongvolwassene had meegemaakt, werden vooral voorbeelden genoemd die van belang waren in de belevingswereld van kinderen en jongeren.

Isolering. Wat betreft isolering lijkt zich vooral de passieve vorm te hebben voorgedaan: de verwatering van contacten. Zo een verwatering werd bijna altijd genoemd als gevolg van de maatregel dat joodse kinderen per 1 september 1941 hun school moesten verlaten en om naar een ‘joodse school’ te gaan. Daardoor werd de vanzelfsprekende omgang tussen de joodse en niet-joodse leerlingen doorbroken. De joodse Herbert Zwartz vertelde bijvoorbeeld: ‘Het contact verwaterde, omdat je elkaar niet meer op school zag en je kon geen sport meer doen. Je fietste niet samen naar huis, of wat je als kind nog weleens deed, naar de bioscoop, dat was allemaal verboden.’ Bert Woudstra herinnerde zich: ‘Ik zat in de padvinderij dus ik ben in '39 welp geworden. Ik had ook een heleboel vriendjes uit de welpenbeweging. Dat vond ik heel leuk. Kamperen en zo. Die vriendenkring stopte in september '41 toen we van school af moesten.’ Ook de niet-joodse Sjouke Wynia herinnerde zich dat zijn joodse klasgenoten de school in Denekamp moesten verlaten, en met de bus naar de joodse school in Enschede moesten. ‘En dan verwatert dat toch een beetje, je ziet elkaar overdag niet meer zo veel. (...) Ik kwam ze natuurlijk op straat nog wel tegen, dan speelden we ook nog wel met elkaar, een beetje balletje trappen en zo.’

Het was iets lastiger om zicht te krijgen op de mogelijke veranderingen die zich in de relaties tussen oudere generaties voordeden. Wat waarschijnlijk grote invloed heeft gehad op de bestaande contacten, zijn de anti-joodse maatregelen in de werksfeer. Veel geïnterviewden vertelden dat de zaak van hun ouders door een Duitse *Verwalter* werd overgenomen, of dat hun vader zijn werk verloor toen joodse zaken werden gesloten of ‘geariseerd’. Mogelijk had dit een zelfde soort verwatering van contacten tot gevolg als de verwijdering van joodse leerlingen van school: niet al te hechte contacten, zoals collega’s en klanten, werden minder frequent of men raakte elkaar uit het oog.

Meer actieve vormen van isolering werden nauwelijks genoemd. Slechts één joodse geïnterviewde, de heer F. (1930) uit Haaksbergen, suggereerde dat er een zekere vorm van actieve terugtrekking had plaatsgevonden. Hij herinnerde zich dat hij in die jaren vooral naar

⁴⁹ Van Zuijlen (2003), p.45.; De Haan (2002), p.206-208; Schenkel (2003), p.66.

twee andere joodse jongens toetrok, met wie hij veel monopoly speelde. Hij dacht dat dit kwam doordat joden door de anti-joodse politiek toch een bijzondere positie in de maatschappij begonnen in te nemen. ‘Dat merkte ik niet echt, dat ging automatisch. Dat de ouders van kinderen waar je vroeger over de vloer kwam, die kinderen toch een beetje terughielden. Niet dat ze het er mee eens waren, maar ze probeerden die kinderen toch een beetje afzijdig van ons te houden.’

Ook het actief verbreken van contacten werd niet genoemd. Na doorvragen van mijn kant, wisten slechts twee joodse geïnterviewden zich een voorval te herinneren. Mevrouw J. uit Enschede vertelde dat de juffrouw van wie haar broer en zij Engelse les kregen, dat op een gegeven moment niet meer wilde. En Bert Woudstra ontdekte dat toen hij een jodenster moest dragen, hij niet meer overal als vanzelfsprekend aan mee mocht doen:

Op een gegeven moment hadden jongetjes uit de buurt een bokkenkar, zo'n ding met vier wielen en een bokje ervoor. Ze kwamen niet uit de buurt maar die hadden weer vriendjes bij ons in de buurt. We gingen op woensdagmiddag met die kar rondjes rijden. Dat vonden we prachtig. Maar toen ik die ster ophad, hoorde ik op een middag die kar langskomen, en toen ik op die kar sprong greep een jongen me in mijn trui en zei: ‘Bert, eraf! Ik mag van mijn ouders geen jodenkinderen op de kar laten’. Jankend naar huis toe. Je bent onderscheiden, werd uit kringen verwijderd. Dat waren NSB-kinderen kun je zeggen, maar dat was allemaal heel nieuw voor mij.

Wat betreft de verbanning uit bepaalde ruimtes of van bepaalde diensten en activiteiten wordt een voorbeeld gegeven door de dochter van de joodse zakenman Henri Corwin (geboren Cohen) uit Oldenzaal: toen haar vader met de jodenster op de stationsrestaurant binnenkwam, werd hem koffie geweigerd.⁵⁰

Degradatie. Terwijl aan Duitse zijde de verhalen van de joodse geïnterviewden overlopen van voorbeelden van niet-joden die in hun gedrag de machtsongelijkheid tussen henzelf en de joden benadrukten, is daar aan Twentse zijde veel minder sprake van. Afgezien van de vernedering die Bert Woudstra beschreef omdat hij als ‘jodenkind’ niet meer mee mocht spelen, lijkt geen enkele geïnterviewde ervaring te hebben opgedaan met getreiter, vernedering of bedreiging door de niet-joodse bevolking. Alleen de Duits-joodse Klaus Schaap (1933), die in 1934 met zijn ouders in Hengelo kwam wonen, herinnerde zich dat andere kinderen hem wel eens een ‘vieze jood’ noemden in de bezettingsjaren.

Wel werd in de correspondentie van enkele joodse Enschedeërs uit die tijd een heel enkele keer gerefereerd aan confrontaties met degraderend gedrag. Sig Menko schreef bijvoorbeeld op 17 oktober 1940 aan familie in de Verenigde Staten over ‘enkele betreurenswaardige incidenten’ die waarschijnlijk door ‘Nederlandse extremisten’ waren begaan: ‘Nu en dan worden bij mensen door troebele elementen ruiten ingeslagen, ook heel enkele keer in Enschede, hetgeen geschiedt, begunstigd door de duisternis, omdat vanzelfsprekend de straatverlichting niet mag branden, vanwege het Engelse bommengevaar.’⁵¹ Sig schreef dan weer niet over een andere onprettige interactie, waarover Henk van Gelderen in februari 1941 wel verslag uitbracht aan een dispuutgenoot in Amsterdam. Hij schreef dat het huis van Sig en zijn vrouw Emmy gisteren was gevorderd, en dat die avond de telefoon ging:

Tegen etenstijd belde iemand bij hun op die meneer te spreken vroeg. Hij stelde zich voor als Berendsen en zei het volgende: Meneer Menko, is het heus waar dat U uit Uw huis gezet bent? waarop Sig antwoordde: Dat zal waarschijnlijk wel het geval zijn, waarop de ander zeide: Daar ben ik

⁵⁰ De Vries Robbé (2010), p.108.

⁵¹ De brieven van Sig en Emmy Menko aan Sigs broer en schoonzus Alfred en Fré Menko van 6 mei 1940 tot 9 mei 1944 en van 7 mei 1945 tot 15 december 1953 zijn gepubliceerd in Magnus (2005). Aldaar p.49.

erg blij om en als U wenst kan ik voor U nog een plaats in het woonwagen-kamp ontruimen. Dág Menko! en het gesprek was afgelopen.⁵²

Ook werd nauwelijks aan ervaringen met door de niet-joodse bevolking begane intimidatie of geweld gerefereerd, maar de ervaringen die werden genoemd waren wel ernstig. Sal van Gelderen en Klaus Schaap vertelden beide dat ze een keer in elkaar waren geslagen door de Hitlerjugend. Sal herinnerde zich bovendien dat een Duits-joodse kennis eens door de NSB in elkaar was geslagen. De omstandigheden waaronder dit geweld plaatsvond, werden echter niet duidelijk. Carrie Cohen uit Hengelo had eens meegemaakt dat toen ze met de jodenster op straat liep, een klap in het gezicht kreeg van een meisje dat daar samen met twee Duitse soldaten voorbijkwam.⁵³ Het is opvallend dat het geweld door de geïnterviewden altijd werd gekoppeld aan personen die actief sympathiseerden met de bezetter; hier wordt nog op teruggekomen.

Exploitatie. Hoewel veel geïnterviewden spraken over het afpakken van bedrijven en huizen van de joodse bevolking, ging het in die verhalen bijna altijd om exploitatie door de Duitse bezetter, niet door de Twentse niet-joodse omgeving. Veel joodse geïnterviewden vertelden dat de zaak van hun ouders op een gegeven moment in handen van een Duitse *Verwalter* was gekomen. Voor veel mensen betekende dit dat ze hun werk en bron van inkomsten verloren. Veel joodse winkeliers werden gedwongen hun zaak te sluiten, en joodse werknemers werden ontslagen op het moment dat het bedrijf waar ze werkten werd ‘geariseerd’. Verschillende geïnterviewden vertelden dat ze bovendien op een gegeven moment hun huis uit werden gezet omdat dat door de Duitsers werd gevorderd. In de eerste jaren werden vooral de woningen van joden gevorderd, in latere jaren kwamen ook de huizen van niet-joden aan de beurt.

Nadat joodse families hun huis hadden verlaten, omdat ze waren ondergedoken of gedeporteerd, kwamen veelal gezinnen van NSB-ers of SS-ers in de vrijgekomen huizen te wonen. Jan Nijhoff (1933) uit Almelo herinnerde zich dat in het huis van Betje Frank, een oudere joodse dame die bij hem op de hoek had gewoond, een SS-er met zijn gezin kwam te wonen nadat de oorspronkelijke bewoonster was afgevoerd.⁵⁴ De zussen Klaassen uit Hengelo hadden een oom bij de NSB, die in een gevorderde woning kwam te wonen. Hoewel hun vader weinig te maken wilde hebben met deze broer, waren ze wel een enkele keer in de woning geweest. ‘Toen zijn die joden eruit gehaald en zijn ze erin gekomen. (...) Ze hadden hele mooie tapijten en de vloer was van parket. Er stonden mooie meubels.’

Slechts één geïnterviewde noemde plundering. Sjouke Wynia vertelde over zijn joodse buurman, die op een gegeven moment werd afgevoerd:

Die buurman, die leefde heel simpel en eenvoudig, die bleek rond de 10.000 gulden in huis te hebben, aan zilveren gulden en rijksdaalders, over de honderd gouden tientjes. Dat werd later allemaal verteld, door die NSB-ers. Nadat hij meegenomen was, kwamen ’s middags die rovers al om het huis leeg te halen. (...) En dat lag daar allemaal, dat hebben die rovers onder elkaar verdeeld. En die huizen haalden ze dan leeg, dat was een huurhuis, dat werd dan opnieuw verhuurd.

Wat betreft andere vormen van uitsluiting was vooral *verraad* een thema dat vaak aan de orde kwam, maar altijd in de context van de onderduik. In tegenstelling tot de verhalen over verraad aan de Duitse kant van de grens, draaide het hier meestal niet om een extreme

⁵² Brief van Henk van Gelderen aan een dispuutgenoot in Amsterdam, februari 1941, persoonlijk archief van Henk van Gelderen.

⁵³ Schwertasek (2011), p.5.

⁵⁴ Naast het interview met Jan Nijhoff heb ik gebruik gemaakt van herinneringen van Nijhoff aan de oorlog die zijn gepubliceerd in Scheffer (2008), p.41-50.

combinatie van isolering en degradatie, maar om een vorm van exploitatie. Hoewel uit veel van de geschiedenissen over verraad niet goed te achterhalen is wat de achterliggende motieven voor dat verraad waren, gaat het in de gevallen waarin de redenen wel worden genoemd altijd om een vorm van uitbuiting. Zo vertelde Helge Domp dat het eerste echtpaar bij wie zij met haar familie ondergedoken zat, al hun bezittingen had ingepikt toen ze hun in goed vertrouwen hadden verteld waar zij die hadden verstopt. En bij het onderduikadres van de moeder van Bert Woudstra werd een dreigbrief in de bus gestopt: zij moest 10.000 gulden bij het Centraal Station van Enschede afleveren, anders zou ze binnen 24 uur worden opgepakt.

Een ander, wat moeilijker grijpbaar aspect van uitsluiting, is het gebrek aan hulp, of zelfs het afwijzen van een hulpvraag. Het weigeren van een hulpvraag is geen expliciete vorm van uitsluiting, maar met het ontzeggen van hulp wordt wel impliciet een afstand tussen de hulpbehoevende en de weigeraar gecommuniceerd. Bert Woudstra vertelde dat tijdens de bezetting bleek dat zijn ouders maar op een klein deel van hun netwerk konden bouwen:

Het trieste was, toen de oorlog begon, dat de niet-joodse vriendschappen zich terugtrokken. Mensen van wie mijn ouders dachten dat ze hulp zouden krijgen waren niet thuis. Een héél klein groepje bleef over. Na de oorlog heb ik dat pas begrepen. (...) Ze verbraken niet letterlijk contacten. Toen mijn vader werd opgepakt en afgevoerd was daarvoor al de zaak in beslag genomen. Toen ging mijn moeder wel een beroep doen op verschillende mensen. (...) Het grootste deel van het netwerk, met name van mijn vader, waren niet thuis toen mijn moeder daar beroep op deed. Ze waren allemaal bang, durfden hun nek niet uit te steken.

Samenvattend kan worden vastgesteld dat Twentse joden in de jaren van bezetting vooral te maken kregen met de sluipende verwatering van contacten, het hier en daar ontzeggen van hulp, en heel af en toe geconfronteerd werden met degraderend gedrag. In tegenstelling tot de uitsluitingspraktijken aan Duitse zijde, deed zich aan Nederlandse zijde dus vooral een passieve vorm van uitsluiting voor, waarbij nauwelijks sprake was (of leek) van machtsongelijkheid tussen joden en niet-joden. Om inzicht te krijgen in de ontwikkelingen in het samenleven van joden en niet-joden, en in de beleving daarvan door niet-joden en joden, wordt hier nu dieper ingegaan op de interacties van joden en niet-joden in het leven onder bezetting.

2.2 Joodse/niet-joodse interacties

Joden noch niet-joden ervoeren al te grote veranderingen in hun relaties tijdens de eerste jaren van bezetting. Goede vrienden en bekenden bleven elkaar zien, en burens bleven elkaar op straat groeten en een praatje maken. Scheldpartijen, treiterijen en geweld kwamen nauwelijks voor. Tegelijk deed zich wel degelijk een segregatieproces voor: de anti-joodse maatregelen van de bezetter leidde ertoe dat joden en niet-joden elkaar in steeds minder domeinen van het alledaagse leven tegenkwamen. Op de momenten dat de maatregelen in het alledaagse leven doordrongen, werd over het algemeen met verdriet, woede, maar ook met machteloosheid gereageerd: de maatregelen werden blijkbaar als een treurige, maar onafwendbare realiteit beschouwd waaraan weinig te veranderen viel. Verschillende geïnterviewden vertelden bijvoorbeeld dat toen bekend werd dat joodse leerlingen in het najaar van 1941 niet meer naar hun scholen mochten, hun betreffende meester of juf dit nieuws met tranen in de ogen kwam vertellen. Ook de verwijdering van de joodse leraren van de scholen ging niet ongemerkt voorbij. In Almelo werden bijvoorbeeld alle leerlingen van de uloschool in de Rietstraat bij elkaar geroepen toen de joodse leraar David Lindeman moest

vertrekken. Het hoofd van de school hield een inleiding, waarna Lindeman een toespraak hield waarin hij de hoop uitsprak dat hij in betere tijden terug zou komen als leraar.⁵⁵

Toch was de segregatie een veel meer bedekt en sluipender proces dan aan Duitse zijde, omdat het vooral in de vorm van passieve isolering plaatsvond: joden verloren grote delen van hun sociale netwerk zonder dat hier bewuste keuzes van de niet-joodse omgeving (of henzelf) aan ten grondslag lagen. Deze passieve vorm van uitsluiting viel niet zo op, omdat hechte contacten in veel gevallen wel bleven bestaan, en men – zeker in de eerste jaren – veel medeleven en sympathie vanuit de niet-joodse omgeving ervoer.

Veel joodse geïnterviewden vertelden bijvoorbeeld dat het contact met hun beste vriend(in) behouden bleef nadat zij van school waren gestuurd. Herbert Zwartz herinnerde zich dat hij tot het moment dat hij was gaan onderduiken contact had gehouden met een vriend van de HBS. ‘Wij mochten na achten niet meer de straat op, maar ik herinner me wel, en dat zal in ‘43 geweest zijn, dat hij een deel van de avond bij mij kwam. Dat we gewoon nog vrienden waren, punt.’ Mevrouw B. (1933) uit Enschede vertelde dat zij, ondanks haar verwijdering van school, altijd contact had gehouden met haar beste vriendinnetje Fleur: ‘In de weekends ging ik dan bij haar logeren. En ik fietste dan een stukje naar haar huis en zij fietste een stukje naar mij toe, en wij woonden helemaal aan de andere kant van de stad, richting Oldenzaal, maar Fleur en ik... (...) Zij was echt mijn beste vriendinnetje.’ En de niet-joodse Corrie Schukkink, die via zijn werk als slagersjongen bevriend was geraakt met de joodse Max Weyl en Karel Denneboom vertelde dat hij op zondag vaak met joodse vrienden en vriendinnen rondjes ging lopen in de Hengelosestraat, ‘en dan: dat was wel een leuke jongen, of dat is een leuk meisje.’ Toen zijn vrienden nergens meer naartoe mochten vanwege de anti-joodse bepalingen, ontmoetten ze elkaar vanaf dat moment bij een van de vrienden thuis: ‘Ik speelde accordeon en orgel. En dan kwamen we iedere zondagmiddag bij elkaar en dan kwamen er weer eens meer bij en dat was heel gezellig.’

Verschillende joodse geïnterviewden vertelden ook hoe niet-joodse bekenden in de eerste jaren van de bezetting hun situatie probeerden te verlichten. Henk van Gelderen vertelde bijvoorbeeld over een kennis van zijn vader uit de kring van textielabrikanten, die toen de oorlog uitbrak bij hen op de stoep stond: ‘als je problemen hebt, kun je me bellen’. Andere geïnterviewden vertelden over hulp die stilzwijgend of in het voorbijgaan werd geleverd. Mevrouw J. vertelde bijvoorbeeld over de groenteboer die altijd iets voor hen bewaarde. Ook vertelde ze dat toen haar broer bij de Mauthausen-razzia was opgepakt, de heer Jannink uit haar straat haar vader geld had geleend om te proberen haar broer vrij te kopen (helaas zonder resultaat). En de niet-joodse Henk Oosterholt vertelde dat toen een joodse bekende zijn beroep niet meer mocht uitoefenen, hij op papier de knecht van zijn vader werd.⁵⁶

De Duits-joodse Theresa Wertheim, die in de jaren twintig in Enschede was komen te wonen en tijdens haar onderduiktijd dagboekbrieven aan haar zuster schreef, blikte enkele keren terug op de opstelling van de niet-joodse omgeving in de afgelopen jaren van bezetting. Zo schreef ze over 16 september 1941, de dag dat haar zoon werd afgevoerd na de Mauthausen-razzia: ‘De weg naar huis was moeilijk maar hoeveel vreemde mensen mij moed toespraken en mij de hand schudden, dat kan ik jullie nauwelijks beschrijven.’⁵⁷ Over de beperkte mogelijkheden voor joden om boodschappen te doen in de zomer van 1942: ‘Onze burens aan de linkerkant hebben veel voor ons laten komen en verder helpt ook iedereen in de straat (...) zoveel mogelijk.’ En over de tijd dat haar man in juli 1942 in het ziekenhuis ligt:

⁵⁵ Herinneringen van Geke Wittenaar-Egbers, gepubliceerd in Cornelissen (2006), p.45-46.

⁵⁶ Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom op 10 november 1992, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

⁵⁷ Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

‘Omdat wij joden toch om acht uur thuis moesten zijn, mochten wij tussen halfzeven en halfacht bij onze patiënten op visite. De directrice en zusters waren allemaal heel aardig.’⁵⁸

Goede vrienden en kennissen probeerden in hun contact dus zo goed mogelijk om de regels ‘heen te leven’: toen joden alleen nog op beperkte tijden boodschappen mochten doen, kochten niet-joodse burens voor hen in; toen joden vanaf juli 1942 niet meer bij niet-joden over de vloer mochten komen, kwamen de niet-joodse bekenden wel bij hen op bezoek. De historica Francisca de Haan stelt zelfs dat de bezetting de sociale kloof tussen leden van de protestantse en de joodse elite in Enschede kleiner maakte in plaats van groter. Zo werden Sig Menko en zijn vrouw in april 1941 uitgenodigd voor een gezellig samenzijn bij de fabrikant Gerrit Jan van Heek jr. thuis, en werd Sig in juni van datzelfde jaar meegevraagd op een fietstocht met dertig andere notabelen uit Enschede; zaken waarvoor de joodse elite voor de oorlog nooit zouden zijn geïnviteerd.⁵⁹

Het samenleven in die jaren moet echter ook weer niet te rooskleurig worden voorgesteld. Sommige niet-joodse bekenden reageerden onverschillig of zeer bot. Henry Corwin beschreef bijvoorbeeld een interactie die hij met zijn overbuurman had in het najaar van 1943, een moment dat hij als laatste van de joden uit Oldenzaal nog niet was opgepakt:

Ik zeg tegen hem dat ik eigenlijk veel ongeruster zou moeten zijn dan hij. “Och,” zegt ie, in goed dialect, “mien vaar zee altied: Sommige leu zitt’ bie Onzen Leeven Heer in ’n karsseboom!”. Daarmee wilde hij te kennen geven, dat ik buitengewoon door het lot bedeed was, ook al, omdat ik de eenige Jood was, wien tot heden niets overkomen was. Ik zei kalmpjes: “Afkloppen!”⁶⁰

Hoewel deze negatieve interacties grote indruk maakten, bleef het echter bij incidenteel gedrag. Veel Twentse joden ervoeren dat de contacten die zij behielden in die jaren van steeds verdergaande vervolging en segregatie, hun moeilijkheden enigszins verlichtten.

De segregatie van de joden lijkt door zowel joden als niet-joden vooral te zijn ervaren als een van buitenaf opgelegd proces. Heel interessant in dit verband is een verhaal van mevrouw B., die net als alle joodse kinderen haar school moest verlaten in het najaar van 1941. Het lukte haar ouders om haar op een gegeven moment half-arisch te laten verklaren. Dat betekende dat ze weer terug mocht naar de lagere school waarvan ze ongeveer twee jaar daarvoor was verwijderd. Hoewel de relaties met haar vroegere klasgenoten enigszins verwaterd waren, werden die zo weer opgepakt. ‘Ik werd gewoon weer opgenomen in de klas; ‘leuk dat je er bent’, zo. Helemaal geen punt. Ik kan me ook niet herinneren dat er iets speciaals gebeurde, je werd er gewoon weer tussen geschoven.’ De segregatie werd dus niet als een breuk of als een onomkeerbaar proces ervaren. Het werd gezien als een gevolg van opgelegde regels, en kon worden teruggedraaid op het moment dat die regels ongeldig werden verklaard.

Ook op andere maatregelen lijkt door velen enigszins gelaten, of hooguit wat baldadig te zijn gereageerd. Een goed voorbeeld is de reactie op de invoering van de jodenster in mei 1942. Terwijl aan Duitse zijde de ster bij de niet-joodse bevolking nauwelijks reacties lijkt te hebben opgeroepen, vertelden aan Twentse zijde zowel joden als niet-joden hoe vervelend ze de ster hadden gevonden. Maar de algemene houding was toch: het is niet leuk, maar het moet. Herbert Zwartz zei: ‘ik heb er geen positieve of negatieve gevoelens over gehad. Je moest gewoon! (...) Je zult je wel opgelaten hebben gevoeld, maar dat weet ik niet meer.’ De niet-joodse Benno van Delden zei: ‘ik zie ze nog lopen. Maar ik weet niet meer wat ik daar van vond. Interessant kun je natuurlijk moeilijk zeggen. Het was nu eenmaal zo.’

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ De Haan (2002), p. 211. Zie ook Magnus (2005).

⁶⁰ ‘De arrestatie’ door Henry Corwin, gedeeltelijk gepubliceerd in De Vries-Robbé (2010), p.116-145, aldaar p.117.

Veel niet-joden reageerden meelevend wanneer ze iemand met een ster zagen lopen: ze groetten, of namen hun hoed af.⁶¹ Theresa Wertheim schreef: ‘Als we de eerste weken met de ster de straat op gingen groette jong en oud, man en vrouw, arm en rijk.’⁶² En sommige mensen probeerden de vernedering en het ongemak van de ster te verlichten door er een grap van te maken. Zo schreef de veertienjarige joodse scholiere Bertje van Rhijn uit Enschede begin mei in haar dagboek:

De sterrenkwesie daar ben ik al helemaal overheen. Vorige week dacht ik aan n.s.b.-ers enz. maar niets daarvan. De mensen zijn even aardig, sommigen zeggen je zelfs gedag. (...) Schooljongens roepen allemaal Oranje boven (omdat de ster oranje is) en sommige zeggen: Ja, Oranje Overwint Duitsland! Weet je wat 't is als er 3 Joden op straat lopen? Nacht! En hoe de Joden Breestr. en 't Waterlooplein heten? Melkweg en Place d'Etoile! En als je een Jood ziet vallen, mag je een wens doen!⁶³

Sjouke Wynia vertelde dat zijn joodse buurman gekkigheid met de ster uithaalde: ‘Dan verfrommelde hij die ster een beetje, die was oranje, en dan zei hij: ‘jullie mogen geen oranje dragen en ik wel.’ Helge Domp herinnerde zich dat er zelfs actieve weerstand van niet-joodse zijde was geweest tegen de ster, maar dat dit snel was opgehouden: ‘de Nederlanders waren woedend in die tijd, echt woedend. Er waren ook Nederlanders die zich een ster opgespeld hebben. Maar dat hebben ze niet lang gedaan, want die werden gearresteerd en naar het concentratiekamp gestuurd.’⁶⁴

Men liet elkaar blijken dat men de ster maar een rare bedoening vond, en negeerde het verder. Hoewel het misschien wat schaamte en ongemakkelijkheid opriep, lijkt de ster weinig effect te hebben gehad op de alledaagse contacten tussen joden en niet-joden. Het door de Duitsers gewenste effect van de ster bleef dus uit. De maatregelen die joden hun plaats op school, het werk en in de openbare ruimte ontzegden, waren uiteindelijk effectiever om joden stapsgewijs, en minder opgemerkt, uit te sluiten dan het openlijke, confronterende merkteken dat de jodenster was.

Toen in de zomer van 1942 de deportaties begonnen, bleken voor joden de nog bestaande contacten met niet-joden van levensbelang. Terwijl aan Duitse zijde onderduikverhalen nagenoeg geen rol spelen,⁶⁵ vormen ze aan Nederlandse zijde een centraal onderdeel van de verhalen van joodse geïnterviewden over de bezettingstijd. Dit is niet zo vreemd gezien de meestal lange duur van de onderduik, en de vaak extreem bedreigende en frustrerende omstandigheden waaronder ze dag in dag uit, jaar na jaar leefden. Hoewel de onderduikverhalen een vertekening geven van de ervaringen die de gemiddelde joodse

⁶¹ Vgl. Cornelissen (2006), p.92.

⁶² Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

⁶³ Dagboek van Bertje van Rhijn, gedeeltelijk gepubliceerd in Paskamp & Paskamp-van Santen (2001), p. 67-78, aldaar p.70.

⁶⁴ Dit lijkt een wat overdreven voorstelling van zaken. In Almelo waren bijvoorbeeld ook niet-joden die uit protest met een ster gingen lopen. Cornelissen (2006) schrijft dat zij door de politie werden aangehouden, ‘en zo bloedde ook dit stukje verzet dood.’ (p.92) Er wordt geen melding gemaakt van verdere repercuussies.

⁶⁵ Een bekend onderduikverhaal in de grensstreek is dat van Marga Spiegel, die ondergedoken zat bij boeren in het Münsterland en zo de Hitler-tijd overleefde (Spiegel, 2009). Spiegel publiceerde haar herinneringen aan deze periode voor het eerst onder de titel ‘Es geschah bei uns im Münsterland’ in 17 delen in het Münsterse bisdomsblad ‘Kirche und Leben’ in 1964/1965. In 2009 verscheen de op haar ervaringen gebaseerde film ‘Unter Bauern – Retter in der Nacht’ (http://www.imdb.com/title/tt1298617/?ref=fn_al_tt_1, bekeken op 31 juli 2014). Naast dit geval ben ik slechts op twee verwijzingen naar onderduikhulp aan joden in de grensstreek gestuit: de joodse Hendrina Roozendaal uit Nordhorn zou in onderduik in Gronau hebben overleefd (Naber, 2003, p.240), en de niet-joodse Herta Lammers uit Gronau zou een joods gezin uit Berlijn hebben laten onderduiken (Wiltfang, 1998, p.72-73).

Nederlander in die jaren onderging – driekwart van de Nederlandse joden en meer dan de helft van de Twentse joden werd immers gedeporteerd en vermoord in het concentratiekamp⁶⁶ – bieden ze wel inzicht in de joodse/niet-joodse verhoudingen in de tijd dat het dodelijke net van oproep en deportatie zich steeds nauwer om de Twentse joden heen sloot.

Terwijl in de jaren daarvoor nauwelijks een (bewustzijn van) machtsongelijkheid tussen Twentse joden en niet-joden bestond, legden in de jaren waarin joden volstrekt afhankelijk werden van hun niet-joodse helpers machtsverschillen druk op de bestaande verhoudingen. Dat begon al met het in veiligheid brengen van bezittingen in aanloop naar de onderduik (of deportatie) toe. De meeste mensen probeerden hun spullen bij burens of vrienden in bewaring te geven. Dat dit niet altijd goed afliep, komt in het volgende hoofdstuk aan de orde, maar ook de overdracht zelf kon tot spanningen leiden: de vraag om hulp werd afgewezen, of wantrouwen stak de kop op. Zo vertelde de niet-joodse Grietje Beltman-de Groot (1922) dat haar vader een verzoek om spullen op te slaan had ingewilligd, maar dat dit tot grote ruzie had geleid:

Op een avond kwam Noach aan de deur: ‘Mag ik even bij enkele kisten?’. Mijn vader zei: ‘Ik ga wel even met je mee’ en hij had een breekijzer mee om die deksel te openen. Wat zat er in die kist? Allemaal linkerschoenen. De rechter had hij bij andere mensen, want hij was bang dat mijn vader die schoenen gebruiken zou. Mijn vader werd gloeiend.

De meubelzaak waar de moeder van Bert Woudstra vroeg of ze haar meubels mocht opslaan, weigerde tot haar teleurstelling dit verzoek. En Herbert Zwartz vertelde dat zijn ouders aan een buurman verzochten om enkele geweekte levensmiddelen in bewaring te nemen, maar dat zijn vader ondertussen ook stiekem zijn postzegelverzameling in een loden doos in de achtertuin van diezelfde buurman begroef.

De onderduiksituatie zelf was er een van totale machtsongelijkheid. Het risico dat de onderduikgevers namen betekende dat van de onderduikers per definitie dankbaarheid en volledige aanpassing werd gevraagd. Tegelijkertijd moest in de meeste gevallen wel worden betaald voor de onderduikhulp. Dit was niet zo vreemd, gezien de extra monden die het onderduikgezin ongemerkt moest zien te voeden, maar het betekende ook dat de onderduikers het huis uit konden worden gezet op het moment dat hun geld op was. Dat dit de onderlinge relaties in belangrijke mate tekenden, en een flinke bron van stress voor de onderduikers betekende, komt bijvoorbeeld duidelijk naar voren uit de dagboekbrieven van Theresa Wertheim. In het najaar van 1943 schrijft zij dat de onderduikgeefster dankbaar is met haar en haar man, omdat ze 50 gulden per week van hen ontvangt plus de helft van alle extra gemaakte kosten; ‘gelukkig kunnen we ons financieel redden.’ In januari 1944 begint Theresa echter zenuwachtig te worden: ‘Wanneer houdt die ellende eindelijk op? Nog twee, hoogstens drie maanden en ons geld is op!’. En op 15 april 1944: ‘Nu maken we ons langzaam zorgen over het geld, lang kunnen we niet meer betalen, en wat gebeurt dan?’⁶⁷ Soms was er domweg sprake van financiële uitbuiting, zoals in het eerder aangehaalde geval van Helge Domp en haar familie. Of de onderduik werd ontdekt, en er werd gepoogd om onderduikers grote sommen geld af te troggelen, zoals in het ook eerder beschreven geval van de moeder van Bert Woudstra.

Sommige mensen werden geholpen door directe vrienden, maar de meeste onderduikers kwamen bij onbekenden in huis. Vaak werden in die situatie hechte banden

⁶⁶ Zie voor precieze aantallen en percentages joodse overlevenden per provincie en gemeente Croes & Tammes (2006), p.38-41.

⁶⁷ Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

voor het leven gesmeed, maar er bestond ook veel ongemak en spanning. Meerdere joodse vrouwen vertelden of insinueerden dat ze door de man van hun onderduikfamilie waren lastiggevallen: ‘hij behandelde me te goed’. Ook werden onderduikers soms als werkpaard gebruikt, zoals Carolina Issler (1928), die vertelde dat ze als zestienjarig meisje op een van haar onderduikadressen zowel het hele huishouden moest doen als op het land moest werken.⁶⁸ Onderduikers moesten zich hoe dan ook volledig aanpassen aan hun onderduikgevers.

Omgekeerd betekende het verlenen van een onderduikplek een zware belasting en een groot risico, waardoor ook de onderduikgevers in grote spanning leefden. Er waren regelmatig klachten over joden die zich ondankbaar of verraderlijk gedroegen, en deze klachten leefden juist ook bij personen die betrokken waren bij de hulp aan onderduikers. Een bewoner uit Borne die joodse onderduikers in huis had gehad, vertelde bijvoorbeeld dat een van hen ‘jodenstreken’ had uitgehaald: hij betaalde een bepaald bedrag per week voor zijn onderduik, maar had laten doorschemeren dat hij meer geld over had gehad voor een veiliger onderkomen ergens anders.⁶⁹ Ook Corrie Schukink had ervaring met onderduikers. Zijn familie had een joodse vader en zijn zoontje in huis. De vrouw en dochter van het gezin zaten op een ander adres, maar hielden het daar niet uit. ‘Toen zei die vrouw tegen mijn broer: ‘Gerrit, ik wil ook bij jullie onderduiken, anders ga ik jullie verraden’. Dus toen moesten die vader, dat jongetje (...) meteen naar een ander adres.’

Deze verhalen werpen licht op de zeer complexe verhoudingen tussen onderduikers en onderduikgevers. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de relaties in de loop van de tijd onder spanning konden komen te staan. Zelfs in het geval van zeer goed bedoelende onderduikgevers en vriendelijk contact tussen onderduikers en onderduikgevers, leverde de levensbedreigende situatie dilemma’s op die de relaties onder druk zetten, en zo het samenleven compliceerde. In Hengelo bijvoorbeeld had de familie Smienk de vrouw en twee dochters van de plaatselijke slager Max Cohen in huis. Toen de bejaarde moeder van mevrouw Cohen uit het ziekenhuis werd ontslagen, wilde mevrouw Cohen ook voor haar een onderduikplek zoeken. Dit betekende echter dat ze naar buiten moest, wat zowel een gevaar voor haarzelf en haar kinderen, als voor de onderduikgevers betekende. De heer Smienk verbood haar dat daarom, wat de wisse dood van de bejaarde moeder betekende.⁷⁰

3. Niet-joodse normaliteit

De bezetting van Nederland door Duitsland betekende voor de Nederlandse bevolking niet alleen een schok in het vertrouwen in ‘koningin en vaderland’ en de onderwerping aan een nieuw gezag, maar ook een kennismaking met de antisemitische politiek van de bezetter. Maar hoewel men na de inval enige dagen de adem inhield in afwachting van wat komen ging, leek het eigenlijk allemaal nogal mee te vallen. De bezetter leek niet van plan om grote veranderingen of schokkende ingrepen te willen doorvoeren, en al gauw ging iedereen weer aan het werk en naar school. Het gewone leven nam weer zijn loop. Voor niet-joodse Twentenaren veranderde er in het eerste jaar, of zelfs de eerste jaren, van de bezetting eigenlijk niet zoveel. Men liep op straat Duitse soldaten tegen het lijf, en hier en daar verschenen ‘verboden voor joden’ borden, maar de oorlog was ver weg en men werd opgeslokt door dagelijkse beslommeringen. Hoewel de joodse gemeenschap in Enschede relatief groot was, vormden joden toch maar een kleine minderheid van de Twentse

⁶⁸ Issler, Carolina. Interview 42528. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juli 2010).

⁶⁹ Interview door Jaap Grootenboer in 1984, persoonlijk archief van Jaap Grootenboer.

⁷⁰ Schwertasek (2011), p.37.

bevolking. Net als aan de Duitse zijde van de grens had daarom lang niet iedereen persoonlijk contact met hen. Bovendien werden anti-joodse maatregelen alleen in de joodse, en niet in de reguliere media afgekondigd. Dat de vrijheid van het joodse bevolkingsdeel geleidelijk maar onomkeerbaar werd beknop, en dat joden stap voor stap werden geïsoleerd van de niet-joodse bevolking, viel dan ook lang niet iedereen op.

Diegenen die wel joodse bekenden hadden, merkten vooral die maatregelen op die direct van invloed waren op hun eigen contact met hen. Vooral de verwijdering van joodse medeleerlingen van school maakte indruk: opeens was het bankje van het joodse klasgenootje leeg. Hoewel sommige dikke vrienden contact met elkaar bleven houden, betekende de verwijdering voor de meeste kinderen een definitieve ‘verdwijning’ van de joodse medeleerlingen uit hun leven. Voor de meeste niet-joodse geïnterviewden vormden de razzia’s en deportaties echter de centrale onderwerpen in hun verhaal over hun contacten met joodse bekenden tijdens de bezetting. Net als aan Duitse zijde, maakte de ‘plotselinge’ verdwijning van de joden uit de samenleving de grootste indruk op de meeste mensen. ‘Ik heb niets gemerkt van de anti-joodse maatregelen, pas met de razzia’ en ‘op een gegeven moment waren ze weg, opgehaald door de NSB en met de Duitsers mee’.

Het eerder beschreven gebrek aan actieve uitsluitingspraktijken en de vriendelijke, maar enigszins passieve interacties tussen Twentse joden en niet-joden in ogenschouw nemend, vallen twee aspecten op aan de reactie van de Twentse niet-joden op de jodenvervolgning: de afschuw en de gelijktijdige gelatenheid. Men vond het vreselijk wat de joden werd aangedaan, maar men nam de vervolgning als een – weliswaar onverkwikkelijk – feit aan.

Wat betreft de afschuw: in tegenstelling tot de reactie aan Duitse zijde, stond min of meer iedereen negatief tegenover de vervolgning en deportaties. Sommigen waren zeer uitgesproken in hun afkeer, anderen leken meer afzijdig, maar bijna iedereen vertelde dat de deportaties flinke indruk hadden gemaakt. Sjouke Wynia vertelde dat de deportatie van de joodse burens een van de weinige keren was dat hij zijn vader had zien huilen, van woede. En Jan Nijhoff wist nog precies hoeveel indruk het had gemaakt toen hij er als jonge jongen achter was gekomen dat de vriendelijke oudere dame op de hoek was verdwenen.

Deze afwijzende opstelling lijkt niet zozeer te hebben samengehangen met de persoonlijke kijk op joden, als wel met het besef dat de joden onderdeel van de Nederlandse bevolking vormden. Joden waren in de eerste plaats medeburgers die werden vervolgd door de alom gehate Duitse bezetter, en verdienden daarom solidariteit.⁷¹ Bovendien kon contact met de joodse vervolgdgen worden gezien als een vorm van lijdelijk verzet: door iemand met een jodenster op straat te groeten, of een joodse bekende voor een fietstocht uit te nodigen, kon men zijn anti-Duitse gezindheid uitdrukken.

Bijna iedereen was zeer verbolgen over de bezetting en de daarmee gepaard gaande poging tot nazificatie door de Duitsers. Men was zich sterk bewust dat de ‘Blut und Boden’-ideologie van de nazi’s en het daarmee samenhangende antisemitisme een moraal inhield die men niet deelde, en waartegen men zich sterk afzette. Deze afwijzende opstelling wordt ook beschreven door dagboek- en brieven-schrijvers in die jaren. Sig Menko schreef bijvoorbeeld op 17 oktober 1940 aan familie in de Verenigde Staten: ‘De jodenkwestie die zo door en door on-Nederlands is, kweekt hier veel kwaad bloed en wekt dit in bijna alle kringen zeer grote wrevel.’⁷² Theresa Wertheim schreef aan haar zuster over de situatie in het najaar van 1941:

⁷¹ Een joodse dagboekschrijver schreef in het najaar van 1942: ‘Naar verluidt stond in de stakingsdagen van Februari 1941 op een schutting in de Jordaan in krijtletters het volgende: ‘Laten de rot-moffen met hun rotpoten van onze rotjoden afblijven.’ Als het niet waar is, geeft het toch op kernachtige wijze de houding van vele Nederlanders in de bezettingstijd weer.’ Citaat uit het dagboek van Joop Voet, gepubliceerd in Van der Boom (2012), p. 185-186.

⁷² In Magnus (2005), p.50.

Alle joden moeten per 1 september alle scholen verlaten. Wij hebben geprobeerd iets voor Martin (FD: Theresa's zoon) te vinden en door bemiddeling van Sig kon hij in een garage terecht waar al 4 man teveel personeel was, maar voor een jood hadden ze iets over en namen Martin als leerling-monteur in dienst. De arbeiders merkten op dat Martin niet een van hun was en vroegen waarom hij naar de garage komt. Toen Martin hun de reden vertelde werden zij woedend en beloofden hem te leren rijden zodat hij in vier weken zou kunnen autorijden.⁷³

En Willem Dingeldein, een niet-joodse schoolmeester uit Denekamp die in zijn dagboek over het algemeen vrij afstandelijk en rationeel over de gebeurtenissen tijdens de bezettingsjaren berichtte, schreef op 20 november 1942 over de uit Denekamp gedeporteerde joden:

Wat is er nu met de Joden gebeurd? Zij zijn per spoor naar Assen gebracht en vandaar naar 't kamp te Westerbork. Waarschijnlijk zullen zij, die kunnen werken, naar Polen worden gebracht. De gezinnen uit elkaar gerukt. De oude mensen komen in gestichten, waar zij volgens ervaring nog ongeveer 3 dagen zullen leven. De onschuldige kinderen naar ziekenhuizen, waar zij een spuitje ontvangen. Wat een nameloos leed, wordt er over de Joden gebracht! Iedereen is er kapot van.⁷⁴

Door de bezetting en de breed gedeelde anti-Duitse gezindheid werden de morele standaarden helderder en scherper afgebakend dan daarvoor: er vond een tweedeling plaats tussen het gros van de Nederlanders enerzijds en de 'moffen' en een klein groepje 'landverraders' anderzijds. Die 'landverraders' werden misschien nog wel meer gehaat dan de Duitse bezetters. Of ze nu spraken over 'NSB-ers', 'foute' of 'niet zuivere' personen, alle geïnterviewden deelden dit morele kader waarin de meeste mensen betrouwbare burgers waren, maar er ook een stelletje onbetrouwbare types rondliep voor wie je moest oppassen.⁷⁵ Sommige mensen waren zich bewust van deze verandering in het morele kader, zoals Chetty ter Kuile, die zei: 'Je zag alles zo zwart-wit in die tijd hè, wij ook. Er was niks tussenin, je was heel ongenueanceerd. (...) Je normatieve stelsel was anders, wreder.'⁷⁶ Waar de Duitsers als de vijand van buitenaf werden beschouwd, vertegenwoordigden NSB-ers de vijand van binnenuit. De jodenvervolgning werd gezien als een kwaad dat van buitenaf werd opgedrongen maar dat van binnenuit werd gesteund door deze verraders.⁷⁷

⁷³ Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

⁷⁴ Gepubliceerd in Dingeldein (1995), p.61.

⁷⁵ Dit komt overeen met de bevindingen uit de studie van de historicus Bart van der Boom naar Nederlandse oorlogsdagboeken (Van der Boom, 2012). Uit die dagboeken komt een breed gedeelde afschuw van de bezetting en van NSB-ers naar voren; Van der Boom schrijft: 'zelfs zachtmoedige dagboekschrijvers worden bloeddorstig zodra de NSB ter sprake komt.' (p.124). Van der Boom bestrijdt dan ook het beeld dat historicus Chris van der Heijden in zijn studie 'Grijs verleden' (2001) heeft geschetst als zouden de categorieën 'goed' en 'fout' nauwelijks relevant zijn geweest tijdens de bezetting, en pas zijn geconstrueerd na de oorlog toen er behoefte ontstond aan een helder en heroïsch verhaal. Er bestond juist een grote eensgezindheid: men was onderdeel van een patriottische gemeenschap, en de Duitse bezetter plus de kleine groep die hem verwelkomde vormden de vijand (Van der Boom, p.124 en p.144-145). Verderop in deze paragraaf ga ik in op de controverse rond de studie van Van der Boom.

⁷⁶ Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom op 9 februari 1993, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

⁷⁷ Josje Damsma heeft in een recente studie laten zien dat NSB-lidmaatschap niet per se tot negatieve reacties uit de naaste omgeving leidde (Damsma, 2013). Die reacties hingen eerder samen met de zichtbaarheid van de politieke activiteiten, de mate waarin het NSB-lid zich 'netjes' dan wel 'provocatief' gedroeg, en of het NSB-lid een criminele achtergrond had (p.141-176). Deze uiteenlopende beoordelingen hadden echter als achtergrond de algemene weerstand tegen het negatieve imago van de NSB; wanneer men positief over een NSB-lid sprak, was dat in termen als 'ondanks zijn NSB-lidmaatschap was hij een fatsoenlijke vent' (p.175).

Maar hoe naar men de vervolgingspolitiek ook vond, een gelatenheid over de situatie werd bijna even breed gedeeld. De algemene houding was: het is verschrikkelijk, maar wat kunnen we eraan doen? Hoewel er in die jaren een ondergrondse beweging ontstond van personen die wél het risico namen om joden te laten onderduiken (in Enschede was de dominee Leendert Overduin ongetwijfeld de meest centrale en bekende persoon in de hulp aan onderduikers, waarover later meer), waren de meeste mensen niet betrokken bij dergelijke initiatieven. Het lijkt erop dat de meeste mensen de vervolging van de joden met lede ogen aanzagen, maar voor zichzelf geen rol weggelegd zagen om er iets tegen te ondernemen. Benno van Delden verwoordde dit sentiment helder toen hij op mijn vraag of hij er wel eens over had nagedacht wat hij had kunnen doen om te helpen, antwoordde:

Nee nooit. Dat is ook zo moeilijk te bespreken. Je kunt niet meer de sfeer terughalen van toen, met die SS en die kampen en fusillades, met die ellende allemaal, martelingen. Je moest sterk in je schoenen staan, wil je iemand in huis halen als je daardoor zelf in het gevang kon komen en je had een gezin met kinderen. Nee, daar werd ook nooit over gesproken.

3.1 Kennis en handelen

Deze thematiek van afschuw en gelatenheid raakt aan een recente discussie onder Nederlandse historici over de kennis die de Nederlanders in bezettingstijd hadden over de Holocaust, en over hun handelen.⁷⁸ Aanleiding voor deze discussie is een studie van de historicus Bart van der Boom naar de vraag wat ‘gewone’ Nederlanders tijdens de bezetting nu eigenlijk wisten van de Holocaust.⁷⁹ Van der Boom stelt dat Nederlandse niet-joden meer zouden hebben gedaan om de Nederlandse joden te beschermen tegen deportatie indien zij meer kennis hadden gehad over het lot dat de gedeporteerden te wachten stond. Centraal in zijn analyse staat het verschil tussen kennis over de genocidale intentie van de nazi’s (het doel van uitroeiing), en hun genocidale methode (het direct en systematisch uitroeien na aankomst). Van der Boom betoogt dat Nederlanders de genocidale intentie van de nazi’s begrepen, dus dat het doel van de deportaties niet reguliere tewerkstelling was maar het uitroeien van de joden, maar dat men niet de genocidale methode doorzag. Men vermoedde dat de joden naar kampen werden gestuurd waar zij zich onder een loodzwaar werkregime en met te weinig voedsel moesten doodwerken.

Van der Boom stelt dat dit gebrek aan kennis over de genocidale methode van groot belang is om het gedrag van zowel de joden als de niet-joden te begrijpen. Door het ontbreken van die kennis schatte men namelijk het gevaar van deportatie fundamenteel te laag, en het gevaar van de alternatieven – vlucht of onderduik – te hoog in. Men ging er vanuit dat vlucht en onderduik zwaar werden bestraft: je werd dan naar het kamp Mauthausen gestuurd waarvan iedereen wist dat niemand daar levend uitkwam. Daardoor kon voor joden de afweging van de gevaren die enerzijds deportatie (zware arbeid in het oosten) en anderzijds onderduik (mogelijk gepakt worden en dan een wisse dood in Mauthausen) met zich meebrachten, tot een keuze voor deportatie en tegen onderduik leiden. De niet-joodse bevolking kampte met hetzelfde gebrek aan kennis en trok hieruit de conclusie dat de gevaren die gedeporteerde joden liepen niet opwogen tegen de gevaren die het bieden van een onderduikplek met zich meebracht. Daarom bleven de meeste Nederlanders passief. En daaruit volgt, zo concludeert Van der Boom, dat zij een andere afweging van risico’s zouden hebben gemaakt en actiever betrokken zouden zijn geweest bij de hulp aan joodse onderduikers indien zij wel de kennis over de genocidale methode van de nazi’s hadden gehad.

⁷⁸ Zie Gans & Ensel (2012), Van der Boom (2013a en 2013b), Baggerman & Dekker (2013), Meershoek (2013) en Ensel & Gans (2013).

⁷⁹ Van der Boom (2012).

De stelling van Van der Boom roept de vraag op wat Twentse niet-joden wisten van de genocidale intentie en de genocidale methode van de nazi's. Hoewel hier in de interviews niet expliciet naar werd gevraagd, werden hier door de verschillende geïnterviewden wel veel opmerkingen over gemaakt. De meeste van hen gaven aan niet te hebben geweten wat de gedeporteerde joden te wachten stond. 'Ik wist wel dat ze ze op zouden pakken, maar waar ze heen gingen? Ik wist dat ze in Amersfoort terecht kwamen', 'verrek, weer een weg en waarheen? Je wist niks, je zei niks, je kon niks!', en 'wie wist er van de verbranding? De Duitsers zelf ook niet.'⁸⁰

Hoewel bijna iedereen vertelde toen geen idee te hebben gehad van vergassing, noemden verschillende mensen wel 'het kamp'. Jan Nijhoff vertelde bijvoorbeeld dat hij als jonge jongen eens een trein had zien rijden met raampjes waar mensen hun handen doorheen hadden gestoken. Zijn vader had gezegd dat dat mensen waren die bij een razzia waren opgepakt 'en naar de kampen werden afgevoerd, en dat dat niet best was.' Corrie Schukink zei dat hij het gevoel had dat de joden dachten dat ze ergens moesten gaan werken tot de oorlog afgelopen was. 'Wij hadden ook geen idee, maar wij kwamen er eerder achter, toen het voor de joden te laat was'. Sommigen gaven ook aan dat ze wel wisten dat deportatie een groot gevaar inhield: 'Dat ze een verschrikkelijk lot tegemoet gingen was wel bekend. (...) Die wisten het wel, dat er iets onherstelbaars, iets heel ergs ging gebeuren.'

Tegenover deze opmerkingen over de eigen onwetendheid, stonden opvallend veel verzuchtingen en vragen waarom zoveel joden niet waren gaan onderduiken. Vooral in de interviews met personen uit kleinere gemeenschappen zoals Denekamp en Borne, waar men de weggevoerde joden persoonlijk kende uit de slagerij, de handel of de eigen buurt, werd deze vraag herhaaldelijk gesteld.

Ik denk dat het best mogelijk was geweest, voor meerderen, als ze gewild hadden, om onder te duiken. Dat fatalistische gevoel van 'het helpt niet, we kunnen het niet, we blijven bij elkaar'. Het hoofd op het blok leggen, laat ik maar zeggen. Dat heeft me wel geweldig verwonderd.

En:

Sommige joden werden gewaarschuwd, wel drie keer (...), maar ze zaten gewoon rustig te wachten. Ten eerste hadden ze geen idee, maar ze waren blijkbaar ook bang voor represailles, want ze hoorden natuurlijk ook wel eens wat, ze waren natuurlijk niet achterlijk. (...) Ik geloof dat het een intens gevoel was van bangheid.⁸¹

Uit de wirwar van verschillende en soms tegenstrijdige uitroepen, visies en herinneringen valt niet goed op te maken welke kennis men bezat over het lot dat gedeporteerde joden te wachten stond. Juist in situaties waarin men spreekt over kennis die men in het verleden wel of niet bezat, doen zich in sterke mate de complicaties van mondelinge bronnen gelden.⁸² Wat echter ondanks de tegenstrijdigheden uit de interviews kan worden opgemaakt, is dat in ieder geval veel mensen een vermoeden hadden van het grote gevaar dat deportatie inhield. Dit strookt met wat Van der Boom kennis over de genocidale intentie van de nazi's noemt.

Het meest opvallende aspect in de interviews is echter de breed gedeelde gelatenheid: men vond de vervolging van de joden heel erg, maar was toch vooral met zichzelf bezig. De risico's vormden een drempel waardoor men zichzelf als machteloos beschouwde: wat kon je nu helemaal beginnen tegen de wreedheid van de Duitse machthebbers? De keuze om hulp te

⁸⁰ Interviews door Jaap Grootenboer met bewoners van Borne in 1984, persoonlijk archief van Jaap Grootenboer.

⁸¹ Idem. Zie ook Evertzen (2010), p. 38.

⁸² Zie voor een gedetailleerde bespreking van het gebruik van mondelinge bronnen hoofdstuk 3.

bieden werd niet als een optie met voor- en nadelen afgewogen, maar werd in veel gevallen helemaal niet overwogen. En diegenen die wel overwogen om hulp te bieden, beschreven vooral een afweging van de eigen situatie: de risico's die je zelf liep, en de verantwoordelijkheid die je had voor je eigen gezin. Sjouke Wynia vertelde bijvoorbeeld dat hij later eens aan zijn vader had gevraagd wat die nu eigenlijk voor de joodse burens had gedaan. Zijn vader vertelde toen dat hij de joodse buurman in 1940 had aangeboden om via een kennis van hem te proberen via IJmuiden te vluchten, maar de buurman wilde niet.

En toen vertelde mijn vader dat verhaal, dat hij er alles aan had gedaan om Süskind te bewegen weg te gaan, maar dat lukte niet. 'En wat had ik dan moeten doen, hem hier in huis nemen? Dat ging niet, dat was veel te gevaarlijk. Ik had je moeder en jou en je broertje en zusje, als ze hem hier gevonden hadden was ik opgepakt. Mijn eerste verantwoordelijkheid lag bij jullie.'

De risico's die de joden liepen, werden in die overwegingen niet genoemd. Dat hoeft niet te betekenen dat ze helemaal geen rol speelden, maar het lijkt er wel op dat de eigen risico's centraal stonden. Veel personen waren zo angstig dat ze op geen enkele manier hulp durfden te bieden. In Glanerbrug probeerde de joodse mevrouw Leman bijvoorbeeld voor haar deportatie haar naaimachine aan de buurvrouw te geven, maar die durfde 'm niet aan te nemen.⁸³ Theresa Wertheim schreef dat zij en haar man in april 1943 naar een ander onderduikadres moesten, maar: 'men zocht en zocht voor ons, maar tevergeefs. De meeste mensen durfden niet omdat de Duitsers vaak huiszoekingen deden en heel streng waren.'⁸⁴ En zelfs personen die wel joodse onderduikers in huis hadden, lijken soms vooral met de eigen risico's bezig te zijn geweest, zoals een bewoner uit Borne die over de onderduikers zei: 'die waren zó bang voor hun eigen hachje dat ze vergaten dat wij er nog beroerder aan toe waren als er wat gebeurde, of niet dan?'⁸⁵

Welke afweging zou zijn gemaakt indien er meer kennis was geweest van het gevaar dat joden bij deportatie liepen valt niet te zeggen, maar een grotere bereidheid om hulp te bieden is geen gegeven, maar één van verschillende mogelijkheden. Van der Boom lijkt in zijn redenering impliciet uit te gaan van een algemeen geldend altruïsme: wanneer je weet dat een ander in levensgevaar is, dan probeer je diegene te helpen. Maar een andere mogelijkheid is dat de meeste mensen hoe dan ook domweg te bang waren om zichzelf en hun gezin voor een ander in gevaar te brengen. Wellicht was angst een meer bepalende factor in de opstelling van de niet-joodse bevolking dan (een gebrek aan) kennis.⁸⁶

3.2 *Sympathiserende passiviteit*

In tegenstelling tot de ontwikkelingen aan Duitse zijde tijdens het nazisme, deed zich aan Nederlandse zijde tijdens de bezetting geen uitstoting van de joden uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen voor. Joden vielen binnen de ervaren tweedeling van 'trouwe maar onderdrukte Nederlanders' en 'landverraders' onder de eerste categorie. Er ontstond echter wel een nieuwe realiteit waarin joden 'de geslagen hond' waren. Die hield voor veel niet-joden zo iets in als: 'het is vreselijk en barbaars wat de moffen de joden aandoen, maar ik kan er nu eenmaal niets aan doen, en het gaat mij gelukkig ook niet aan.' Soms nog gevolgd door: 'en die joden hebben het ook wel een beetje aan zichzelf te danken.'

⁸³ 'Glanerbrug, een grensdorp in oorlogstijd' (2009), lesbrief in het kader van het plaatsen van Stolpersteine in Glanerbrug.

⁸⁴ 'Man suchte und suchte für uns, aber vergebens. Die meisten Leute wagten es nicht, da häufig Haussuchungen kamen und die Deutschen sehr strenge vorgingen.' Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

⁸⁵ Interview door Jaap Grootenboer in 1984, persoonlijk archief van Jaap Grootenboer.

⁸⁶ Van der Boom (2012) brengt deze nuancering overigens ook zelf aan: hij stelt dat ook bij meer kennis de bereidheid om te helpen beperkt zou zijn geweest, maar wel (veel) groter zou zijn geweest (p.415).

In de alledaagse praktijk van interacties betekende dit dat er nauwelijks uitsluiting plaatsvond, en dat joodse bekenden vaak zelfs werden gesteund. Maar tegelijk betekende het dat over het algemeen gelaten op de vervolging en deportaties werd gereageerd. Deze houding kan worden gekenschetst als ‘sympathiserende passiviteit’.

In hoeverre onverschilligheid of zelfs antisemitisme een rol speelde bij deze houding, is moeilijk vast te stellen. Het is waarschijnlijk dat de deportaties meer indruk maakten op personen die zelf joodse bekenden hadden dan op personen voor wie de vervolging een abstract begrip bleef. Voor hen bleef de vervolging een ver-van-het-bed-show waarover men gemakkelijker de schouders kon ophalen dan voor diegenen wiens vrienden of burens werden afgevoerd. En er waren natuurlijk personen en groepen die het antisemitisme van de Duitsers deelden, of deze zelfs propageerden. Omdat in deze studie geen mensen zijn geïnterviewd die positief tegenover het nazisme stonden, leveren de interviews wat dat betreft een enigszins vertekend beeld op. Wel waren, zoals al in hoofdstuk 4 beschreven, bepaalde anti-joodse stereotypen wijdverbreid, en die bleven ook bestaan gedurende de bezettingsjaren. Dergelijke stereotypen blijken goed samen te zijn gegaan met een afwijzing van de jodenvervolging: ook personen die van bepaalde vooroordelen blijk gaven, uitten hun afschuw over de vervolging en deportaties. Niettemin zouden de vooroordelen een extra drempel hebben kunnen vormen bij de keuze om hulp te bieden, en zo de passiviteit in de hand hebben kunnen werken.

Bovendien zijn er aanwijzingen dat in de jaren van deportaties en razzia’s het antisemitisme onder de niet-joodse bevolking toenam.⁸⁷ De spanningen die met de machtsongelijkheid tussen de in levensgevaar verkerende joden en de niet-joodse bevolking gepaard gingen, leidden ertoe dat sommige niet-joden hun al bestaande anti-joodse vooroordelen bevestigd zagen. Het is niet goed vast te stellen hoe wijdverbreid dit antisemitisme was, maar een flink deel van de niet-joodse bevolking stond onmiskenbaar ambivalent tegenover joden.⁸⁸ Hoewel de overgrote meerderheid van de door mij geïnterviewde niet-joodse Twentenaren vertelde dat de bezetting geen invloed had gehad op hun opstelling tegenover joden, liet een van de geïnterviewden een iets ander geluid horen. Bernhard Gering vertelde dat tijdens de bezettingsjaren meer afstand was ontstaan ten opzichte van de joden. ‘Er werd negatiever over joden gedacht. (...) Dat het een ander soort volk was, dat ze een ander geloof hadden.’

In dit kader is ook van belang dat de Duitsers bij de deportaties uitvoerig werden geholpen door het Nederlandse bestuur en Nederlandse instanties. De jodenvervolging was een onderneming die door de Duitse bezetter in gang werd gezet, maar die zich zeker niet buiten de niet-joodse bevolking om voltrok. De Nederlandse ambtenarij en instanties als de spoorwegen en de politie speelden een belangrijke rol in de uitvoering van de vervolging en deportaties.⁸⁹ Theresa Wertheim schreef bijvoorbeeld over de aanhouding van haar zoon dat er ’s ochtends vroeg werd aangebeld door een politieagent met motorwagen die haar zoon meenam. Ook in Almelo waren een kleine dertig Almeloze agenten betrokken bij de Mauthausen-razzia. In latere jaren begeleidden zij de stoeten opgeroepen joden naar het station. Ook waren agenten betrokken bij het transport naar Westerbork; op 3 oktober 1942 begeleidden Almeloze agenten bijvoorbeeld de gedeporteerden in de trein naar Zwolle, waar ze hen aan de Zwolse politie overdroegen. Brigadier O. vermeldde daarover in zijn dagrapport dat de joden zonder bijzonderheden waren overgebracht, en dat de gemaakte kosten 85 cent bedroegen.⁹⁰

⁸⁷ Zie De Jong (deel 7, 1976), p.416-423; Hondius (1998), p.69-70; Van der Boom (2012), p.207-212.

⁸⁸ Van der Boom (2012), p. 212. In hoeverre antisemitisme een rol speelde bij de passiviteit van de niet-joodse bevolking, is ook een onderwerp van discussie geworden in het debat rond Van der Booms boek, zie Gans & Ensel (2012), Van der Boom (2013a), Meershoek (2013).

⁸⁹ Van der Boom (2012), p.193-195; Romijn (2012); Meershoek (2013).

⁹⁰ Cornelissen (2006), p.118.

Het onderwerp van de Nederlandse betrokkenheid bij de jodenvervolging werd in de gesprekken met de niet-joodse Twentenaren nauwelijks aangeroerd. Hooguit maakte een enkeling een opmerking over de rol van de politie, zoals een bewoner uit Borne die vertelde dat hij een joodse onderduiker in huis had die door twee lokale agenten was weggehaald. Ze hadden de onderduiker afgerammeld en hem van de trap geschopt.⁹¹ Geen van de door mij geïnterviewde personen werkte bij een bij de vervolging betrokken instantie, en het valt niet te achterhalen in hoeverre ouders of bekenden in enige mate betrokken waren bij de segregatie of afvoering van joden. Alleen de zussen Klaassen vertelden dat hun vader, die bij de spoorwegen werkte, ook naar Münster moest rijden om voedsel en kleding uit Nederland te vervoeren dat bestemd was voor het front. Toen ik hun vroeg of hij ook wel eens mensen naar Duitsland had moeten vervoeren, antwoordden ze ontkennend. Even later zei de een: ‘steeds komt datzelfde beeld weer van die wagon met dat meisjeskopje dat naar buiten kijkt. We hebben nooit van hem gehoord dat hij zoiets zag.’ De ander vulde aan: ‘Maar die heeft hij ook nooit vervoerd.’ Het is opvallend dat hier een beeld werd aangehaald dat pas in veel latere jaren symbool is komen te staan voor de jodenvervolging: de foto van het meisje Settela Steinbach dat uit de trein kijkt waarmee zij wordt afgevoerd.⁹² Dat de geïnterviewde dit beeld opriep, kan erop wijzen dat zijzelf in latere jaren heeft nagedacht over de mogelijkheid dat haar vader in de bezettingstijd betrokken was bij de jodentransporten. Maar die mogelijkheid werd meteen resoluut door haar zus van de hand gewezen: zoiets had vader nooit gedaan.

De jodenvervolging betekende al met al, hoe schokkend die ook door velen werd gevonden, geen doorbreking van de alledaagse routines van de niet-joodse bevolking. Het leven ging ook gewoon door zonder de joden. Men ging naar het werk en naar school, probeerde met de verkregen voedselbonnen een maaltijd op tafel te zetten, vreesde de oproepen voor de Arbeitseinsatz, en luisterde stiekem naar de radio om te achterhalen wanneer de vervloekte bezetting nou eens afgelopen zou zijn. Over de verdwenen joden werd niet meer gesproken. Henri Corwin, een van de laatste overgebleven joden in Oldenzaal, schreef op 29 maart 1943 verbitterd in zijn dagboek dat de gedeporteerde joden al vergeten waren, en dat iemand die hem op straat zag lopen zei: ‘Kiek, doar hej’ nog ‘n jör!’⁹³

Voor de meeste niet-joodse Twentenaren werd de normaliteit pas doorbroken op het moment dat zijzelf de gevolgen van de bezetting en van de oorlog aan den lijve ondervonden. Bombardementen, arbeidsinzet, en de vordering van het eigen huis grepen uiteindelijk veel dieper in hun leven in dan de verdwijning van de joodse burens. Voor Benno van Delden was het ingrijpend om mee te maken dat een aantal jongens uit zijn klas en een zusje van een vriend bij een geallieerd bombardement om het leven kwamen. Voor Jan Nijhoff, nog een jonge jongen in de jaren veertig, was vooral het nachtelijk bomalarm beangstigend. En Rie Kalisvaart (geboren Damwichers, 1930) uit Enter was vreselijk bang geweest dat haar vader door de Duitsers zou worden doodgeschoten toen hij niet kon voldoen aan een verzoek om bepaald materiaal te leveren. Maar ook hieraan raakte men gewend. Benno van Delden zei bijvoorbeeld: ‘Maar zo’n oorlog, je leert ook allerlei dingen accepteren, verwerken. Het eerste bombardement daar schrok je van, en de eerste keer dat er iemand gefusilleerd werd, maar als het elke dag, (...) je went eraan. Ook aan nare dingen. Het wordt normaal.’ De oorlog betekende voor veel Twentenaren, die over het algemeen voldoende te eten hadden, niet enkel kommer en kwel. Benno van Delden vervolgde:

Ik vond het een hele gezellige tijd, de oorlog.
Waarom dan?

⁹¹ Interview door Jaap Grootenboer in 1984, persoonlijk archief van Jaap Grootenboer.

⁹² Overigens was zij een Sinti-meisje.

⁹³ Dagboek van Henri Corwin, fragmenten geciteerd in De Vries Robbé (2010), p.106.

Omdat er een soort verbondenheid was, en je kon niet veel, dus je moest het allemaal bij elkaar zoeken. Ik had bijvoorbeeld een paar vriendjes waar ik damcompetities mee hield. Dat zou je nu nooit zo doen. En die pingpongmiddagen, dat waren toch gezellige dingen. Je zocht elkaar op, omdat er verder niets te doen was. Ik vond het helemaal niet zo vervelend.

4. Joodse normaliteit

Hoewel de bezetting ook voor joodse Twentenaren, na de eerste dagen van paniek, allemaal wel leek mee te vallen, begonnen langzaam maar zeker anti-joodse maatregelen in het alledaagse leven door te sijpelen.

In het eerste jaar had je kleine pesterijen, verordeningen. Eerst zijn we uit het luchtalarm gezet.⁹⁴ ‘Als dat alles was, dan valt het best mee’, zeiden we. Toen kregen we de Ariërverklaring, tekenden wij. En vaker biljetten waar je je religie in moest vullen, stonden we ook niet zo bij stil. We tekenden onze doodsverklaringen.⁹⁵

Uit correspondentie van een aantal personen uit de joodse textieelite uit die jaren rijst een beeld op van een ontwikkeling waarin men in eerste instantie vooral door verontrustende geruchten en vervelende maatregelen werd bedrukt, en later steeds meer moeite moest doen om zich aan te passen aan de schokkende veranderingen in de eigen leefwereld. In de correspondentie die de textielfabrikant Sig Menko en zijn vrouw Emmy in de bezettingsjaren met familie in de Verenigde Staten voerden, wordt in de tweede helft van 1940 nog relatief welgemoed geschreven over de ‘sport’ om in de huishouding te bezuinigen, over het ingeperkte sociale leven vanwege omslachtige reizen en pikdonkere straten ’s avonds, en over een uiterst gezellige bruiloft van een van de dochters, ‘helemaal passend aan de ernstige tijd’.⁹⁶ Ook wordt – vaak in eufemistische termen vanwege de censuur – gewag gemaakt van anti-joodse maatregelen: arisering, joodse mannen ‘zonder baan’ en joden die zijn opgepakt (‘uit logeren zijn’).⁹⁷

Henk van Gelderen, die in Amsterdam studeerde maar begin 1941 bij zijn ouders in Enschede verbleef, schreef aan een dispuutgenoot in Amsterdam dat de Duitse vluchtelingen die zijn ouders in huis hadden van de weeromstuit met de dag ‘lastiger en somberder’ werden.⁹⁸ Ook zijn vader, die met trombose aan bed gekluisterd was, lag ‘nu de hele dag te piekeren’ omdat de dokter hem had verteld ‘hoe alle Joodse doktoren, advocaten, notarissen e.d. per 1 Mei hun congé kregen.’⁹⁹ Op 25 februari 1941, vlak na de eerste razzia in Amsterdam en de dag dat de Februaristaking uitbrak, schreef Henk dat hij binnenkort waarschijnlijk weer naar Amsterdam zou komen voor een examenfeest: ‘Hopelijk is moeder dan niet te zeer onder de invloed gekomen van de griezilverhalen, die een aantal uit Amsterdam gevluchte Joden hier in volle sappigheid opdissen. Dan zijn er ook nog twee studenten overgekomen, maar van hen heb ik nog geen bloedverhalen gehoord.’¹⁰⁰

⁹⁴ Vanaf juli 1940 mochten joden geen deel meer uitmaken van de luchtbescherming (Romijn, 1995, p.317).

⁹⁵ Meibergen, Meier. Interview 3966. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). Gezien in Joods Historisch Museum, 20 april 2012.

⁹⁶ In Magnus (2005), p. 44, 55, 58 en 59.

⁹⁷ Idem, p. 47-52, 55, 60.

⁹⁸ Brief van Henk van Gelderen aan een dispuutgenoot in Amsterdam, 25 januari 1941, persoonlijk archief van Henk van Gelderen.

⁹⁹ Brief van Henk van Gelderen aan W.A.S. ter Kuijle, 6 februari 1941, persoonlijk archief van Henk van Gelderen.

¹⁰⁰ Brief van Henk van Gelderen aan een dispuutgenoot in Amsterdam, 25 februari 1941, persoonlijk archief van Henk van Gelderen.

In maart 1941 werd de villa van Sig en Emmy gevorderd, en op 5 maart schrijft Emmy, die een van haar Duitse huishoudsters dan al heeft moeten laten gaan, dat zij haar joodse dienstmeisje behoudt ‘omdat het onverstandig is ze in deze tijden te laten gaan, daar je bij eventuele bepalingen er nog veel plezier van kunt hebben.’ In dat voorjaar begint enige zorgelijkheid in de brieven door te klinken, al is het duidelijk dat Sig en Emmy hun best doen om opgewekt te blijven om de familie niet teveel te belasten. ‘Iedereen is hier werkelijk moedig en flink’ en ‘het leven gaat hier gewoon door’, ondanks dat er soms geen vlees, en maar weinig vet en boter is. Maar: ‘er zijn zo weinig mooie onbezorgde dagen en bijna iedere dag heeft ups en downs.’¹⁰¹ Op 16 mei, dus na een jaar lang bezetting, schrijft dochter Edith: ‘We verbazen ons hier over het grote aanpassingsvermogen, dat mensen blijken te hebben. Bij een overzicht is er hier toch wel wat veranderd.’

Op 26 mei is er belangrijk nieuws te melden: de zaak is nu onder een Duitse Verwalter geplaatst en Sig zit thuis. Maar, schrijft Emmy, ‘het gaat ons verder goed en de hoofdzaak is dat we allen gezond zijn.’ Op 26 juli van dat jaar schrijft Sig:

Wij maken het allen goed, ofschoon het leven van de hummen¹⁰² in het algemeen wel beroerder wordt. Onze stad is nu ook als badplaats verklaard, en de parken en bad- en zweminrichtingen voor ons zijn gesloten. Vele kleine zaken moeten geliquideerd worden, meestal op zeer korte termijn.

Maar Sig blijft optimistisch. Wanneer hij op 18 augustus schrijft dat alle joodse vermogens moeten worden ingeleverd, vervolgt hij: ‘Wij houden ons onder dit alles zeer opgewekt. Men went aan alles en nemen aan, dat de vrede wel weer orde en regelmaat zal brengen. Laat ons daarop hopen.’ Emmy begint echter somberder te worden. Op 30 augustus eindigt ze haar brief met: ‘Maar de hoofdzaak is, dat we allen gezond zijn. Dat blijven we ook, hopen we.’ En op 11 september verzucht ze, na een beschrijving van de joodse school die is opgericht nadat joodse kinderen van de gewone scholen zijn verwijderd: ‘Wat leven we toch in een gekke tijd.’

Enkele dagen later vond geheel onverwachts de eerste grote razzia plaats. Onder de gedeporteerde mannen bevond zich Otto, de man van dochter Edith, die op dat moment hoogzwanger was. Op 18 september schrijft Emmy haar familie hier in cryptische termen over. In de weken na de razzia stroomden de doodsberichten uit Mauthausen binnen: de mannen zouden aan ziektes als longontsteking of een hartaanval zijn overleden. De berichten werden door de autoriteiten aan Sig, als voorzitter van de joodse gemeente in Enschede, doorgegeven, en Emmy nam de taak op zich om de getroffen families te verwittigen. Nadat ze op 23 oktober heeft geschreven over verschillende bekenden die dood zijn, vertelt ze dat Sig het drukker dan ooit heeft (als voorzitter van de Joodse Raad in Enschede). ‘Zijn vroegere werk ligt in het vergeetboek; het is of dat nooit heeft bestaan. Soms denken we: is het alles waarheid of is het een droom? Was het maar een droom.’ En op 4 november, wanneer Edith een ‘ongelooflijk droeve’ brief van Otto uit Mauthausen heeft ontvangen: ‘Het is alles of het een heel andere wereld is waarin we nu tegenwoordig leven; soms denken we dat het een droom is geweest. (...) Maar nu zal ook dit zo ‘recht’ komen hopelijk; tenminste het meeste, maar – l ng niet alles.’

Op 15 november werd het kindje van Edith en Otto dood geboren. Op 17 december ontving Sig het bericht van het overlijden van Otto. Nadat op 7 december de Verenigde Staten bij de oorlog betrokken raakten, werd het briefverkeer verbroken. Driekwart jaar later, op 3 september 1942, schreef Betty van Gelderen-Abas, de moeder van Henk en een goede vriendin van Emmy, aan haar zoon: ‘Emmy en Sig heb je zeker wel begrepen zijn voor de 2^{de}

¹⁰¹ In Magnus (2005), p.75,76 en 85.

¹⁰² Hummen = joden.

maal uit hun huis gezet, wonen nu in het huis van Edith. Voor hoelang? (...) Hier lopen alleen nog wat oude en afgekeurde J. rond. Het wordt er niet prettiger op.¹⁰³

Uit de brieven klinkt door dat de ontwikkelingen nauwelijks in de bestaande normaliteit in te passen zijn; ze zijn als een droom die losstaat van het 'gewone leven'. Maar opvallend genoeg lijkt de eigen niet-joodse omgeving in die ontwikkelingen geen rol te spelen. Dat de anti-joodse maatregelen niet alleen 'beroerd' waren omdat ze de bewegingsvrijheid inperkten, maar er ook toe leidden dat veel bestaande contacten met de niet-joodse omgeving verwaterden, lijkt nauwelijks te zijn opgevallen of indruk te hebben gemaakt. Emmy schreef bijvoorbeeld wel dat 'ons hele leventje is veranderd; we spreken veel minder mensen natuurlijk', maar voegde daar in een adem aan toe dat iedereen het druk in zijn eigen huis heeft en dat de afstanden nu groter zijn geworden.¹⁰⁴ Zij verklaarde het verminderde contact dus vooral uit algemene omstandigheden waarin zowel joden als niet-joden verkeerden.

Uit de interviews met joodse Twentenaren komt een overeenkomstig perspectief als uit de contemporaine correspondenties naar voren. De joodse geïnterviewden vertelden dat ze in de loop van de tijd meer en meer te lijden kregen onder de anti-joodse maatregelen, maar zij koppelden de maatregelen, in tegenstelling tot de joden aan Duitse zijde, niet zozeer aan sociale uitsluiting, als wel aan de inperking van bewegingsvrijheid. Door de verordeningen mocht je opeens van alles niet meer: niet meer naar het park, niet meer naar de bioscoop, niet meer naar de eigen school. Hoewel Twentse joden evenals de joden aan Duitse zijde ervoeren dat hun normaliteit steeds abnormaler werd, speelden de relaties met de niet-joodse omgeving hierin een heel andere rol dan aan de andere kant van de grens. Terwijl Duitse joden in de loop van de jaren te maken kregen met vernedering, geweld en verraad door vrienden, ging de segregatie aan Nederlandse zijde veel minder gepaard met openlijke afwijzing door de eigen omgeving.

De joodse geïnterviewden spraken dan ook overwegend positief tot zeer positief over de opstelling van die omgeving gedurende de eerste jaren van de bezetting. 'Ik heb niets gemerkt van anti-joodse houdingen', 'er zijn geen contacten verbroken' en 'de omgang werd niet anders en daar ben ik ook nooit bang voor geweest'. Ook de joodse geïnterviewden die uit Duitsland waren gevlucht, spraken positief over de reactie van de Twentse niet-joodse bevolking op het Duitse antisemitisme. Helge Domp vertelde bijvoorbeeld dat iedereen zeer anti-Duits en behulpzaam was. Ook Kurt Falkenstein (1930) merkte op dat de isolering aan Nederlandse zijde lang niet zo erg was als in Duitsland. Maar: 'je wist wel: dat is een NSB-er en dat is een NSB-er, maar precies hoe dat zat, dat weet ik niet. Je wist: daar moet je voor oppassen, dus dat hoorde ik dan wel.'¹⁰⁵

Terwijl aan Duitse zijde veel joden zich vastklampten aan elk vriendelijk gebaar uit hun omgeving, lijken de Twentse joden deze opstelling van de niet-joodse omgeving eerder als bevestiging van de bestaande goede verhoudingen te hebben opgevat. Voor Duitse joden vormde een vriendelijke groet een baken van goedheid en begrip in een verder vijandige wereld. Voor Twentse joden hielden niet-joodse steunbetuigingen daarentegen vooral een bekrachtiging van een gedeelde normaliteit in, een normaliteit waarin de onderdrukking en vervolging van een externe vijand kwamen. Dit blijkt ook uit de reactie van Sig Menko op de eerder beschreven uitnodigingen van Gerrit Jan van Heek voor een avondje bij hem thuis en voor een gezamenlijke fietstocht. Sig spreekt in dit verband respectievelijk over 'vele, zeer

¹⁰³ Brief van Betty van Gelderen-Abas aan Henk van Gelderen, 3 september 1942, persoonlijk archief Henk van Gelderen.

¹⁰⁴ In Magnus (2005), p.97.

¹⁰⁵ Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

weldadig aandoende bewijzen van sympathie van de gooilanders'¹⁰⁶ en 'de grote sympathie van velen' waardoor men wordt gedragen.¹⁰⁷ Later, op 12 september 1941, schrijft hij: 'We hebben haast beschamend veel sympathie van heel veel mensen', en op 30 april 1942: 'Toch slaan wij ons er tot dusverre goed door. De christelijke bevolking respecteert ons zeer, en wij ondervinden zeer veel sympathie van alle zijden.'¹⁰⁸

Maar de relaties tussen joodse en niet-joodse Twentenaren waren niet alleen maar positief. Enkele geïnterviewden lieten meer kritische geluiden horen, zoals Bert Woudstra, wiens ouders, zoals eerder vermeld, tevergeefs bij kennissen voor hulp aanklopten. Over zijn verwijdering van school in september 1941 zei hij: 'Een verschrikkelijk afscheid. Dat je zo aan de kant werd geschoven was erg emotioneel voor mij.' Ook mevrouw J. had de houding van haar omgeving als teleurstellend ervaren:

Gedeeltelijk waren ze wel onverschillig, want een tijd zeiden ze ook van... niets bijzonders. In de oorlog heb je mensen wel leren kennen. Het was niet zo makkelijk. (...) En dan waren er mensen die iets voor je bewaarden en mensen die niet iets voor je bewaarden. Dat was gewoon zo. *Maar de mensen die hielpen en niet hielpen, had u dat kunnen verwachten, of was dat onverwacht?* Heel onverwacht, mensen die je helemaal niet kende, die deden wat voor je. En mensen die je kende, die deden niets. Heel gek.

Sal van Gelderen sprak niet zozeer negatief over de niet-joodse opstelling, maar uit zijn verhaal rijst wel een beeld van gelatenheid op:

We hadden wel gewoon contact, geen bonje met elkaar, dat niet. Maar hoe zij er tegenaan keken? Ze zeiden er niks over natuurlijk.

Had u nog niet-joodse vriendjes? Reageerden mensen anders dan verwacht?

Nee, wel goed allemaal. Ze zullen wel medelijden met ons gehad hebben, dat weet ik ook niet. Al waren er ook wel die hun zin hadden, die altijd dachten dat joden het beter hadden dan hun.

Toch blijkt uit de gesprekken met Twentse joden, ondanks deze kritische kanttekeningen, dat zij in wezen de opstelling van hun niet-joodse omgeving op dezelfde manier beoordeelden als die omgeving dat zelf deed. Joden en niet-joden deelden een morele normaliteit waarin een tweedeling bestond tussen enerzijds welwillende maar onderdrukte Nederlanders en anderzijds een beperkte groep van verraders. Zoals Henk van Gelderen het verwoordde: 'Toen de oorlog uitbrak, toen brak het echt in twee kampen.' Deze heldere tweedeling maakte de ervaringen die men eventueel opdeed met uitsluiting zeer eenduidig: op confrontaties met actieve isolering, degradatie en exploitatie door de niet-joodse bevolking kon het etiket 'NSB-er' worden geplakt. En met NSB-ers wilde niemand geassocieerd worden. Zelfs de kritische Bert Woudstra maakte dit onderscheid in een eerder weergegeven beschrijving van uitsluiting: de kinderen die hem van de bokkenkar gooiden, waren 'NSB-kinderen'.

Het andere kamp – de meerderheid van de niet-joden die niet meedeed aan actieve uitsluiting – had in de beleving van veel joden geen duidelijke rol in de schokkende veranderingen in hun leefwereld. Velen ervoeren de reactie van de niet-joden als sympathiserend en daarom ook als sympathiek. De niet-joodse gelatenheid werd als begrijpelijk ervaren, of er werden helemaal geen gedachten aan gewijd. De hele Nederlandse bevolking leed immers onder het juk van de bezetter, en de niet-joodse bevolking kon niet veel beginnen tegen die onderdrukking, en dus ook niet tegen de jodenvervolging, zo werd geredeneerd. Binnen dit kader was uiteraard ruimte voor individuele verschillen, zoals die er

¹⁰⁶ Gooilanders = goijm ofwel niet-joden.

¹⁰⁷ In Magnus (2005), p.79 en 97.

¹⁰⁸ Idem, p.115 en 133. De brief van 30 april is de enige brief die na het verbreken van het briefverkeer met de VS nog is aangekomen bij de familie. Via welke weg is onduidelijk.

ook in de vroegere normaliteit altijd waren geweest: sommige niet-joodse bekenden reageerden met meer begrip en medeleven dan anderen, sommige stelden zich onverschilliger op. Maar het wezenlijke verschil met de leefwereld van de joden aan de andere zijde van de grens was dat de sympathie van de niet-joodse omgeving nog steeds als een ‘normaal’ gegeven werd ervaren.¹⁰⁹

Voor de joodse geïnterviewden speelde dan ook niet de opstelling van de niet-joodse omgeving, maar het anti-joodse beleid van de Duitsers de hoofdrol in hun verhalen over hoe de normaliteit van hun dagelijkse bestaan langzaam steeds abnormaler werd. Dat Nederlandse instanties, en dus niet-joodse Nederlanders, betrokken waren bij de uitvoering van dat beleid, werd maar door een enkeling aangekaart. Ook de breuk in het contact die door deportatie en onderduik werd veroorzaakt, was het directe gevolg van het beleid van de bezetter en werd dan ook niet ervaren als uitsluiting of afwijzing door de niet-joodse bevolking. Sommige joden die werden opgeroepen om op transport te gaan, gingen eerst nog bij alle burens langs om netjes afscheid te nemen, zoals bijvoorbeeld de familie Frankenhuis in Almelo.¹¹⁰

In hoeverre dit morele kader van ‘sympathieke maar onderdrukte Nederlanders’ onder druk kwam te staan in de onderduikpraktijk, hing af van individuele ervaringen en verwachtingen. De onderduiksituatie was in feite een extreme en sterk geïndividualiseerde vorm van joods/niet-joods samenleven. Hoewel de ervaringen in de onderduik buiten het bestek van deze studie vallen, valt uit de verhalen van de geïnterviewden die met onderduik te maken hebben gehad, op te maken dat de machtsongelijkheid die inherent was aan de onderduiksituatie het duidelijke zwart-wit schema compliceerde. Immers, hoe vriendelijk en meelevend de onderduikgevers ook waren, onderduikers hadden zich toch zo goed mogelijk aan te passen aan hun verwachtingen. En omgekeerd, hoe verraderlijk of uitbuitend de onderduikgevers ook bleken te zijn, zij namen toch een groot risico door onderduikers op te nemen. Mensen die onderduikers verraadden waren duidelijk in een hokje in te delen, maar wat te denken van de helpers die hun leven voor je waagden, maar je tegelijkertijd uitbuiten of zelfs seksueel lastigvielen?

Maar omdat dergelijke ervaringen op het strikt interpersoonlijke vlak plaatsvonden, bleef het algemene beeld voor ondergedoken joden diffuus. De ervaringen op verschillende onderduikadressen konden heel wisselend zijn, en bovendien had men geen inzicht in de ervaringen van onderduikers op andere adressen. Teleurstellingen bleven daardoor op het individuele niveau, en lijken de orde niet wezenlijk aan te hebben getast. Zoals Edith Menko, die in onderduik overleefde, een aantal maanden na de bevrijding zou schrijven: ‘We hebben deze jaren veel mensen op hun werkelijke waarde leren kennen; we hebben veel heel goeden en veel waardelozen ontmoet.’¹¹¹ Pas na de bevrijding was het mogelijk om de eigen ervaringen in een breder perspectief te plaatsen en hierop te reflecteren; hoe dit het samenleven beïnvloedde is onderwerp van het volgende hoofdstuk.

4.1 De Mauthausen-razzia, dominee Overduin en de Joodse Raad

Om de veranderingen in de leefwereld van de Twentse joden tijdens de bezettingstijd te doorgronden, zijn nog twee onderwerpen van wezenlijk belang: de Mathausen-razzia van september 1941, en de hulp aan joden door dominee Overduin en de lokale Joodse Raad.

¹⁰⁹ De grote meerderheid van de voor deze studie geïnterviewde joden heeft de bezetting in onderduik overleefd. Het valt niet geheel uit te sluiten dat het feit dat zij hun leven te danken hadden aan niet-joden die grote risico's namen om hen te helpen, hun herinnering aan de relaties met niet-joden in de periode voor de onderduik in positieve zin kan hebben gekleurd. Echter, de grote overeenkomst tussen de beschrijvingen van de (joodse en niet-joodse) geïnterviewden onderling, en tussen de interviews en de geraadpleegde contemporaine bronnen als dagboeken en correspondenties biedt een stevige basis voor de hier gehanteerde interpretatie van een door joden en niet-joden gedeelde morele normaliteit.

¹¹⁰ Cornelissen (2006), p.105.

¹¹¹ Brief van 24 september 1945, in Magnus (2005), p.168.

Hoewel deze onderwerpen aanpalend aan de thematiek van joods/niet-joods samenleven zijn, wordt hieraan toch enige aandacht besteed om een completer beeld van de veranderende joodse normaliteit te schetsen. Theresa Wertheim schreef in haar brievendagboek over de razzia waarbij haar zoon Martin ook werd opgepakt:

14 september 1941, 's morgens 5.40 uur. De bel gaat. We schrikken wakker en kijken uit het raam. Een politieagent met motorwagen vraagt open te doen. E. en ik gaan naar beneden en laten de agent binnen. Hij moet Martin hebben. 'Wat is er aan de hand?'. Hij weet van niets. Martin kleedt zich aan en we laten hem gaan zonder er goed bij na te denken. (...)

16 september 1941 's morgens om 11 uur komen de Joden weg. Ik was bij vreemde mensen in een huis tegenover de politie met de hoop nog iets van Martin te zien, maar tevergeefs. Een grote gesloten verhuswagen reed zo voor dat niemand iets kon zien. De auto vertrok onder bewaking van de Gestapo en wij bleven achter.¹¹²

Martin was zeker niet de enige: bijna alle Twentse joden hadden wel een vader, broer, oom of neef die werd opgepakt. De gearresteerde mannen werden opgesloten in het Gemeentelijk Lyceum in Enschede. Op 16 september werden ze weggevoerd naar het concentratiekamp Mauthausen. In de weken na de razzia stroomden de doodsberichten binnen: de mannen zouden aan ziektes als longontsteking of een hartaanval zijn overleden. Binnen drie maanden waren alle opgepakte mannen dood.¹¹³ Theresa Wertheim schreef hierover:

1 oktober kwamen de eerste berichten over doden. Kennissen hadden op 12 oktober post, wij met 20 anderen niet. Hoe wij de dagen doorgekomen zijn weet ik niet meer. Mager, grijs en oud zijn we geworden. Op 20 oktober 's middags om 1 uur bracht Emmy Menko, de vrouw van Sig, ons het overlijdensbericht van Martin. De Joodse Raad had bericht gekregen dat Martin op 6 oktober, de verjaardag van Ruth en de eerste dag Soekot, 's morgens om kwart over acht overleden is. Laten we daarover zwijgen.¹¹⁴

De snelheid en de bruutheid van deze vergeldingsactie leidden tot een diepe schok bij de joodse bevolking in Twente. Voor veel mensen betekende de razzia dat de bezetter zijn ware gezicht liet zien: onbetrouwbaar en meedogenloos. De razzia had onder meer tot gevolg dat de Joodse Raad in Enschede, die in oktober 1941 werd opgericht en ook onder voorzitterschap van Sig Menko stond, veel minder bereid was om de door de bezettingsmacht gewenste maatregelen door te voeren dan het bestuur in Amsterdam.

Er waren ook niet-joden die in de razzia aanleiding zagen om actie te ondernemen. In de eerste plaats was dat de Nederlands-Hervormde dominee Leendert Overduin. Samen met zijn twee zusters en een klein netwerk van helpers verzorgde hij vanaf de Mauthausen-razzia onderduikadressen voor waarschijnlijk ruim 650 joden. Daarnaast bracht, op initiatief van de fabrikant J.H. van Heek, een groep van zestien protestantse fabrikanten en vier privépersonen uit die kring tussen november 1942 en maart 1945 ruim 240.000 gulden bij elkaar ter ondersteuning van joodse onderduikers. Dit geld werd de groep van Overduin ter beschikking gesteld.¹¹⁵ Deze samenwerking van verschillende betrokkenen maakte een voor Nederland unieke onderduikoperatie mogelijk; in de rest van het land kwam de georganiseerde

¹¹² Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

¹¹³ De Haan (2002), p.206-208; Van Zuijlen (2003), p.46.

¹¹⁴ Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

¹¹⁵ Een dankbrief van J.H. van Heek van 19 juni 1946 aan het adres van de betrokken fabrikanten is gepubliceerd in Van Zuijlen (1983), p.82-83; een verslag van het zogenoemde 'Steunfonds Joden' van de fabrikanten in Slager & Van Zuijlen (2003), p.57.

onderduik pas in 1943 goed op gang, toen het voor velen al te laat was.¹¹⁶ De moed en doortastendheid van dominee Overduin en zijn helpers werden dan ook door bijna alle joodse geïnterviewden geroemd. Men is zich er sterk van bewust dat zonder hem heel wat minder Twentse joden de vervolging zouden hebben overleefd.

Er bestaat echter minder eensgezindheid over de precieze rol van de Joodse Raad in Enschede bij de hulp aan onderduikers.¹¹⁷ Duidelijk is in ieder geval dat Gerard Sanders, de secretaris van de Joodse Raad, in contact stond met de onderduikorganisatie van dominee Overduin, en joden in Enschede met deze organisatie in contact bracht. Ook was het de bemiddeling van Sig Menko die tot de financiële ondersteuning van de niet-joodse fabrikanten leidde. Maar hoe ver de invloed van de Joodse Raad nu precies reikte bij de hulp aan onderduikers, blijft enigszins ongewis. Een van de geïnterviewden uit Enschede, Nettie Manasse-de Leeuw (1923), had een uitgesproken positief verhaal te vertellen over de opstelling van de Joodse Raad:

Mijn vader is een keer opgeroepen om naar het kamp te gaan. Die en die dag klaar staan, met een rugzak. Maar mijn vader was hartpatiënt, die had een hartaanval gehad in '41. En dat zal ik nooit vergeten, toen is er iemand van de Joodse Raad langsgekomen, ik geloof een Van Gelderen, ook van die fabrikanten geloof ik.¹¹⁸ En die zei: 'meneer De Leeuw, u gaat niet weg morgen vroeg. U gaat in bed liggen en u doet alsof u heel erg ziek bent. En dan zien we weer verder.' Dat heeft mijn vader gedaan, een paar weken. Stond natuurlijk op als het donker was. En toen kwam er een dokter, die schrok, want hij zag eruit... toen is ie afgekeurd voor alle kampen. Is echt gebeurd hoor! Ik zeg altijd: dat hebben we te danken aan de Joodse Raad.

Ook is bekend dat Sig Menko in de nacht van 2 op 3 oktober 1942 een telegram naar alle joodse gemeenten in Overijssel liet sturen met de tekst: 'Zorg dat de koffers en rugzakken klaar staan'. Hiermee bedoelde hij 'duik nu onder', maar het telegram leidde in een aantal gemeentes tot misverstanden, waardoor het de Duitsers ter ore kwam en Sig zich moest verantwoorden bij de SD. Het liep met een sisser af.¹¹⁹

Maar lang niet alle joodse geïnterviewden onderschreven de actieve rol van de Joodse Raad, terwijl bijna iedereen wel dominee Overduin kende en roemde. Ongeveer de helft van de geïnterviewden vertelde dat zijzelf of hun ouders de onderduik hadden geregeld, en meerdere personen gaven aan dat de onderduik uit eigen middelen moest worden betaald. Veel mensen waren niet op de hoogte van de dubbelrol die sommige medewerkers van de Joodse Raad speelden, of waren van mening dat de Raad toch vooral bezig was geweest om zichzelf te redden. Toen ik bijvoorbeeld mevrouw J. vroeg of ze mensen van de Joodse Raad kende, antwoordde ze:

Een hele moeilijke naam, laat ik het heel voorzichtig zeggen. De Joodse Raad, dat was meneer Menko himself. En die zei: 'dan moet je maar zien dat je ergens gaat onderduiken, maar ik kan je er niet bij helpen.' (...)

¹¹⁶ Zie over de Enschedese onderduikorganisatie Bekkenkamp (2000), p.65-98; De Haan (2002), p.209-212; Schenkel (2003), p.85-89; Slager & Van Zuijlen (2003), p.50-57; Van Zuijlen (1983), p.56-63.

¹¹⁷ Schenkel (2003) is uitgesproken positief over de Joodse Raad: 'zij heeft (...) het onderduiken niet alleen gestimuleerd, maar ook helpen voorbereiden en uitvoeren' (p. 91-92). Slager & Van Zuijlen (2003) zijn voorzichtiger: 'zo helder en duidelijk zal het niet geweest zijn' (p.51).

¹¹⁸ Het gaat hier zeer waarschijnlijk om Johnny van Gelderen, de neef van Henk van Gelderen, die actief betrokken was bij de hulp aan joodse onderduikers in Enschede (zie De Haan, 2002, p.232-237). Ook uit het brievendagboek van Theresa Wertheim blijkt dat zij en haar man door Johnny en zijn verloofde in de onderduik zijn verzorgd. Johnny werd op 12 april 1943 samen met Gerard Sanders opgepakt, waarschijnlijk als gevolg van verraad. Geen van beide overleefde de oorlog.

¹¹⁹ Slager & Van Zuijlen (2003), p.51. Zie ook Magnus (2005), p.135.

Maar ik heb ook wel gelezen dat de Joodse Raad hier in Enschede juist wel geholpen heeft met onderduiken?

Ja, dat was meneer Sanders, die zei: ‘ga maar onderduiken. Ik kan je er niet bij helpen, maar ga weg.’ Er is ook nog een verhaal van de Joodse Raad hier, dat ze niet zo goed waren voor de mensen hier, dat ze zeggen ‘jullie kunnen ons toch wel helpen?’ Dat ze zeggen ‘nee dat moet je maar zelf doen, anders pakken ze ons allemaal op. Dan zijn wij er ook bij.’

Maar u heeft zelf geen contact gehad met de Joodse Raad, uw familie?

Ik geloof het niet.

Dat de Joodse Raad in Enschede actiever het beleid van de Duitsers tegenwerkte dan het bestuur in Amsterdam, is in ieder geval evident. Maar het is ook duidelijk dat lang niet alle joden in Enschede, laat staan in Twente, op de hoogte waren van de opstelling van de Raad of er baat bij hadden. Hier botsen verschillende individuele ervaringen en herinneringen op elkaar, wat tot een omstreden collectieve herinnering leidt. Sig Menko zelf was er overigens van overtuigd dat hij een centrale rol bij de onderduik had gespeeld. Vlak na de oorlog, op 10 juli 1945, zou hij zijn familie in de VS schrijven:

Het aantal joden in Nederland is van honderdzesigduizend vermoedelijk op vijftienduizend gekomen. Enschede het beste figuur van heel Nederland, omdat ik iedereen heb geadviseerd onder te duiken, terwijl een niet-joodse organisatie dit alles financierde onder leiding van Pekelharing met centen van Pips enz. Prachtig werk.¹²⁰

5. Synthese: joods/niet-joods samenleven in Twente en de Duitse grensstreek, 1933-1945

Hoewel zich aan beide zijden van de grens uitsluiting van de joodse bevolking uit verschillende domeinen van het dagelijkse bestaan voordeed, bestonden er fundamentele verschillen in de mate, de vorm en de duur van de uitsluiting aan Duitse en aan Twentse zijde. Aan Duitse zijde werden joodse bewoners door hun niet-joodse omgeving in de loop van ongeveer negen jaar in passieve en actieve zin geïsoleerd, gedegradeerd en geëxploiteerd. Een dieptepunt vormde de pogrom in november 1938 waarbij joden voor het eerst systematisch *en publique* serieus geweld te verduren kregen. In de jaren daarop ging het proces van uitsluiting in heftiger vorm verder, totdat de overgebleven joden in 1941 en 1942 werden gedeporteerd en zo uit het leven van alledag van de niet-joden ‘verdwenen’. Aan Nederlandse zijde ging het om een veel kortere periode van vervolging: tussen het begin van de bezetting in mei 1940 en het begin van de deportaties in de zomer van 1942 lagen ruim twee jaar. In die twee jaar werden joden gesegregeerd van de niet-joodse bevolking door hen uit het onderwijs, het werkende leven en de publieke ruimte te stoten. Joden werden als gevolg van deze maatregelen op passieve wijze geïsoleerd van hun niet-joodse omgeving. Er was echter veel minder sprake van actieve isolering, degradatie en exploitatie vanuit de niet-joodse bevolking dan aan Duitse zijde. Terwijl Duitse joden dagelijks geconfronteerd werden met personen uit hun omgeving die op alle mogelijke manieren de machtsongelijkheid tussen henzelf en de joden benadrukten, kwam anti-joodse treiterij en geweld aan Nederlandse zijde minder vaak voor en was bovendien aan een beperkte groep toe te schrijven. Deze verschillen in het uitsluitingsproces aan Duitse en Twentse zijde hingen samen met verschillende ontwikkelingen in de morele orde, en hadden verschillende gevolgen voor de beleving van normaliteit.

Aan Duitse zijde was de opstelling van de niet-joodse bevolking gemengd. Personen die geen joodse bekenden hadden en niet tot nauwelijks in contact kwamen met joden in hun

¹²⁰ In Magnus (2005), p.152.

dagelijkse leven, konden profiteren van hun deelname aan de volksgemeenschap zonder veel gedachten te hoeven wijden aan de daarmee samengaande uitsluiting van de joden. Wellicht waren zij betrokken bij de exploitatie van joden door de voordelige overname van bedrijven of huizen, maar zij werden in de alledaagse praktijk weinig geconfronteerd met de (gevolgen van) de jodenvervolgung. Dan was er een groep voor wie volstrekt duidelijk was dat zich een verschuiving in de morele orde aandiende, en die hier met volle overtuiging op insprong door joden actief te isoleren, te degraderen en te exploiteren. En er was een deel van de niet-joodse bevolking die (in ieder geval in eerste instantie) geen overtuigd antisemiet was, maar wel joodse bekenden had of regelmatig joden in het dagelijks leven tegenkwam. Deze personen hielden zich afzijdig van expliciete degradatie en exploitatie, maar droegen wel bij aan de uitsluiting van de joden door zich uit contacten terug te trekken of relaties actief te verbreken.

De opstelling van de niet-joodse bevolking vloeide voort uit een complex van motieven, lopend van rabiante antisemitische ressentimenten, het nastreven van materieel eigenbelang, bange aanpassing om het eigen hachje te redden, verwarring en schuldgevoelens, het najagen van orde en zekerheid, tot bedekte vormen van ontevredenheid en ongehoorzaamheid. Waarschijnlijk deed zich een sneeuwbaaleffect voor waarbij personen die de nazi-normen niet aanhingen, zich hier in eerste instantie wel aan conformeerden, bovendien anderen de normen gingen opleggen om zo te laten zien dat zij wel degelijk overtuigd aanhanger van de nazi's waren, en vervolgens wellicht zelf in die normen gingen geloven.

Zo vond een verschuiving in de morele orde plaats: het werd normaal om bepaalde groepen als fundamenteel ongelijkwaardig van anderen te onderscheiden. Er vond morele ont koppeling plaats: joden werden uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen gestoten. Dit proces van morele ont koppeling verliep echter niet voor iedereen zonder slag of stoot. Juist voor die personen die niet van het begin af aan overtuigd waren van het antisemitisme van de nazi's, maar wel contacten met joden onderhielden, was de morele ont koppeling geen gladjes verlopend, onbewust proces, maar ging gepaard met ongemakkelijkheid en schaamte. Juist wanneer men joodse bekenden tegenkwam, werden niet-joden geconfronteerd met de veranderde morele orde en hun eigen rol daarin. Veel mensen ervoeren op zo'n moment morele dissonantie: de oude en de nieuwe normen kwamen pijnlijk bewust met elkaar in botsing. Hierdoor vonden vaak ongemakkelijke en tegenstrijdige interacties tussen niet-joden en joden plaats. Veel niet-joden probeerden in die interacties hun eigen rol in de verschuivende morele orde zoveel mogelijk te ontkennen door middel van het vermijden en negeren van de joodse bekenden. De opstelling van deze groep (voor Duitse joden het merendeel van hun niet-joodse omgeving) in het contact met joodse bekenden was daardoor lange tijd erg onvoorspelbaar.

Omdat de verandering in het morele kader en het uitsluitingsproces zeker in de eerste jaren van het nazi-regime met horten en stoten ging, en vol ambivalenties en tegenstrijdigheden zat, hadden veel joden in de Duitse grensstreek niet meteen door dat er een fundamentele verandering plaatsvond. Maar in de loop van de tijd leidde de uitsluiting tot een situatie waarin zij niet meer over straat konden zonder door een deel van de niet-joodse omgeving te worden uitgescholden en bedreigd, en door de rest te worden genegeerd. Terwijl hun wereld hierdoor steeds abnormaler werd in morele zin, probeerden velen uit alle macht hun wereld zo normaal mogelijk te houden in existentiële zin: ze bleven zoeken naar een logica en naar consistentie in de opstelling van de buitenwereld, en naar controle over hun eigen leven. Daarbij bleven enerzijds waarden en opvattingen uit de 'oude' normaliteit als richtsnoer dienen, zoals de status die aan oorlogsveteranen was toegekend. Anderzijds zochten ze naar nieuwe morele ijkpunten om de veranderingen in hun leefwereld te kunnen duiden, door bijvoorbeeld de betekenis van vriendschap te herdefiniëren. Deze aanpassing

aan de ‘abnormale normaliteit’ hield voor heel veel joden op met de ervaring van de pogrom in 1938. Vanaf dat moment probeerde bijna iedereen Duitsland uit te komen.

Aan de andere kant van de grens, in Twente, groeide in de jaren tussen de machtsovername van Hitler en de bezetting van Nederland, het besef over de ontwikkelingen in nazi-Duitsland. Men kreeg via bestaande contacten, bezoeken over de grens en de verhalen van Duitse vluchtelingen informatie over het antisemitisme en de steeds penibeler wordende situatie van joden aan de andere zijde van de grens. De nabijheid van nazi-Duitsland leidde echter in algemene zin tot grote geliefdheid van het nazisme, noch tot een verhoogde gealarmeerdeheid over de ontwikkelingen in Duitsland. Vertrouwen in de Nederlandse autoriteiten, gebrek aan inzicht in de betekenis van de nazi-politiek en een zekere mate van *wishful thinking* vormden psychologische barrières waarmee de dreiging van een doorbreking van de bestaande normaliteit het hoofd werden geboden.

Toen de bezetting eenmaal een feit was en de Duitsers hun anti-joodse politiek ook in Nederland inzette, vond ook in Twente een verandering in het morele kader van de bevolking plaats, maar in een geheel andere richting dan in de Duitse grensstreek. Er was aan de Nederlandse zijde van de grens geen sprake van morele ont koppeling zoals in Duitsland had plaatsgevonden (hoewel in de loop van de tijd wel enige afstomping optrad); joden werden niet uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen gestoten. Bestaande anti-joodse stereotypen en vooroordelen bleven bestaan en werden in de loop van de tijd waarschijnlijk ook wat sterker, maar dit leidde niet tot massale actieve uitsluiting zoals aan Duitse kant. De verandering in het morele kader was vooral een verscherping en verdere afbakening van morele standaarden: er vond een tweedeling plaats tussen enerzijds een patriottische gemeenschap van het gros van de Nederlanders en anderzijds de gehate Duitse bezetters en een klein groepje ‘landverraders’. De jodenvervolg ing werd gezien als opgelegd door de bezetter en werd door de meerderheid van de bevolking afgewezen.

Wel ontstond er een nieuwe realiteit waarin joden ‘de geslagen hond’ waren. Op het niveau van de alledaagse interacties betekende dit dat er nauwelijks uitsluiting plaatsvond, en dat joden vaak zelfs werden gesteund, maar ook dat weinig niet-joden tot daadwerkelijk verzet of hulp bij onderduik overgingen. De meeste mensen vonden de vervolging en deportatie van het joodse bevolkingsdeel naar, maar zagen geen rol voor zichzelf weggelegd om hier iets tegen te doen. Deze houding kan worden gekenschetst als ‘sympathiserende passiviteit’. Een gebrek aan kennis over het lot van de gedeporteerde joden en bestaande anti-joodse vooroordelen kunnen hebben bijgedragen aan deze passiviteit, maar een minstens zo belangrijke factor lijkt de angst te zijn geweest voor de risico’s die met het bieden van hulp samengingen. Dat de joden in groot gevaar verkeerden, lijkt bij grote delen van de bevolking te zijn doorgedrongen, maar de meeste mensen overwogen niet om hulp te bieden. En veel van diegenen die wel overwogen hulp te bieden, voelden zich machteloos vanwege de grote risico’s die aan verzet of hulp verbonden waren. Ze gaven prioriteit aan de veiligheid van zichzelf en het eigen gezin boven het redden van de joodse medemens. Terwijl aan Duitse zijde de niet-joodse bevolking een actieve bijdrage leverde aan de uitsluiting van de joden, hielden in Twente de meeste niet-joden zich verre van actieve isolering, degradatie en exploitatie van de joodse bevolking. Hun overwegend sympathiserende opstelling bleek echter geen garantie tegen de deportatie en uitroeiing van de meerderheid van de Twentse joden.

Twentse joden ervoeren evenals de joden aan Duitse zijde dat door de komst van de nazi’s hun normaliteit sterk werd bedreigd. Maar omdat ze veel minder werden geconfronteerd met actieve uitsluiting vanuit hun niet-joodse omgeving, ervoeren ze die dreiging vooral als afkomstig van de Duitse bezetter. Daar waar actieve uitsluiting door Twentse niet-joden plaatsvond, kon een duidelijk etiket op de betrokken personen worden geplakt: NSB-er dan wel landverrader. Terwijl aan Duitse zijde de uitsluiting werd ervaren

als iets dat van alle kanten op de joden afkwam, was dit aan Nederlandse zijde dus helder gekoppeld aan specifieke, duidelijk te onderscheiden actoren: de gehate ‘moffen’ en ‘landverraders’. In die zin lijkt de situatie zoals die door Twentse joden werd ervaren in de eerste jaren van de bezetting, op de situatie zoals die door Duitse joden werd ervaren in de eerste jaren na de machtsovername van Hitler: er deden zich storende incidenten in de betrekkingen tussen joden en niet-joden voor, maar die konden worden toegeschreven aan een beperkte en aanwijsbare groep van ‘fanatieke nazi’s’. Maar waar aan Duitse zijde in de loop van de tijd een omslag plaatsvond waarbij meer en meer niet-joden hun contacten met joodse bekenden verbraken en zo actief bijdroegen aan de segregatie van de joden, vond aan Nederlandse zijde zo’n ontwikkeling niet plaats. Wel was sprake van passieve segregatie, maar dit was een veel sluipender proces dat, indien überhaupt opgemerkt, als een gevolg van de anti-joodse politiek van de bezetter werd gezien.

Twentse joden ervoeren dus, in tegenstelling tot joden aan de andere kant van de grens, geen uitstoting uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen. Doordat ze weinig verandering ondervonden in de opstelling van niet-joodse bekenden, ervoeren zij de niet-joodse omgeving als sympathiserend, en daarmee als sympathiek. Terwijl Duitse joden alle zeilen moesten bijzetten om tenminste een vorm van existentiële normaliteit in stand te houden in een wereld die moreel op zijn kop was gezet, ervoeren joden aan Nederlandse zijde niet zo’n wezenlijke breuk in hun morele normaliteit. Hoewel de vervolging ertoe leidde dat joden in een volstrekt onvergelykbare realiteit met die van de niet-joden kwamen te leven, bleven joden en niet-joden hetzelfde morele kader delen: dat van een tweedeling tussen de meerderheid van de (niet-joodse en joodse) Nederlanders enerzijds, en de Duitsers en de NSB-ers anderzijds. Ervaringen tijdens de onderduik konden druk zetten op dit heldere zwart-wit kader, maar omdat die ervaringen op individueel niveau bleven, werd niet wezenlijk getornd aan dit gedeelde morele fundament.

Hoofdstuk 7. ‘Het voorstellingsvermogen is nu eenmaal zeer beperkt’. Joods/niet-joods samenleven na 1945

Na het einde van de oorlog moesten joden en niet-joden een manier vinden om weer met elkaar samen te leven. Dat samenleven moest worden vormgegeven na een breuk in de normaliteit. Duitse joden hadden in de jaren na de machtsovername door Hitler ervaren dat zij door hun omgeving uit de bestaande gedeelde normaliteit gestoten waren. Lange tijd hadden ze zelf aanpassingen in hun morele normaliteit aangebracht om maar een vorm van existentiële normaliteit te kunnen behouden, maar dit was met de pogrom in 1938 niet meer houdbaar gebleken. Afhankelijk van hun ervaringen in de jaren tussen 1938 en 1945 hadden zij een verdere afbreuk van hun morele én existentiële kaders doorgemaakt. Zij die door vlucht of emigratie hadden weten te ontkomen, moesten zien te leven met het gegeven dat hun familie en dierbaren waren vermoord, dat hun gehele bekende, vertrouwde leefwereld was verdwenen. En zij die waren gedeporteerd en kampen en dodenmarsen hadden overleefd moesten daar bovenop een manier vinden om door te gaan nadat ze hadden meegemaakt dat alle fundamenten onder hun menselijkheid waren weggeslagen. Diegenen die terugkeerden naar Duitsland, werden omringd door mensen die hun menselijke waardigheid hadden ontnomen.

Ook Duitse niet-joden hadden een breuk in hun normaliteit ervaren, maar van een geheel andere orde dan die van de Duitse joden. In de twaalf jaar dat Duitse niet-joden onder het nazi-regime leefden had een verschuiving in de normaliteit van de Duitse bevolking plaatsgevonden. De morele orde was er een geworden van fundamentele ongelijkheid tussen de volksgemeenschap en ‘volksvreemden’; joden waren uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen gestoten. Deze verschuiving kon morele dissonantie bij sommige niet-joden opleveren, maar het was voor een hoger doel geweest: de zuivering en versterking van het Germaanse ras. Met de desillusie van de Duitse nederlaag vond een volledige omkering van die morele orde plaats: niet alleen waren de Duitsers verliezers in plaats van helden, ze waren ook de daders van de meest gruwelijke en grootschalige volkerenmoord die de wereld ooit had gekend. Dat wat vele jaren lang als waar en normaal was voorgesteld en aangenomen, bleek ontstellend abnormaal. In de naoorlogse periode van geallieerde bezetting moest een nieuwe normaliteit worden opgebouwd. In die verwarrende periode van nederlaag en verlies liepen verschillende referentiekaders door elkaar heen, en botsten op elkaar: Duits heldendom en slachtofferschap, trots en schaamte, antisemitisme en daderschap.

Aan Nederlandse zijde vond eveneens een verandering in de morele orde plaats gedurende de jaren onder het nazisme: een stevige afbakening tussen patriottische Nederlanders enerzijds en gehate Duitsers en ‘landverraders’ anderzijds. Met de toenemende onderdrukking door de Duitse bezetters en de steeds sterkere aanwezigheid van oorlogsgeweld in het dagelijks leven, verschoof voor Twentse niet-joden steeds meer de betekenis van wat ‘alledaags’ was. Tegelijk bleven belangrijke aspecten van de bestaande orde in tact; er vond geen volledige doorbreking van de normaliteit plaats zoals aan Duitse zijde. Na de oorlog kon daardoor relatief gemakkelijk worden teruggegrepen op al bestaande patronen. Er bestond enige tijd een ‘abnormale’ mengeling van euforie, misère en tekorten, maar daarna werden oude routines weer opgepakt.

Twentse joden deelden in de verschuiving van de morele orde in de eerste jaren van de bezetting. Afhankelijk van hun ervaringen tijdens de latere jaren van de bezetting – onderduik dan wel deportatie – ervoeren zij evenals de joden aan de andere zijde van de grens een gedeeltelijke dan wel definitieve breuk in hun bestaande normaliteit. Maar anders dan de Duitse joden ervoeren zij niet dat dit proces door hun naaste omgeving in gang was gezet; ze waren niet door hun niet-joodse vrienden en bekenden uit de orde van

gelijkwaardige burgers en mensen gestoten. Toen de overlevenden na het einde van de oorlog terugkeerden uit de onderduik of het kamp bleek echter dat hun ervaringen in de latere jaren van de bezetting een onoverbrugbare kloof vormden ten opzichte van de belevingswereld van de niet-joodse omgeving.

Joden en niet-joden in Twente en de Duitse grensstreek vormden dus collectieven die ieder hun eigen, geheel uiteenlopende ervaringen van een doorbroken normaliteit hadden. De vraag die hier centraal staat is hoe relaties en interacties vorm kregen tussen individuen uit die collectieven met zulke verschillende, wellicht botsende ervaringen. Hier zal eerst worden beschreven hoe de naoorlogse relaties tussen joden en niet-joden aan de Duitse zijde van de grens zich ontwikkelden, en vervolgens zal hetzelfde worden gedaan voor de relaties in Twente. Het zal duidelijk worden dat in beide gevallen zwijgen over de vervolging en uitroeiing van de joden een terugkerend patroon in de relaties en interacties tussen joden en niet-joden was.

1. Naoorlogse relaties aan Duitse zijde

1.1 Terugkeer van joodse overlevenden

Dat in Duitsland na de oorlog überhaupt joden terugkeerden naar hun vroegere woonplaatsen om weer tussen Duitse niet-joden te leven, was voor velen onbegrijpelijk. Van de 500.000 joden die voor de machtsovername door Hitler in Duitsland leefden, waren er 150.000 vermoord door de nazi's. De meeste anderen waren naar het buitenland gevlucht, met name naar de Verenigde Staten, Groot-Brittannië en Palestina. Slechts 15.000 Duitse joden werden door de geallieerden troepen levend in de concentratiekampen teruggevonden.¹ Daarnaast leefden kort na het eind van de oorlog 53.000 joodse *displaced persons* (DP's) in het bezette Duitsland en Oostenrijk, een aantal dat in de jaren daarop sterk zou toenemen door het ernstige antisemitisme in naoorlogs Oost-Europa.²

Het leven van joden in Duitsland was in de naoorlogse jaren doortrokken van de discussie over het wel of niet uit Duitsland vertrekken. Het World Jewish Congress verklaarde in 1948 dat joden niet in Duitsland moesten blijven, en dit leverde een moreel stigma op voor diegenen die dat wel deden.³ Het werd als moreel verwerpelijk gezien om in het 'land van de moordenaars' te blijven, en veel joodse overlevenden ervoeren hun verblijf in Duitsland dan ook als een tijdelijke noodoplossing. Zeker de groep van joodse DP's uit Oost-Europa probeerde zo snel mogelijk te emigreren, maar ook Duitse joden hadden het gevoel 'op de gepakte koffers' te leven.⁴ De grote meerderheid van de joden verliet Duitsland dan ook na de oprichting van de staat Israël, maar toch was er ook een kleine groep die besloot om te blijven. Daar zijn verschillende redenen voor aan te wijzen: sommige mensen lukte het niet om een nieuw leven ergens anders op te bouwen, anderen hadden een Duitse niet-joodse partner of hadden in economische zin weer iets weten op te bouwen, en weer anderen hadden ideologische redenen om mee te helpen Duitsland weer op te bouwen.⁵

Zo kwam het dat in 1948 weer meer dan honderd joodse gemeenschappen in Duitsland bestonden, die werden gevormd door 11.000 joodse DP's en evenveel Duitse joden.⁶ In de jaren vijftig kwam daar nog een kleine groep joden bij die na emigratie naar

¹ Rapaport (1987), p.137.

² Kolinsky (2004), p.137; Brenner (1997), p.15-16.

³ Brenner (2008), p.1.

⁴ Reicher (1998), p.165.

⁵ Brenner (2008), p.3-4.

⁶ Brenner (1997), p.45; Kolinsky (2004), p.150.

Israël teleurgesteld terugkeerden naar Duitsland.⁷ In de Duits-Twentse grensstreek, dat van oudsher slechts een kleine joodse populatie kende, ging het slechts om een handvol individuen.⁸

Het viel voor hen niet mee om na terugkeer het leven weer op te bouwen. De grensstreek viel onder de Britse zone en in tegenstelling tot de Amerikanen maakten de Britten een onderscheid tussen joodse DP's en Duitse joden. Duitse joden werden als Duitsers beschouwd en behandeld, wat desastreuze humanitaire en sociale gevolgen had.⁹ Alles lag in puin en er was een tekort aan alles, vooral aan levensmiddelen en brandstof. Voor zowel de Duitse niet-joden als de teruggekeerde joden draaide het dagelijks bestaan dan ook hoofdzakelijk om het verkrijgen van voedsel, kleding en woonruimte.

Als gevolg van de kleinschaligheid van veel van de plaatsen in de streek, kwamen de terugkerende joden vaak te leven tussen hun vroegere burens, kennissen en vrienden. De eerste ontmoetingen tussen de Duitse niet-joden en de joodse overlevenden vonden plaats in de eerste dagen, weken en maanden na de nederlaag van het nazi-regime. Veel overlevenden keerden terug naar hun geboorteplaatsen om te zoeken naar overlevende familieleden en om te zien wat was overgebleven van hun vroegere bezittingen. Ze keerden getraumatiseerd, gedesoriënteerd en murw van de jaren in het kamp of de schuilplek en de lange, vermoeiende reis terug, erop hopen familie of vrienden te treffen. Vaak troffen ze daarentegen hun woningen bezet of gebombardeerd, en werden ze door de niet-joodse bekenden ontvangen met ongeloof en opwinding, maar ook al te vaak met schaamte of onverschilligheid. Voor voedsel en een dak boven het hoofd waren ze meestal aangewezen op de goedwillendheid van vroegere vrienden of burens.

In de dagelijkse omgang met de niet-joodse omgeving kregen ze te maken met een verwarrende mix van vriendelijk, zelfs inhalig gedrag enerzijds, en antisemitische uitingen anderzijds. Na de nederlaag van nazi-Duitsland was onder de Duitse bevolking het antisemitisme als alledaagse norm immers niet zomaar verdwenen. Het naoorlogs antisemitisme was echter niet slechts een voortzetting van de bestaande norm; het vermengde zich in de eerste periode van de geallieerde bezetting met de tegengestelde neiging om aan de (geallieerde) buitenwereld te willen bewijzen dat men positief en vriendelijk tegenover joden stond.¹⁰ In wezen ervoeren de niet-joden een morele dissonantie die omgekeerd was aan de dissonantie die velen in de jaren van het Derde Rijk hadden ervaren: er werd van hen verwacht dat zij de joden weer zouden behandelen als medeburgers en –mensen (en velen konden daarbij teruggrijpen op 'oude' waarden en ervaringen uit de tijd voor de nazi's), maar de morele normaliteit van twaalf jaar verlossings-antisemitisme was niet zomaar weggevaagd. Evenals in de jaren in het Derde Rijk, leidde deze dissonantie tot dubbelzinnige interacties.

Enkele joodse geïnterviewden refereerden aan die dubbelzinnige opstelling van de niet-joodse omgeving, en aan het wantrouwen dat dat bij hen opleverde. Louis Grünberg (1922) uit Sögel bijvoorbeeld, die bij terugkeer was opgevangen door de moeder van een vroegere buurman, liet doorschemeren dat niet iedereen die hulp aanbood ook echt goede bedoelingen had: 'Ze zei: 'Louis, als je wil, we hebben een kamer vrij, kun je bij ons wonen. Sommigen wilden als een uithangbord iemand hebben, dat ze zeggen 'we hebben de jood, de

⁷ Krauss (2004), p.111-112.

⁸ Het Duits-Twentse grensgebied valt gedeeltelijk onder de deelstaat Nedersaksen en gedeeltelijk onder Noordrijn-Westfalen. De gehele Duits-joodse bevolking van die twee staten bestond in maart 1949 uit ongeveer 2000 personen (Kolinsky, 2004, p.150). Gezien het lage vooroorlogse percentage joodse bewoners in de grensstreek kan er vanuit worden gegaan dat slechts een fractie van die 2000 in het Duits-Twentse grensgebied leefde.

⁹ Dit onderscheid kwam voort uit de Britse afweging om joden niet als nationale groep te onderscheiden in verband met de Palestina-kwestie (Stern, 1992, p.80)

¹⁰ Stern (1992), p. xvii.

jonge man in huis genomen', dat wilden ze niet, dat hadden ze ook helemaal niet nodig. Ik ben daar in ieder geval een jaar geweest.'¹¹ Carla Vosmann (geboren Cohen, 1940), een Nederlands-joodse vrouw, die als jong meisje begin jaren vijftig in Nordhorn was komen te wonen, beschreef nog een ander aspect van die ambiguïteit: 'Een joodse man had daarmee schatrijk kunnen worden als hij zich had laten omkopen. Hij moest dan, samen met de Engelsen, zeggen of de *Entnazifizierung* van bepaalde mensen in orde was of niet. Als hij zei: 'het is oké', dan is het oké.'

Waar Carla op doelde, is het fenomeen van de zogenoemde *Persilscheine*: door een 'niet-Ariër' ondertekende certificaten die getuigden van goed gedrag jegens de joden tijdens de nazi-tijd. Dergelijke getuigenissen waren erg in trek, want hiermee kon denazificatie worden ontlopen. Dit leidde tot bevreedende interacties waarin soms een volledige machtsomkering tussen joden en niet-joden plaatsvond ten opzichte van de voorafgaande jaren. Niet-joden benaderden joodse overlevenden bijvoorbeeld met geld en voedsel om de gewilde handtekening los te krijgen.¹² Ook joden die Duitsland op tijd waren ontvlucht werden benaderd om een goed woordje te doen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de brief die het joodse echtpaar Bendix vanuit de Verenigde Staten op 3 maart 1947 stuurde naar de voormalig burgemeester Schumann van hun vroegere woonplaats Burgsteinfurt. Zij schreven onder andere:

8¼ heb ik erop gewacht, moest ik erop wachten, om u zo van harte te bedanken dat u voor ons in de tijd van nood van 1933 tot 1938, zonder op ras of religie acht te slaan, slechts uit edelmoedigheid, slechts uit mensenliefde, maar eigenlijk in gevaar, uw eigen bestaan op het spel zette. U hielp ons om naar hier te ontkomen. Nooit zullen we u vergeten, op welke vriendelijke wijze u ons als burgemeester en als mens heeft geholpen in de moeilijkste dagen van ons leven. (...) Tot onze bevrijding lazen wij uit uw brief dat u burgemeester af bent. – U heeft de stad Burgsteinfurt toch slechts in goede zin geholpen. U heeft de joden, in het bijzonder mij en mijn familie, tijdens de nazi-tijd geholpen en we zijn graag bereid u dat onder ede verklarend te schrijven.¹³

De brief roept verbazing op omdat bekend is dat Schumann als burgemeester actief bijdroeg aan de uitsluiting en vervolging van de joodse bewoners van Burgsteinfurt. Wat de achtergrond en motivatie van het echtpaar was om deze brief te schrijven, is niet te achterhalen; de brief was in ieder geval erg behulpzaam bij de rehabilitatie van de vroegere burgemeester.¹⁴

Tegelijkertijd werden teruggekeerde joden geconfronteerd met open of meer bedekte vormen van antisemitisme. Uit enquête-onderzoek bleek dat negatieve attitudes richting de joden wijdverbreid bleven tot in de jaren 1950.¹⁵ De meeste vijandigheid gold de Oost-Europese joodse DP's, maar er deden zich ook scheldpartijen en geweld tegen Duitse joden voor.¹⁶ Hiervan werd ook gewag gemaakt in de interviews, bijvoorbeeld door Paul Spiegel (1937), de latere voorzitter van de Zentralrat der Juden in Deutschland. Paul groeide op in onderduik in België, en kwam als zevenjarige in Warendorf te wonen, de geboorteplaats van zijn vader. Hij herinnerde zich dat op de eerste schooldag een klasgenoot hem voor 'vieze

¹¹ Grünberg, Louis. Interview 41038. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 27 juni 2012).

¹² Grossmann (2007), p.110-111; Stern (1992), p.147; Geis (1999), p.258-263.

¹³ Brief van het echtpaar Louis en Jenny Bendix van 3 maart 1947 aan Dr. Schumann, gedeeltelijk gepubliceerd in Feld (2008), p.209.

¹⁴ Feld (1996), p.177 e.v.; Feld (2008), p.83-85, 95 en 115.

¹⁵ Goschler, (1991), p.444; Stern (1992), p.131 en 254-260.

¹⁶ Brenner (1997), p.52.

jood' uitschold.¹⁷ Er waren mensen in Warendorf die zijn vader niet groette, en op een dag had iemand op het station zijn vader aangesproken met: 'hé jood, jij ook weer terug?'.

Ook rond de teruggave van bezittingen (*Rückerstattung*) en de schadeloosstelling (*Wiedergutmachung*) bleek de dubbele bodem van de ogenschijnlijke vriendelijkheid: veel Duitsers reageerden vijandig op de claims van de joodse overlevenden. De meeste zagen de schadeloosstelling als een 'dictaat van de bezetters' waaraan zij slechts met tegenzin gehoor gaven.¹⁸ De procedures rond teruggave en compensatie sleepten zich dan ook vaak jaren voort. Hoewel de meeste geïnterviewden nauwelijks deze thematiek aanstipten, ging de niet-joodse Gerhard Naber (1948), voorzitter van het Forum Juden/Christen in Nordhorn, wel expliciet in op deze spanningen toen hij vertelde over de joodse overlevende Siegfried Süskind. Süskind, een jonge man die naar Nordhorn was teruggekeerd na jaren ondergedoken te hebben gezeten in Nederland, had de reputatie een moeilijke man te zijn. Sommige mensen zeiden dat hij altijd al een lastige jongen was geweest, maar anderen weten zijn gedrag aan *survivor guilt* omdat hij als enige van zijn familie de Holocaust had overleefd. Süskind zou met zijn geld hebben gesmeten, en in Nordhorn werd gefluisterd dat hij beter geen compensatiegelden had moeten krijgen, omdat hij het toch alleen maar aan gokken en prostituees uitgaf.¹⁹ In deze reacties kwamen klassieke stereotypen samen met nieuwe naoorlogse vooroordelen en afgunst; duidelijk is dat de niet-joodse bewoners de compensatiegelden niet als iets beschouwden waar Süskind hoe dan ook recht op had.

Voor teruggekeerde joden betekende de niet-joodse ambiguïteit een bron van onzekerheid: wie was oprecht in zijn vriendelijkheid, wie was te vertrouwen? En voor joden die hun woonplaats al hadden verlaten in een vroege fase van de vervolging kwam daar nog een extra laag van onzekerheid bovenop, omdat zij niet wisten hoe de niet-joodse bekenden zich in de latere jaren van het Derde Rijk hadden opgesteld. Carla Vosmann gaf hiervan een pijnlijk voorbeeld. Haar vader Sal Cohen was in Nordhorn opgegroeid, maar was in de jaren 1920 in Nederland komen te wonen. Toen hij in 1952 terugkeerde naar Nordhorn om de slagerij van zijn vermoorde broer over te nemen, had hij het contact met een oude vriend hernieuwd. Carla vertelde:

Toen we weer in Duitsland kwamen, kwamen we bij mijn vaders' beste jeugdvriend. Die bleek ook een nazi te zijn geweest. (...) Toen hij naar Nordhorn ging, kende hij alleen hem nog. Van anderen wist hij niet waar ze waren of was het contact verwaterd.

Maar die man heeft niet laten blijken dat 'ie nazi was?'

Nee dat heeft hij niet zelf verteld, dat heeft iemand anders later verteld. Hij deed heel aardig en gewoon. Blij dat hij iets terug kon doen, op die manier.

De trauma's, de woede en de onzekerheid over de niet-joodse reacties; voor sommige overlevenden bleek het domweg onmogelijk om voor langere tijd tussen Duitse niet-joden te leven. Harry Hess (geboren Helmut Hess, 1920) uit Coesfeld bijvoorbeeld, die verschillende kampen en een dodenmars had overleefd en in 1946 naar de Verenigde Staten emigreerde, vertelde dat hij in de periode voor zijn emigratie zijn agressie richting Duitsers niet kon bedwingen:

¹⁷ Spiegel, Paul. Interview 26657. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 28 juli 2010). Deze gebeurtenis is ook beschreven in zijn memoires: Spiegel (2003), p.94-95.

¹⁸ Winstel (2004), p.142. Winstel verwijst ook naar de Allensbach enquête, waarin 31% van de ondervraagden in 1949 het oneens was met de stelling dat Duitsland de plicht had om de Duitse joden die nog leefden te compenseren (ibidem).

¹⁹ Naast het interview met Gerhard Naber maak ik hier gebruik van de beschrijvingen uit Naber (2003), p.242.

Mensen kwamen langzaam terug, maar ik kon daar niet wonen. Toen ik eenmaal mijn kracht terug had, was er iemand die naar me keek, alleen maar keek, en ik sloeg 'm in elkaar. (...) Iemand maakte tegen iemand anders een opmerking van 'kijk die joden', en ik liet het hem voelen. Ik kon daar niet leven, ik was zo vol haat. (...) We waren al in Frankfurt om uit Duitsland weg te gaan, we gingen naar de bioscoop (...) het was in 1946, vlak voor we weggingen en ik had mijn vrouw beloofd dat ik niet meer zou vechten, dat ik me zou gedragen. We komen uit de bioscoop, mijn zus was er ook, ze zei tegen me: 'weet je wat die knul zei?', ik zei 'nee', hij zei: 'zie de joden, ze lachen weer'. Ik zei: 'wijs me aan wie dat was', en ik heb hem bijna vermoord. Ik zou zeggen dat hij voor 80 procent dood was. Ze trokken me van hem af (...). Dat was de haat die ik had. Het was goed om weg te gaan.²⁰

1.2 Doorbroken normaliteit

Voor de niet-joden stond het lot van de joden niet centraal. Niet alleen moesten ze doorleven in de verwarring van uiteengespatte dromen en verwachtingen, er moest ook in praktische zin worden omgegaan met de verliezen, puinhopen en tekorten van na de nederlaag. Waar de nederlaag van Duitsland voor andere landen een bevrijding van vreemde bezetting betekende, betekende het voor de Duitsers zelf juist het begin van geallieerde bezetting. In de verhalen van de door mij geïnterviewde niet-joden over de eerste naoorlogse periode gaat het dan ook overwegend over de moeilijke, 'abnormale' leefomstandigheden waarin ze in die jaren verkeerden. De één moest voor langere tijd haar huis verlaten omdat door de geallieerden een *Sperrzone* werd ingericht aan de Nederlandse grens, de ander vertelde over de vele (Duitse niet-joodse) vluchtelingen die 'uit het oosten' kwamen en door de plaatselijke bevolking in huis moesten worden opgenomen. Mannen keerden, vaak na een periode van gevangenschap, als verslagen soldaten terug naar huis. Er was door de Britten een *Sperrstunde* ingesteld die de bewegingsvrijheid inperkte, het geld was niets waard, en er werd stiekem geslacht om het voedsel dat men via levensmiddelenkaarten verkreeg aan te vullen.

'Dat waren tijden! De wereld was volledig door elkaar geschud!'. Josef Klüsekamp (1928), die als soldaat was opgeroepen toen hij nog geen zeventien was, keerde na de oorlog na een half jaar gevangenschap terug naar zijn geboorteplaats Ahaus en naar zijn aanstelling bij de gemeente. Met een verhaal over de Hitler-groet gaf hij een inkijkje in de naoorlogse verwarring over wat nu in het leven van alledag 'normaal' was:

Het was een opluchting dat je niet meer zo hoefde te groeten. In het begin was het gek, dan dacht je: 'waarom groet die niet? Ach ja, dat doen we niet meer'. Dan moest je daar eerst weer aan wennen. En anders, als ik 's morgens naar het gemeentehuis ging, dan groette iedereen met 'Heil Hitler'. Maar toen de oorlog voorbij was, hield dat op, toen zei men weer 'goededag', dat had niemand verleerd. Privé zei je natuurlijk geen 'Heil Hitler'. Na de oorlog was dat allemaal taboe, daar werd nauwelijks over gesproken. Je was blij dat je weer heelhuids thuis was gekomen.

In de eerste naoorlogse jaren heerste stilte over de recente vervolging en uitroeiing van de joden. De historicus Frank Stern, die de verslagen van geallieerde autoriteiten in Duitsland bestudeerde, beschrijft de naoorlogse Duitse opstelling over het onderwerp van de joden als 'terloopse vermijding'.²¹ Volgens hem waren Duitsers vaak stomverbaasd als ze overlevende joden tegenkwamen. Moses Moskowitz, hoofd politieke inlichtingen van de Amerikaanse bezettingsmacht, schreef in de zomer van 1946: 'Er is een soort van passiviteit en onverschilligheid, een totale afwezigheid van wat voor gevoel van verantwoordelijkheid dan ook... De rol van het antisemitisme in de opkomst van het nazisme wordt nauwelijks

²⁰ Hess, Harry. Interview 5435. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 21 juni 2012).

²¹ Stern (1992), p.5.

publiekelijk bediscussieerd, en Duitse kranten vermijden het onderwerp.²² Hoewel de geallieerden probeerden om de nazi-misdaden onder de aandacht te brengen en te houden, lijkt de uitroeiing van de joden min of meer afwezig te zijn geweest in het publieke en private discours van de eerste naoorlogse periode.²³

Ook in de verhalen van de voor deze studie geïnterviewde niet-joodse Duitsers kwamen joden in het geheel niet voor. Ook wanneer ik hen expliciet vroeg naar teruggekeerde joden in hun woonplaats, bleef het zwijgen overheersen, zowel in de inhoud van wat werd gezegd als in de vorm waarin de antwoorden werden gegoten. Een van de meest opvallende aspecten van hun narratieven was de afstandelijke manier waarop ze over de teruggekeerde joden spraken. Hoewel in verschillende bewoordingen, werd in reactie op mijn vragen steeds weer hetzelfde antwoord gegeven: ‘niemand sprak over de joden’, ‘het was een taboe’, en ‘wie sprak daarover? Ze waren weg.’ Josef Klüsekamp zei over zichzelf:

Stelt u zich voor: zeventien jaar, zeventien en een half jaar, alles kapot enzovoort. Dan werd er niet over de joden gesproken.

Nee.

Nee, hoezo, men was blij en... zeventien jaar, doe je dan wat? Helemaal niet. Interesseer je je dan voor mensen die vijftig, honderd meter verderop wonen? Nauwelijks.

Wanneer ik hen vroeg naar specifieke joodse individuen die naar hun woonplaats waren teruggekeerd na de oorlog, beschreven ze de situatie van deze individuen in algemene, bijna onpersoonlijke bewoordingen. De teruggekeerden ‘hadden daar en daar gewoond’, ‘hadden het hele gebeuren goed doorstaan’, en ‘hadden de veehandel weer opgepakt als daarvoor.’ De geïnterviewden maakten geen of slechts korte opmerkingen over persoonlijke ontmoetingen met de teruggekeerde joden: ‘ik heb ze een keer gezien, maar we hebben nauwelijks met elkaar gesproken’, of ‘hij kwam terug om iets te regelen voor zijn vroegere bezittingen, maar we hebben niet echt een gesprek gehad.’ Bij doorvragen van mijn kant antwoordden de meesten dat ze geen persoonlijk contact met de teruggekeerde joden hadden gehad, of gaven ze hele korte beschrijvingen van hun interacties met hen. Toen ik Berta Nünning uit Ahaus bijvoorbeeld vroeg naar twee joodse zussen die als enige van hun familie na de oorlog waren teruggekeerd, antwoordde ze dat ze hen voor de oorlog wel had gekend, maar dat ze na hun terugkeer niet meer met hen had gesproken omdat ze een aantal jaren jonger waren dan zij, en omdat ze gewoonweg geen tijd had gehad voor een gesprek.

Een voorbeeld van de abstracte en versluisde wijze waarop de meeste niet-joodse geïnterviewden spraken, is het interview met het echtpaar Kip uit Neuenhaus. Het zeer bejaarde echtpaar (Harm-Jan Kip werd in 1912 geboren en zijn echtgenote in 1922) had het grootste deel van hun leven in het graafschap Bentheim gewoond. Tijdens de nazi-jaren was de heer Kip eerst leraar geweest in het gehucht Georgsdorf, in december 1939 was hij opgeroepen in het leger, en na een korte gevangenschap was hij in 1945 thuisgekomen. Hij was getrouwd tijdens de oorlogsjaren, en zijn vrouw was in het graafschap komen wonen nadat haar geboorteplaats in 1943 was gebombardeerd. Toen ik hen vroeg of er na de oorlog werd gesproken over de tijd van het Derde Rijk, antwoordde mevrouw Kip:

De meesten waren blij dat we dat allemaal achter de rug hadden. En dat we, dat we alles weer van voren af aan konden opbouwen en weer een normaal leven konden leiden. Het was niet zo, dat men dacht, dat men het wilde verdringen, zo was het helemaal niet, maar men was op een bepaalde manier bevrijd en wilde weer een nieuwe start. En dan moet men het oude ook eens achter zich kunnen laten.

²² Moses Moskowitz, ‘The Germans and the Jews: Postwar Report.’ *Commentary* (1946), geciteerd in Stern (1992), p.100.

²³ Grossmann (2007), p.7.

Nu vindt natuurlijk de volgende generatie het erg belangrijk dat het allemaal gebeurd is, dat mag men niet vergeten en verzwijgen, dat moet verwerkt worden. Vooral ook voor de huidige jeugd, zodat zoiets nooit meer gebeurt.

Niet alleen de boodschap die mevrouw Kip uitdroeg was er een van stilzwijgen (we wilden niet omkijken), maar ook de wijze waarop ze die boodschap formuleerde. In plaats van een concrete beschrijving te geven van haar eigen opstelling en die van haar man, gebruikte ze formuleringen als ‘de meesten waren blij’ en ‘men moet het oude dan ook eens achter zich kunnen laten.’ En met haar opmerking over het belang voor de volgende generatie om met het verleden om te kunnen gaan, ontkende ze impliciet enige vorm van verantwoordelijkheid voor een eigen omgang met het nazi-verleden.

Veel Duitsers lijken de naoorlogse botsing in referentiekaders van heldendom en nederlaag, en van antisemitisme en daderschap, te hebben opgelost door zichzelf ervan te overtuigen dat ook zij slachtoffer van het nazisme waren, en misschien wel meer dan wie dan ook. Zo kon een schuldgevoel worden vermeden, een fenomeen dat Moskowitz beschreef als het *enigma of irresponsibility*.²⁴ Het ontkennen van de persoonlijke schuld kon echter de context van de collectieve schuld niet opheffen, en zo leefde men in een spagaat van enerzijds een afwijzing van individuele schuld en anderzijds een besef van collectieve schuld. Een manier om met deze situatie van doorbroken normaliteit en morele spagaat om te gaan, was om net te doen alsof er nooit iets was gebeurd. Zwijgen (tegen)over de teruggekeerde joden was onderdeel van die strategie.

Gerhard Naber vertelde over het gerechtelijk proces dat in 1948 had plaatsgevonden om de personen te veroordelen die betrokken waren geweest bij de verwoesting van de synagoge in Nordhorn tijdens de Kristallnacht in 1938. Hoewel algemeen bekend was wie hieraan hadden deelgenomen, had niemand uit Nordhorn iets willen vertellen; filmbeelden van de verwoesting zouden verloren zijn gegaan. Naber legde uit dat in het stadje waar iedereen elkaar kende, niemand een ander wilde aanklagen; men moest immers verder met elkaar. Drie anoniem toegestuurde foto's van de verwoesting waren uiteindelijk behulpzaam geweest bij de veroordeling van veertien personen.²⁵ Naber zei:

De Hitlerij was zoiets als een onderbreking. Ik heb soms de indruk dat de nazi's kleine groene mannetjes waren die van Mars of zo kwamen, hebben geprobeerd om hier de macht te grijpen, en toen dat niet lukte, allemaal weer zijn verdwenen naar waar ze vandaan kwamen. En men begon weer waar men in 1933 was gebleven.

1.3 Sociale strategieën

Joden die terugkeerden naar hun geboorteplaats moesten hun leven weer zien op te bouwen binnen dit complex van niet-joodse zwijgzaamheid en ambivalentie. Afhankelijk van de ervaringen die zij in het kamp of in de jaren van emigratie hadden opgedaan, hadden zij verschillende gradaties van een doorbroken morele en existentiële normaliteit beleefd. Maar allen hadden meegemaakt dat hun bestaande leefwereld was afgebroken door de eigen niet-joodse omgeving. De ervaringen met de sociale, en later de fysieke uitroeiing, en de daaropvolgende onverschilligheid en ontkenning van die ervaringen, leidden tot een diepe kloof tussen de joodse overlevenden en hun niet-joodse omgeving; een kloof die de meeste overlevenden niet konden of wilden overbruggen.

In haar studie naar tweede generatie-joden in het Frankfurt van de jaren 1980

²⁴ Moses Moskowitz, ‘The Germans and the Jews: Postwar Report; The Enigma of German Irresponsibility’, *Commentary* 2 (1946), geciteerd in Grossmann (2007), p. 7.

²⁵ Zie ook ‘Der Zeitgeist half den Tätern – Die Zerstörung der Nordhorner Synagoge und ihre juristischen Folgen’, *Grafschafter Nachrichten* von 9 november 1991, gepubliceerd in Titz (ed.) (2003), p.267-269.

beschrijft de sociologe Lynn Rapaport de symbolische muren die de joden inwendig optrokken tussen henzelf en de Duitse omgeving.²⁶ Ze beschouwden Duitsers als een ‘vervuilde’ categorie van (potentiële) moordenaars, nazi’s en antisemieten, terwijl zijzelf een ‘zuivere’ categorie van joodse slachtoffers vormden. Door middel van deze categorisering trokken ze morele scheidslijnen tussen zichzelf en de mensen met wie zij in het dagelijks leven in interactie stonden. Wat Rapaport laat zien, is dat zo een categorisering een moreel kader biedt waarmee mensen anderen psychologisch op afstand kunnen houden. Dit gold ook voor de joden die na de oorlog terugkeerden naar hun geboorteplaatsen.

Maar tegelijkertijd ervoeren zij in de praktijk van alledag een sterke nabijheid tot de Duitse niet-joden. De historica Atina Grossmann, die de naoorlogse ontmoetingen en interacties van joden, Duitsers en geallieerden in bezet Duitsland onderzocht, laat zien dat joden en Duitsers, ondanks de tegengestelde herinneringen en ervaringen, continu met elkaar in contact stonden.²⁷ Ondanks de trauma’s en verliezen maakte deze realiteit van dagelijkse interactie het voor de joodse overlevenden moeilijk, zo niet onmogelijk, om de Duitsers te haten. Grossmann concludeert daarom dat de beslissing van veel overlevenden om Duitsland te verlaten wellicht niet alleen voortkwam uit hun weerstand om in het land van de moordenaars te leven, maar ook uit hun angst dat ‘duur en nabijheid tot meer contact zouden leiden en zelfs – tegen alle herinneringen en oordelen in – tot persoonlijke en economische banden.’²⁸ Dit was precies wat er gebeurde met de joodse overlevenden die terugkeerden naar hun geboorteplaatsen in de grensstreek. Zij ervoeren op ten minste drie verschillende manieren nabijheid tot de niet-joden.

In de eerste plaats deelden zij letterlijk dezelfde ruimte. In het alledaags leven troffen zij elkaar in de publieke ruimte van de straat, de winkels en de plaatselijke verenigingen. Verschillende teruggekeerde mannen namen de veehandel weer op en reisden de omgeving af, waar ze het contact hernieuwden met de boeren uit de streek. Hun kinderen bezochten de lokale scholen en sportclubs. Ten tweede was sprake van economische nabijheid: de teruggekeerden waren economisch afhankelijk van de niet-joodse omgeving. De meeste teruggekeerde joden waren zelfstandig ondernemer: ze handelden in vee, huiden of oude metalen, of runden kleine textielzaken. Hun klandizie bestond uit de lokale gemeenschap van hun woonplaats en uit de boeren uit de omgeving. En ten derde bestond er nog steeds een vorm van emotionele nabijheid. Hoewel economische redenen een belangrijke factor vormden bij hun beslissing om in Duitsland te blijven, gold voor alle teruggekeerden dat deze praktische aspecten verweven waren met emotionele: een sterke verbondenheid met hun geboortestreek en een behoefte om de normaliteit van weleer te herbouwen.

Wat daarbij opvalt is dat het hoofdzakelijk de mannen waren die geneigd waren om terug te keren: vrouwen hadden veel minder de behoefte, of hadden juist moeite, om terug te gaan. Er is een zekere continuïteit waar te nemen met de situatie in de jaren dertig, toen ook vooral de mannen moeite hadden om de knoop door te hakken om Duitsland te verlaten. Dit kan hebben samengehangen met hun plek, en daaraan verbonden status, die ze met hun werk en hun activiteiten in het gemeenschapsleven hadden opgebouwd in de publieke ruimte. De meeste van hen waren geboren en getogen in de grensstreek en hadden de handel van hun vaders geleerd. Ze wisten niet waar naartoe te gaan en hoe een nieuw leven op een andere plek op te bouwen. En ondanks alles wat ze hadden doorstaan, voelden ze zich nog altijd Duits en verbonden met hun *Heimat*.

De teruggekeerde joden ervoeren dus, evenals de niet-joden, morele dissonantie: enerzijds pasten in reactie op de ervaringen in de nazi-tijd slechts haat en afwijzing jegens de niet-joden, anderzijds voelden ze zich nog altijd verbonden met die niet-joodse omgeving en

²⁶ Rapaport (1997), p.39-82.

²⁷ Grossmann (2007).

²⁸ Idem, p.234.

hadden ze heimwee naar de vroegere normaliteit waarin ze er nog wel bijhoorden. De dagelijkse interacties met de niet-joden zette de tweestrijd tussen afstand en nabijheid op scherp: steeds moest worden gezocht naar een manier om met de nabijheid om te gaan binnen nog moreel te accepteren grenzen. Met wie kon je omgaan, en wie was te vertrouwen?

In de praktijk van alledag was het daarbij nog relatief gemakkelijk om deze vragen te beantwoorden voor de personen aan de uiteinden van het morele spectrum: de ‘echte’ daders en de ‘goede’ Duitsers die actief joden waren blijven steunen. Contact met personen die zich in het Derde Rijk als actief nazi hadden ontpopt, werd onder alle omstandigheden vermeden. In Gildehaus bijvoorbeeld, was de *Kreisleiter* van de NSDAP, de bekende arts Ständer, een overtuigd nazi die grafstenen van de joodse begraafplaats had gebruikt om zijn tuin mee te plaveien. Heinz Wertheim, een teruggekeerde kampoverlevende die had aangedrongen op de vervolging van deze man (wat overigens resulteerde in een gevangenisstraf van een jaar wegens verduistering van gestolen goederen²⁹) bleef zijn hele leven bevreesd dat hij ooit in het weekend een dokter nodig zou hebben en dan met dokter Ständer geconfronteerd zou worden.³⁰ Omgekeerd waren de niet-joden die altijd steun waren blijven bieden in de nazijaren, degenen op wie de joodse overlevenden terugvielen in de eerste periode na hun terugkomst. De relatie met deze mensen was hartelijk en open. De niet-joodse Hermann de Leve jr.³¹ uit Gildehaus beschreef bijvoorbeeld de hechte vriendschap tussen zijn familie en de joodse dorpsbewoners. De vriendschap was in de jaren 1920 ontstaan en was nooit doorbroken. Na de oorlog was het joodse echtpaar Zilvermit een vaste gast bij de familiefeesten van de De Leves, en de teruggekeerde joodse Erich Neter bezocht de familie elke zondag.

Veel moeilijker en dubbelzinniger waren de contacten met de rest, met de meerderheid die geen duidelijke dader of helper was geweest. De teruggekeerde joden moesten bepalen hoe ze de houding van deze mensen tijdens het nazisme moesten interpreteren, en hoe ze zich tegenover hen moesten opstellen. Dit waren de contacten waarbij de tegengestelde impulsen van afstand en nabijheid zich het sterkst deden gelden in de praktijk van het alledaags samenleven. Om die complexe realiteit het hoofd te bieden, ontwikkelden de teruggekeerden verschillende sociale strategieën.

Een eerste strategie was er een van ongecompliceerd contact op economisch terrein, maar terugtrekking in alle andere domeinen van het samenleven. Mevrouw H. (1942) bijvoorbeeld, die een Twents-joodse moeder en Duits-joodse vader had, vertelde dat haar vader in 1950 was teruggekeerd naar zijn geboorteplaats Lingen. Ze zei dat ze niet wist van enig contact dat haar vader met de omgeving had gehad buiten zijn zakelijke relaties. Hij handelde in huiden, oude metalen en honing, en was veel onderweg. Hij was in zijn element wanneer hij handelde met de boeren in de omgeving, maar maakte op geen enkele andere manier contact met de niet-joodse omgeving. Dit gebrek aan contact was zeker geen gevolg van onbekendheid, want hij kende alle families in de omgeving. Mevrouw H. zelf, opgegroeid in Enschede, kwam in 1960 bij haar vader in Lingen te wonen. Toen ik haar vroeg om haar leven daar te beschrijven, zei ze:

Toen ik daar was in 1960, dat was vijftien jaar na de oorlog, hoe kan ik het beschrijven. Ik bedoel het enige contact dat ik had was bij de kruidenier en zo. Ik dacht altijd, ik voelde me soms zo slecht. Ik had er soms problemen mee om daar te wonen, ik zei tegen mijn vader: ‘waarom moeten we hier wonen?’. Maar ik bedoel de mensen waren aardig, maar de Duitsers zijn anders dan de Nederlanders... ze waren op zich aardig.

Waarom voelde je je zo? Was het omdat je heimwee had?

²⁹ Titz (2003), p.199.

³⁰ Wertheim & Rockel (2004), p.91.

³¹ Waarschijnlijk geboren in 1944 of 1945.

Nee!

Of omdat je je bewust was van wat er was gebeurd?

Ja! Wanneer ik bepaalde boeken las, of wanneer ik dacht: 'dit zijn de mensen waar ik tussen leef'.

Hetzelfde gold voor de Wertheims in Gildehaus. Hella Wertheim (geboren Sass, 1928), die zelf niet uit de streek afkomstig was, vertelde dat haar overleden echtgenoot Heinz nooit meer de relaties had opgebouwd met de niet-joodse dorpsbewoners die hij voor de vervolging had gehad: 'Dat was allemaal heel moeilijk voor hem. Het was een zachtaardige kerel, maar de ervaringen zaten diep. Hij kon daar niet doen alsof er niets was gebeurd.' Het echtpaar had dagelijks contact met de klanten in hun winkel, maar leidde verder een teruggetrokken bestaan.

Deze teruggekeerden definieerden alleen diegenen als betrouwbaar die henzelf (of andere joden) actief hadden ondersteund tijdens de nazi-tijd. Binnen hun morele kader vielen alle andere onder de categorie 'potentiële daders'. Zij leefden met de constante verdenking dat de niet-joodse bevolking om hen heen nog altijd antisemitische opvattingen had. De Wertheims hadden altijd het gevoel dat de bewoners van Gildehaus hen vermeden, iets dat Heinz Wertheim had doen verzuchten dat ze nog altijd de jodenster droegen, al was die onzichtbaar.³² Hij bleef de rest van zijn leven bang om weer gekwetst te worden, en trok zich meer en meer terug. Ruth Foster (1922), een joodse overlevende uit Lingen die na de oorlog naar Groot-Brittannië was geëmigreerd, beschreef deze sociale strategie heel helder toen ze over familieleden sprak die naar Duitsland waren teruggekeerd: 'Ze voelen zich veiliger in joodse... tussen joodse mensen. Ze kijken nog altijd over hun schouder. Tijdens het zakendoen komen ze in contact met de buitenwereld. Maar wat betreft vriendschap denk ik niet...dat is mijn mening als toeschouwer.'³³

Een tweede strategie lijkt op de eerste, maar hierbij werden niet alleen economische relaties, maar ook contacten in de publieke sfeer weer opgebouwd. Een voorbeeld is de heer D. die vijf jaar in concentratiekampen overleefde, en de veehandel weer oppakte toen hij naar zijn geboorteplaats terugkeerde. Volgens zijn weduwe was hij weer vrij gemakkelijk geïntegreerd na zijn terugkomst: hij was actief in de lokale sportclubs en kegelvereniging, en bezocht alle dorpsfeesten. Mevrouw D. benadrukte echter dat hij deze relaties alleen onderhield vanuit zakelijk oogpunt: voor het slagen van zijn veehandel was hij afhankelijk van de goede relaties met de omgeving. Meer intieme contacten bouwde hij echter niet meer op. Mevrouw D., die niet afkomstig was uit de streek, had zelf ook altijd afstand gehouden tot de niet-joodse bevolking. Evenals de Wertheims voelde ze zich nooit op haar gemak bij niet-joden, en vermoedde ze antisemitische sentimenten onder de oppervlakte van de dagelijkse interacties. Ze was van mening dat haar kinderen een gemakkelijker leven hadden gehad wanneer ze hen had laten dopen, omdat ze dan niet waren behandeld alsof ze anders waren.

Een derde strategie was een sociale restauratie in alle domeinen van het samenleven. Sommige teruggekeerde joden namen hun oude zaken weer op, positioneerden zich actief in het lokale publieke leven, en hernieuwden de contacten met oude vrienden en bekenden. Een voorbeeld is de familie van de eerder genoemde Paul Spiegel. Zijn vader keerde na zijn bevrijding uit Dachau terug naar zijn geboorteplaats Warendorf, waar hij werd herenigd met zijn vrouw en zoontje. Volgens Paul Spiegel hadden zijn ouders veel niet-joodse vrienden en waren ze zo actief in het dorpsleven dat zijn vader begin jaren 1960 tot schutterskoning was uitgeroepen: een duidelijk teken van populariteit en sociaal aanzien.³⁴ Op ongeveer dezelfde

³² Wertheim & Rockel (2004), p.111.

³³ Interview met Ruth Foster. National Life stories, C410/102/01-06.

³⁴ Spiegel, Paul. Interview 26657. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 28 juli 2010). In Spiegel (2003) is een foto van Hugo Spiegel als schutterskoning gepubliceerd (p.131).

manier pakte het echtpaar Frank hun leven weer op zoals ze dat hadden achtergelaten in 1938. Het echtpaar overleefde de oorlog samen met hun twee dochters in Twente en keerde vrij snel na het eind van de oorlog terug naar hun vroegere woonplaats Goldenstedt. De bijna volwassen dochters besloten om in Nederland te blijven wonen. Een van hen, Els Denneboom (1928), zei over haar vader:

Toen is hij ook direct weer met de handel begonnen, oma had nog wat geld bewaard.

En hoe was dat, hij kwam als jood terug in Duitsland?

Niks aan de hand, ook een klein dorp, vanaf de eerste dag hebben de boeren weer met hem gehandeld.

En vond hij het zelf niet moeilijk?

Nee, ik geloof het niet. (...)

En uw ouders voelden zich ook meteen weer thuis?

Ja, dat geloof ik wel, ik heb er ook nooit wat van gehoord. Ze hadden ook meteen weer kennissen, vrienden weet ik niet, maar goede kennissen wel.

Blijkbaar probeerden deze teruggekeerden de veranderde omstandigheden te negeren en hun oude leven zo snel mogelijk weer op te pakken. In het spanningsveld tussen het op afstand houden van, en het toenadering zoeken tot de niet-joden, categoriseerden zij de meerderheid van de niet-joodse omgeving als betrouwbaar en veilig. Het lijkt erop dat ze hierbij uitgingen van de 'opgerekte' morele normaliteit die veel Duitse joden in de eerste jaren van het Derde Rijk hadden ontwikkeld om de veranderingen in hun leefwereld te kunnen duiden: de uitsluiting en vervolging was het werk van actieve nazi's, en de gewone bevolking – de kennissen en vrienden – hadden hier machteloos tegenover gestaan. Toen met de nederlaag van nazi-Duitsland de 'bezetting' door de nazi's tot een einde kwam, konden de relaties met de oude vrienden en bekenden dan ook weer gewoon worden hernomen.

De teruggekeerde joden gingen dus nogal verschillend om met de tegenstelling tussen de noodzaak en de onmogelijkheid om te vergeten dat hun normaliteit was doorbroken. Maar welke strategie ze in de alledaagse praktijk van het samenleven met niet-joodse Duitsers ook hanteerden, ze ervoeren allemaal de niet-joodse zwijgzaamheid over de recente vervolging en uitmoording. De voor deze studie geïnterviewde joden benoemden allemaal die stilte. Maar in tegenstelling tot de niet-joodse geïnterviewden, koppelden ze het zwijgen in meer of minder expliciete bewoordingen aan het thema van niet-joodse schuld. Volgens Hella Wertheim bijvoorbeeld, had iedereen net gedaan alsof er niets aan de hand was, omdat ze anders gedwongen waren geweest om hun eigen schuld toe te geven:

Maar zeker in de eerste jaren hebben ze zich hier allemaal aan onttrokken, die wilden daar allemaal niets van weten, daar is helemaal niet over gesproken. (...) Dat was zoiets als een schuldbekentenis, nietwaar, 'we wisten het niet, we wisten het niet', ze wisten het allemaal. (...) Hier in Bentheim was het wisselstation, nietwaar, die kwamen van Westerbork uit Holland, al die eh, al die treinen, nietwaar. Dus men wist het ook in Bentheim. Ook hier, ook de spoorwegbeambten, die wisten het allemaal wel, maar toch hebben ze niets gezegd.

Maar ondanks hun verbittering over de stilte aan niet-joodse zijde, bleven de teruggekeerde joden zelf ook zwijgen. Ik zal later terugkomen op dit thema van zwijgzaamheid en op de redenen voor het zwijgen aan zowel niet-joodse als joodse zijde. Maar eerst worden de naoorlogse relaties tussen joden en niet-joden aan Twentse zijde geschetst en vergeleken met de situatie aan Duitse zijde.

2. Naoorlogse relaties aan Twentse zijde

2.1 Eerste indrukken

Aan Nederlandse zijde vonden de eerste ontmoetingen tussen joden en niet-joden (afgezien van die tussen onderduikers en onderduikgevers) weer plaats op het moment van de bevrijding; in Twente was dat begin april 1945. Theresa Wertheim schreef hierover op 3 april aan haar zuster:

De brief gaat niet op de post voordat ik jullie niet over de eerste dag in vrijheid verteld heb. Deze dag heeft veel weer goed gemaakt. (...) We zijn nog geen tien stappen gelopen en we worden geroepen en aangesproken. He, gelukkig Wertheim, leef je nog? We komen niet veel verder. Mensen die we niet kennen groeten ons met veel warmte en drukken ons heel hartelijk de handen. (...) We dronken echte koffie, heerlijk! 's Middags aten we bloemkool, aardappelen, vlees en rijst met frambozensap. In de namiddag echte thee en 's avonds Russische eieren. De weg naar huis was weer een triomf. Hoeveel handen we geschud hebben weet ik niet meer maar uit ieders gezicht sprak echte vreugde. 's Nachts waren E. en ik beiden een beetje ziek; onze magen konden de echte kost nog niet goed verwerken.³⁵

Ook de joodse geïnterviewden die met de bevrijding weer 'opdoken', beschrijven de reacties van de niet-joodse omgeving als blij en uitgelaten. Benno Elkus (1915) uit Denekamp vertelde bijvoorbeeld dat toen hij en zijn broer in het dorp aankwamen, ze door 'tien of twintig' meisjes in de armen werden gesloten: 'het hele dorp was enthousiast en in feeststemming'.³⁶ Nettie Manasse-de Leeuw (1923) uit Enschede vertelde: 'Toen mocht ik de straat op! (...) En toen hoorden we iemand zeggen: 'ik wilde nu weleens dat ik een jood zag'. Ja, was goed bedoeld hoor. En toen zei m'n pleegzus: 'nou, hier heb je d'r één!'. Vergeet je nooit, hè, zoiets.' En Friedje Weyl (1930), wier joodse vader ondergedoken had gezeten, vertelde: 'zoals ik het ervaren heb, was je verschrikkelijk blij dat je vrij was, mijn vader kon weer tevoren komen, die is ook tijdens het bevrijdingsfeest dat iedereen stapelgek was, opgehaald en op een auto of een wagen door Enter gereden.'

Overeenkomstig de situatie aan Duitse zijde, draaide het in die naoorlogse dagen vooral om het op orde krijgen van de praktische leefomstandigheden: het verkrijgen van voedsel, het in contact komen met vrienden en familie, werk en onderwijs weer op de rails krijgen. Maar in tegenstelling tot Duitsland, gebeurde dat in een stemming van opluchting en euforie: eindelijk vrij! De geïnterviewden beschreven het als een 'rommelige' en 'verwarrende' tijd. Enerzijds werd er volop gefeest, anderzijds was er nog een tekort aan alles en lag het openbaar vervoer plat. De niet-joodse Chetty ter Kuile (1916) beschreef de naoorlogse periode als:

Een ongeremde tijd. De meest keurige dames werden met de auto opgehaald en gingen dansen met de Amerikanen. (...) Het was heel lang een abnormale tijd nog, je kon nog niets krijgen. Er was nog even weinig te krijgen als in de oorlog. Er werd ontzettend gefeest met Amerikanen en Engelsen. (...) Er was niets te krijgen, het was grote misère.³⁷

Emmy Menko, die in juli 1945 met haar man Sig terugkeerde uit Theresienstadt, probeerde aan familie in de Verenigde Staten de in haar woorden 'wonderlijke wereld' te beschrijven. Over haar dochter schreef ze bijvoorbeeld op 28 september 1945: 'Ze komt of 'liftend' of per

³⁵ Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945 (www.joodscheraadenschede.nl, bekeken op 12 januari 2012).

³⁶ Elkus, Benno. Interview 18500. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

³⁷ Interview door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom op 9 februari 1993, persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

trein. (...) 'Liften' is een methode die vroeger onnet werd beschouwd. Je houdt de autorijders aan of je hebt een grote kaart in je hand die je opheft waarop je einddoel vermeld staat of een van de tussenstations.' En in dezelfde brief: 'Er zijn veel huwelijken gesloten tussen Enschedeërs en Canadezen en er zijn ook veel echtscheidingen gekomen hierdoor en – heel veel ziekten.'³⁸

Uit de brieven van Emmy en Sig komt nog een ander aspect van die naoorlogse transitietijd tot uitdrukking: de door elkaar geschudde sociale verhoudingen. Velen hoopten na de bevrijding op een sociale vernieuwing waarbij klassentegenstellingen zouden worden doorbroken. Dit moest onderdeel zijn van een wederopbouw op de fundamenten van de in bezettingstijd ontstane orde: de gemeenschap van standvastige Nederlanders die moedig zoveel ellende hadden doorstaan zou saamhorig een nieuw, en wellicht beter, Nederland dan voor de oorlog opbouwen. Sig en Emmy, als fabrikantenechtbaar typische representanten van de gevestigde elite, waren in het geheel niet te spreken over deze vernieuwing. Sig schreef bijvoorbeeld: 'Wij leven natuurlijk in een gistingstijd zoals na de vorige oorlog en die tijd moeten wij met geduld en tact zien door te worstelen. De arbeidsschuwheid is ongewoon groot (...)' Ook verzuchtte hij dat de regering: 'ook de gave moest bezitten om in een paar jaar het beschavingspeil der arbeiders snel naar boven te werken; daarop zal veel stranden wat men goed bedoelt.'³⁹ Ook Emmy klaagde steen en been over de 'moderne gewoonten' van het personeel dat heel vaak vrij nam en veel meer salaris vroeg dan vroeger: 'dat zijn nu eenmaal de methoden van onze nieuwe tijd; het zijn voorschriften die we aan vrind Hitler hebben te danken.' Op 11 september 1945 schreef ze:

Julie moeten je het leven hier niet al te mooi voorstellen: veel is anders geworden en veel nieuwe gebruiken zijn er intussen gekomen. Ook in de fabriek schijnt men tegenwoordig een andere toon en andere gebruiken in de omgang te hebben. Alles is democratischer geworden en soms is het of de leider er is voor de arbeider in plaats van omgekeerd.

En over de joodse gemeente: 'De nieuwe tijd heeft ook hier sterk zijn invloed gehad. Er wordt veel gepraat en gehetzt. Plutocratie, democratie enz. enz.' Op 14 november van dat jaar keek ze met 'gemengde gevoelens' uit naar een bezoek dat de familie uit de VS aan Nederland zou brengen: 'Enerzijds is het zo fijn weer saam te komen, anderzijds ben ik bang dat je teleurgesteld zult zijn van je bezoek. Holland en het leven hier is erg veranderd en niet verbeterd en je zult moeite hebben je aan de nieuwe toestanden te wennen.'⁴⁰

Voor velen gold echter dat die 'nieuwe toestanden' op een deceptie uitliepen. Al vrij snel bleek dat van de idealen in de praktijk niet zoveel terecht kwam en dat het een behoorlijke tijd vergde om weer tot een acceptabele levensstandaard te komen. Dit leidde tot breedgedeelde teleurstelling en chagrijn.⁴¹ Niettemin konden niet-joden aan Nederlandse zijde het leven weer vorm geven binnen een veel duidelijker omschreven kader dan de niet-joden aan Duitse zijde. Hun bestaande leefwereld was wel tijdelijk doorbroken geweest, maar de fundamenten waren niet wezenlijk aangetast zoals aan Duitse zijde. Ze konden terugvallen op bekende normen en structuren, en de naoorlogse periode draaide dan ook vooral om een herstel van de oude normaliteit.

De joden hadden daarentegen wel een scherpe breuk in hun normaliteit ervaren. Na de jaren van vervolging, onderduik en tergende onzekerheid over het lot van dierbaren, kwam nu pas de werkelijke klap. Met de bevrijding kwam ook het besef over wat met geliefden, familie en vrienden was gebeurd. In totaal kwam ongeveer 75 procent van de joodse bevolking om; in

³⁸ In Magnus (2005), p.174-175.

³⁹ Brieven van 27 juli en 27 september 1945, in Magnus (2005) p.155-156 en p.173.

⁴⁰ Idem, p. 163-165, 177, 183 en 188.

⁴¹ De Jong, (deel 12, 1988), p.83 e.v.; Van der Heijden (2011), p.157-175; Van Liempt (2014), p.95 e.v.

Twente lag dit percentage op meer dan 50 procent. Joodse overlevenden keerden, in de woorden van de historica Evelien Gans, terug naar een ‘verdwenen wereld’, waarin ontelbare geliefden, vrienden en bekenden de dood hadden gevonden.⁴²

In de brieven die de joodse Cecile Kanteman uit Enschede in de naoorlogse periode ontving van enkele joodse bekenden, wordt een inkijkje gegeven in de wijze waarop joodse overlevenden over hun verliezen met elkaar communiceerden. Martin Cohen, een oude vriend uit Amsterdam, schreef op 7 juni 1945 bijvoorbeeld dat hij hoopte de vriendschap met Cecile te kunnen herstellen; ‘het aantal vrienden is eerder zo enorm verminderd.’ Over zijn vader, die ‘tegen duiken’ was en in Bergen-Belsen was omgekomen, schreef hij: ‘ik noemde zijn geloof in het woord misdadig. Hij had nog teveel vertrouwen in het woord der moffen. (...) Dat ik vader mis hoeft ik jou natuurlijk niet te zeggen. Je kent onze goede verhouding.’⁴³ Jaap Loewenberg, met wie Cecile voor de oorlog enige tijd verloofd was geweest, schreef op 1 januari 1946: ‘Door je bezoek bij Annie zul je wel een beetje op de hoogte zijn van de toestand van onze familie. Het gemis van Bertha, Jacques en de kinderen weegt mij persoonlijk wel heel zwaar, maar net als met zoveel andere dingen moet je er in berusten.’⁴⁴

Veel teruggekeerde joden hadden moeite om weer te wennen aan het ‘normale leven’ en dat gold zeker voor kampoverlevenden, die een mentaliteit hadden ontwikkeld waarin alles draaide om het pure overleven in een vijandige omgeving.⁴⁵ Hoe te ‘berusten’ in een wereld waaruit zoveel geliefden waren verdwenen en die zo onherstelbaar was veranderd? Ook uit de brieven van Emmy Menko blijkt dat ze grote moeite had om haar draai te vinden in het ‘gewone leven’ in Enschede dat eigenlijk helemaal niet meer zo gewoon was. Hoewel ze tijdens de vierenhalf week durende repatriëring uit Theresienstadt de tijd had gehad om ‘weer een gewoon mens te worden’, bleef ze terug in Enschede lang last houden van ‘nervositeit’. Op 1 augustus 1945 schreef ze: ‘We zijn nu al veertien dagen in huis. Voor ons lijkt de oorlog toen pas geëindigd en alles is nog vreemd en druk. (...) Het is alles zo reuze droef. Geen familie is er hier onder de joden die niet verliezen heeft geleden. En men heeft het te aanvaarden.’ En op 11 september:

Sinds een paar dagen heb ik me een beetje losgemaakt van alles omdat ik me zo door en door afgemat voelde en nerveus. In het gewone leven had ik op reis gegaan helemaal alleen, maar nu gaat dat niet. (...) Alles maakt me nerveus en ik leef nog voortdurend in een soort onnatuurlijke spanning; vervelend voor mezelf en mijn omgeving.

Twee weken later schreef ze over een door een familielid uit Westerbork verstuurd kaart die ze had bewaard: ‘Wanneer je dan die briefjes leest (het was geloof ik in 1941), dan is het net of alles niet waar en slechts een droom is.’⁴⁶

Bovendien bleken de verhoudingen tussen de joodse overlevenden en de niet-joodse bevolking een stuk minder rooskleurig dan in die eerste dagen van bevrijding had geleken. Voor joodse kampoverlevenden die, in tegenstelling tot ‘opgedoken’ joden, pas weken of maanden na de bevrijding in Nederland terugkeerden, was de terugkeer en het eerste contact met de niet-joden vaak juist een teleurstelling.⁴⁷ De meeste hadden niets meer, zelfs geen dak boven hun hoofd. De Nederlandse overheid maakte in haar beleid geen onderscheid tussen joden en niet-joden, wat leidde tot een formalistische opstelling in de hulp aan joodse

⁴² Gans (2008), p.373.

⁴³ Brief van Martin Cohen aan Cecile Kanteman, 7 juni 1945, persoonlijk archief van Henk van Gelderen.

⁴⁴ Brief van Jaap Loewenberg aan Cecile Kanteman, 1 januari 1946, persoonlijk archief van Henk van Gelderen.

⁴⁵ Gans (2007), p.380-381.

⁴⁶ In Magnus (2005), p.157-158, 164, 168-169.

⁴⁷ Zie Hondius (1998), p.210; Citroen (1999).

terugkerenden en later tot een publieke ontkenning van het specifieke lot van de joden.⁴⁸ De kille bureaucratische omgang met de joodse overlevenden blijkt bijvoorbeeld uit het bekend geworden voorbeeld van kampoverlevenden die elektriciteits- of gasrekeningen toegezonden kregen over de periode dat zij in een concentratiekamp hadden gezeten.⁴⁹ Joden konden geen aanspraak maken op extra hulp en waren daardoor, net zoals de joodse terugkerenden aan Duitse zijde, in eerste instantie afhankelijk van hulp en ondersteuning van vrienden en kennissen. Veel van hen woonden een tijdlang in bij (joodse) kennissen, of bleven nog enige tijd bij hun onderduikgevers in huis. Veel joodse geïnterviewden spraken dan ook met enige verbittering over het gebrek aan opvang. ‘Je had het gevoel dat je nergens recht op had’ en ‘als onderduiker was je rechteloos’. Mevrouw J. (1925) uit Enschede zei: ‘Je moet niet denken dat we met open armen werden ontvangen. Het was zoiets van: ‘o god, daar heb je die ook nog. Wat moeten we daar nou weer mee?’.’ Bert Woudstra (1932), die als dertienjarige jongen van zijn onderduikplek naar zijn woonplaats Enschede terugkeerde, zei:

Het gekke was toen ik op school terugkwam, niemand vroeg naar mijn verleden. ‘Waar ben je geweest? Wat heb je meegemaakt?’. Kennissen van mijn ouders die je tegenkwam in de stad zeiden ‘hallo’ en liepen door he, ik bedoel, je... Daardoor och, zo voel ik dat nog steeds, kwam je als een besmet iemand op straat. Een melaats iemand, zoiets eh. Iedereen ging met een boog om je heen want ze wisten niet wat ze met je aan moesten. Ten eerste was je natuurlijk ondergedoken geweest. Ik heb wel eens gezegd, mensen zijn, vonden het jammer dat je terugkwam, maar dat is heel onaardig he, ik denk ook niet dat dat zo is, maar dat gevoel had ik wel. Eehm, ik denk, ik denk dat men niets wist wat ze je wel en niet konden vragen. Dat ze het heel, heel eng vonden.

2.2 Oude en nieuwe contacten

Net als aan Duitse zijde waren er Twentse dorpen waar geen of nauwelijks joodse overlevenden terugkeerden. In Denekamp waren bijvoorbeeld Benno Elkus en zijn broer de enige joodse overlevenden. Nadat ze met enthousiasme in het dorp waren ontvangen, gaf de burgemeester te kennen dat hun woning, waar op dat moment een NSB-er woonde, niet voor hen beschikbaar was. ‘Hij zei dat hij ons het dorp uit zou zetten als we problemen zouden maken’.⁵⁰ De broers vertrokken al snel uit het dorp en emigreerden allebei niet lang daarna. Ook in dorpen als Enter en Haaksbergen keerden slechts enkele joden terug. De niet-joodse geïnterviewden uit deze plaatsen hebben daardoor nauwelijks herinneringen aan naoorlogse contacten met teruggekeerde joden.

In plaatsen waar wel meer joden terugkeerden, vooral in Enschede, bleken veel van de vroegere joodse/niet-joodse contacten verwaterd te zijn. Dit verlies aan contact werd beschreven als het gevolg van de veranderde omstandigheden na de oorlog, bijvoorbeeld het praktische gegeven dat veel joodse overlevenden niet meer in hun oude buurt terugkeerden, maar ook als gevolg van een kloof die door de oorlog tussen de ervaringswerelden van joden en niet-joden was ontstaan. Joodse geïnterviewden vertelden dat ze waren vervreemd van vroegere niet-joodse vrienden: ‘we wisten niet meer wat we met elkaar moesten’ en ‘ik vond dat de meiden met wie ik voor de oorlog omging zulke tutten waren geworden die niks hadden meegemaakt. Ik vond ze zo oppervlakkig, zo kinderachtig.’ Ook de niet-joodse Corrie Schukkink (1926), die goed bevriend was geweest met de joodse Karel Denneboom, vertelde dat hij hem pas ongeveer een half jaar na de bevrijding weer had gezien, ‘maar toen was de

⁴⁸ Van Vree (1995), p. 95. Hondius (1998) stelt dat deze opstelling van de overheid niet per definitie principieel was, als wel een continuering van een houding van ‘non-involvement’ en het afwijzen van verantwoordelijkheid voor het welzijn van ‘afzonderlijke’ categorieën Nederlanders. Zij zag de taak van de opvang van de joden voor andere joden weggelegd (p.207-208).

⁴⁹ Beschreven in Gans (2008), p.416.

⁵⁰ Elkus, Benno. Interview 18500. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 22 juni 2012).

intimiteit een beetje weg. (...) Daarna heb ik verder geen contact gehad. Soms kwam hij met de auto langs en dan zwaaien, maar we hebben het nooit over die tijd gehad.'

Veel joden kregen te maken met ongevoelige of zelfs antisemitische reacties. Dit was niet iets specifiek Twents: al aan het eind van de bezetting hadden verschillende illegale bladen een toename van antisemitisme in Nederland geconstateerd.⁵¹ Dit werd geweten aan het isolement van de joden en aan spanningen tussen onderduikers en onderduikgevers. Na de bevrijding deed zich in de zomer van 1945 een opleving van antisemitisme voor, die ongeveer een half jaar duurde.⁵² Veel van de joodse geïnterviewden herinnerden zich naoorlogse antisemitische incidenten, hoewel niet altijd duidelijk werd wanneer die precies hadden plaatsgevonden. Mevrouw H. bijvoorbeeld, die eerder werd aangehaald over de ervaringen van haar Duitse vader in Lingen, woonde tot 1960 bij haar moeder in naoorlogs Enschede, en ervoer daar verschillende keren antisemitisme. Ze werd wel eens uitgescholden voor 'vieze jood' en hoorde ook eens een naar versje dat over haar vader, die nog tot 1950 bij hen woonde, werd gezongen:

'In de Veenstraat 82, woont een vieze dikke jood, nananananana, dood.' Het rijmde op jood. Dus zulke dingen herinner ik me. Dat moet in 1949, 1948 zijn geweest. (...) Ik liep op straat, op weg naar huis van school. En ik kwam twee meisjes tegen die ik kende van zien uit de buurt, en die kwamen dichterbij en ik was net op het punt hallo te zeggen en dat meisje gaf me een schop tegen mijn knie. Ik viel, ik kende hen helemaal niet. Ze zeiden ook vieze jood of zoiets.

Margot van der Veer (1914) kreeg te maken met een meer indirecte vorm van antisemitisme. Toen haar niet-joodse man kort na de oorlog als personeelschef in de textielfabriek van Jordaan in Haaksbergen kwam te werken, kreeg hij te horen dat het 'geen bezwaar' hoefde te zijn dat zijn vrouw joods was. En Noor de Vries Robbé, de eind jaren dertig geboren dochter van Henri Corwin, schreef dat zij en haar zussen in het naoorlogse Oldenzaal geregeld werden geconfronteerd met hun 'anderszijn'. Ze werden door kinderen op straat nagejouwd voor 'jör' en met stenen bekogeld. Processies en de in de openlucht opgevoerde passiespelen werden door hen als enigszins bedreigend ervaren, en hun vader waarschuwde hen vaak om op te passen aan wie ze vertelden dat ze joods waren, want 'je wordt maar al te vaak in de mensen teleurgesteld'.⁵³

De bezetting lijkt de mate en de vorm van Nederlands antisemitisme echter niet structureel te hebben beïnvloed. Ook na de oorlog bestond een latent, vooral sociaal antisemitisme. De historica Dienke Hondius stelt dat wellicht juist die continuïteit in het bestaande antisemitisme door joodse overlevenden als zo schokkend werd ervaren: wat voor de oorlog misschien werd gewaardeerd als tolerantie, kon na de gruwelen ervaren worden als grove onverschilligheid, ontkenning van wat er gebeurd was en onbegrip.⁵⁴

Een andere factor die sterke invloed had op de relaties tussen joodse en niet-joodse bekenden was het wel of niet terugkrijgen van bezittingen. De joodse overlevenden ervoeren dat ze van de één hun eigendommen meteen en in goede staat terugkregen, terwijl ze bij de ander voor een dichte deur kwamen te staan. Dit waren pijnlijke en teleurstellende ervaringen, ervaringen die zij overigens met heel veel Nederlandse joodse overlevenden deelden.⁵⁵ Nu werden de joden aan Nederlandse zijde geconfronteerd met een gegeven dat Duitse joden al in de jaren dertig hadden ervaren, namelijk dat niet-joodse bekenden voordelen hadden behaald uit hun ellende. Veel niet-joden hadden, zeker in de jaren van

⁵¹ Hondius (1998), p.69-70.

⁵² Idem, p.210-211.; Sanders (1992), p.261.

⁵³ De Vries-Robbé (2010), p.193-194.

⁵⁴ Hondius (1998), p. 211.

⁵⁵ Zie idem, p.155-159.

schaarste tijdens de bezetting, dankbaar gebruik gemaakt van de door de joodse gedeporteerden en onderduikers achtergelaten bezittingen. Huizen waren ingenomen, kleding werd opnieuw gedragen, weckflessen werden leeggegeten. Dat velen van hen onverschillig of ontkennend reageerden op de vraag om teruggave, en niet eerlijk vertelden dat ze de spullen hadden gebruikt, versterkte de teleurstelling en verbittering van de joodse teruggekeerden. Reina Tempelman (1926) uit Enschede herinnerde zich bijvoorbeeld:

Sommigen ontvingen mij vriendelijk, maar anderen helemaal niet. Bijvoorbeeld de mensen die de sieraden hadden, waren ontzettend kwaad (...) Die man wilde het horloge van mijn broer hebben, maar dat wilde ik niet missen. Ik heb het met moeite teruggekregen. Zo waren er wel meer mensen, die waren er echt niet blij mee. Dan zeiden ze: 'moet je dat spul echt nog wel terug hebben?', terwijl je niks had. Ze zeiden dat ze die koffers nooit gehad hadden, terwijl ik de pyjama's van mijn broer achter bij de was zag liggen. Waarom dan niet zeggen dat ze die kleren nodig hadden gehad? Dat was geen punt geweest.⁵⁶

De 'bewariër' werd een bekend fenomeen, maar hier tegenover stonden ook veel positieve ervaringen met personen die zeer meewerkend waren, of uit eigen beweging joodse overlevenden benaderden om bezittingen van omgekomen familieleden te overhandigen.

En dan was er nog het contact met onderduikgevers. Hoewel veel onderduikers de rest van hun leven een warme en hechte band met hun onderduikgevers behielden, waren er ook voorbeelden van moeizaam of verbroken contact. Mevrouw J. bijvoorbeeld, die met gemengde gevoelens op haar onderduiktijd terugkeek, vertelde dat ze al vrij snel het contact met haar onderduikgevers was verloren. Toen ze de vrouw van het gezin eens was tegengekomen op het station, was die zomaar aan haar voorbij gelopen. Mevrouw J. had hier erg mee gezeten, omdat ze zich bleef afvragen of haar ouders de onderduikgevers wellicht iets hadden beloofd dat ze na de oorlog niet hadden waargemaakt: 'Daar heb ik echt veel last van gehad, ik denk, wat hebben mijn ouders gezegd tegen hen? Van: 'u krijgt een huis van mij cadeau als u mijn dochter...'? Het is een gissing van mij, ik weet het niet. En dat ze het niet gedaan hebben. Ik weet het niet.'

In het contact tussen voormalige onderduikers en onderduikgevers deden zich, nu de machtsongelijkheid van de bezettingstijd was opgeheven, ook weer de oude sociale scheidslijnen voelen. Corrie Schukkink, zelf afkomstig uit een arbeidersgezin, sprak bijvoorbeeld negatief over de joodse onderduikers die zijn familie in huis had gehad. Toen de oorlog voorbij was had de vader van het joodse gezin het contact verbroken, volgens Corrie omdat hij zich te goed voor hen voelde:

Toen zeiden we: 'wat is het toch ongelijk verdeeld. De beste, fijne mensen gaan dood en de slechtsten blijven leven'. Zijn houding was... als ik dan hoor van andere mensen die joden hebben geholpen, en die mensen komen elk jaar nog terug uit Amerika, uit dankbaarheid. (...) We hadden het idee dat hij zo dacht: de oorlog is afgelopen en nu ging ieder z'n eigen weg. Met andere woorden: ik ben niets aan jou verschuldigd of hoe of wat dat ik me ieder jaar moet melden.

Omgekeerd schreef Edith Menko na de oorlog over de onderduik:

Ik ben geweldig bevoorrecht geweest in de familie, waar ik gewoond heb. (...) De mensen, die gedoken geweest zijn bij gezinnen van heel ander genre dan zijzelf, waar geen conversatie mee mogelijk was, hebben het heel wat moeilijker gehad, en dat waren de meesten.⁵⁷

⁵⁶ Tempelman, Reina. Interview 7063. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). Gezien in Joods Historisch Museum, 19 januari 2012.

⁵⁷ Brief van Edith Menko op 11 september 1945, in Magnus (2005), p.168.

Toch was de naoorlogse situatie van samenleven wezenlijk anders dan aan Duitse zijde. In de Duitse grensstreek werden de contacten tussen joden en niet-joden in de eerste plaats getekend door de ervaringen die *tijdens* de nazi-tijd waren opgedaan. De verschuiving die zich in het morele kader had voorgedaan waarbij joden uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen waren gestoten, de volledige breuk in normaliteit die dat voor joden had opgeleverd, de vervolging en latere uitroeiing, leidden tot een zo goed als onmogelijk te overbruggen kloof tussen Duitse joden en niet-joden. Aan Nederlandse zijde bleven joden en niet-joden daarentegen in de eerste jaren van de bezetting een moreel kader delen. Hoewel de vervolging, de onderduik-, en zeker de kampervaringen tot een breuk in de normaliteitsbeleving van de joden leidden, konden zij in die jaren blijven vasthouden aan de morele tweedeling tussen betrouwbare maar onderdrukte Nederlanders enerzijds, en gevaarlijke Duitse en NSB-vijanden anderzijds.

Met de naoorlogse kennis over de vernietigingskampen, de gaskamers en de uitroeiing van de grote meerderheid van de joodse bevolking kwamen ook de vragen en verwijten over de passiviteit en wellicht onverschilligheid van de niet-joodse bevolking op. Uit de verhalen van de joodse geïnterviewden komt naar voren dat aan Nederlandse zijde teleurstelling over, en eventuele kritiek op, de opstelling van de niet-joodse bevolking pas *achteraf* werd geformuleerd, toen bij iedereen de omvang en reikwijdte van de georganiseerde vervolging en uitroeiing van de joden was doorgedrongen. Mevrouw J. zei bijvoorbeeld dat zij met haar joodse bekenden overwegend negatief sprak over die opstelling, maar 'je kon ook niet zeggen dat ze je in de steek gelaten hadden, als ze me in de steek gelaten hadden was ik er niet meer geweest.' Helge Domp (1915) vertelde:

We wisten na de oorlog dat de Nederlanders niet aardig waren. Er waren er maar een paar. Je kunt natuurlijk niet zeggen allemaal, dat is natuurlijk onzin. (...) Ik bedoel Nederland was zeer schuldig hè. Duitsland was schuldig omdat ze meeliepen, maar Nederlanders hebben dat ook gedaan en vooral de officiëlen, de politie. Gewoon de mensen opgehaald. Dan hadden ze hun leven moeten riskeren en niet meewerken aan de moord van joden en dat hebben ze toch gedaan. Maar niemand verder. Iedereen was zeer behulpzaam.

En toen ik Herbert Zwartz (1928) vroeg naar de houding van de niet-joodse bevolking tijdens de bezetting, antwoordde hij na een stilte:

Wat ik nu zeg...is gebaseerd op ervaringen van na de oorlog. Dus ik denk niet dat je er iets aan hebt. Toen in die naoorlogse jaren die cijfers bekend werden van de mensen die werden afgevoerd en de weinige gelegenheid die ze hadden om onder te duiken... ja. Toen realiseerde je je niet, je voelde niet van 'er hadden wel wat meer hun nek uit mogen steken voor ons'. Pas later dacht je: 'ja de Nederlanders waren zo dapper, nou maar een paar procent was zo dapper'.

Een zelfde soort proces van initiële dankbaarheid richting twijfels en (bedekte) kritiek is terug te lezen in de brieven van de Menko's. Op 27 juli 1945 schreef Sig, die toen kort daarvoor naar Enschede was teruggekeerd, dat de eerste dienst van de joodse gemeente 'binnenkort zal worden gevolgd door een dankdienst om de vele mensen uit Enschede te bedanken voor alles wat ze voor de joden gedaan hebben. Dat is ontzaglijk veel.' In dezelfde brief schreef hij dat 'dankzij de vele medewerking' zeer veel meubels en schilderijen waren terechtgekomen, maar wel was persoonlijke kleding door 'bewariërs' gestolen. Daarna werden de berichten negatiever: veel van de inboedel is gestolen en de meeste mensen hebben in deze tijd 'het verschil van mijn en dijn verloren.' Het hout en de kolen zijn gestolen; huizen en vroegere joodse eigendommen moeten vanzelfsprekend teruggegeven worden, 'het is evenwel nog niet bekend op wie wij de ontstane vorderingen krijgen.' Ook werd bedekte kritiek geleverd op de opstelling van de fabrikanten: 'In het algemeen heeft het

fabrikantendom geldelijk veel gesteund, maar niet met de daad.’ En op 14 december verzuchtte Emmy: ‘Je kunt de huizen niet aflopen om je eigendommen van vroeger op te sporen.’⁵⁸

De teleurstellingen en kritiek veranderden echter niet wezenlijk de al bestaande schuldtoekenning: de Duitsers en de Nederlandse verraders werden in de eerste plaats als schuldig aan de vervolging en uitmoording beschouwd. De Twentse joden liepen dan ook met net zo’n grote bocht om NSB-ers heen als de Duitse joden om de bekende nazi’s; dát waren de daders die ten alle tijden vermeden dienden te worden. Maar het betekent ook dat zij de rest van de niet-joodse bevolking niet als (hoofd)schuldig aan hun lot achtten. Twentse joden hadden niet zoals de joden aan de andere kant van de grens het gevoel in het land van hun moordenaars te leven. De alledaagse contacten tussen vroegere joodse en niet-joodse bekenden waren zeker niet altijd gemakkelijk of vrij van spanningen, maar Twentse joden leefden niet in de spagaat tussen afstand en nabijheid waarin joden in de Duitse grensstreek leefden.⁵⁹

Naast de negatieve ervaringen van verwatering, verbittering over niet teruggekregen goederen en antisemitisme, was dan ook ruimte voor positieve hernieuwingen van vroegere relaties en het ontstaan van nieuwe contacten tussen joodse en niet-joodse Twentenaren. Oude vrienden en burens zochten elkaar op en vroegere klanten bezochten weer heropende joodse winkels. Mevrouw H. werd bijvoorbeeld dik bevriend met een buurmeisje uit een streng christelijk gezin. Op school zaten nauwelijks andere joodse leerlingen, en op straat speelde ze met een grote groep niet-joodse buurkinderen. Ook Bert Woudstra, die zo teleurgesteld was over de reacties van vroegere bekenden op zijn terugkeer, bloeide op door nieuwe contacten bij de padvinderij en op de Mulo. Zowel Kurt Falkenstein (1930) als de heer F. (1930) spraken positief over hun naoorlogse schooltijd op de Mulo in Haakbergen. En Nettie Manasse-de Leeuw, die aangaf wel vooral joodse bekenden te hebben gehad, herinnerde zich leuk contact met aardige niet-joodse collega’s in de dekenfabriek waar zij in de naoorlogse jaren had gewerkt. Toen ik haar vroeg of haar houding richting niet-joden was veranderd door haar ervaringen tijdens de bezetting, antwoordde ze: ‘Ik geloof niet dat je dan nog rancunes had, die konden er ook niets aan doen. (...) het waren toch niet allemaal NSB-ers?’

Ook in de Enschedese textielelite werden de banden weer aangehaald. Henk van Gelderen (1921), die de bezetting in Amsterdam had doorgebracht, vertelde dat bijna al zijn vroegere, niet-joodse vrienden die tijdens de studietijd waren uitgevlogen, na de oorlog naar Enschede terugkeerden: ‘dat clubje hervormde zich weer, vonden elkaar weer. Zo kwam je weer in de oude molen terug.’ Herbert Zwart, die de oorlog in onderduik had overleefd, vertelde dat hij met de bevrijding gelijk naar een van zijn vrienden was gegaan die in de buurt woonde. Hoewel hij een klas lager werd geplaatst en zijn oude vrienden dus niet meer elke dag om zich heen had, hernieuwde hij het contact met hen op het hockeyveld en de tennisbaan. Omdat zoveel joodse bekenden waren weggefallen, werden de banden tussen de joodse en niet-joodse elite versterkt. De niet-joodse Benno van Delden (1926) verwoordde het als volgt: ‘Er kwam meer contact met joodse mensen, maar er waren er minder.’ Ook Emmy Menko schreef op 7 oktober 1945: ‘Ja, we hebben tegenwoordig allerlei andere mensen als

⁵⁸ Brieven van Sig en Emmy Menko op 27 juli, 16 augustus, 11 september, 27 september, 28 september en 14 december 1945, in Magnus (2005), p.154-155, 160, 164, 170, 176, 198.

⁵⁹ De moeilijke naoorlogse situatie en teleurstellende reacties van de niet-joodse omgeving leidden er wel toe dat migratie een reële optie werd. Tussen 1946 en 1953 emigreerden ruim 4400 Nederlandse joden, vooral naar Israël en de Verenigde Staten. De helft was onder de dertig jaar, en dat was meer dan een kwart van degenen die uit de generaties geboren tussen 1915 en 1948 waren overgebleven. De oprichting van de staat Israël in 1948 was een belangrijke impuls, evenals de vrees voor een nieuwe wereldoorlog aan het begin van de jaren vijftig. Onder degenen die naar Israël vertrokken, bevonden zich zeer veel leden en leiders van de zionistische jeugdverenigingen (Sanders, 1992, p.229). Nadien zette de migratie zich, met name naar Israël, gestaag voort. 55 procent daarvan keerde echter na verloop van tijd weer terug naar Nederland (Berg & Wallet, 2010, p.12).

conversatie. We zijn ook heel bevriend geworden met Mieke Sytsema en Betsy Herman de Groot. Ik schrijf jullie dit om je een beeld van ons leven te geven.⁶⁰

Noor de Vries Robbé wijst echter op het gegeven dat de naoorlogse niet-joodse contacten van haar ouders zelden tot echte vriendschappen leidden, eerder werden het goede kennissen. Ze schrijft: ‘Dat ligt niet alleen aan de anderen, maar ook aan henzelf. Waar is toch de wereld gebleven waarin je je werkelijk thuis voelde?’⁶¹ Een vraag waar veel joodse overlevenden, zeker van de oudere generaties, mee worstelden.

Echter, of hun contacten nu moeizaam of soepel verliepen, ook in naoorlogs Twente zwegen joden en niet-joden over de Holocaust. Ook hier beschreven zowel de niet-joodse als de joodse geïnterviewden een situatie van naoorlogse non-communicatie over de recente vervolging en uitroeiing van het joodse bevolkingsdeel. Bijvoorbeeld de niet-joodse Grietje Beltman-de Groot (1928), die veel joodse burens had gehad, vertelde dat geen van hen was teruggekeerd na de oorlog; niemand sprak over hen. Ze beschreef dat de ontmoetingen met de enkele joodse bekenden die wel terugkeerden hartelijk waren, maar: ‘vrijwel niemand zei iets. ‘We hebben het goed gehad. We hebben het overleefd. We zijn er weer.’ Ook herinnerden verschillende niet-joodse geïnterviewden die in de naoorlogse jaren op de middelbare school zaten, zich joodse klasgenoten van wie ze enkel wisten dat ze de oorlog in onderduik overleefd hadden. De joodse klasgenoten hadden nooit over hun ervaringen gesproken, en de niet-joodse geïnterviewden hadden hen er blijkbaar nooit naar gevraagd. Ook de joodse geïnterviewden vertelden dat ze met hun niet-joodse omgeving niet over hun ervaringen hadden gesproken, ook niet met vroegere niet-joodse vrienden of bekenden. Gezien de wezenlijke verschillen in de naoorlogse verhoudingen tussen joden en niet-joden aan Duitse en Twentse zijde, is dit een opvallende overeenkomst.

3. *Naoorlogs zwijgen*⁶²

In hoofdstuk 2 is beschreven dat personen die een trauma hebben opgelopen, vaak niet in staat zijn om over de traumatische gebeurtenis te spreken. Ook het naoorlogs zwijgen van de joodse overlevenden in deze studie kan zeker gedeeltelijk worden teruggevoerd op hun traumatische ervaringen. Bijvoorbeeld Marga Spiegel, de tante van de eerder aangehaalde Paul Spiegel, die de oorlog overleefde in onderduik bij boeren in het Münsterland en na de oorlog naar haar woonplaats terugkeerde, beschrijft de afstomping die veel overlevenden na de oorlog ervoeren, en die leidde tot een staat van apathie en zwijgzaamheid.⁶³ Voor velen karakteriseerde dit zwijgen alle interacties, waaronder die met hun meest intieme relaties. Dit blijkt ook uit de interviews die in het kader van deze studie zijn geanalyseerd. Verschillende geïnterviewden gaven aan nooit te hebben gesproken over hun ervaringen, en er nog steeds niet over te kunnen spreken.⁶⁴

Hoeveel moeite het kostte zich over de eigen ervaringen te uiten, komt bijvoorbeeld goed naar voren in het interview dat met Max Meyers (1928) uit Stadtlohn werd afgenomen. Op meerdere momenten in het interview toonde hij zich onwillig om op de vragen van de interviewer te antwoorden. Volgens eigen zeggen voegden zijn persoonlijke herinneringen

⁶⁰ In Magnus (2005), p. 178. Mieke Sytsema was de dochter van een academicus en werkte bij de fabriek van de Menko's. Betsy Herman de Groot was lerares.

⁶¹ De Vries Robbé (2010), p.178.

⁶² Delen van deze tekst zijn eerder verschenen in Demant (2013).

⁶³ Spiegel (2009), p.119-120.

⁶⁴ Zie bijvoorbeeld Issler, Carolina. Interview 42528. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juli 2010); H., Bernard. Interview 25182. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 26 juli 2010).

niets toe aan het al bekende beeld van bijvoorbeeld de Kristallnacht. Zijn ongemak culmineerde in een moment waarop hij een boer liet en zei: ‘Pardon, het spijt me. Maar het is niet zo gemakkelijk om over te praten. Ik moet huilen of boeren, een van de twee, en ik geef de voorkeur aan boeren.’⁶⁵ Zelf maakte ik tijdens een interview een meningsverschil mee tussen een door mij geïnterviewde joodse man en zijn echtgenote, die er op tegen was dat hij zich liet interviewen omdat dat onnodig veel herinneringen en emoties zou oproepen.

Een andere reden voor het zwijgen is gelegen in het feit dat in die tijd in het algemeen veel minder over persoonlijke problemen werd gesproken dan we heden ten dage gewend zijn. Men was veel terughoudender in het uiten van gevoelens. De norm was dat men niet al teveel moest klagen over eigen leed en dat men zich vooral moest richten op de toekomst, en die norm gold ook binnen de gemeenschap van joodse overlevenden.⁶⁶ Het naoorlogs zwijgen van joden en niet-joden aan beide zijden van de grens was echter meer dan een stilte als gevolg van individueel trauma en een norm van ‘doorzetten’. Er was sprake van een collectief zwijgen tussen groepen met verschillende ervaringen van doorbroken normaliteit. Ook personen die zich in private omstandigheden wel uitten over hun ervaringen - en die waren er zeker ook⁶⁷ - liepen in de publieke ruimte op tegen een muur van stilte.

Hoe valt dit collectieve zwijgen aan beide zijden van de grens te duiden? In hoofdstuk 2 is de indeling van Jay Winter in liturgisch, politiek en essentialistisch zwijgen beschreven: zwijgen als altijd bestaand onderdeel van publieke omgang met oorlog en geweld, zwijgen om conflict te vermijden, en zwijgen uit onzekerheid over wie er recht op heeft om te spreken. Ook kwam de notie van een ‘complot van zwijgen’ van Eviatar Zerubavel aan de orde. Met de inzichten uit het werk van Zerubavel en Winter kan meer licht worden geworpen op het naoorlogs zwijgen in de Duitse grensstreek en Twente. Hier zal worden onderzocht welke functie(s) het zwijgen vervulde in het naoorlogs samenleven van joden en niet-joden aan beide zijden van de grens, en in hoeverre het zwijgen als een complot van stilte kan worden beschouwd.

3.1 Aan Duitse zijde: het zwijgen doorbreken

Om het zwijgen over de vervolging en vernietiging van de joden aan Duitse kant te kunnen duiden, wordt hier gebruik gemaakt van een indirecte benadering: er worden enkele gevallen beschreven waarin het zwijgen tussen joden en niet-joden wél werd doorbroken. Door deze uitzonderlijke momenten te analyseren wordt meer duidelijk over de precieze functie van het zwijgen.

Het eerste geval werd beschreven door mevrouw D., die vertelde dat haar echtgenoot relatief vroeg in een concentratiekamp was beland als gevolg van verraad door een niet-joodse collega die jaloers was geweest op zijn inkomen. Na de oorlog was de heer D., zoals eerder beschreven, relatief gemakkelijk gereïntegreerd in zijn oude woonplaats. Maar toen deed zich het volgende voorval voor:

We waren weer eens op een feest, ik weet niet, kermis, schuttersfeest, zoiets. (...) Mijn man zat tegenover me, op de bank, er was misschien nog een plekje, een stukje. En de muziek stond zo hard dat je elkaar niet kon verstaan. En opeens kwam er een man aan, ik zie dat een man met een glas bier in zijn hand naar mijn man toekomt, en ik zie dat mijn man een steeds roder hoofd krijgt en met hem spreekt, en steeds roder, opeens springt hij op, zo! Springt op. En ik weet niet of hij iets gezegd heeft

⁶⁵ Meyers, Max. Interview 7205. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). <http://www.vha.fu-berlin.de> (bekeken op 25 juni 2012).

⁶⁶ De sociologe Jolande Withuis verklaart de stilte in de decennia na de oorlog onder andere uit het ontbreken van een ‘slachtoffercultuur’ in die tijd (Withuis, 2002).

⁶⁷ Enkele Duits-joodse geïnterviewden beschreven de steun die zij hadden ervaren door hun afschuwelijke ervaringen met hun partners te delen. De open communicatie hielp hen om met hun verleden om te gaan.

of niet, ik kon niks horen, en de ander liep weg met zijn glas. En mijn man wenkte me en zei: 'kom, laten we naar huis gaan'. En dat was ongewoon om zo middenin het feest naar huis te gaan, niet dat ik er zo graag wilde zijn, maar het kwam me vreemd voor. En toen zei hij: 'dat was (...)', zo heet ie, 'dat was (...) die ervoor heeft gezorgd dat ik in het kamp terecht kwam. Die kwam op me af en zei: '(...), zullen we het maar eens vergeten?'. Zo een type was het. Nou ja, we moesten het maar eens vergeten, hij wilde met hem klinken, begrijpt u.'

Het tweede geval werd verteld door Carla Vosmann, wier familie, zoals beschreven, in de jaren vijftig in Nordhorn was komen te wonen als gevolg van de restitutie van de slagerij van haar oom. Het gezin was bevriend met de twee joodse broers Salomons uit Nordhorn, die de oorlog hadden overleefd en in Londen woonden. Een van die broers bezat nog een huis in Nordhorn en kwam daar zo nu en dan op bezoek. Carla was mij aan het vertellen wat het voor haar betekende om als joodse in Duitsland te leven, toen ze me het volgende voorval begon te beschrijven:

Kwam ik bij de apotheek en kwam zo'n oude nazi-kop aan en die zegt ja ich soll doch Herr Salomonson zeggen of vragen vanwege eh en of ie 'm vergeven kon en weet ik veel. En ik heb gezegd 'ah ah, dat doe je zelf maar', en ik weet dat Salomonson die had 'm vierkant eh uitgemierd. Want ik kan niet eh dat denken ze altijd, ik kan niet vergeven voor dingen die ze mijn familie aangedaan hebben. Ik kan alleen vergeven als iemand mij iets gedaan heeft, kan ik zeggen 'nou ok'. Maar ik kan toch niet mensen die dood zijn, kan ik toch niet he? Soms hebben ze zo dat idee. Dat de mensen die dan over zijn, die moeten dan eh, als je een beetje vriendelijk bent, dan denken ze 'ja dat is allemaal ok', maar dat is helemaal niet ok. Ik kan dat toch niet? Ik kan toch niet voor ooms en tantes en weet ik wat, ik kan toch niet zeggen 'ja jongens, het is niet zo erg'.

Het derde geval werd beschreven door de niet-joodse Josef Klüsekamp, die na de oorlog was teruggekeerd naar zijn baan bij de gemeente van Ahaus. Daar ontmoette hij Marga en Miriam Cohen, twee joodse zussen die als enige van hun familie de vervolging en uitroeiing hadden overleefd. Ze hadden verschillende concentratiekampen en een dodenmars doorstaan en keerden in augustus 1945 naar Ahaus terug. Toen ik Josef vroeg of hij na hun terugkeer wel eens met de meisjes had gesproken, antwoordde hij:

Ja, heb ik eigenlijk helemaal niks mee te maken gehad. Die kende ik van gezicht, maar ook niet meer dan dat. En toen die hierheen kwamen, waren ze zo... arrogant (hochnäsig) zegt men hier wel.

Wat betekent dat?

Dus die, nou ja, die konden de anderen niet verdragen, die spraken helemaal niet meer met ons. (...) Nou goed, die hadden ook veel meegemaakt. (...) En die kwamen bij ons naar de stadsbank en haalden hun geld op, ze hadden toen een toewijzing en wij moesten dat uitbetalen. Maar daar kon geen gesprek mee gevoerd worden, nee.

Hoezo niet?

'Jullie zijn allemaal nazi's', zo ongeveer. En we waagden het niet om daar iets op terug te zeggen. We waren geen nazi's, maar we waren letterlijk en figuurlijk erbij (mit gefangen, mit gehangen), ja zo kan je het zeggen. Is zo een goedkope manier van spreken hierover hè, zo kun je dat denken, maar het was echt niet goedkoop, we waren blij dat we leefden, dat we de oorlog doorstaan hadden.

Deze voorbeelden laten zien dat de communicatie over de vervolging van de joden niet los te zien was van de gevoelige onderwerpen van schuld en verantwoordelijkheid. De eerste twee gevallen zijn beschreven vanuit het perspectief van de joodse teruggekeerden, en het is daarom niet mogelijk om inzicht te krijgen in de motieven van de betreffende niet-joden om het zwijgen te verbreken. Het is echter wel duidelijk dat hun gedrag veel twijfels en ongemakkelijkheid aan joodse zijde opriep: hoe dit doorbreken van het zwijgen te interpreteren? Als schaamte of zelfs berouw? Of als een belediging; als een poging om 'er

vanaf te komen'? Zowel mevrouw D. als Carla Vosmann volgden duidelijk die laatste redenering: beiden interpreteerden het verbreken van de stilte als een poging van de niet-joden om zichzelf op een gemakkelijke manier van hun bezwaarde geweten te bevrijden.

Het derde geval werd beschreven vanuit niet-joods perspectief en was enigszins dubbelzinnig geformuleerd, waardoor het openstaat voor verschillende interpretaties. Enerzijds kan het worden gezien als een voorbeeld van wat er gebeurde met joden die zich niet aan de norm van zwijgen conformeerden: ze werden als 'arrogant' bestempeld. Josef Klüsekamp ervoer het verbreken van het stilzwijgen door de zussen Cohen als een belediging; een belediging die hem (en tegelijk ook de meeste andere niet-joodse bewoners) de mond snoerde. Josef maakte echter niet duidelijk of de zussen daadwerkelijk tegen hem 'jullie zijn allemaal nazi's' hadden gezegd. Een alternatieve verklaring is dat de zussen hem in werkelijkheid nooit hadden beschuldigd, maar dat hun aanwezigheid, en alles waar hun aanwezigheid voor stond, hem nerveus en onzeker maakte. Het is mogelijk dat hij zijn eigen gevoelens van ongemakkelijkheid en schuld op hen projecteerde. Maar of de zussen hem nu in werkelijkheid beschuldigd hadden of dat hij zich dit slechts inbeelde, het resultaat was hetzelfde. Wat hij feitelijk zei, was: hun beschuldigingen waren ongegrond en daarom moesten we hen uit de conversatie uitsluiten. Daarmee keerde hij de relatie van stilte en schuld om. In deze context is het relevant te vermelden dat andere niet-joodse bewoners van Ahaus zich herinnerden dat de zussen eens enkele personen voor 'nazi-varken' hadden uitgemaakt toen zij hun fietsen niet mochten lenen.⁶⁸ De zussen verlieten Ahaus een half jaar later om nooit meer terug te keren. Een van de zussen woont nog altijd in New York en vertelde me dat ze alle Duitsers haat en niets met hen te maken wil hebben.⁶⁹

Uit de voorbeelden wordt duidelijk dat de stilte over de recente vervolging en vernietiging van de joden een functie had in de complexe en gespannen naoorlogse relaties tussen joodse overlevenden en niet-joodse Duitsers. Het taboe op het onderwerp van de uitmoording van de joden beschermdde zowel de niet-joden als de joden. Lynn Rapaport, die dezelfde stilte aantroef in haar studie naar de relaties tussen tweede generatie-joden en Duitsers, betoogt dat het doorbreken van dat taboe de precaire relaties kon ondermijnen, en zo een sociale crisis kon veroorzaken. Het kon leiden tot gêne bij zowel de niet-joden als de joden, of het kon zelfs op een openlijk conflict uitmonden. Rapaport refereert in dit verband aan de beroemd geworden observatie van Theodor Adorno: 'In het huis van de beul begin je niet over de strop. Dat roept wrevel op.'⁷⁰ Tegelijk moesten de teruggekeerde joden het feit dat het merendeel van hun vroegere burens en kennissen zich hadden geschikt in hun vervolging en destructie, in overeenstemming brengen met hun beslissing om weer tussen diezelfde personen te gaan wonen. In deze situatie was het zich conformeren aan de norm van stilzwijgen een noodzakelijkheid. Op een bepaalde manier vormde de stilte een scheidslijn tussen de wreedheid en onvoorspelbaarheid van het nazi-verleden en de relatieve veiligheid van de naoorlogse situatie. Bovendien behielden de meeste joden een fundamenteel wantrouwen in het type informatie dat door de niet-joden zou worden gecommuniceerd in het geval van het doorbreken van de stilte.⁷¹

Atina Grossmann heeft de naoorlogse interacties tussen Duitse joden en niet-joden beschreven als een onderhandeling en strijd over 'herinneringen, definities, en de mate van slachtofferschap, over het recht op de slachtofferstatus, en de materiële en morele consequenties van dat predicaat.'⁷² Maar uit deze analyse van gevallen van doorbroken zwijgen blijkt dat eerder het omgekeerde het geval was. Duitse niet-joden zwegen over de

⁶⁸ 'Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie (2009), p.10.

⁶⁹ Telefongesprek met Marga Cohen op 12 september 2011.

⁷⁰ Rapaport (1997), p. 73.

⁷¹ Vgl. idem, p.68-76.

⁷² Grossmann (2007), p.9.

vervolging en uitroeiing van de joden om niet met de schuldvraag geconfronteerd te worden en hun eigen slachtofferrol niet te hoeven bediscussiëren en te bevragen. En hoewel veel teruggekeerde joden het gevoel hadden dat hen door de niet-joodse omgeving de mond werd gesnoerd, hadden zijzelf ook belang bij de stilte. Het beschermde hen tegen ambiguïteit, dissonantie en sociaal conflict. Dus in tegenstelling tot onderhandeling en strijd, was de norm er een van conflictvermijding om potentiële problemen te voorkomen. Uiteindelijk was er niet zoveel te winnen bij een confrontatie met de personen die je in de nabije toekomst steeds zou blijven tegenkomen.

De stilte aan Duitse zijde was dus in de eerste plaats een gevolg van politiek zwijgen. Hoewel zich – zeker binnen de gemeenschap van joodse overlevenden – ook liturgisch en essentialistisch zwijgen zal hebben voorgedaan, functioneerde de stilte vooral als buffer tegen openlijk conflict tussen de joodse overlevenden en hun niet-joodse omgeving. Het gaat echter een stap te ver om hier de door Zerubavel genoemde term ‘complot van stilte’ te gebruiken. Het begrip ‘complot’ suggereert dat de deelnemers een gelijkwaardige positie naar elkaar toe innemen, en allen evenveel belang hebben bij de samenzwering. Dat was hier niet het geval. De enkele joodse overlevende die naar zijn geboorteplaats terugkeerde, zag zich omringd door niet-joden van wie hij op verschillende vlakken afhankelijk was. Wilde hij op die plek weer een leven opbouwen, dan had hij zich aan te passen aan het zwijgen van die niet-joodse omgeving. Daarom is het toepasselijker om de naoorlogse relaties tussen Duitse joden en niet-joden te karakteriseren als een ‘pact van stilte’.⁷³

Ten slotte nog een geval van doorbroken stilte dat door Carla Vosmann werd beschreven. Toen ik haar vroeg of er in haar jeugd over het nazi-verleden werd gesproken, vertelde ze:

Er kwam een keer een kennis bij hem (haar vader, FD) die zei: ‘Salomon, ik ben Gauleiter geweest’. Had ook in de bak gezeten daarvoor in Emden. ‘Heb dit en dat gedaan. Als je me er nu uitgooit dan is dat oké.’ Mijn vader vond het heel goed dat hij uit zichzelf toegaf dat hij verkeerd was. Wij waren ook bevriend met die kinderen, zaten samen in de zwemvereniging.

In dit geval pakte het doorbreken van de stilte goed uit. Het was echter zowel vanuit niet-joods als vanuit joods oogpunt een uitzonderlijk geval: de niet-joodse bekende benoemde expliciet zijn eigen rol en legde het oordeel hierover in handen van de oude joodse bekende; en die joodse bekende bleek ruimte te hebben om binnen de grenzen van zijn eigen morele kader het contact te doen herleven.

3.2 Aan Nederlandse zijde: zwijgen uit onbegrip

Aan Nederlandse zijde werd ook gezwegen, maar, anders dan aan Duitse zijde, hadden Twentse joden niet het gevoel dat ze in het ‘huis van de beul’ leefden. Het zwijgen hing eerder samen met het onbegrip dat voortkwam uit de geheel verschillende ervaringen die de verschillende groepen hadden opgedaan. De door joden ervaren scherpe, en in veel gevallen volledige, afbraak van de bestaande leefwereld was zo fundamenteel anders dan de ervaringen (en het leed) van de niet-joden, dat die verschillende belevingen botsten en tot onbegrip en teleurstelling leidden. Veel niet-joden waren gepreoccupeerd met hun eigen zorgen en hadden weinig oog voor – of waren domweg niet geïnteresseerd in – het leed van

⁷³ De term ‘pact van stilte’ werd oorspronkelijk gebruikt om de decennia-lange Spaanse stilte over de repressie onder Franco en de Spaanse fascistische partij Falange te beschrijven. Dit ‘pacto de silencio’ werd ingesteld door de Spaanse beleidsmakers die verantwoordelijk waren voor de overgang naar de democratie. Het pact kwam wettelijk tot uitdrukking in de Amnestie Wet van 1977 (zie voor meer informatie onder andere het Spanish Civil War Memory Project, <http://libraries.ucsd.edu/speccoll/sewmemory/>, bekeken op 18 juli 2012). Ik wil graag Selma Leydesdorff bedanken voor het wijzen op de herkomst van deze uitdrukking.

de joodse teruggekeerden. De kloof in beleving leidde bovendien tot gevoelens van onmacht, verlegenheid en ongemakkelijkheid. Edith Menko verwoordde het in een brief van 5 januari 1946 als volgt: ‘Iedereen is in zo volledig verschillende sferen geweest, niemand kon zich indenken, wat de andere gevoeld heeft. Het voorstellingsvermogen van de mens is nu eenmaal zeer beperkt.’⁷⁴

De sociologe Jolande Withuis heeft het zwijgen geduid als een gevolg van het feit dat verschillende groepen in de Nederlandse samenleving verschillende ‘oorlogen’ moesten verwerken, die soms rivaliserend of zelfs onverenigbaar waren.⁷⁵ Er was een collectieve interpretatie van het recente verleden nodig, maar er viel niet zomaar een harmonieus geheel uit al de verschillende ervaringen te smeden. De collectieve, nationale visie werd die van onderdrukking en verzet, bezetting en herrijzenis,⁷⁶ en bouwde daarmee voort op het al bestaande kader van trouwe, patriottische burgers die waren onderdrukt door de gehate bezetter. In de jaren voordat ze waren ‘verdwenen’ door onderduik of deportatie, hadden Nederlandse joden binnen dit kader gepast als onderdeel van de gemeenschap van onderdrukte Nederlanders. Maar het feit dat Nederland het joodse bevolkingsdeel niet had kunnen of willen beschermen, paste niet in het nationale zelfbeeld en werd daarom ondergeschikt gemaakt aan dit nationale discours. ‘De vervolging en vernietiging fungeerde primair als *illustratie* van de Duitse perversiteit en als *exemplificatie* van het leed dat Nederland had getroffen.’⁷⁷

Dit was een geheel andere context voor het samenleven dan die van de collectieve schuld aan Duitse zijde; niet-joden aan Nederlandse zijde voelden zich niet schuldig aan het lot van de joden. Het betekende dat joodse overlevenden vooral als slachtoffers werden gezien die alleen maar aan hun lot hadden kunnen ontkomen door hulp van buitenaf, en daarom vooral dankbaar ten aanzien van hun helpers moesten zijn.⁷⁸ En het betekende ook dat het bestaande sociale antisemitisme zonder al teveel bijgedachten kon worden voortgezet. Dat dit ook nog steeds voor de huidige tijd geldt, blijkt uit de vrij onbekommerde wijze waarop verschillende Twentse niet-joden spraken over hun eventuele teleurstellingen en vooroordelen richting joden. Een voorbeeld is het eerder aangehaalde verhaal van Corrie Schukkink over zijn teleurstelling over de joodse onderduiker die geen dankbaarheid toonde. Andere geïnterviewden gaven openlijk blijk van hun antisemitische vooroordelen; een van de geïnterviewden vertelde bijvoorbeeld dat joden ‘iets irritants hebben’ maar ook slimmer zijn dan niet-joden. Toen ik hierover doorvroeg zei hij:

En ze hebben ook geen verstand van wijn. Ik heb net een fles wijn van een joodse man gekregen en die is niet te zuipen, kind. Typisch joods, die hebben nooit geleerd ergens te settelen, een wijnkelder aan te leggen. Als jood kun je zo weg moeten, dat zit in hun aard. Ook voor de oorlog, dat is altijd zo geweest, omdat ze zo vaak verschoppelingen zijn. Maar dat is mijn visie.

Voor de joden gold dat ze enerzijds zwegen als gevolg van het feit dat ze geen gehoor voor hun verhalen vonden. Maar anderzijds hadden veel joden, zoals beschreven, de bezetting ook daadwerkelijk ervaren als een onderdrukking van buitenaf waar Nederlandse burgers maar weinig tegenin konden brengen. De meeste geïnterviewden hadden bovendien in onderduik overleefd en hadden zelf dus de ervaring te zijn gered door niet-joden. Ze hadden daarin wisselende ervaringen, maar allemaal een diep besef (en vaak schuldgevoel) over het in gevaar brengen van de onderduikgevers. Mevrouw J. zei bijvoorbeeld:

⁷⁴ In Magnus (2005), p.203.

⁷⁵ Withuis (2002), p.106.

⁷⁶ Idem, p.109.

⁷⁷ Van Vree (1995), p.93.

⁷⁸ Gans (2008), p.383.

Je was helemaal afhankelijk van andere mensen, of die je opnamen of niet. En die wilden ook hun vrijheid weleens weer terug hebben, zonder dat er altijd een paar grieten over de vloer liepen. (...) Het is natuurlijk een afschuwelijke situatie geweest, maar als je zegt 'het was niet leuk' dan betrekken de mensen het op zich, en dat wil je niet, dat wil je absoluut niet. Ik zou ze gewoon te kort doen als ik het zou doen, zij hebben hun leven voor mij gewaagd hè. (...) Nee, onderduiken was niet leuk. Het was niet zo dat je zei 'god, wat heb ik toen een prettige tijd gehad'. Je voelde je al overbodig, want als er wat met mij gebeurt, en ze pakken meneer (naam onderduikgever) ook nog op, en ze zetten hem vast, die man was niet sterk, dan gaat ie door mijn schuld dood. Dat zit allemaal in je hoofd.

Verschillende joodse geïnterviewden stelden zichzelf hardop de vraag: wat zouden we zelf hebben gedaan? En meerdere geïnterviewden oordeelden, ook achteraf, positief over de opstelling van de niet-joodse bevolking. Margot van der Veer zei bijvoorbeeld: 'het was toch heel erg moeilijk, die bezetting. Voor die Nederlanders, de bezetting, om zich een houding te geven. Het was gevaarlijk.' Meier Meibergen (1919) zei dat na de oorlog het idee was ontstaan dat het een mythe was dat Nederland goed was geweest. 'Daar ben ik het helemaal niet mee eens. Want hoe moeilijk was het niet om met je eigen leven borg te staan voor vreemde mensen, voor andere Nederlanders? (...) Er zijn inderdaad Nederlanders geweest die uitstekend hebben geholpen, ze konden niet iedereen helpen. Het is geen mythe.'⁷⁹ In deze reacties klinken discussies over de houding van de Nederlandse bevolking door uit latere decennia; een teken dat het onderduikverleden voor velen nog springlevend is. Nog altijd proberen de voormalig onderduikers hun eigen ervaringen te relateren aan de (ontwikkelingen in de) collectieve herinnering aan de bezettingstijd.

De negatieve onderduikervaringen, maar ook de naoorlogse teleurstellende interacties met niet-joden en het besef van de hoge aantallen gedeporteerde joden, zetten het in de bezettingstijd ontwikkelde morele kader onder druk: de gemeenschap van patriottische Nederlanders bleek minder eensgezind en solidair dan men zich had voorgesteld. Maar het deed, zoals gezegd, niet wezenlijk afbreuk aan de fundamentele schuldtoewijzing: de vijand was van buiten gekomen. Dat betekende dat joden een nieuwe normaliteit moesten opbouwen in een niet-joodse omgeving die wellicht onverschillig voor, maar niet schuldig aan, de breuk in hun vroegere normaliteit was geweest. De tegenstrijdige ervaringen met sympathiserende passiviteit, levensreddende actie, ingewikkelde of zelfs negatieve onderduiksituaties, en naoorlogs onbegrip en spanningen over de teruggave van eigendommen, leverden een allesbehalve eenduidig kader op om het samenleven met de niet-joodse omgeving vorm te geven. De meest logische reactie op deze situatie was: zwijgen.

Aan Nederlandse zijde had het zwijgen dus, evenals aan Duitse zijde, vooral de functie van het vermijden van tegenstelling en conflict. Toch moet het zwijgen, zoals Withuis stelt, niet worden gezien als iets dat simpelweg tussen twee 'partijen' bestond, maar als een aspect van een complex netwerk waarin de betrokkenen via allerlei lijnen verbonden waren en elkaar beïnvloedden.⁸⁰ Er was niet alleen sprake van politiek zwijgen, maar ook van liturgisch en essentialistisch zwijgen: zwijgen als inherent onderdeel van de omgang met verlies en zwijgen uit onzekerheid over de vraag wie er mag spreken. Joden zwegen niet alleen tegenover de niet-joodse omgeving, maar ook binnen de joodse gemeenschap zelf. Helge Domp vertelde bijvoorbeeld over de joodse gemeenschap:

⁷⁹ Meibergen, Meier. Interview 3966. *Visual History Archive*. USC Shoah Foundation. The Institute for Visual History and Education © (1994-2014). Gezien in Joods Historisch Museum, 20 april 2012.

⁸⁰ Withuis (2002), p.111.

Want de ene vertelde de ander wat hij mee had gemaakt, het moest een keer... niet uit zijn, maar niet elkaar nog meer vertellen. Alsjeblieft niet. En de ene had nog meer meegemaakt dan de ander, natuurlijk, ik had alleen ondergedoken gezeten, anderen kwamen terug uit het kamp!

Verschillende joodse geïnterviewden verklaarden het zwijgen van de niet-joodse omgeving zelfs uit hun eigen zwijgen: ze gingen ervan uit dat niet-joodse bekenden niet naar hun ervaringen vroegen omdat ze er zelf niet over begonnen. Mevrouw A. uit Enschede zei bijvoorbeeld: 'Mensen durfden er ook niet naar te vragen, en een vriendin zei eens: 'je hebt er nooit over gepraat, terwijl we elkaar zo lang kennen'.'

Aan Duitse zijde beschreven de joodse geïnterviewden het zwijgen enkel in termen van de niet-joodse vermijding van de schuldvraag. Dat betekent niet dat zich aan Duitse zijde geen liturgisch en essentialistisch zwijgen voordeed, maar het betekent wel dat het politiek zwijgen centraler stond dan aan Nederlandse zijde. De niet uitgesproken botsing over de toewijzing van schuld en slachtofferschap hing aan Duitse zijde als een zware, verstikkende deken over het contact tussen joden en niet-joden. Aan Nederlandse zijde had het zwijgen een ander karakter. Hoewel de meeste joodse geïnterviewden het zwijgen in negatieve termen beschreven, koppelden ze de naoorlogse stilte niet aan thema's van schuld en verantwoordelijkheid. Zelfs degenen die zich het meest negatief uitlieten over het zwijgen, beschreven het in termen van onverschilligheid en ongemakkelijkheid. Bert Woudstra bijvoorbeeld die, zoals eerder beschreven, zeer teleurgesteld was over de afstandelijke reacties van bekenden op zijn terugkeer, interpreteerde hun zwijgen niet in termen van een slecht geweten, maar als gevoelens van ongemakkelijkheid. Hij vergeleek het met een later moment in zijn leven toen hij overeenkomstige afhoudende reacties had ervaren op de dodelijke ziekte van zijn zoon.

Dat de stilte in Twente een iets minder gespannen en verstikkend karakter had dan aan Duitse zijde, blijkt ook uit de hier beschreven ongeremde manier waarop de niet-joodse geïnterviewden over hun naoorlogse contacten met teruggekeerde joden spraken, en hoe ze zich in het algemeen over joden uitten. Het zo vrij uiten van eigen vooroordelen was aan Duitse zijde ondenkbaar; daar lijkt men vooral bezig te zijn geweest 'niets verkeerd' te zeggen en 'niemand te beledigen.' Mogelijke vragen over schuld en de eigen positie in het Derde Rijk dienden vermeden te worden, en elke zweem van antisemitisme was dan ook taboe. De niet-joodse geïnterviewden aan Nederlandse zijde ervoeren dit taboe niet.

Jay Winter wijst erop dat het doorbreken van zwijgen vaak wordt gezien als een eerste stap in een proces van genezing en vergeving. Publieke herinnering, acceptatie en erkenning zouden de sleutel zijn tot berouw en vergiffenis. Dit idee ligt aan de basis van de *memory boom* van de jaren negentig en het ontstaan van waarheidscommissies zoals in Zuid-Afrika.⁸¹ Winter is kritisch over deze benadering: het is onduidelijk hoe herinnering leidt tot berouw en vergiffenis, en veel overlevenden van grootschalig geweld voelen zich terecht oncomfortabel bij zo een religieuze of spirituele zienswijze. Maar afgezien van de vraag of het doorbreken van stilte de verhoudingen tussen daders en slachtoffers op termijn zou kunnen verbeteren, kan uit de analyse van de naoorlogse verhouding tussen joden en niet-joden in Twente en de Duitse grensstreek worden geconcludeerd dat zwijgen een primaire, door alle partijen gedeelde reactie was. Zwijgen staat misschien een gezamenlijke verwerking in de weg, maar in de jaren vlak na de vervolging en vernietiging van de joden was zo een verwerking in het geheel nog niet aan de orde. In de door tegenstellingen verscheurde Duitse samenleving waarin vragen rond schuld en slachtofferschap centraal stonden, en binnen het aan Nederlandse zijde heersende kader van een moedige verzetsnatie waarin het joodse leed geen plaats vond, was het al heel wat wanneer op dagelijkse basis interactie tussen joden en niet-

⁸¹ Winter (2010), p.9-10.

joden plaatsvond. De stilte over de vernietiging van de joden was niet door iedereen gewenst, maar vormde wel het smeermiddel dat die interactie mogelijk maakte.

4. Grensoverschrijdend contact na de oorlog

Tot nu toe zijn in dit hoofdstuk de naoorlogse joods/niet-joodse verhoudingen onderzocht door een vergelijking te maken tussen de Duitse en de Twentse zijde van de grens. Met die vergelijking zijn aspecten van dat samenleven blootgelegd die voor een deel specifiek zijn voor deze streek, maar grotendeels ook samenhangen met meer algemene structuren binnen de naoorlogse Duitse en Nederlandse samenleving. Maar de grensstreek vormt ook een bijzondere context voor het onderwerp van het joods/niet-joods samenleven na de oorlog juist door de nabijheid van de grens. Die nabijheid hield in dat Duitsers en Twentenaren hier, meer dan in delen van het land die verder van de grens liggen, hun positie naar elkaar toe moesten bepalen. Duitse en Twentse joden en niet-joden woonden vlak bij elkaar en werden daardoor gedwongen zich tot elkaar te verhouden, of dat nu afwijzing of juist een voortzetting van contact inhield.

In het morele kader dat in de naoorlogse periode in Nederland leidend was, waren Duitsers de vijand. De mof had Nederland onder de voet gelopen en op brute wijze onderdrukt, maar nu was die vijand verslagen. Twentenaren, zowel joodse als niet-joodse, stonden na de bevrijding dan ook in het algemeen zeer afwijzend tegenover Duitsland en alles wat Duits was. Ze gaven aan dat ze in de eerste jaren na de oorlog niks met Duitsland te maken wilden hebben, en al zeker niet de grens over waren gegaan. Slechts één geïnterviewde gaf aan helemaal niet anti-Duitsgezind te zijn geweest: de niet-joodse Bernard Gering (1925) uit Buurse vertelde dat hij tijdens de werkzaamheden die hij tijdens de oorlog in Alstaette had moeten verrichten, vrienden had gemaakt met de Duitse familie waar hij verbleef. Volgens hem speelde de anti-Duitse sentimenten veel minder op het platteland dan in de steden. Dit werd echter niet bevestigd in de interviews met andere Twentenaren. Wat wel opvalt is dat joodse Twentenaren zich iets concreter over hun anti-Duitse gezindheid uitlieten dan de niet-joodse Twentenaren. Waar niet-joden spraken in termen van ‘niks mee te maken willen hebben’ en ‘moeite hebben met’, vertelden verschillende joodse geïnterviewden over de bijna fysieke weerzin die hen in die tijd overviel wanneer ze Duits hoorden spreken. ‘Ik was eerst verbitterd, ik kon geen Duits horen’, ‘ik kon niet goed tegen Duits’ en ‘Duits heeft heel lang een nare klank gehouden.’

De grens bleef na de oorlog enige jaren gesloten. Er werd een verboden strook van 500 meter aan weerszijden van de grens ingesteld, en men had een speciaal legitimatiebewijs nodig om in deze strook te mogen verblijven.⁸² De Twentenaren maakten hier weinig woorden aan vuil; ze wilden toch de grens niet over. Omgekeerd benoemden verschillende Duitse niet-joden deze beperking in veel negatievere zin: ze mochten van de Nederlanders de grens niet over. Ze spraken met enige verbittering of sarcasme over de vijandige houding van de Nederlandse bureaus. Josef Klüsekamp zei bijvoorbeeld: ‘De grens was jarenlang voor de Duitsers gesloten. De Hollanders wilden ons niet hebben. (...) Voor de oorlog was het heel normaal, maar na de oorlog heeft het vele jaren geduurd voordat het weer normaal werd.’

De Duitse geïnterviewden vertelden over de negatieve reacties die ze hadden gekregen toen ze eenmaal weer eens de grens over gingen, bijvoorbeeld op de markt in Enschede. Uit hun verhalen sprak een zekere gekwettheid omdat ze door de mensen aan de overkant van de grens afgewezen werden. Hoewel uit hun toon op te maken viel dat ze dit eigenlijk onterecht vonden, gaven verschillende geïnterviewden wel aan te weten waar de

⁸² Boink (2010), p.119; Van Huizen (2010), p.148.

vijandigheid vandaan kwam. Josef Klüsekamp zei bijvoorbeeld: ‘De Hollandse bevolking was niet erg vriendelijk tegen ons, omdat zoveel Duitse soldaten er daar een rotzootje van hebben gemaakt.’ En Ludwig Hopp uit Ahaus zei: ‘De Hollanders hebben ons wel laten merken dat we niet zo gewenst waren. Je kan je dat ook wel voorstellen, zoals wij de Hollanders behandeld hebben.’

Wat ook kwaad bloed zette was het feit dat Nederland de grondstukken die Duitse boeren uit de grensstreek aan de Nederlandse zijde van de grens bezaten, in beslag nam.⁸³ Bovendien wilde Nederland een gedeelte van het Duitse grensgebied, waaronder het graafschap Bentheim en de districten Ahaus en Steinfurt, annexeren als compensatie voor de geleden oorlogsschade. In Gronau maakte men zich bijvoorbeeld grote zorgen om de Nederlandse aanspraak op de katoenspinnerij Eilermark op Gronaus grondgebied.⁸⁴ De plannen mondden wat betreft het Twents-Duitse grensgebied uit op enkele kleine ‘grenscorrecties’ bij Denekamp, Lossen en Rekken in 1949, maar de gebiedjes werden in 1963 bijna allemaal weer teruggegeven.⁸⁵ Ludwig Hopp zei over de annexatie-eisen: ‘In het begin werden de Hollanders hier gehaat. In eerste instantie wilden de Hollanders hier ook hele stukken land annexeren, zogenaamde grenscorrectie. Maar dat is gelukkig niet gelukt.’

De Nederlandse vijandigheid verhinderde echter niet dat in de naoorlogse jaren grootschalige smokkelhandel plaatsvond. De Duitsers probeerden alle mogelijke waren te ruilen voor voedsel, en in latere jaren voor bijvoorbeeld dameskousen, schoenen en fietsbanden. Pas na de *Währungsreform* in 1948 nam de smokkel sterk af, omdat de meeste artikelen toen ook op legale wijze te verkrijgen waren.⁸⁶

Veel niet-joodse Twentenaren gaven ook aan dat hun vijandigheid in de loop van de jaren langzaam afnam en dat men zich vanaf ongeveer begin jaren vijftig weer eens over de grens waagde in het kader van een schoolreisje of om inkopen te doen. Maar voor veel joodse Twentenaren bleef dit een brug te ver. Uit de gesprekken met de joodse geïnterviewden blijkt hun worsteling om zich in de naoorlogse jaren een houding te geven tegenover het nabije Duitsland. Veel van hen weigerden in eerste instantie om de grens met Duitsland over te steken, maar het omgekeerde kwam ook voor. Henk van Gelderen vertelde dat hij juist al vrij snel door Duitsland was gereisd:

Ik ben met vriend Ter Kuile in ‘46 nog door heel Duitsland gereden. Alles bekeken. Voor een half pakje sigaretten de hele auto laten nakijken want die had kuren. (...) We gingen naar Denemarken, maar het ging om de manier waarop. Al die kapotte steden hebben we bekeken. We werden goed ontvangen door de Engelse bezettingsmacht, die regelden een slaapplek voor ons. En al die slaven die lieten we voor ons werken voor een paar sigaretten. Apen waren we natuurlijk. Dat was een soort *Wiedergutmachung*.

Ook Bert Woudstra zag het naoorlogse Duitsland: hij mocht als vijftienjarige in de kerstvakantie van 1947 met zijn neef mee op een reis naar Oostenrijk. Wat hij in Duitsland aantrof had echter een heel ander effect op hem dan op Henk van Gelderen. De verwoesting en de vrouwen die met kruiwagens puin aan het ruimen waren, deden hem beseffen dat de Duitsers ook slachtoffers waren. ‘Het waren voor een groot deel misschien nazi-aanhangers, maar het waren mensen. Dat heeft mij zeer gevormd.’

Ook op een ander vlak bleek hoe ingewikkeld het voor de Twentse joden was om te bepalen hoe zij zich tegenover Duitsers moesten opstellen, namelijk in het contact met de

⁸³ Boink (2010), p.119 e.v.

⁸⁴ Wiltfang (1998), p.88.

⁸⁵ ‘[International Boundary Study No. 31 – April 6, 1964](http://www.law.fsu.edu/library/collection/LimitsinSeas/IBS031.pdf) Germany – Netherlands Boundary’. The Geographer Office of the Geographer Bureau of Intelligence and Research, Department of State, United States of America (<http://www.law.fsu.edu/library/collection/LimitsinSeas/IBS031.pdf>, bekeken op 22 juli 2014).

⁸⁶ Wiltfang (1998), p.89.

vroegere Duitse dienstmeisjes. Henk van Gelderen vertelde dat hij na de oorlog zijn oude dienstmeisje in Duitsland was gaan opzoeken, maar dat was zeker niet vanzelfsprekend. Zo vertelde Nettie Manasse-de Leeuw over haar vroegere dienstmeisje:

En na de oorlog kregen we een brief van haar, want ze wilde zo graag weten hoe het met ons was gegaan. En ik heb er heel veel spijt van, ik heb nooit geantwoord. Ja, je was toen zo kwaad op alles. Ze was een Duitse, en je was zo kwaad op Duitsland. Maar daar heb ik toch wel spijt van gehad. Want als ze geen interesse had gehad, had ze geen brief geschreven.

Joodse vluchtelingen die voor de oorlog vanuit de Duitse grensstreek naar Twente waren gevlucht, hadden een nog ingewikkelder positie dan de Twentse joden: zij woonden soms letterlijk om de hoek van hun vroegere woonplaats. De vraag waarmee Twentse joden en niet-joden zich geconfronteerd zagen, speelde voor hen nog in sterkere mate: moest weer contact worden opgenomen met de vroegere bekenden, en zouden ze zich na alles wat was gebeurd weer op Duits grondgebied begeven? Hoewel minder urgent dan voor de joden die naar Duitsland terugkeerden, moesten de Duitse joden die in de Nederlandse grensstreek woonden ook een manier vinden om met de tegenstelling afstand-nabijheid om te gaan. Nog altijd bestaande emotionele bindingen werkten in tegen de impuls om zoveel mogelijk afstand te bewaren; velen ervoeren ondanks de trauma's en de haat ook verbondenheid en heimwee. Hoewel velen in de eerste naoorlogse jaren weigerden om naar hun vroegere woonplaatsen af te reizen, nam hun weerstand met de jaren af. Veel van hen behielden of hernieuwden het contact met oude vrienden en met personen die hen in de nazi-tijd hadden gesteund. Een typisch voorbeeld is Hermann Zilversmit uit Gildehaus, die de oorlog in onderduik in Twente overleefde en daar na de oorlog bleef wonen: 'Na de oorlog zei ik eerst: 'daar ga ik nooit meer heen', maar toen, na zo'n drie jaar ben ik toch weer eens gegaan. Tegenwoordig, nu ik met pensioen ben, ga ik regelmatig de oude vrienden van vroeger bezoeken. Voor een kopje koffie ofzo.'⁸⁷

De geografische nabijheid van Duitsland betekende ook een nabijheid in economische zin: de economie was een van de eerste domeinen waarin contacten tussen Duitsers en joden (weer) werden opgebouwd. Personen die een bedrijf in het grensgebied wilden beginnen of herbouwen, werden geconfronteerd met het type economische nabijheid dat teruggekeerde Duitse joden ook ervoeren: ze konden Duitsland gewoonweg niet negeren wanneer ze hun onderneming wilden doen slagen. Welke keuzes met deze economische nabijheid samenhangen, komt goed naar voren in de verhalen van de twee joodse zussen Els Denneboom en Friedje Weyl (geboren Frank), die voor de oorlog samen met hun ouders uit Duitsland naar Twente waren gevlucht. Els Denneboom had samen met haar man een florerende handel in oud papier opgezet. Zij vertelde dat ze al heel snel na de oorlog waren begonnen om zakelijke banden met Duitsland op te bouwen:

En als wij niet met de Duitse papierfabrieken deden, dan konden wij geen bestaan hebben. (...) *Maar vond u het toentertijd moeilijk om wel zaken te moeten doen met Duitsland, met Duitsers?* Nee, ik denk het eigenlijk niet, ik denk ook dat je geen keus had. En ze waren allemaal natuurlijk even vriendelijk, want ze wilden ook zaken met ons doen, terwijl ze best wisten dat je jood was. Maar nee, ik weet eigenlijk niet of ik het moeilijk vond.

Haar zus Friedje was getrouwd met Max Weyl, een joodse man die in Gronau was geboren. Zijn familie had een slagerij in Gronau gehad en had na hun vlucht in 1938 weer een slagerij geopend in Enschede. Het echtpaar bouwde het bedrijf na de oorlog weer op; het was een tijd van hard werken en weinig inkomsten. Max overwoog serieus om terug te keren naar Gronau,

⁸⁷ Interview met Hermann Zilversmit, gepubliceerd in Titz (2003), p.174-178. Aldaar p.178.

omdat hij dacht daar de zaak veel gemakkelijker weer op te kunnen bouwen met behulp van compensatiegelden. Maar Friedje had in alle toonaarden geweigerd, en het echtpaar had uiteindelijk een bloeiend bedrijf in Enschede weten op te bouwen.

Het naoorlogse contact met Duitsers dat uit de geografische en economische nabijheid voortkwam, leidde bij veel joden in Twente tot tegenstrijdige gevoelens. Evenals aan Duitse zijde gold dat, misschien ongewild, het regelmatige contact met Duitse niet-joden tot sympathie en vriendschappelijke gevoelens kon leiden. Sal van Gelderen (1928), die voor zijn handel op de markt handelswaar over de grens betrok, vertelde bijvoorbeeld:

In het begin had ik er heel grote moeite mee, maar je had twee hele goede fabrieken in Nordhorn daar en die had je hier niet. (...)

Hoe was het om weer met Duitsers om te gaan?

Dat was heel moeilijk in het begin. Maar je had ook redelijke goeie overal. Die ene verkoper van die fabriek had zich ook wel beseft wat de Duitsers gedaan hadden en die heeft me ook wel gematst eigenlijk. Er waren ook enkele goeien natuurlijk, maar de meesten niet.

Joden in Twente zagen zich door de nabijheid van Duitsland geconfronteerd met een dilemma dat lijkt op dat van Duitse joden die terugkeerden naar hun geboorteplaats. Ze leefden dan wel niet in 'het land van de moordenaars', maar ook zij kregen in het leven van alledag te maken met die 'moordenaars'. Daar waar teruggekeerde Duitse joden strategieën ontwikkelden om zich zoveel mogelijk te distantiëren van, of juist het contact aan te gaan met, de niet-joodse omgeving, kozen veel joden in Twente voor een strategie waarin ze beperkingen stelden aan hun aanwezigheid in Duitsland. Ze vertelden bijvoorbeeld dat ze wel zaken deden in Duitsland, maar dat ze er alleen doorheen reden en er nooit wilden overnachten. Of dat ze nooit op vakantie zouden gaan in Duitsland. Een ander vaak gehoorde opmerking was dat ze nooit een Duitse auto zouden aanschaffen. Terwijl de concrete grenzen vervaagden, trokken ze dus symbolische grenzen tussen henzelf en de Duitsers op. Els Denneboom gaf blijk van een scherp inzicht in de dubbelzinnigheid van die symboliek toen ze zei:

Mijn schoonmoeder is in Sobibor omgekomen, dus tja, natuurlijk wordt er over gesproken. Maar niet dat je nou, hoe moet ik dat zeggen, met heel veel haat. Dat hebben we nooit gehad. Maar ja, dat kan ook niet. Als je er zaken mee doet, kun je ook niet haten. Dat is natuurlijk zo inconsequent als maar kan, hè. Ik zeg dat altijd, je wilt er wel aan verdienen, maar verder zit je er op te hakken. Dat kan toch niet? Net zo goed dat wij er niet op vakantie gingen, wat is dat nu voor onzin. Je wilt daar wel verdienen, maar er niet op vakantie.

Hoewel dus zeker continuïteit in de grensoverschrijdende relaties valt waar te nemen tussen de jaren voor de machtsovername door de nazi's en de jaren na de ineenstorting van het Derde Rijk, vond dit contact in de naoorlogse jaren plaats tegen de achtergrond van afgrenzing en vijandigheid. In de dubbele betekenis van nabijheid en afscheiding die de grens bezat, bleef het aspect van afscheiding, zeker voor joodse overlevenden aan Twentse zijde, nog geruime tijd van eminent belang.

8. Conclusies

De machtsovername door Hitler op 30 januari 1933 betekende het begin van een radicale verandering in het (samen)leven van joden en niet-joden. In deze studie is onderzocht hoe deze ontwikkeling tot uitdrukking kwam en vorm kreeg in concrete relaties en interacties, en wat die veranderingen betekenden voor de beleving van normaliteit van joden en niet-joden. Door de blik te richten op het samenleven in de Twents-Duitse grensregio konden enerzijds de ontwikkelingen in nazi-Duitsland worden vergeleken met die in bezet Nederland, en anderzijds de transnationale invloeden worden bestudeerd. En door een lange termijnperspectief van ongeveer dertig jaar te nemen, konden de continuïteiten en discontinuïteiten in het samenleven voor, tijdens en na het nazi-bewind worden onderzocht.

Om de inzichten die deze aanpak heeft opgeleverd zo systematisch mogelijk te presenteren, kies ik voor een thematische bespreking waarbij de resultaten steeds in samenhang met meer algemene reflecties en conclusies worden bediscussieerd. Leidend zijn de verschillende invalshoeken van deze studie: de focus op alledaags samenleven, het vergelijkende en transnationaal perspectief, en de lange-termijn-benadering. Deze opzet houdt in dat eerst de ontwikkelingen in de periode 1933-1945 centraal staan, dat vervolgens aan de hand van het vergelijkende perspectief onder meer wordt ingegaan op de divergerende leefwerelden aan de twee zijden van de grens vóór de machtsovername door de nazi's, en dat de naoorlogse situatie bij het thema van het lange-termijn-perspectief aan bod komt. Bij alle drie de thema's komen ook bredere onderwerpen aan de orde, zoals het gebruik van de omstander-categorie, de agency van de 'gewone man', en het debat over de vraag 'waaróm de joden?'.

1. Alledaags samenleven en de beleving van normaliteit

Mensen ervaren hun leven als normaal wanneer ze ervaringen opdoen die stroken met hun existentiële én morele verwachtingen en veronderstellingen. In deze studie werd daarom een onderscheid aangebracht tussen een existentiële en een morele dimensie van normaliteit. De beleving van existentiële normaliteit is gebaseerd op patronen en voorspelbaarheid: het gaat altijd op deze manier, dus er kan op vertrouwd worden dat het een volgende keer weer zo zal gaan. De beleving van morele normaliteit hangt samen met waarden en normen: het gaat er niet om dat iets nu eenmaal altijd op een bepaalde manier gaat, nee, het hóórt ook zo te gaan.

Dit onderscheid bood de mogelijkheid om een al lang bestaande dualiteit in de bestaande literatuur tussen descriptieve en meer evaluerende benaderingen van normaliteit te verhelderen. Ook bood het de mogelijkheid om de verschillende ervaringen van joden en niet-joden op verschillende plekken en op verschillende momenten in de tijd gedifferentieerd te kunnen analyseren. Zo werd inzicht vergaard in de normaliteit in de jaren voor de machtsovername door de nazi's, in de verschuivingen die zich in de existentiële en morele normaliteit van de joden en niet-joden aan beide zijden van de grens voordeden in de jaren van nazi-heerschappij, en in de wijze waarop na de oorlog weer een nieuwe normaliteit tot stand werd gebracht. Hier wordt nu eerst ingegaan op de ontwikkelingen tijdens de jaren van het Derde Rijk.

1.1 Duitse niet-joden: morele dissonantie

Voor niet-joden aan de Duitse zijde van de grens betekende het leven onder nazi-heerschappij in de eerste plaats de stapsgewijze nazificatie van de existentiële orde: bestaande praktijken en routines werden een voor een vervangen door, of aangepast aan, nazistische instituties en symbolen. Zo raakte het alledaagse leven doordeesemd van het nazisme: of men het nu

toejuichde of juist afkeurde, de Hitler-groet, de swastika-vlaggen, het Deutsche Arbeitsfront en de Hitlerjugend werden alomtegenwoordige en vertrouwde onderdelen van de alledaagse realiteit, ze werden met andere woorden normaal in existentiële zin. Hoewel die nazificatie was ingebed in het alledaagse leven, betekende het echter geen wezenlijke aantasting van de existentiële orde; de meeste domeinen van het alledaags leven bleven functioneren (en leken in eerste instantie zelfs beter te functioneren dan daarvoor). Die stabiliteit werd pas wezenlijk doorbroken gedurende de oorlog, toen steeds meer mannen naar het front vertrokken en sneuvelden, en de tekorten en bombardementen steeds meer het leven van de rest van de bevolking gingen bepalen.

Het leven in het Derde Rijk betekende ook een nazificatie van de morele orde. Er vond een verschuiving in de morele orde plaats waarin het normaal werd om joden als fundamenteel ongelijkwaardig aan niet-joden te beschouwen. Terwijl al voor de oprichting van het Derde Rijk de status van joden als gelijkwaardige burgers ter discussie werd gesteld, werd hun nu in nazi-Duitsland hun gelijkwaardigheid als mens ontnomen. Dit proces van morele ontkoppeling kwam tot uitdrukking en kreeg vorm in concrete interacties van niet-joden met joden, maar kon van persoon tot persoon verschillen, en ontwikkelde zich bovendien door de tijd heen. Een belangrijke factor in de opstelling van de niet-joden was hun ideologische overtuiging en de mate waarin zij al langer antisemitische ressentimenten koesterden; die personen die zich aangetrokken voelden tot de nazi-ideologie en het daarin besloten virulente antisemitisme, liepen voorop in de morele ontkoppeling door in de praktijk van alledag actief bij te dragen aan de isolering, degradatie en exploitatie van joden.

Een tweede centrale factor wordt echter vaak over het hoofd gezien: de mate waarin men in het leven van alledag contact met joden onderhield. Diegenen die joodse bekenden hadden, of joden in het dagelijks leven tegenkwamen, zagen zich gedwongen zich actief te positioneren ten aanzien van de verander(en)de morele orde. Voor hen betekende de verschuiving in de morele orde per definitie dat zij iets moesten *doen*, of dat nu de actieve degradatie, vermijdende isolering, of ondersteuning van de joodse bekenden was. Voor personen die vanaf het begin overtuigd waren van het nazistische antisemitisme, was dit een onproblematisch aspect van het leven onder het nieuwe regime. Maar voor diegenen die in eerste instantie minder op hadden met de jodenhaat van de nazi's, kon dit anders liggen.

In hun interacties met joodse bekenden werden zij geconfronteerd met het feit dat deze bekenden iets werd aangedaan dat in de vroegere morele orde, waarin het samenleven dan wel duidelijke grenzen en sociaal antisemitisme kende, maar joden wel als gelijkwaardige mensen werden beschouwd, als immoreel en ongepast zou zijn beschouwd. Sterker nog, zij werden op zulke momenten geconfronteerd met het feit dat zijzelf onderdeel waren van die uitsluiting. Dit leidde tot morele dissonantie: was de uitsluiting in morele zin normaal, of was die eigenlijk vreselijk abnormaal? Door de morele dissonantie was voor deze personen de ontkoppeling van de joden lang niet altijd een gladjes verlopend, onbewust proces, maar ging het gepaard met ongemakkelijkheid en schaamte. Daarmee is niet gezegd dat zij niet alsnog zelf bijdroegen aan de uitsluiting, maar wel dat zij zich, zeker in de eerste jaren van het nazisme, ambivalent tegenover hun joodse bekenden opstelden.

Voor diegenen die niet of nauwelijks joden in hun omgeving hadden en dus ook geen relaties met hen onderhielden, kon de uitstoting van de joden een relatief abstract paradigma blijven. Zij konden profiteren van hun deelname aan de arische volksgemeenschap, en van de uitsluiting van de joden, zonder veel gedachten te hoeven wijden aan de daarmee samengaande morele verandering. Zij hadden dus meer ruimte om een goede *Volksgenosse* te zijn zonder concrete uitsluitingspraktijken toe te hoeven passen – wat overigens zeker niet betekent dat iedereen binnen deze groep hier dan ook vanaf zag.

Toespitsing van de omstander-categorie

De systematische ontleding van de uiteenlopende isolerings-, degradatie- en exploitatiepraktijken die niet-joden in het samenleven ten aanzien van de joden toepasten, heeft inzicht gegeven in de verschillende strategieën waarmee niet-joden met veel of juist met weinig machtsvertoon de joden konden uitsluiten. Door de uitsluiting als een proces te onderzoeken werd bovendien de gelaagdheid en tegenstrijdigheid in die uitsluiting en in de morele ontkoppeling zichtbaar. Veel niet-joden droegen met hun gedrag bij aan de verschuiving in de morele orde, maar probeerden hun aandeel daarin tegelijkertijd zo veel mogelijk te ontkennen. Ze verbraken bijvoorbeeld het contact in de publieke sfeer maar bleven in de private sfeer relaties onderhouden, ze droegen bij aan de uitsluiting in bepaalde domeinen van het dagelijks leven maar niet in andere, of probeerden de uitsluitende handelingen zelf te relativiseren met een vriendelijk woord of een kwinkslag.

Zo biedt de focus op de concrete interacties van joden en niet-joden aanknopingspunten voor een toespitsing van de 'omstander'-categorie binnen de driedeling dader – slachtoffer – omstander. Het is daarbij van belang de vraag te stellen wat precies de misdaad was *waarvan* men dader, slachtoffer of omstander was. De driedeling wordt over het algemeen gehanteerd in verband met de genocide, dus met de daadwerkelijke uitmoording van de joden. Deze studie draait echter om het voorafgaande proces van uitsluiting, en dat proces valt in verschillende handelingen uiteen. Daarbij zijn de slachtoffers van die handelingen steeds dezelfde, namelijk de joden, maar doet zich een wisselende betrokkenheid van verschillende niet-joodse actoren voor. Die actoren moesten steeds weer voor zichzelf beslissen wat te doen en wat te laten; hoe zich te positioneren binnen het kader van door hen gepercipieerde mogelijkheden en beperkingen van de huidige situatie. In plaats van de niet-joodse bevolking in daders en omstanders in te delen, kan zij daarom beter als een sociaal systeem worden beschouwd waarin verschillende sociale actoren op verschillende momenten verschillende rollen speelden. Met dat perspectief wordt het mogelijk om de diverse rollen, en daarmee de uiteenlopende, en over de tijd wisselende, mate van betrokkenheid van de niet-joodse actoren te onderscheiden.

De agency van de 'gewone man'

Wat zegt dit nu over de agency van de niet-joden in het uitsluitingsproces van de joden? In een overgesocialiseerde benadering van menselijk handelen zou worden geconcludeerd dat zij eigenlijk geen keuze hadden: ze zaten nu eenmaal gevangen in een sociaal systeem dat hen een nazi-moraal liet overnemen waar de joden buiten vielen. Binnen een ondergesocialiseerd mensbeeld zou daarentegen worden vastgesteld, dat zij wel degelijk hun eigen handelen konden bepalen: ieder voor zich had er ook voor kunnen kiezen om niet die rol in het sociale systeem op zich te nemen, maar men zag (bewust) van die optie af. In de benadering van de sociologen Berger en Luckmann, die het uitgangspunt voor deze studie is, wordt een middenpositie ingenomen: zij stellen dat mensen hun eigen wereld creëren, maar deze creatie tegelijk als een objectief gegeven ervaren. Met andere woorden: ze hebben de mogelijkheid om hun werkelijkheid te beïnvloeden en doen dat feitelijk ook, maar ze zijn zich hier niet van bewust. Om een uitspraak over de agency van de niet-joden te kunnen doen, is het van belang om beide delen van deze stelling, namelijk 1) mensen creëren hun eigen wereld en 2) ze nemen dit als gegeven, nog eens nader onder de loep te nemen.

Wat betreft het eerste deel van de stelling, kan worden geconcludeerd dat de niet-joden de uitsluiting van de joden, en daarmee de verschuiving in de morele orde, zelf bewerkstelligden door ieder voor zich een rol in het sociale systeem van de uitsluitingspraktijken te spelen. Wanneer zij dit niet hadden gedaan, had de ingezette anti-joodse politiek niet zo een veelomvattende uitstoting uit de maatschappij en bestaande orde betekend als nu het geval was. Maar hier moet wel aan worden toegevoegd dat dit niet

betekent dat elk individu de macht van verandering in handen had: het sociale systeem zou niet meteen instabiel of zelfs doorbroken zijn geworden wanneer één of zelfs meerdere individuen hun rol niet hadden gespeeld. De uitsluitingspraktijk was in wezen een complex samenspel van verschillende actoren die afhankelijk van elkaar waren. Dat die actoren de mogelijkheid hadden om de verschuivingen in de bestaande orde om te buigen of zelfs stop te zetten moge duidelijk zijn; welke actoren op welke momenten en met z'n hoevelen dit hadden kunnen bewerkstelligen, is veel minder helder.

Ook het tweede deel van de stelling, wat betreft het (gebrek aan) bewustzijn van de eigen invloed op de sociale werkelijkheid, dient genuanceerd te worden. Deze 'eigen invloed' is immers tweeledig: enerzijds komt in de alledaagse handelingen van mensen de bestaande orde tot uitdrukking, en zijn zij dus onderdeel van die orde; anderzijds geven zij in hun handelen ook vorm aan die orde, en zijn zij daarmee dus ook de schepper van (veranderingen in) die orde. Deze studie toont dat niet-joden zich wel degelijk bewust waren van de veranderingen in de bestaande orde die zich na de machtsovername van Hitler voltrokken, en ook van het feit dat zij onderdeel van die veranderingen waren. De veranderingen in de morele orde openden mogelijkheden voor handelingen, zoals het degraderen of beroven van joden, die voor die tijd onmogelijk waren geweest. Zeker personen die joodse bekenden hadden, werden in hun interacties met die bekenden met hun neus op de eigen betrokkenheid gedrukt. Velen reageerden daarop met ongemakkelijkheid en vermijding, anderen juist met een benadrukking van die betrokkenheid.

Of zij zich echter bewust waren van het feit dat zij in hun handelen niet alleen meededen aan een nu eenmaal bestaand proces van uitsluiting, maar ook bijdroegen aan het verwerklijken van die uitsluiting, en dus aan de objectivering van die uitsluiting, is moeilijk te bepalen. Een dergelijk bewustzijn vereist de capaciteit om op de eigen situatie en het eigen handelen te reflecteren, en vereist daarmee een zekere abstractiegraad in denkvermogen. Het is de vraag of iedereen hier toe in staat was. Bovendien hangt bewustzijn over de eigen mogelijkheden tot verandering samen met werkelijke of gepercipieerde beperkingen. Zeer waarschijnlijk leverde de hoge sociale druk om zich te conformeren aan de veranderende normen in ieder geval *gepercipieerde* beperkingen aan de eigen agency op. De nadelen die samenhangen met het zich niet conformeren konden er bovendien toe leiden dat veel mensen niet de moeite wilden nemen om op hun eigen mogelijkheden te reflecteren.

De niet-joodse Duitsers hadden dus wel degelijk een grote mate van agency, maar die agency werd tegelijkertijd voor verschillende personen op verschillende niveaus beperkt: zowel op het niveau van de realiteit van het sociale systeem waarvan men onderdeel was, als in de door de betrokkenen gepercipieerde realiteit.

1.2 Duitse joden: morele oprekkings

Doordat de niet-joodse bevolking steeds meer vanuit de veranderde orde van ongelijkwaardigheid en uitsluiting ging handelen, pasten de schema's en verwachtingen die joden koesterden in hun contacten met niet-joden op basis van de pre-nazistische orde niet meer op de sociale werkelijkheid. De ambivalenties en tegenstrijdigheden in de opstelling van veel niet-joden maakten het de joden echter niet gemakkelijk om de verandering te kunnen doorgronden. De onvoorspelbaarheid in het gedrag van de niet-joodse omgeving leidde ertoe dat zij steeds weer moesten zoeken naar een logica in dat handelen, en dat ze keer op keer moesten schakelen tussen verschillende verwachtingspatronen. Het leidde er bovendien toe dat zij in hun interacties met niet-joden nauwelijks meer initiërend, maar vooral nog reactief konden handelen. Ondertussen werden steeds meer ankerpunten onder hun existentiële orde weggeslagen: omdat hun de zekerheden van inkomen, werk, opleiding en woning stuk voor stuk werden ontnomen, werd het steeds moeilijker om dagelijkse routines te behouden of herop te bouwen.

In deze situatie van steeds verder ingeperkte agency deden ze pogingen om patronen en een zekere mate van voorspelbaarheid in hun leefwereld te ontdekken. Daarbij vond een oprekking van hun morele normaliteit plaats. Ze herdefinieerden het gedrag van hun niet-joodse bekenden en pasten hun morele standaarden aan om het gedrag van hun niet-joodse omgeving als begrijpelijk te kunnen ervaren. Dit gold met name voor die gedragingen van de niet-joden, waarin weinig machtsvertoon werd tentoongespreid, zoals isolering via vermijding, negeren, of via vriendelijke opzegging van het bestaande contact. Dit soort gedragingen konden worden geïnterpreteerd als opgelegd, dus als iets dat de bekenden nu eenmaal moesten doen om zelf niet in gevaar te komen. Dat gold echter niet voor degraderend gedrag of openlijke exploitatie; dat soort handelingen die de machtsongelijkheid tussen joden en niet-joden benadrukten, bleven buiten de opgerekte morele orde vallen, dus werden in morele zin nog steeds als abnormaal ervaren.

Naast degradatie, exploitatie en actieve isolering is nog een vierde vorm van uitsluiting onderscheiden: passieve isolering. Het gaat hierbij om de ‘verwatering’ van niet al te actief onderhouden contacten, zoals die tussen kinderen die bij elkaar op school zitten maar weinig met elkaar optrekken, of tussen personen die elkaar bij een vrijetijdsvereniging tegenkomen maar weinig woorden met elkaar wisselen. Wanneer een van de partijen niet meer welkom is op school of in de vrijetijdsvereniging, raakt men elkaar uit het oog zonder dat een van de partijen actief iets heeft gedaan. De verwatering kan daarom als een ‘bijproduct’ van een actief uitsluitingsproces worden gezien: er liggen geen individuele handelingskeuzes aan ten grondslag. Hoewel de passieve isolering een heel belangrijk aspect van het uitsluitingsproces vormde, drong deze vorm veel minder sterk door in de leefwereld van de joden dan de actieve isolering, de degradatie en de exploitatie. Zoals in het tweede hoofdstuk van deze studie is besproken, fungeert de sociale buitenwereld in principe als een soort koor dat de subjectieve realiteit van individuen bevestigt. In het ‘koor’ van personen die de leefwereld van de joden bekrachtigden, namen deze losse contacten echter geen fundamentele posities in. Dit aspect van de uitsluiting had daarom de minste gevolgen voor hun subjectieve realiteit. Dit is een belangrijk inzicht: de ‘zwakke schakels’ uit iemands’ sociale netwerk kunnen systematisch worden afgebroken zonder dat dit de vanzelfsprekendheid van het alledaagse leven fundamenteel hoeft aan te tasten.

Voor veel joden kwam met de zogenoemde Kristallnacht, de pogrom in november 1938, de opgerekte normaliteit tot een einde. De bruutheid, vernedering en het geweld deden velen inzien dat aanpassing niet meer mogelijk was, dat in de leefwereld van het Derde Rijk voor joden geen plaats was. De orde waarin ze hadden geleefd bestond niet meer; ze moesten alles achterlaten en ergens anders opnieuw beginnen. Diegenen voor wie het onmogelijk was of onmogelijk werd gemaakt om Duitsland te verlaten, wachtten een onzekere en angstige toekomst.

1.3 Twentse niet-joden en joden: morele tweedeling

Ook aan de Twentse zijde van de grens had vanaf 1940 het leven onder nazi-bewind een verschuiving in de bestaande morele orde tot gevolg. De bezetting leidde tot een ervaren tweedeling tussen enerzijds trouwe, maar onderdrukte landgenoten, en anderzijds bezetters en landverraders. In tegenstelling tot de situatie aan de Duitse zijde van de grens, deed zich geen uitstoting van de joden uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen voor. Joden vielen onder de categorie van onderdrukte landgenoten, waarbij het wel duidelijk was dat zij méér werden onderdrukt dan andere landgenoten. Hoewel de jodenvervolgving over het algemeen als verwerpelijk en on-Nederlands werd ervaren, werd het in de loop van de tijd wel steeds meer een bekend gegeven. De vervolgving raakte dus steeds normaler in existentiële zin. Een zekere mate van afstomping en toenemende anti-joodse gezindheid onder de niet-joodse bevolking kon er bovendien toe leiden dat de morele abnormaliteit van de vervolgving iets

minder abnormaal ging aanvoelen: ‘de joden hadden het toch ook een beetje aan zichzelf te danken’. In de praktijk van de alledaagse relaties betekende deze verandering in de morele orde enerzijds dat de joden nauwelijks werden geïsoleerd, gedegradeerd of geëxploiteerd, en dat zij bij praktische moeilijkheden vaak zelfs werden gesteund, maar dat anderzijds gelaten op hun vervolging werd gereageerd. Deze houding is hier als ‘sympathiserend-passief’ gekenschetst: niet-joden ervoeren de jodenvervolging over het algemeen als een afschuwelijk, maar onvermijdelijk gegeven waaraan zij weinig konden veranderen.

Hoewel de bezetting een stempel drukte op het dagelijkse leven van niet-joden, bleven de bestaande routines in principe gewoon functioneren. De existentiële normaliteit van de niet-joden bleef dus in eerste instantie in tact, en de jodenvervolging, hoe schokkend ook, veranderde daar weinig aan. Pas in de loop van de bezetting en de oorlog, toen bombardementen en (dreigende) arbeidsinzet de bekende structuren van het bestaan doorbraken, werd deze existentiële normaliteit aangetast. Maar toen waren de joden al uit de publieke ruimte verdwenen – gedeporteerd of ondergedoken.

Voor de joden betekende de bezetting daarentegen vrijwel vanaf het begin een aanslag op de existentiële orde waarin ze tot dan toe hadden geleefd. De anti-joodse politiek van de bezetters leidde, evenals in Duitsland, stap voor stap tot een doorbreking van de structuren en routines waarop zij altijd hadden kunnen varen. De vervolging had echter veel minder ingrijpende gevolgen voor hun samenleven met niet-joden dan aan Duitse zijde. Actieve isolering, degradatie en exploitatie door de niet-joodse omgeving kwamen niet zoveel voor, en konden daardoor als incidenten worden blijven beschouwd. Passieve isolering, de verwatering van contacten als gevolg van de opgelegde segregatie, kwam wel veel voor, maar had weinig gevolgen voor hun beleving van normaliteit. De vervolging werd dan ook vooral ervaren als iets dat van buitenaf op hen afkwam; zij werden door de Duitse bezetter en door landverraders in hun bestaan bedreigd, maar werden omringd door niet-joodse landgenoten die ook onder het juk van de bezetting leden. Zowel de incidentele ervaringen met uitsluiting als de breed gedeelde sympathiserende passiviteit van de niet-joodse omgeving werden binnen dit kader begrepen, respectievelijk als het werk van landverraders en als het gevolg van de onderdrukking door de vijand.

De ervaren tweedeling bood existentieel houvast, want hoewel van de vervolging een allesdoordringende dreiging uitging, was zij in een helder schema in te passen waar een duidelijke logica vanuit ging. Terwijl Duitse joden lange tijd moesten zoeken naar een vorm van orde in hun ervaringen van uitsluiting en vervolging, hoefden de joden aan Twentse zijde nimmer te twijfelen aan de morele abnormaliteit van de vervolging. Ze konden dan ook de verwachting koesteren dat ze, indien ze het einde van de oorlog zouden beleven, in een met de niet-joden gedeelde morele orde zouden terugkeren. Ervaringen tijdens de onderduik, waarin men werd geconfronteerd met de grote machtsongelijkheid tussen joden en niet-joden, zetten druk op het morele schema, maar leidden niet tot een wezenlijke aantasting.

Aan zowel de Duitse als de Nederlandse zijde van de grens vonden dus onder nazi-heerschappij verschuivingen in de morele orde plaats, hoewel zeer verschillend van aard. Terwijl in Duitsland een proces van morele ontkoppeling hand in hand ging met sociale uitsluiting, vond aan Nederlandse zijde morele ontkoppeling noch grootschalige uitsluiting plaats. Dit betekent echter niet dat aan Nederlandse zijde een brede beweging van actieve hulp aan de joden op gang kwam; de houding van de niet-joden kan eerder als gelaten worden beschreven. Hoewel morele ontkoppeling er toe leidt dat hulp aan de uitgestotenen wordt ontzegd, kan dit verband dus niet worden omgedraaid: minder morele ontkoppeling gaat niet per se samen met meer hulpgedrag. Om het actieve hulpgedrag van de enkele, en het ontbreken daarvan bij de meeste Nederlandse niet-joden te verklaren, moeten dus andere factoren in ogenschouw worden genomen.

Dit inzicht is onder meer relevant in het kader van het recente debat onder Nederlandse historici over de vraag waarom Nederlandse niet-joden in de bezettingsjaren niet meer hebben gedaan om de vervolgte joden te helpen. De aanleiding van het debat, een studie van de historicus Van der Boom over de mate van kennis die gewone Nederlanders over de Holocaust bezaten, is in hoofdstuk 6 besproken. Terwijl Van der Boom het gebrek aan hulp verklaart uit een gebrek aan kennis over de directe uitmoording van de joden bij hun aankomst in de vernietigingskampen, wijzen critici op alternatieve verklaringen als antisemitisme en onverschilligheid. Uit deze studie komt echter nog een andere factor naar voren die in de discussie mijns inziens te weinig aandacht heeft gekregen: angst. Veel niet-joden ervoeren de bezetting als een kwaad dat hen overkwam en waar zij machteloos tegenover stonden; het kwam niet eens in hen op dat ze joden een onderduikplek konden aanbieden. En voor diegenen bij wie dit wel opkwam, stond het gevaar dat zijzelf en hun gezin zouden lopen vaak centraal in de afweging om al dan niet hulp te bieden. De optimistisch-rationele redenering van Van der Boom dat meer kennis tot meer hulp zou hebben geleid, is niet per se de meest logische gevolgtrekking uit het inzicht dat ons over de niet-joodse belevingswereld in de bezettingsperiode ter beschikking staat. Daaruit valt op te maken dat veel mensen, ondanks hun sterke vermoeden dat de deportaties levensgevaar voor de joden inhield, op geen enkele manier hulp overwogen. Sommigen waren zelfs te bang om bezittingen van opgeroepen joden in bewaring te nemen. Of inzicht in de situatie in de vernietigingskampen hierin daadwerkelijk verandering zou hebben gebracht, valt te betwijfelen.

2. Een vergelijkend en transnationaal perspectief

2.1 Vergelijking

Door de mechanismen van uitsluiting – de isolering, degradatie en exploitatie waarmee de niet-joden hun samenleven met joden minimaliseerden – systematisch te analyseren en te vergelijken aan beide zijden van de grens, is duidelijk geworden hoezeer de situatie aan Nederlandse zijde verschilde van die aan de Duitse zijde. In Twente deden zich de onderscheiden mechanismen in veel minder sterke mate voor dan in het Duitse grensgebied. De vergelijking levert daarmee inzicht op in de processen van compartimentalisering, desidentificatie, morele uitsluiting en ontmenselijking die in hoofdstuk 2 zijn besproken als mogelijk relevant voor een begrip van de ontwikkelingen in het joods/niet-joods samenleven onder nazi-heerschappij.

Wat betreft *morele uitsluiting* is het nuttig om nog eens terug te keren naar hetgeen in hoofdstuk 2 is gezegd over onderzoek dat de ontwikkelingen in het Derde Rijk als een verandering in moraal percipieert. Harald Welzer heeft betoogd dat in het Derde Rijk sprake was van een nationaal-socialistische moraal waar joden buiten vielen, waardoor de uitsluiting van de joden nauwelijks werd gevoeld door de niet-joden. Christopher Browning en Abram de Swaan hebben deze invalshoek bekritiseerd als te simplistisch, omdat hierin enerzijds wordt ontkend dat ook andere, niet-nationaal-socialistische waarden konden blijven voortbestaan, en omdat anderzijds de sociale en psychologische tegenstrijdigheden die in mensen leven worden genegeerd. In dit onderzoek is getoond dat zich een proces van morele ontkoppeling van joden bij niet-joden in de Duitse grensstreek voordeed, maar dat dit niet een verandering van de ene dag op de andere was. Het was een proces dat tijd kostte en zich bovendien niet voor alle niet-joden in gelijke mate en met gelijke tred ontwikkelde. De ongemakkelijkheid en tegenstrijdigheid die zich in veel joods/niet-joodse interacties voordeden, wijzen op morele dissonantie aan de zijde van de niet-joden. Hiermee wordt de kritiek van Browning en De Swaan dus bevestigd: andere normen en waarden dan de nationaal-socialistische bleven

bestaan en maakten dat Duitse niet-joden zich maar al te vaak ambivalent en tegenstrijdig naar joden toe opstelden. Deze studie geeft daarmee niet alleen dieper inzicht in het proces van ont koppeling, maar maakt ook inzichtelijk hoe moeilijk het voor joden was om dat proces in de eerste jaren van het Derde Rijk te doorgronden, en om te bepalen hoe erop te reageren.

Aan zowel Duitse als Twentse zijde van de grens deed zich *compartmentalisering* voor: het onderscheiden en afscheiden van de slachtoffers van de rest van de bevolking. De vergelijking van de ontwikkelingen aan beide zijden van de grens maakt duidelijk dat maatschappelijke en sociale compartmentalisering echter niet altijd hoeft samen te gaan met morele ont koppeling. Aan allebei de zijden leidden de anti-joodse maatregelen tot een vergaande segregatie, maar waar dat aan Duitse zijde samenging met een uitstoting uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen, was dat aan Twentse zijde veel minder het geval. Hetzelfde geldt voor *desidentificatie*: aan Duitse zijde ging de compartmentalisering samen met een veel sterker proces van desidentificatie dan in Twente. Aan Twentse zijde deed zich een zwakke vorm van desidentificatie voor: het anti-joodse beleid leidde tot een benadrukking van het onderscheid tussen joden en niet-joden, tot een zekere afstomping aan niet-joodse zijde, en tot verhoogd antisemitisme.

Deze studie laat echter ook zien dat compartmentalisering en desidentificatie geen eenduidige fenomenen zijn. Aan Duitse zijde bestond een scherp onderscheid tussen de publieke en private sfeer: waar in de publieke sfeer de compartmentalisering na enige tijd leidde tot de volledige isolering van joden, en later tot ‘judenrein’ verklaarde oorden, bestonden in de private sfeer nog lange tijd vormen van contact. En terwijl het samenleven in het ene domein al snel onmogelijk was, bleef het in andere domeinen nog lang functioneren. Dit gold zeker voor het economische contact: de relaties tussen joodse veehandelaren en niet-joodse boeren, en tussen joodse slaggers en niet-joodse klanten, bleven veel langer in tact dan bijvoorbeeld de contacten in het verenigingsleven. Dit betekent dat de desidentificatie consistent noch volledig was; eerder was sprake van een ambivalent, en bij vlagen zelfs tegenstrijdig proces.

Van de processen die genoemd zijn als mogelijk relevant voor een analyse van de ontwikkelingen in het samenleven van joden en niet-joden tijdens het nazisme, lijkt het proces van *ontmenselijking* het minst goed van toepassing. Ontmenselijking wordt vaak genoemd als een factor bij genocidaal geweld: door het slachtoffer als dierlijk, niet-menselijk of zelfs anti-menselijk te beschouwen, kan hij zonder wroeging worden vermoord. De veronderstelling is dus dat de daders van genocidaal geweld de ontmenselijking psychologisch nodig hebben om tot het geweld tegenover hun slachtoffers te kunnen komen.¹ Ook voor een goed begrip van de rol van ontmenselijking in het samenleven in de jaren vóór dat collectieve geweld, is het van belang om een onderscheid te maken tussen een sociaal en een psychologisch aspect van ontmenselijking. In de nazi-ideologie werd gebruik gemaakt van beelden en taal die de joden ontmenselijkten (door hen bijvoorbeeld als duivels af te beelden, of hen varkens te noemen), en in de praktijk van alledag werden joden niet zelden door niet-joden voor ‘varken’ uitgemaakt. Ontmenselijking was dus een aspect van de sociale omgang van niet-joden met joden.

In hoeverre zich ook een psychologisch proces van ontmenselijking voordeed waarin niet-joden joden steeds minder als mensen gingen beschouwen, is echter moeilijk te bepalen. Dat hangt enerzijds samen met conceptuele onhelderheid over wat ontmenselijking nu precies

¹ Overigens wordt de rol van ontmenselijking bij genocidaal geweld door Lang (2010) ter discussie gesteld. Hij betoogt dat het geweld eerder een middel is om macht over een ander mens uit te oefenen zonder de sociale relatie te beëindigen.

is, en hoe het zich verhoudt tot morele ont koppeling.² In nazi-Duitsland werden joden uit de orde van gelijkwaardige mensen gestoten; ze werden als *Untermenschen* beschouwd. Maar is een ongelijkwaardig mens ook een minder menselijk wezen? En waar gaat morele ont koppeling over in ont menselijking? Wanneer er echter vanuit wordt gegaan dat ont menselijking wel degelijk een ander fenomeen is dan morele ont koppeling, is het anderzijds nog de vraag of niet-joden ont menselijking wel psychologisch nodig hadden om tot hun uitsluitende gedrag jegens de joden te komen. Het is goed mogelijk dat de in hoofdstuk 5 beschreven sociale druk en het zich conformeren aan nieuwe normen voldoende redenen waren om het proces van uitsluiting op gang te krijgen; een proces dat vervolgens een zelfversterkend effect had.

Terug naar de vraag ‘waaróm de jóden?’

Met de vergelijkende analyse van de interacties tussen joden en niet-joden aan beide zijden van de grens, biedt deze studie dus enkele belangrijke nuances aan in de bestaande sociaal-wetenschappelijke antwoorden op de vraag ‘waaróm de joden?’. Daarnaast levert dit onderzoek ook een bijdrage aan het debat rond de vraag ‘waarom de jóden?’. Door de relaties aan het eind van de jaren 1920 aan zowel de Duitse als Twentse zijde van de grens te bestuderen, werd duidelijk dat het samenleven aan beide zijden van de grens zeer overeenkomstig was. Joden waren in zowel Twente als in de Duitse grensstreek in hoge mate geïntegreerd in de niet-joodse samenleving, maar de integratie kende wel duidelijke grenzen; het samenleven werd door religieuze en klasse-scheidlijnen gestructureerd, en sociaal antisemitisme was een bekend fenomeen. Een nadere analyse van de manieren waarop de Duits-joodse en Twents-joodse geïnterviewden over dit samenleven spraken, liet echter zien dat aan dit overeenkomstig samenleven een verschil in leefwereld ten grondslag lag. In Duitsland vormden waarden en debatten rond ‘Duitsheid’ en patriottisme een veel belangrijker normatieve toetssteen dan aan Nederlandse zijde. De niet-joodse twijfels aangaande het ‘ware Duitse’ karakter van de joden en de joodse pogingen om dit ware karakter te bewijzen, waren allebei uitingen van de onderliggende waarde van het belang van een gedeelde volksaard en van vaderlandsliefde.

Dit centrale belang dat aan Duitsheid en vaderlandsliefde werd gehecht, was het belangrijkste onderliggende verschil in de joods/niet-joodse relaties aan Duitse en Twentse zijde. Juist op dit punt kon aan Duitse zijde het virulente antisemitisme van de nazi’s aanknopen bij bestaande twijfels en discussies die onder de bevolking leefden. Het begin van het antwoord op de vraag ‘waarom de jóden?’ is daarom: omdat Duitsheid een zeer belangrijke waarde vormde en er aan werd getwijfeld of joden hier wel aan voldeden. De overtuiging dat joden in wezen niet Duits waren en dat ook nooit konden worden, vormde een drijfveer voor diegenen die van het begin af aan de veranderingen in de morele orde omarmden. Een volgend deel van het antwoord is echter dat het zichzelf versterkende proces van uitsluiting dat op gang kwam, antisemitische vooroordelen en vijandigheid aanwakkerde. Antisemitisme was dus zeker niet alleen het beginpunt van het uitsluitingsproces, maar ook een gevolg ervan.

De relatie tussen sociale uitsluiting en genocide

De uitkomsten uit de vergelijking van het samenleven aan de Duitse en Twentse zijde van de grens geven aanleiding om een vaak herhaalde aanname ter discussie te stellen, namelijk de aanname dat het proces van sociale uitsluiting van de joden een noodzakelijke voorwaarde was voor hun latere uitroeiing. Vaak wordt gesteld dat zonder het langdurige en geleidelijke

² Morele ont koppeling en ont menselijking liggen dichtbij elkaar en worden in literatuur over ont menselijking soms door elkaar heen gebruikt; zie bijvoorbeeld Savage (2013) die een definitie van ont menselijking hanteert die door anderen als definitie van morele ont koppeling wordt gebruikt (p.144).

proces waarin joden door niet-joden sociaal dood werden verklaard, de Holocaust niet mogelijk zou zijn geweest. Uit de vergelijking van de twee zijden van de grens blijkt echter dat ondanks geheel verschillende processen – sociale uitroeiing aan Duitse zijde, sympathiserende passiviteit aan Twentse zijde -, de uitkomst behoorlijk overeenkomstig was: het merendeel van de joodse bevolking werd gedeporteerd en vermoord. Aan Nederlandse zijde was een geleidelijk en langdurig proces van uitsluiting dus niet een noodzakelijke voorwaarde voor de genocide op de joodse minderheidsbevolking. Dit roept de algemene, meer sociaal-wetenschappelijke dan historische, vraag op of genocide ook mogelijk is zonder voorafgaande processen van sociale uitsluiting en morele ontkoppeling van de slachtoffers door de rest van de bevolking.

Aan de hand van de ontwikkelingen in het joods/niet-joods samenleven aan Nederlandse zijde kunnen tentatief twee voorwaarden worden geformuleerd waaronder genocide zonder sociale uitsluiting en morele ontkoppeling mogelijk is. De eerste voorwaarde is dat de vervolging van de aangewezen slachtoffers plaatsvindt onder een regime van ongewenste dictatuur, dus in een situatie waarin het merendeel van de bevolking zich niet kan vinden in de politieke machtsorde van dat moment, en zich onmachtig voelt tegenover die machtsorde. De tweede voorwaarde is dat het regime een segregatiepolitiek richting de aangewezen slachtoffers voert die vooral inzet op passieve isolering, en minder op actieve isolering, degradatie en exploitatie. Op die manier kunnen de slachtoffers bijna ongemerkt van hun omgeving worden gescheiden; er vindt bedekte compartimentalisering plaats. Datgene dat de niet-vervolgde bevolking wel merkt van de vervolging leidt niet tot weerstand of grootschalig verzet, omdat men de vervolging ervaart als iets dat buiten zichzelf om voltrokken wordt (het kwaad komt van buiten en ik ben er niet bij betrokken, dus mijn geweten is schoon), en omdat angst voor de eigen onderdrukking leidt tot gevoelens van machteloosheid (ik kan niets beginnen tegen het kwaad).

Het is hier niet de bedoeling om het belang van de rol van de ‘gewone man’ in het algemeen ter discussie te stellen; de positionering van diegenen die daders noch slachtoffers zijn is van centraal belang in verklaringen van genocide. Maar het sleutelbegrip is: passiviteit. Niet de actieve bijdrage van de gewone man aan de uitsluiting van de aangewezen slachtoffers is een noodzakelijke voorwaarde voor de uitmoording van die slachtoffers, maar zijn passieve niets doen, het niet-verhinderen van de vervolging. De wrange conclusie is dat ook wanneer de bevolking in het algemeen sympathiseert met de vervolgden maar hun vervolging niet tegenwerkt, genocide op de vervolgden mogelijk is.

2.2 Transnationaliteit

In deze studie stond de Twents-Duitse grensstreek niet alleen centraal vanwege de mogelijkheid om beide zijden van de grens te vergelijken, maar ook om te onderzoeken wat de rol van de grens zelf, dus de gelijktijdige nabijheid en afscheiding, was in het samenleven van joden en niet-joden. Die thematiek raakt aan een recent historiografische debat over transnationale geschiedenis en *histoire croisée*: moet het samenleven in de grensstreek worden onderzocht in het kader van transnationaliteit en transfer, waarbij van nationale referentiepunten wordt uitgegaan, of moet het eerder vanuit het perspectief van een vervlochtenheid van perspectieven en ruimtelijke kaders worden bestudeerd?

In dit onderzoek is het belang van de nabijheid getoond: van oudsher bestonden vele vormen van grensoverschrijdend contact, van pendelende textielarbeiders en veehandelaren tot grensoverschrijdende familiale banden. Het joods/niet-joods samenleven kende grote overeenkomsten aan beide zijden van de grens, met uitzondering van het samenleven in de textielstad Enschede, dat meer nog dan door religieuze scheidslijnen door klasse-onderscheid werd bepaald.

Tegelijkertijd is het groeiende belang van de grens als afscheiding gedemonstreerd: in de loop van de hier bestudeerde periode ging de grens steeds meer als een scheidslijn tussen twee werelden functioneren. De verschillen in leefwereld die al tussen Twentenaren en Duitsers uit de grensregio bestonden, werden door de uiteenlopende ontwikkelingen op nationaal niveau versterkt. De opkomst van het nazisme aan Duitse zijde leidde tot een benadrukking van het belang van vaderlandsliefde en van ware 'Duitsheid'; waarden die aan Nederlandse zijde een minder centrale plaats innamen. Bovendien werd het rabiate antisemitisme en de door de nazi's gevoerde anti-joodse politiek aan Nederlandse zijde afgekeurd en als on-Nederlands beschouwd. De nabijheid van nazi-Duitsland leidde onder de Twentse bevolking echter tot uitgesproken geliefdheid noch grote gealarmeerdheid; men was goed geïnformeerd over de ontwikkelingen aan de andere kant van de grens, maar relateerde dat niet werkelijk aan de eigen leefwereld.

De bezetting van Nederland door nazi-Duitsland betekende een psychologische breuk: Duitsers werden als de vijand beschouwd die Nederland bruut onder de voet had gelopen. Dit betekende overigens niet een volledige breuk in grensoverschrijdend contact: hoewel het meeste grensoverschrijdende verkeer werd afgebroken, bestond er door de autoriteiten gereguleerd contact in het kader van textielarbeid en arbeidsinzet, en ongereguleerd, illegaal verkeer in het kader van (mensen)smokkel. Hoe die contacten precies verliepen is op basis van de bestudeerde bronnen niet goed op te maken. Maar van belang in het kader van deze studie is dat het joods/niet-joods samenleven in Twente onder bezetting niet hetzelfde stramien volgde als in de Duitse grensstreek. Aan de twee zijden van de grens, dus in plaatsen die zich soms slechts op minder dan tien kilometer afstand van elkaar bevonden, deden zich de geheel uiteenlopende ontwikkelingen van morele ontkoppeling en sympathiserende passiviteit voor in het samenleven van joden en niet-joden.

Gezien de al bestaande maatschappelijke en politieke verschillen tussen de Duitse grensstreek en Twente in de jaren 1920, en de toenemende divergentie in leefwereld in de jaren dertig en veertig, is het toepasselijker om de Twents-Duitse grensregio als transnationale regio te beschouwen dan als een vervlochten regio. Juist in deze periode, waarin de nationale identiteiten en onderlinge nationale machtsverhoudingen op scherp werden gezet, vormde de grens een steeds belangrijker wordende scheidslijn tussen nationale entiteiten. Contact en wederzijdse beïnvloeding was mogelijk en was ook aan de orde, maar het bewustzijn dat het hierbij om grensoverschrijdend contact tussen twee verschillende werelden ging, werd steeds bepalender.

Na de oorlog bleek het belang van nabijheid weer: na de bevrijding van Nederland en de bezetting van Duitsland door de geallieerden, nam de smokkel van levensmiddelen en andere goederen in het grensgebied een hoge vlucht, en toen de grens na enige tijd weer openging, werden ook de legale contacten weer hernieuwd. Twentenaren, of ze nu niet-joods of joods waren, ervoeren dat ze economische relaties met het buurland nodig hadden. Joodse Twentenaren en joden uit de Duitse grensstreek die in Twente de oorlog hadden overleefd, merkten dat de geografische nabijheid het moeilijk maakte om hun impuls om zoveel mogelijk afstand tot de 'moordenaars' te bewaren, te blijven volgen. Velen knoopten in de loop van de tijd toch weer grensoverschrijdende contacten aan. Ze compenseerden deze nabijheid in het leven van alledag door symbolische grenzen tussen zichzelf en de Duitsers op te trekken: ze zouden nooit in Duitsland op vakantie gaan of een Duitse auto kopen.

Hoewel dus zeker continuïteit in de grensoverschrijdende relaties valt waar te nemen, vond dit contact in de naoorlogse jaren plaats tegen de achtergrond van afgrenzing en vijandigheid. Veel Duitsers namen dit met enige gekwettheid waar toen ze zich weer op Nederlands grondgebied gingen bewegen. In de dubbele betekenis van nabijheid en afscheiding die de grens bezat, bleef het aspect van afscheiding nog geruime tijd een belangrijke factor.

3. Een lange-termijn-perspectief

In dit onderzoek werd het samenleven van joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek over een periode van ongeveer dertig jaar onderzocht, van halverwege de jaren 1920 tot halverwege de jaren 1950. Op die manier werd niet alleen inzicht geboden in de ontwikkelingen die zich in het samenleven onder nazi-heerschappij voordeden, maar ook hoe deze ontwikkelingen zich verhielden tot het samenleven voor en na het bestaan van het Derde Rijk. Door de periode 1933-1945 niet als een op zichzelf staand tijdsvak te beschouwen maar ook de jaren voor de machtsovername van Hitler en de naoorlogse jaren in de analyse te betrekken, werd het mogelijk om de continuïteiten en discontinuïteiten in het samenleven en in de joodse en niet-joodse beleving van normaliteit bloot te leggen. In de vorige paragraaf is al ingegaan op de continuïteiten en discontinuïteiten in het samenleven voor en na de machtsovername door Hitler; hier zullen de inzichten over het naoorlogs samenleven worden besproken.

Aan Duitse zijde moesten niet-joden en terugkerende joodse overlevenden niet alleen een manier vinden om door te leven na een doorbroken normaliteit, maar zij moesten dit doen in een situatie waarin de doorbreking van de normaliteit van de een was bewerkstelligd door de ander. Voor zowel niet-joden als joden leverde deze situatie dissonantie op. De nederlaag van Duitsland betekende voor niet-joden een breuk in de morele normaliteit die zij in twaalf jaar hadden ontwikkeld. Er ontstond een moreel vacuüm waarin noties van heldendom en slachtofferschap, van antisemitisme en daderschap met elkaar conflicteerden. De waarde van fundamentele ongelijkwaardigheid tussen ariërs en volksvreemden was niet meer geldig, maar het virulente antisemitisme dat meer dan een decennium de boventoon had gevoerd en waarmee de jongere generaties waren grootgebracht, was niet opeens verdwenen. Veel niet-joden vonden een uitweg uit het vacuüm door zichzelf ervan te overtuigen dat zijzelf vooral slachtoffer waren geweest van het nazisme, en misschien wel meer dan wie dan ook. De ontkenning van persoonlijke schuld hief de context van collectieve schuld echter niet op, en zo leefden ze in een morele spagaat die zich in hun interacties met joodse overlevenden uitte in – alweer – ambivalentie.

Terugkerende joden ervoeren conflicterende impulsen van het op afstand houden en het nabij laten komen van de niet-joodse omgeving. Enerzijds hadden de ervaringen in het Derde Rijk tot haat en afwijzing van de Duitse niet-joden geleid, maar anderzijds ervoeren veel terugkerende overlevenden nog steeds liefde voor het vaderland en verlangen naar een herstel van de vroegere normaliteit. Deze dissonantie tekende de wijze waarop zij zich tegenover de niet-joodse omgeving opstelden. Terwijl sommigen zoveel mogelijk afstand bewaarden tot de niet-joden en hen vooral als ‘potentiële daders’ beschouwden, streefden anderen juist naar een min of meer volledige restauratie van het vroegere samenleven. Hierbij lijken ze de ‘opgerekte’ morele normaliteit als uitgangspunt te hebben genomen die veel Duitse joden in de eerste jaren van het Derde Rijk hadden ontwikkeld, en waarin de nazi-heerschappij als een soort ‘bezetting’ werd beschouwd waartegenover de niet-joodse vrienden en bekenden machteloos hadden gestaan.

Het ambivalente naoorlogse samenleven vond lange tijd plaats onder existentieel abnormale omstandigheden. Voor zowel joden als niet-joden draaide het bestaan enige jaren vooral om de vervulling van de eerste levensbehoeften. Na de jaren van oorlog die in de nederlaag van het Derde Rijk waren geëindigd, moesten de meest basale structuren en routines weer worden hersteld en opnieuw vormgegeven. Daarbij kon wel worden voortgebouwd op eerdere structuren.³ Ook in het joods/niet-joods samenleven bestond een

³ Zoals bijvoorbeeld blijkt uit het grote aantal personen dat na een carrière in het Derde Rijk ook weer hoge posten wist te bereiken in de nieuwe Bondsrepubliek.

zekere mate van continuïteit, zeker in de economische sfeer. Teruggekeerde joden hadden minder existentiële ankerpunten om op terug te vallen dan niet-joden, alleen al omdat ze vaak als enig individu van een hele familie of zelfs hele gemeenschap terugkeerden. Maar economische relaties, vooral in de veehandel, vormden een aanknopingspunt waar veel joodse mannen hun leven weer omheen opbouwden.

Ook aan de Twentse zijde van de grens vond het samenleven van niet-joden en joden die uit kamp en onderduik terugkeerden plaats in een context van existentiële abnormaliteit. Het alledaags leven van niet-joden moest weer worden opgepakt in een mengeling van feestelijkheid en misère, maar zij konden terugvallen op oude routines en structuren. Dit leverde houvast op, maar ook teleurstelling over het feit dat fundamentele vernieuwing niet mogelijk bleek. Ook teruggekeerde joden probeerden hun leven weer op te pakken, maar dit was een veel moeilijker taak dan voor niet-joden, omdat de structuren en routines van hun dagelijks bestaan evenals die van de joden aan Duitse zijde op veel fundamenteeler niveau waren doorbroken.

Voor niet-joden gold dat zij de ervaringen die tijdens de bezetting waren opgedaan, konden interpreteren vanuit het in die jaren ontwikkelde morele kader van een tweedeling tussen trouwe landgenoten en laffe landverraders. Het leidende narratief over de bezetting werd die van onderdrukking en verzet. Binnen dat kader had het joods slachtofferschap geen duidelijke plaats, en dat had grote gevolgen voor de wijze waarop de joden werden gepercipieerd; zij dienden vooral dankbaar te zijn voor de moedige hulp die hun door niet-joden was geboden. Het betekende ook dat het sociaal antisemitisme dat al voor de bezettingstijd bestond kon worden gecontinueerd zonder dat hieraan connotaties van schuld of (mede)verantwoordelijkheid voor de massamoord kleefden.

Omdat joden tijdens de bezettingsjaren deelden in de verschuiving naar de morele tweedeling, konden zij de verwachting koesteren dat ze na de oorlog ook weer zouden terugkeren in een gedeelde morele orde. Ze konden er, met andere woorden, vanuit gaan dat ze zouden terugkeren in een wereld die ze begrepen en waarvan zij deel uitmaakten. Ze hoopten en verwachtten bij terugkomst te kunnen rekenen op een warm onthaal, medeleven en steun van de grote groep van trouwe en altijd standvastig gebleven niet-joodse landgenoten. Het onbegrip en de onverschilligheid waarmee zij geconfronteerd werden, werden dan ook als zeer schokkend ervaren. Het zette het morele zwart-wit kader onder druk, omdat de niet-joodse landgenoten in het algemeen minder sympathiek bleken te zijn dan men had aangenomen. Bovendien kwam met het einde van de oorlog steeds meer duidelijkheid over de catastrofale omvang van de genocide, wat in retrospectief de positionering van diezelfde landgenoten ter discussie stelde.

Toch deed dit geen wezenlijke afbreuk aan de al bestaande schuldtoekenning: de moffen en NSB-ers waren de werkelijke moordenaars; het kwaad was van buiten gekomen. Dat betekende dat de teruggekeerde joden het samenleven met niet-joden vorm moesten geven binnen een niet-joodse omgeving die wellicht onverschillig voor, maar niet schuldig aan de breuk in hun normaliteit was. Enerzijds leverde de mix van ervaringen met sympathiserende passiviteit, levensreddende actie, negatieve onderduikervaringen en naoorlogs onbegrip een allesbehalve eenduidig kader voor dat samenleven op. Maar anderzijds bestond ook ruimte voor herstel van oude relaties en het aangaan van nieuwe contacten.

Sociale uitsluiting en naoorlogs samenleven

Zoals hierboven is besproken, leverde de vergelijking van het joods/niet-joods samenleven aan de Duitse en Twentse zijde van de grens een weerlegging op van de aanname dat een proces van sociale uitsluiting een noodzakelijke voorwaarde is voor massamoord. Door het vergelijkende perspectief te combineren met het lange-termijn-perspectief wordt duidelijk dat

de ervaring van sociale uitsluiting echter wel van wezenlijk belang is voor een begrip van het samenleven na afloop van de genocide. Immers, ondanks de overeenkomstige uitkomst dat het merendeel van de joodse bevolking werd uitgeroeid en overlevenden terugkeerden in een ‘verdwenen wereld’, hadden de ervaringen onder nazi-bewind heel verschillende gevolgen voor de beleving van normaliteit van joodse overlevenden aan Duitse en Twentse zijde, en daardoor voor hun samenleven met niet-joden. De Twentse joden waren niet zoals de joden aan de andere zijde van de grens massaal uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen gestoten. Integendeel: veel joodse overlevenden hadden de ervaring dat zij, ondanks de passieve opstelling van veel niet-joden, hun leven wel te danken hadden aan niet-joden. De ervaringen met sympathiserende passiviteit en onderduikhulp vormden de basis voor de verwachting naar een vorm van ‘thuis’, te weten een gedeelde, en daardoor begrijpelijke morele normaliteit terug te kunnen keren. Duitse joden hadden die verwachting niet: zij hadden door de uitsluiting door hun eigen omgeving al ervaren dat elke vorm van ‘thuis’ vóór hun vlucht of deportatie was afgebroken. Ondanks de vele naoorlogse teleurstellende ervaringen van Twentse joodse overlevenden, bleef dit fundamentele verschil tussen de joodse overlevenden aan Duitse en Twentse zijde bestaan. Twentse joden hadden niet zoals veel Duitse joden het gevoel tussen potentiële moordenaars te leven, en konden daardoor veel gemakkelijker weer positief en vriendschappelijk contact met hun niet-joodse omgeving opbouwen.

Uit dit verschil tussen Twentse en Duitse joden vloeit de conclusie voort dat, onafhankelijk van de uitkomsten wat betreft aantallen vermoorde slachtoffers, de opstelling van de ‘gewone’ bevolking – dus niet de expliciete daders – in de opmaat naar een genocide cruciaal is voor het samenleven in de post-conflict tijd. Wanneer de bevolking zich niet actief tegen de vervolging van de slachtoffergroep heeft verzet, maar ook niet actief heeft bijgedragen aan een proces van sociale uitsluiting, kunnen de overlevende slachtoffers de vervolging als een kwaad van buiten beschouwen waaraan de omringende bevolking niet schuldig is. Het is dan relatief gemakkelijker om het naoorlogs samenleven vorm te geven dan in het geval de vervolging is ervaren als een kwaad dat van alle kanten op de slachtoffers afkwam.

Stilte als afdekking van dissonantie

In het zeer gecompliceerde naoorlogse samenleven van Duitse joden en niet-joden namen economisch relaties een verrassende plaats in: er bleek relatief ongecompliceerd economisch contact mogelijk tussen joden en niet-joden die verder op geen enkel terrein relaties onderhielden. Het is opvallend dat juist in het economische domein, waar in de jaren van het nazisme het contact tussen joden en niet-joden het langst standhield, het na de oorlog het gemakkelijkst bleek om het contact weer te doen herleven. Daar waar de desidentificatie het minst volledig was geweest, kon het contact weer het snelst vorm krijgen.

Toch overheerste in alle domeinen van het samenleven een stilzwijgen tussen joden en niet-joden over de recente vervolging en uitroeiing van de joodse bevolking. Dit gold voor de beide zijden van de grens, hoewel de stilte aan Duitse zijde een zwaarder en verstikkender karakter had dan aan Twentse zijde. Aan Duitse zijde fungeerde de stilte als een pact van zwijgen waarbij niet-joden én joden een zeker belang hadden. De stilte maakte dat een vorm van samenleven mogelijk was zonder in conflict te komen, of de schuldvraag over de recente uitsluiting en uitroeiing te hoeven aansnijden. En hoewel aan Twentse zijde het thema van schuld een minder grote rol speelde, vormde ook daar het zwijgen een mogelijkheid om ondanks onbegrip en dissonantie over zeer uiteenlopende ervaringen tijdens de bezettingstijd weer in het leven van alledag contact met elkaar te onderhouden. Aan beide zijden maakte de stilte het dus mogelijk om binnen een context van morele dissonantie en tegenstellingen een gezamenlijke existentiële normaliteit te herbouwen.

4. Besluit

In deze studie is inzichtelijk gemaakt hoe verschuivingen in de bestaande orde tot uitdrukking komen en vorm krijgen in de praktijk van alledaagse interacties. Door een existentiële en morele dimensie in de leefwereld van de joden en de niet-joden te onderscheiden, werd het mogelijk om de betekenis van die verschuivingen voor de leefwereld van de betrokkenen te verduidelijken. De machtsovername van Hitler en de latere bezetting van Nederland door nazi-Duitsland betekende voor zowel joden als niet-joden aan beide zijden van de grens een verandering en doorbreking van de bestaande normaliteit, hoewel in zeer verschillende vorm en mate. De definitie van wat normaal en abnormaal was veranderde, maar dit was een proces dat op verschillende plekken, op verschillende momenten en voor verschillende mensen er heel anders uit kon zien.

De inzichten uit deze studie zijn zoveel mogelijk in het raamwerk van eerder onderzoek en bestaande literatuur gepast. Steeds is onderzocht in hoeverre de resultaten aansloten bij al bestaande kennis, of die juist tegenspraken of nuanceerden. Daarbij is zowel literatuur in ogenschouw genomen die van relevantie is voor een begrip van het historisch samenleven van joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek, als sociaal-wetenschappelijke studies die zich op de sociologische en sociaal-psychologische processen richten die in dat samenleven een rol konden spelen. Maar al te vaak blijven de geschiedwetenschap en sociale wetenschappen gescheiden werelden: historici laten inzichten uit de sociaal-wetenschappelijke hoek liggen, en sociale wetenschappers maken geen gebruik van de mogelijkheden die een historische blik kan bieden. Maar juist een combinatie van deze disciplines kan tot vruchtbare resultaten leiden. Met sociaal-wetenschappelijke theorieën kunnen ontwikkelingen in het verleden worden geduid, in een breder kader worden geplaatst, en zo de continuïteiten met het heden worden blootgelegd. Omgekeerd kan een koppeling van de van tijd en plaats geabstraheerde sociaal-wetenschappelijke theorieën met de historische werkelijkheid tot een nuancering, aanpassing of weerlegging van die theorieën leiden.

In deze studie is een historische en een sociaal-wetenschappelijke blik gecombineerd om tot meer inzicht te komen in de ontwikkelingen in het samenleven van joden en niet-joden in de Twents-Duitse grensstreek in de jaren voor de machtsovername van Hitler, tijdens het nazi-bewind, en na de ineenstorting van het Derde Rijk. Maar de abnormale normaliteit van Hermann Zilvermit en de SA-man die voor zijn deur stond, van Bernard Suskind en de huisvriend die hem verraadde, en van de Menko's en de anonieme beller die hen lastigviel, bieden inzichten die verder reiken dan de Twents-Duitse grensstreek, en verder dan het joods/niet-joods samenleven tussen 1925 en 1955.

Citaten in oorspronkelijke taal

p. 61. Berta Nünning: 'Wir kannten beim Zoll auch welche, und sind dann rüber gefahren, wenn die Dienst hatten.'

p. 68. Berta Nünning: 'Alle wurden gleich behandelt. Auch die Evangelischen. Es war hier nicht gehässig, die katholischen Mädchen haben die jüdischen Mädchen auch wohl mal eingeladen um Kaffee und so.'

p. 70. Bernard Suskind: 'We were all from the town, we were all the same citizens, but everybody had their own group so to speak. Where they were more friendly with than others.'

Gerda Friedeman: 'And also in our view it was..., that we had to go with our backpacks to school, and the other children, a number of children who would look at us and 'what are they doing, it is Sunday?'

p.71. Wilhelm Heimann: 'Yes, I suppose I was. Because we didn't go to the catholic church or the protestant church. One did feel that one was different from the other Germans.'

p.75. Jan-Harm Kip: 'Sie waren vielleicht etwas weniger geachtet. Die Juden waren ja, ich will mal sagen, Kaufleute auf ihre Art. Sie haben immer versucht, ihren Vorteil zu schlagen. Das gehört ja auch zum Handel dazu, wird ja heute nicht anders gemacht. Aber die Juden hatten diesen Ruf. Aber das war ja auch nicht ihre Schuld, sie durften ja kein Handwerk erlernen, und mussten darum in den Handel gehen. Sie haben versucht, da ihren Vorteil raus zu schlagen, aber das darf man ihnen nicht übel nehmen, das hätten andere nicht anders gemacht.'

Berta Nünning: 'Der mochte wohl gerne mal n bisschen Fleisch und das durften die ja nicht. Dann ging er zu Bekannten und fragte: 'Kannste für mich mal ein Kotelett mit braten?' und da kriegte er da sein Kotelett.'

p.76. Benno Elkus: 'In general pretty good. Sometimes there were some remarks about the Jews, what normally happened, but I always had my Christian friends, very intimate.'

p.77. Wilhelm Heimann: 'He was a very popular figure, enjoying what most Germans enjoyed, like hunting, playing cards, meeting in the local pub. (...) Like most Jews in the country, they were very, very, what is the word, very German in character.'

Antonia Stern: 'My father was very strict, a typical German. And involved in the community, was part of a community, and very much accepted.'

p.78. Bernard Suskind: 'They always had this inferior complex, they always want to say: we want to blend in.'

p.79. Bernard Suskind: 'They would still do business with us. The party members, they were in the party, but I don't think they understood the party. Even if they said it was against the Jews they didn't know what they were talking about, they never included us. They didn't see that far. In their mind, I don't know. It's a very funny thing because I remember my father being very close to some of the party members.'

Bernard H.: 'And one night, we were in a restaurant, and there was a group of Nazis sitting there also. (...) and they came after us and when we were outside, they wanted to beat us up. So then we said: 'let's go', we were all from the football team. We beat them.'

p.83. Josef Klüsekamp: 'Ja, wer sollte das verbieten? Das war zwar nicht gerne gesehen innerhalb der Partei, das war verpönt, aber wir waren ja noch klein.' En: 'Die waren zwischendurch noch weg von Ahaus, aber die kamen dann wieder, weil konnten nirgendwo hin. Die konnten sich nicht einfach eine Fahrkarte kaufen am Bahnhof, die mussten Ausweise vorlegen, und da stand als erstes ein großes "J" von Jude drauf. Also konnten die gar nicht weg hier. Und Autos hatte ja keiner, und wenn dann gab's kein Benzin, das wurde ja alles zugeteilt. Damit konnte man auch nicht hinfahren wo man wollte oder eine jüdische Familie irgendwo hin bringen. Die wären ja selbst eingesperrt worden, wären mit ins KZ gekommen. Nach der Kristallnacht habe ich sie noch wohl gesehen, aber kaum noch damit gesprochen.'

p.84. Berta Nünning: 'Ich wüsste hier keinen, der auf die Juden geschimpft hätte und sie gehasst. An sich waren alle mit den Juden gut befreundet, die Juden haben hier nie gelitten. Aber es sind ja viele weggeschickt worden. (...) Man weiß ja, dass so viele Leute umgekommen sind von den Juden, aber erlebt hat man das selber nicht. In den Großstädten, im Ruhrgebiet, war das anders, da lebte das mehr. Hier ist nicht viel vorgefallen.'

Hermann Lankhorst: 'Das wurde alles weniger. Die Juden wurden dann wohl ausgegrenzt. So wie durch den Stürmer.' (...) 'Den Juden hat in der Zeit niemand was getan. Die durften nicht schwarz schlachten, aber die hat ja auch niemand verraten dann. Und nachher wurden die einfach abgeholt und weg waren sie!' (...) ('*Ich versuche zu verstehen, wie das war, hier kannten sich doch alle, und dann waren die auf einmal weg?!*') 'Also die Leute hier haben denen nichts weggenommen. Aber vom Staat aus, wurden die wohl benachteiligt. Zum Beispiel kriegten die ja weniger Lebensmittelmarken. Aber das wussten wir ja alles nicht damals! Die Nachbarn untereinander hat man sich nicht drangsaliert. Also man hat denen nicht ihre Gärten abgenommen oder so. (...) Also Grundakkord vom damaligen Leben war einfach, das hier alle miteinander gelebt haben.'

p.85. Agnes Koertshuis: 'Da konnte auch keiner was sagen oder machen. Wenn das langsam passiert wäre, dann war Protest gekommen. Aber das war nicht so, die Nazis waren so schlau, die haben das so gemacht.'

Hermann Lankhorst: 'Dass wir allesamt ja gesagt haben, und das hat man uns auch abgenommen, wir haben davon nichts gewusst. Wir haben davon, ich habe davon gewusst, dass se die Scheibe eingeschlagen haben, dass se denen die Möbel zerstört haben. Ich habe davon gewusst, dass se die zusammengepfercht haben.'

Ich habe davon gewusst dass sie ihr Silber bei jemand unterbringen wollten. Ich gehör zum Volk, zur Allgemeinheit. Ich habe davon gewusst. (...) Ach, ich bin ganz froh da mal drüber zu sprechen.'

p.87. Bernard Suskind: 'In 1931, my grandparents (...) celebrated an anniversary and everybody attended, the whole town, a big announcement in the paper and everything and really a big thing for a small town. 1932 (...) he had a heart attack and he died. A big funeral for my grandfather, it got announcements, everything. 1934 my grandmother died, you know we had a big, our own grave, we had a hay wagon we had someone made a coffin for her, but nobody attended. We had to bring her and bury her all by ourselves. In two years how that changed, I just wanted to bring that up.'

Berta Nünning: 'Die katholischen Mädchen haben die jüdischen Mädchen auch wohl mal eingeladen zum Kaffee und so. Als Hitler kam, wurde das schwieriger'.

Hermann de Leve junior: 'Genauso war es auch so, dass in dieser Gaststätte ein Sportfest war vom Turnverein. Helga Zilversmit durfte daran als Jüdin nicht teilnehmen. (...) Mein Vater hat Helga aber einfach mit rein genommen und hat gesagt: 'Helga, du kommst mit!' - und das gab einen riesen Aufstand auf der Feier. Da wurden die Juden schon ausgegrenzt.'

p.88. Bernard Suskind: 'And the day came in 1935, we had the hotel owner notifying my father personally, he says, I don't want you to come anymore every week, because then I have to tell you that you are not welcome here, and I don't want to tell you personally, we are good friends, and just stay away because. So he could not go to that party anymore once a week.'

Walter Steinweg: 'They had a son, and before it became really so bad, when they (...) could not be seen with Jews anymore, they always were with us. We always had coffee... *Kaffeeklatsches* and were with the family all the time. And when that became bad, they even told their own child not to see us, not to come into our house.'

p.89. Irmgard Ohl: 'Und auf diesem Weg, wurde ich angepöbelt, angespuckt, üble Worte nachgerufen und so weiter. (...) ich durfte nicht mehr auf der Straße spielen mit anderen Kindern.'

Ludwig Hopp: 'Zum Beispiel durften Juden dann nicht mehr mit dem städtischen Leichenwagen zum Friedhof gebracht werden. Die wurden dann also getragen, mit jüdischer Musik und dergleichen, und dafür haben sich dann immer Jugendliche versammelt, die diesen Prozessionen hinterher gegörlt haben.'

Robert Devries: 'I was about ready to take that broomstick and smash their heads. I was very tense, you know. And they made all kinds of remarks. (...) I don't know 'dirty Jew, Jew, I don't, nothing nice.'

p.90-91. Max Meyers: 'Lots of fights and things like that, you know. (*Tell me about that*) Someone called you a dirty Jew, you fight back. You hit 'm on the head with a brick or something, you know, do something. (...) We couldn't go to a local school anymore, so we went to a, well it wasn't really officialy a Jewish school, but we went to a school where we were taught by a Jewish guy, Jewish teacher, and only for Jewish kids. (...) That was in a place called Burgsteinfurt, which was about an hour and a half travel from where we lived. It took me two hours, two and a half hours to get there. Half an hour to fight the other kids off (...) Non-Jewish kids. Because they knew it was a Jewish school. But that was alright, you know, that was good, was okay. Get your agression out like that.'

p.92. Hermann Lankhorst: 'Da gab's ja auch Leute, die davon profitiert haben. Die haben dann billig Häuser und Grundstücke gekauft. Die haben sich aber vertan, die Leute, nach dem Krieg mussten die ja dann noch mal zahlen.'

Berta Nünning: 'Nachher mussten die Leute ja alle noch Geld nachzahlen, die die Häuser gekauft haben.'

Bernard Suskind: 'My parents had a lot of antiques, they had an antique business in their house (...). And whenever they needed fixing, this Mensink was a carpenter, he could restore antiques. When the Hitler time came, he used to come to my house. And gave my parents some money, that's the way they lived, and in the end he cleaned up the whole house, and stole all of them and my parents always thought after the war he would give it back to them, but he didn't give nothing back. (...) ('*And when did he steal this?*') 'Just before they left. So these things happened.'

p.92-93. Mevrouw Kip: 'Nein, habe ich nicht gesehen. Wir haben zwar mitbekommen, dass die Geschäfte geplündert wurden und so was, aber wie das dann im Einzelnen weiter gegangen ist, das wusste man nicht.'

p.93. Hermann Lankhorst: 'Aber hinterher hat keiner mehr zugegeben, dass er da Möbel gekauft hat. Und hinterher hat man gesagt, wie kann man nur.'

Mevrouw D.: 'Er sagte mal, er habe sein Kind kaum gesehen, weil es morgens, wenn er wegging noch schlief, und abends, wenn er wieder kam auch schon schlief. Also hat er mehr verdient als sein Vorarbeiter, und die Verleumdung war so eine Neidgeschichte. Der hat da einfach irgendwas behauptet. Und der Besitzer von der Kiesgrube hat noch gesagt, er sollte das zurücknehmen, weil es kein Mensch gehört hätte. "Ja, aber ich hab es gehört", hat er behauptet und hat es nicht zurückgenommen. Und mein Mann wurde weggeholt aus seinem Haus und hat niemanden mehr gesehen. Er war zwei Jahre in Neuengamme, zwei Jahre in Sachsenhausen und zwei Jahre in Auschwitz. Auf eine Verleumdung hin.'

p.94. Jan-Harm Kip: ‘Und da gab’s in Neuenhaus einen Ortsgruppenleiter, der hat sich noch bereit erklärt eine tote Jüdin zum Friedhof zu fahren, was sonst keiner machen wollte.’

p.94-95. Bernard Suskind: ‘In 1933 when Hitler came to power nothing changed right away. Life just went on, (...) but then slowly things change. (...) And then the next year it got a little bit tougher, now no Jew could go in a park anymore, no Jew could go in a hotel anymore, no Jew could go to a movie. Your liberties were restrained, but there was not... you could still live, and then the neighbours still talked. But the neighbours used to say ‘don’t worry about it, he is not against you, he is against the other ones, against the big ones, you are our friends, you are our neighbours’. And so this kept going like that, but all of a sudden, they could not even talk to us anymore, so now we didn’t talk to each other.’

p.96. Bernard H.: ‘The first day the Nazis took over, two of my best friends, (...), in the morning, they come over to the store to work in their SS-uniforms! I almost fainted. (...) So they said: ‘look, don’t worry about us here, we had to’, that was what they said, ‘but as far as you are concerned, you’re still our friend’.’

Bernard Grunberg: ‘I recall his parents being about as anti-Nazi as anybody could be. His father, I always maintained, he was one of those that wore a brown shirt on the outside, and any shirt underneath. They only wore the brown shirt because they had to, to save their own jobs. (...) But they were very, very friendly, kept the friendliness up, and as well he was the only one that I remember who really was, kept the friendship on.’

p.97. Bernard Suskind: ‘No, you also looked at each other, people looked each other in the eye. You could see the sympathy or hate right through the eyes. You became very experienced when you met somebody if he had sympathy for you or felt for you or if he really hated you, you could see that in people. He might even give a wink. You could see there was a feeling.’ (...) ‘Nobody got beaten up or something like that. It was just a disassociation from each other. (...) It comes over a period of time so that you actually get used to it’.

p.98. Bernard Suskind: ‘A bus arrived with a big sign on: ‘Emigration to Palestine’, in German: ‘Auszug nach Palestina’, and we were put all on this truck. And the whole town was watching, and nobody said a word. Most of them were quite, but this was a big, big deal in my hometown, nothing happens, small town. But where you look was people, (...) men and women (...) and in between these people my aunt, my mother, my sister and all the other Jewish, all the women, screaming: ‘let our husbands go, let our husbands go’, and nobody bothered anything. And the young people, with their teachers, they were there to, of course, to shout words against us, you know ‘lousy Jews, die, this and that.’

p.99. Lotte Herz: ‘Viele Freunde lassen wir zurück, fast alle hat Hitler uns genommen. (...) Nur Frau von Hamm schickt uns einen Abschiedsgruß. Als letztes uns schwerstes kommt die Abschiedsstunde von meiner Mutter, die ich wohl nie wiedersehen werde, von meiner Mutter, die immer gut war ein Leben lang und die in den letzten Jahren hin und her gerissen wurde zwischen den Hetzereien Hitlers und Pflicht und Sorge um ihre Tochter.’

p.100-101. Stapostelle Regierungsbezirk Münster, ‘Lagebericht für Mai 1935’: ‘Nach den gemachten Erfahrungen ist die Art des Kampfes, wie sie augenblicklich propagiert wird, allerdings in keiner Weise geeignet, die Juden wirksam zu bekämpfen, da trotz aller Boykottaufrufen nach wie vor in den jüdischen Geschäften gekauft wird. Leider muss immer wieder die Feststellung gemacht werden, dass die Frauen von Parteigenossen, ferner auch viele Beamte und selbst Angehörige der Bewegung noch in jüdischen Geschäften kaufen.’

p.101. Stapostelle Regierungsbezirk Münster, augustus 1935: ‘Ein großer Teil der Bevölkerung steht allerdings dem Kampf gegen das Judentum fremd gegenüber und kann für die getroffenen Maßnahmen kein Verständnis aufbringen. Vielfach ist man insbesondere im kath. Kreisen der Ansicht, dass die Maßnahmen gegen die Juden zu weit gehen, da diese nur einen geringen Bruchteil der gesamten Bevölkerung ausmachen, oft in bescheidenen Verhältnissen leben und seit langem hier ansässig sind. Auch aus religiösen Gründen werden derartige Kampfmaßnahmen vielfach abgelehnt. Der bäuerliche Teil empfindet die Ausschaltung der Viehjuden sehr unliebsam, da der Absatz des Viehs dadurch empfindlich gestört worden sein soll. Einzelne Großindustrielle, die viel nach dem Auslande ausführen, befürchten, dass die deutsche Ausfuhr durch die Aktion gegen die Juden stark zurückgehen wird.’

Lagebericht van de Stapostelle Regierungsbezirk Osnabrück: ‘Es gibt noch genug Bauern, die erklären, der Handel mit Juden sei gesetzlich noch nicht verboten, infolgedessen unterließen sie ihn auch nicht. Noch sehr vielen Bauern fehlt eben die an sich so selbstverständliche Einstellung, dass der Verkehr mit Juden für jeden nationalsozialistisch denkenden Menschen eine Unmöglichkeit ist.’

p.102. Mevrouw Snippe: ‘Nein, ich glaube in Lage gab es gar keine Juden. In Neuenhaus wohl. Aber die kannte ich nur vom Namen her. Da war zum Beispiel ein Viehhändler. Aber die Namen habe ich vergessen.’ (‘*Van der Reis?*’) Ja das kann sein. Süskind kenne ich noch. Die meisten waren Händler. Wir hatten aber eigentlich nichts mit denen zu tun. (...) En: ‘Ja, aber das bekam man alles nicht so genau mit.’ (‘*Und können Sie sich noch dran erinnern, dass man nicht mehr bei den Juden einkaufen durfte?*’) ‘Ja, das hat man wohl mitgekriegt, aber wir kamen da ja auch nicht so oft hin, nicht so wie heute.’

p.103. Walter Steinweg: 'Many times when I saw them, they would say, you know, 'Oh Walter, you are not bad, but some of the Jewish people are really bad, and so on. But you are fine, you're okay.'

p.104. Bernard Suskind: 'People didn't talk to you anymore on the street, they went on the other side of the street, just to avoid, they didn't, maybe they didn't felt like that. But not to be confronted, they would walk away.'

Vander Reis en SA-man: 'Wot di dat Stoahn doar nich wanner langwielig?'. 'Och, kann'k nich seggen, hier kann'kt wa hadden!'

Mevrouw Kip: 'Ich habe nichts von anti-jüdischen Maßnahmen mitbekommen. Es gab zwar Vorurteile, aber ich habe nicht mitbekommen, dass da was passiert ist. Aber die Kommunikation war ja auch nicht so wie heute. Damals war jeder auf sich selber gerichtet, und musste dafür sorgen, dass er sein Auskommen hatte und dafür, dass er ansonsten in Ruhe gelassen wurde. (...) Wir haben zwar mitbekommen, dass die Geschäfte geplündert wurden und so was, aber wie das dann im Einzelnen weiter gegangen ist, das wusste man nicht. Wir waren ja nach '43 weg. Wir waren dann auch froh, dass wir unsere Ruhe hatten und schlafen konnten und unser Essen hatten auf dem Lande.'

Lotte Herz: 'Mit Entsetzen sieht man, wie lächerlich gering der Teil der Menschen ist, der kritisch zu denken im Stande ist. Diesem Bruchteil der Menschen aber fehlt der Mut, in die Geschehnisse einzugreifen. Die große breite Masse ist jedenfalls glücklich, wenn sie in den Tag hineinleben kann, ohne Verantwortung zu haben.'

p.106. 'Judengenossen in Horstmar', Der Stürmer, 1936: 'Obwohl wir hier in Horstmar, Bez. Münster i.W., an sichtbarer Stelle einen prächtigen Stürmerkasten angeschlagen haben und auch sonst die Bevölkerung in der Judenfrage tatkräftig aufklären, gibt es bei uns noch immer Judengenossen. Wir besitzen hier am Orte genügend Geschäfte, die eine gute Auswahl haben. Dennoch kaufen die Familien **Viktor Wagner** und **Gesch. Gescher** immer noch im *j ü d i s c h e n* Manufakturgeschäft. Die Haushälterin **Antonie Gebing** (Mitglied der NS. Frauenschaft!), die beim Gastwirt **Ludwig Empting** beschäftigt ist, läßt sich sogar von Juden im Auto spazieren fahren und nimmt an den Begräbnissen der Fremdrassigen teil. K'

p.107. Gestapo in Münster, 22 maart 1941: 'Heute haben viele endlich die richtige Meinung über das Judentum bekommen, die früher beträchtlich anders eingestellt waren. (...) Abends beim Glas Bier sagt mir der Anstreichermeister, dass er heute versuchen würde einen Juden aus seinem Hause herauszubringen. Ihm sei jedoch jetzt klar geworden, dass die Juden die Schuld an fast allen Kriegen hätten. Man könne einem Muster-Menschen, der das erkannt habe, nicht zumuten, mit diesen Leuten unter einem Dach zu wohnen. Man solle in Münster längst alles, was an Juden noch da wäre in ein Getto zusammenschieben. Besser noch ganz aus Münster herausbringen.'

p.109. Robert Devries: 'The nazis came to power, there was a lot of rhetoric about the Jews, the Jews this, the Jews that. It became a little bit uncomfortable, but life still was a little bit normal. People didn't pay too much attention, except for some real (...) Nazis, you know, so tried to avoid us. But otherwise we get everything quite normal, but progressively it became worse and worse and worse.' (...) 'We were a little bit more excluded from things, so you had to be a little bit more careful what you did or what you, be careful somehow. Because if you would say the wrong thing, they would snap you up immediately, probably jail you, or send you some place. So things got a little bit more restricted, and that got progressively worse. (...) But we always had hopes, everybody has hopes, 'this is just a temporary thing, will blow over, it can get any worse, things will get back to normal'.'

Walter Steinweg: 'And especially my father, my father had been a soldier in the First World War and he had been given the German Iron Cross. And my father said 'never happens to me'. And he knew a lot of, lot of German families, a lot of Germans that said: 'Louis', you know they called him Louis, 'please don't be afraid, (...) never will anything happen to you.'

p.110. Wilhelm Heimann: 'But my father being such a (...) German, and he said 'there is nothing to fear. (...) I as a soldier, ex-soldier, having earned the Iron Cross, nothing will happen to me and my family.'

p.111. Lotte Herz: 'Sturmbahnführer der SA Paul Schmidt, Beamter der Kreissparkasse in Burgsteinfurt, vor seiner Glanzzeit Knecht auf einem nahe gelegenen Bauernhof und in Burgsteinfurt erschienen zu einer Kirmes mit einer Schiffschaukel, dieser Paul Schmidt steht im Flur. Nein, stehen kann er nicht mehr, er schwankt in seinen schönen hohen Stiefeln hin und her, so betrunken ist er.' (...) 'So ziehe ich fort aus meiner Heimat als Kind einer alten, angesehenen, hochgeachteten Familie. Geächtet durch Strolch Adolf Hitler'.

Antonia Stern: 'We had some property that my father sold to a factory (...). And I had to go to the factory owner and ask for the money, so that I could leave. It was quite something, because I was pretty young in those days, but my father had too much pride and couldn't do it, and he asked me to do that.'

Mevrouw D.: 'Und so bin ich dann einmal in ein Geschäft gegangen, und dann kam eine Frau heraus, die stand da ein bisschen in einem Eingang, der von der Straße nicht so einzusehen war. Als ich wieder herauskam, da stand sie da immer noch. Das war mir ein bisschen unangenehm, weil wir trotzdem oft angefeindet wurden. Und als ich da vorbei lief, da packte sie mich am Arm und sagte: "Schwesterchen, tragen Sie den Stern mit Stolz." Muss man sich vorstellen: das ist siebzig Jahre zurück, und ich habe diese Frau nie

vergessen. An solchen Leuten habe ich mich festgehalten, als ich ganz, ganz unten war. Das ich dachte, die sind nicht alle so, wie der ganze braune Sumpf.'

p.112. Bernard H.: 'So he comes over from the other side, he sees me, and I wanted to look away. I didn't want to embarrass him, because in those years, if you were, eh, if they would see him with a Jew, they might get after him. So he comes over and I said: 'Look... he says 'how are you Bernard?'' and we talked a little bit. And I said 'Look, isn't it dangerous for you to be seen here with me?'. He said: 'I don't care what they'... he said: 'I don't care what they say, I do what I do'.'

Mevrouw H.: 'And he always told us about one friend in Lingen. Someone he had gone to school with. When he came to visit in the thirties, he met this friend on the street and nobody else said hello to him or so. And he came up to him and shook his hand and he was not afraid to be seen with him. And he was a car driver, he had won a prize.'

Ulrike Preuhs: 'Eines Tages hing an unserem Gaststätteneingang plötzlich ein Schild: 'GASTHOF PALÄSTINA – Hier verkehren nur Juden!'. Nur Herr Zilversmit gehörte als Jude dem Stammtisch an. Herr Wertheim kam selten. Nach diesem Vorfall fragte M. Zilversmit meinen Vater, ob er sich lieber vom Stammtisch fernhalten sollte. Mein Vater wollte das aber nicht.'

p.112-13. Wilhelm Heimann: 'When I was in Hamburg, the Nuremberg Laws were introduced. At the time, I had a non-Jewish girlfriend. And both the girl and myself would have landed in the concentration camp if we had carried on. So I wrote her a dramatic farewell letter.' En: 'But then things became uncomfortable. My parents began to confine their contacts to a few, only people who hadn't join the party.'

p.113. Fred Hertz: 'Not that I know about it. I don't think so, it wasn't that bad. I know that we didn't play together anymore, I know that I kept a couple of my friends still, and I have the recollection that I still visited their house. But in general terms, we were not that close anymore as we used to be.'

Bernard Suskind: 'It was both sides. We terminated in order to not put the other guy into jeopardy. You wouldn't go over in the street to the guy to talk to him. You put him in a bad position, what is he going to do, run away? So you left it up to the other guy, and the other guy wouldn't come talk to you because that would put him in jeopardy. It's a very tough situation, you wouldn't know who is right and who is wrong. (...) The other fellow, who was once friends with you, you don't want to show to anybody that you were friends. You want to protect him as much as he wants to not associate with you to protect himself. There was no such thing that you would go over to him and say 'Hermann, how are you?'. So that he has to say 'Please go away, don't come near me'. You avoid the contact.'

p.114. Robert Devries: 'People more or less had to shy away, they shied away. Not because, not all of them were bad, but they were afraid to be seen, to be social with Jewish people. So they had to stay away. (...) We became poison, 'stay away from poison', something like that.'

Gerda Friedeman: 'After 1933, when Hitler came to power, then there really was a drastic change in our lives. The friends we had in the non-Jewish community, they felt badly about us and we were often talking about this. But then came the time very soon when they had to visit me through the backdoor, you know, a secret visit. And then after a little more time went by, they also quit this, because they endangered themselves if they would come to a house of a Jewish person.'

Walter Steinweg: 'What happened, my father went over there and confronted him, and said 'look, we are a big family and my children need the milk' and gave him a very hard time. (...) And they got into a fight.'

p.115-16. Walter Steinweg: 'We tried to find out if they had ever made it, what had happened, and we got very sketchy rumours back. And we couldn't take any steps, we couldn't find out what really happened. (...) We heard, some rumours said that they got there fine, others said 'no, they were right away killed'. (...) But we couldn't believe it, it was just not, my father couldn't believe it, we couldn't believe it. And these rumours coming back from these transports... Nobody could believe that it was possible, humanly possible that anybody would be just killed because he was Jewish. (...) We then knew that we would probably gonna go to Riga, so we made preparations. (...) We were on the train for about five or six hours, and we found out, we already started to find out why, and what, you know, the bad things about all of these things. Because we didn't have any water, water was the worst thing. (...) It started becoming very warm in the train. We couldn't open a window, the windows were not allowed to be opened. And everybody thought: 'Now when are we going to stop? When are we gonna get something to eat, and when are we going to get some water?'. Well, nothing of that sort happened. (...) In the same car we were in, there was a girl, sixteen years old, sixteen or seventeen years old. She lost her mind. She started to yell and cry, and says 'we're all gonna get killed'. (...) So when we finally stopped at night, we saw the German SS in uniform, they were marching along the train, they would say okay, one out of each car can come out and get some water. Something to drink for all the rest of us. (...) We really started to see a life without any, any, any real, any organized, you know everyday's life, it started to become a life like animals. It became very evident that we are not the same people as we used to be. (...) I started to think: 'Oh my god, is that girl right? Is what she is saying true? Are we all gonna be killed?'

- p.123.** William Lowenberg: ‘Because there was freedom. I didn’t have to live as a Jew, as far as the neighbours are concerned. Everyone played with me as a child, everyone talked to me. And in school I was one of them. There was no... I never felt anti-Semitism.’
- p.127.** Lotte Herz: ‘Mittlerweile ist das Gebiet hier an der holländischen Grenze das reinste Feldlager geworden. Alles sitzt gespickt voll mit Militär. Bis in die entferntesten Bauernhöfe geht die Einquartierung.’
- p.128.** Leraar Timmer: ‘Tausende Arbeitslose haben, soweit sie nicht in Holland eingesetzt werden konnten, Arbeit und Brot gefunden. Hunderte kommen täglich als Grenzgänger ins Deutsche Grenzgebiet. Sie bekommen Zusatzmarken für Brot und Lebensmittel sowie Kohlen. Allabendlich wandern sie zurück, ihr Rad mit Säcken Kartoffeln, Kohlen, Koks, neben sie schiebend. Keiner soll hungern und frieren.’
- p.134.** Theresa Wertheim: ‘Der Weg nach Hause war schwer, aber wieviel fremde Menschen mir Mut zusprachen und die Hand drückten, das kann ich Euch nicht beschreiben.’ En: ‘Unsere Nachbarn links haben viel für uns kommen lassen und auch sonst helfen alle in der Strasse (...), was sie konnten.’
- p.135.** Theresa Wertheim: ‘Da wir Juden doch um 8 Uhr zu Hause sein mussten, durften wir unsere Patienten von halb sieben halb acht Uhr besuchen. Die Directrice und die Schwestern waren alle prima!’
- p.136.** Theresa Wertheim: ‘Als wir die ersten Wochen mit den Stern auf die Strasse gingen, grüssten alt und jung, Männlein und Weiblein, arm und reich.’
- p.137.** Theresa Wertheim: ‘Wann wird das Elend aufhören? Noch 2, höchstens 3 Monate und wir haben kein Geld mehr!’ en: ‘Nun kommt allmählich die Sorge ums Geld, lang können wir nicht mehr bezahlen und was dann?’
- p.140.** Theresa Wertheim: ‘Alle Juden müssen ab 1. September alle Schulen verlassen. Wir haben uns bemüht für Martin etwas zu finden und durch Vermittlung von Sig kam er in eine Garage, die schon 4 Männer Personal zu viel hatten, aber für einen Juden haben sie etwas übrig und nehmen Martin als Lehrling-Monteur an. Die Arbeiter bemerkten dass Martin doch nicht ihresgleichen war und fragten ihn wieso er in die Garage käme. Als Martin ihnen den Grund sagte waren sie wütend und versprachen ihm, in 4 Wochen könne er Autofahren: sie würden es ihm lehren.’
- p.143.** Theresa Wertheim: ‘Man suchte und suchte für uns, aber vergebens. Die meisten Leute wagten es nicht, da häufig Haussuchungen kamen und die Deutschen sehr strenge vorgingen.’
- p.151.** Theresa Wertheim: ‘14. September 1941, morgens 5 Uhr 40 Min. Es läutet. Wir schrecken aus dem Schlaf und sehen aus dem Fenster. Ein Polizist mit Motorwagen bittet zu öffnen. E. und ich gehen herunter und lassen die Agenten herein. Er muss Martin haben. “Was ist denn los?” Er weisz von nichts. Martin kleidet sich an und wir lassen ihm gehen ohne eigentlich recht dabei zu denken.’ (...) 16. September 1941, morgens 11 Uhr kommen die Juden weg. Ich war bei fremden Menschen im Hause gegenüber der Polizei in der Hoffnung noch etwas von Martin zu sehen, aber vergebens. Ein groszer, geschlossener Möbelwagen fuhr vor und zwar so, dass Niemand etwas sehen konnte. Der Wagen fuhr unter Bewachung der Gestapo weg und wir blieben zurück.’ En: ‘Am 1. Oktober kamen schon Todesberichte ein. Bekannte hatten am 12. Oktober Post. Wir mit 20 Andern keine. Wie wir über die Tage weggekommen sind, ich weisz es nicht mehr. Mager, grau und alt sind wir geworden. Am 20. Oktober mittags 1 Uhr brachte Emmy Menko, die Frau von Sig, uns die Todesnachricht von Martin. Der jüdische Rat hatte Bericht erhalten, dass Martin am 6. Oktober, Ruths Geburtstag, und der erste Tag Succos, morgens 8.15 Uhr gestorben sei. Lassen wir darüber schweigen.’
- p.159-60.** Louis Grünberg: ‘Jedenfalls, sagt sie: ‘Louis wenn du willst, wir haben bei uns ein Zimmer frei, kannst du bei uns wohnen’. Die hat das aber auch nicht getan, manche die wollten dann so als Aushängeschild dann jemanden haben, dass sie sagen, wir haben den jüd-, den jungen Mann aufgenommen, deswegen, das wollten die nicht, das brauchten die auch gar nicht. Aber jedenfalls bin ich da dann ein Jahr gewesen.’
- p.160.** Brief van echt paar Bendix: ‘8¼ Jahre wartete ich darauf, musste ich darauf warten, Ihnen von so ganzem Herzen dafür zu danken, dass Sie uns zur Zeit der Not von 1933 bis 1938 ohne Rücksicht auf Rasse und Religion, nur aus Edelmut, nur aus Menschenliebe, eigentlich doch in Gefahr, Ihre eigene Existenz aufs Spiel setzten. Sie halfen uns, nach hier zu entkommen. Nie werden wir Ihnen vergessen, in welche gütiger Weise Sie uns als Bürgermeister und Mensch halfen in den schwersten Tagen unseres Lebens. (...) Zu unserem Befremden lasen wir aus ihrem Brief, dass Sie Bürgermeister a.D. sind. – Sie haben der Stadt Burgsteinfurt doch nur zum Guten geholfen. Sie haben den Juden, besonders mir und meiner Familie, während der Nazizeit geholfen und sind wir gerne bereit, Ihnen es eingeschworen beglaubigt zu schreiben.’
- p.162.** Harry Hess: ‘People came slowly back, but I couldn’t live there. Once I had my strength back, somebody looked at me, only looked at me, I beat ‘m up. (...) Somebody made a remark to somebody else, ‘look at the Jews’, I took him and let him have it, I couldn’t live there, I was so full of hate (...). We were in Frankfurt already, to leave Germany, we went to a movie (...) that was 1946, we were ready to go and I had promised my wife ‘no more fights’, I’d be a good boy, right. And we come out of the movie, my sister was there too, she said to me ‘did you hear what this guy said?’, I said ‘no’, he said ‘look at the Jews, they are laughing again’. I said ‘show me which one’, I almost killed him. I almost killed him, I would say he was for eighty percent dead. They came and they pulled me off him. (...) That was the hate we had, I had. And it was good to get out.’

Josef Klüsekamp: 'Das waren Zeiten! Die Welt war ja ganz durcheinander gewirbelt!'. En: 'Das war eine Erleichterung, dass man nicht mehr so grüßen musste. Am Anfang war das komisch, da dachte man: 'warum grüßt der nicht? Ach ja, das gibt's ja nicht mehr'. Da musste man sich erst wieder dran gewöhnen. Und sonst, wenn ich morgens zum Rathaus ging, dann grüßten immer alle mit 'Heil Hitler'. Aber als der Krieg zu Ende war, war damit Schluss, dann sagte man wieder 'Guten Tag', das hatte keiner verlernt. Privat sagte man natürlich kein 'Heil Hitler'. Nach dem Krieg war das alles Tabu, da wurde kaum drüber gesprochen. Da war man froh, dass man heile wieder nach Hause gekommen war.'

p.162-63. Moses Moskowitz: 'There is a kind of passivity and indifference, a wholesale absence of any sense of responsibility... The role of anti-Semitism in the rise of Nazism to power is rarely discussed in public, and German newspapers have shied away from the subject.'

p.163. Josef Klüsekamp: 'Stellen Sie vor: siebzehn Jahre, siebzehn und ein halb Jahre, alles kaputt und so weiter. Dann wurde von den Juden nicht gesprochen.' ('*Nein*') 'Neh, wieso, man war sehr froh und... siebzehn Jahre, machen Sie dann viel? Überhaupt nicht. Interessieren Sie sich dann für Leute die so fünfzig, hundert Meter weiter wohnen? Kaum.'

p.163-64. Mevrouw Kip: 'Die meisten waren froh, dass wir das alles hinter uns hatten. Und dass war, wir, dass wir das alles von vorn wieder aufbauen konnten und wieder ein normales Leben führen konnten. Es war nicht so, dass man meinte, man wollte das verdrängen, so war das gar nicht, aber man war irgendwie befreit und wollte wieder einen Neuanfang. Und dann musste man auch das Alte mal hinter sich lassen können. Jetzt natürlich die nächste, die nächste Generation ist es sehr wichtig dass das alles gewesen ist, dass darf man nicht einfach vergessen und darüber stilschweigen, das muss aufgearbeitet werden. Vor allem für die jetzige Jugend auch, damit so was nicht wieder passiert.'

p.164. Gerhard Naber: 'Die Hitlerei war so etwas wie eine Unterbrechung. Ich hab manchmal so den Eindruck die Nazis waren so kleine Grüne Männlein die vom Mars oder so kamen, versucht haben hier die Macht an sich zu reißen, und als das nicht geklappt hat, alle wieder dahin verschwunden sind, wo sie her kamen. Und man fing dort an, wo man '33 aufgehört hat.'

p.166-67. Mevrouw H.: 'When I was there, 1960, that was fifteen years after the war, how can I describe it. I mean the only contacts I had was with like grocery stores. I always thought, I felt so bad sometimes. I had troubles sometimes just living there, I said to my father: 'why do we live here?'. But I mean the people were nice, but the Germans are different than the Dutch...they were nice enough.' ('*Why did you feel like that? Was it because you were homesick?*') 'No!' ('*Or because you were aware of what had happened?*') 'Yes! When I read certain books, or when I thought 'this is who I live amongst'.'

p.167. Hella Wertheim: 'Das war alles sehr schwer für ihn. Er war ein feiner Kerl, aber die Erlebnisse saßen tief. Er konnte da nicht so tun, als wenn nichts passiert wäre.'

Ruth Foster: 'They feel more safe in Jewish... amongst Jewish people. They always still look over their shoulders. In business they come in contact with the outside world. But as regards making friendships, I don't think... as an observer, that's my opinion.'

p.168. Hella Wertheim: 'Aber in den ersten Jahren haben sich sicher ja alle gedrückt, die wollten ja alle nichts von wissen, das ist ja überhaupt nicht besprochen worden (...) Das war wie ein Schuldeingeständnis, nicht, 'wir haben nichts gewusst, wir haben nichts gewusst', gewusst haben sie ja allen. (...) Hier in Bentheim war ja der Umschlagbahnhof, nicht, die kamen ja von Westerbork von Holland, die eh, die ganze eh die ganze Züge, nicht. Also wusste man auch in Bentheim. Auch hier, auch die Eisenbahnern, die wussten das alles wohl, bloß sie haben ja nicht geredet.'

p.169. Theresa Wertheim: 'Der Brief soll nicht weg bevor Euch nicht von unserem ersten Tag der Freiheit erzählt habe. Dieser Tag hat vieles gut gemacht. (...) Wir sind noch keine 10 Schritte gegangen, oder wir werden gerufen und angehalten. He, goddank Wertheim leef je nog? Wir kommen nicht viel weiter. Leute die wir nicht kennen, drücken uns mit einer wirklichen Herzensfreude die Hand.'

p.172. Benno Elkus: 'That if we would make too much trouble he would send us out of the village.'

178. Max Meyers: 'Pardon me, I'm sorry about that. But you know, it is not all that easy to talk about. I have to cry or burp, one of two, and I prefer to burp.'

178-79. Mevrouw D.: 'Wir waren eines Tages wieder auf ein Fest, ich weiß nicht, Kirmes, Schützenfest, irgendwie so was. (...) Mein Mann saß mir gegenüber, auf der Kranke, da war noch ein Platz vielleicht, ein Stückchen. Und die Musik war so laut, dass man nichts verstehen konnte. Und auf einmal kam ein Mann, ich sehe ein Mann mit einem Glas Bier kommt auf mein Mann zu und ich sehe, mein Mann wird immer röter und spricht mit ihm, und immer röter wird im Gesicht, auf einmal aufspringt, so! Aufspringt. Und ich weiß nicht ob er was gesagt hat oder nicht, ich konnte ja nichts hören, und der andere lief dann weg mit sein Glas. Und mein Mann winkte mir und sagte, komm, wir wollen nach Hause gehen. Und das war ungewöhnlich, so im Festen mitten drin nach Hause zu gehen, nicht dass ich da so gerne gewesen wäre, es kam mir merkwürdig vor. Und dann sagt er 'das war der (...)'⁴, heißt er, das war der (...) der mich ins Lager gebracht hat. Der kam auf mich zu

⁴ Naam van betreffende persoon, FD.

und sagte '(...)⁵, wollen wir's nicht vergessen sein lassen?'. So ein Geistes Kind war's. Naja, man sollte das vergessen, er wollte mit ihm anstoßen, verstehen Sie, ja.'

p.179. Josef Klüsekamp: 'Ja, habe ich eigentlich gar nichts mit zu tun gehabt. Die kannte ich von ansehen, aber auch nicht mehr. Und als die dann hierhin kamen, sie waren so hoch, so hochnäsig, sagt man hier wohl.' (*'Was bedeutet das?'*) 'Also die, naja, mochten die anderen nicht leiden, die sprachen ja gar nicht mehr mit uns. (...) Na gut, die hatten ja auch viel mitgemacht. (...) Und die kamen bei uns zur Stadtkasse hin, eh, und holten das Geld ab, sie hatten dann eine Anweisung und wir mussten das dann auszahlen. Aber da konnte sich keine Gespräch mit anfangen. Nein.' (*'Wieso nicht?'*) 'Ihr seid alles Nazis', so ungefähr. Und wir wagten nicht etwas dagegen zu sagen. Wir waren keine Nazis, aber wir waren ja auch wie, mit gefangen, mit gehangen, ja so kann man das sagen. Ist so eine billige Ausrede die man so hier sagen kann neh, so können Sie denken, aber es war wirklich keine billige Ausrede, wir waren froh dass wir lebten, das wir der Krieg überstanden hatten.'

p.185. Josef Klüsekamp: 'Am Anfang wollten die Holländer uns aber gar nicht haben.' (...) (*'Wann waren Sie das erste Mal wieder in Holland?'*) 'Wo wollten Sie denn hin? Die Grenze war jahrelang für Deutsche geschlossen. Die Holländer wollten uns nicht haben. (...) Vor dem Krieg war das ganz normal, aber nach dem Krieg hat das viele Jahre gedauert, bis das wieder normal wurde.'

186. Josef Klüsekamp: 'Die holländische Bevölkerung war nicht sehr freundlich zu uns, weil so viele deutsche Soldaten da Mist gebaut hatten.'

Ludwig Hopp: 'Da haben die Holländer uns wohl merken lassen, dass wir da nicht so erwünscht waren. Man kann das ja auch nachvollziehen, so wie wir die Holländer behandelt haben.' En: 'Am Anfang waren die Holländer hier ja verhasst. Anfänglich wollten die Holländer hier ja auch ganze Stücke Land annektieren, so genannt zur Grenzbegradigung. Aber das hat ja dann zum Glück nicht geklappt.'

187. Hermann Zilversmit: 'Nach dem Krieg hab ich zuerst gesagt, da geh'ich nie wieder hin, aber dann, so nach drei Jahren, bin ich doch mal wieder rüber. Heute, im Ruhestand, fahr'ich regelmäßig die alten Freunde von früher besuchen. So mal auf 'ne Tasse Kaffee.'

⁵ Naam van de heer D., FD.

Interviews

Afgenomen in kader van huidige studie

Naam	Geboortejaar	Joods/niet-joods	Datum van interview
Grietje Beltman-de Groot	1922	niet-joods	7 mei 2012
Klaus-Otto Bendix	1928	joods	7 februari 2011
Irene Berg-Baruch	1946	joods	9 februari 2011
Benno van Delden	1926	niet-joods	15 maart 2011
Els Denneboom (geboren Frank)	1928	joods	11 januari 2011
Helge Domp	1915	joods	21 maart, 27 april, 13 mei 2011
Kurt Falkenstein	1930	joods	19 april 2011
Henk van Gelderen	1921	joods	18 okt, 1 nov 2010
Sal van Gelderen	1928	joods	17 maart 2011
Bernard Gering	1925	niet-joods	25 mei 2011
Ludwig Hopp	1928	niet-joods	18 juni 2010
Roelof IJspeerd	1943	niet-joods	9 februari 2011
Rie Kalisvaart (geboren Damwichers)	1930	niet-joods	3 juni 2011
Jan Harm Kip en echtgenote	1912/1922	niet-joods	10 mei 2011
Sinie en Trijntje Klaassen	1929/1933	niet-joods	15 mei 2012
Josef Klüsekamp	1928	niet-joods	20 april 2011
Agnes Koertshuis	1927	niet-joods	28 februari 2012
Hermann Lankhorst	1924	niet-joods	9 mei 2011
Nettie Manasse-de Leeuw	1923	joods	17 feb, 11 maart 2011
Hermann de Leve jr.	1944 of 1945	niet-joods	1 juni 2011
Gerhard Naber	1948	niet-joods	26 mei 2011
Jan Nijhoff	1933	niet-joods	1 mei 2012
Berta Nünning (geboren Hoff)	1919	niet-joods	13 april 2011
Corrie Schukkink	1926	niet-joods	25 februari 2011
Mevrouw Snippe (geboren Engbers)	1927	niet-joods	26 mei 2011
Bernard Suskind	1921	joods	23 september 2011
Margot van der Veer (geboren Woudstra)	1914	joods	6, 13, 23 april, 6 mei 2010
Carla Vosmann (geboren Cohen)	1940	joods	18 mei 2011
Johann Vosmann	1935	niet-joods	18 mei 2011
Hella Wertheim (geboren Sass)	1928	joods	31 mei 2011
Friedje Weyl (geboren Frank)	1930	joods	24 maart, 21 april 2011
Bert Woudstra	1932	joods	4 april 2011
Sjouke Wynia	1928	niet-joods	10 maart 2011
Herbert Zwartz	1928	joods	26 nov 2010, 10 januari 2011
Echtpaar A.	*	joods	23 juli 2010
Mevrouw B.	1933	joods	16 maart 2011
Mevrouw D.	*	joods	19 mei 2011

De heer F.	1930	joods	6 juni 2011
Mevrouw H.	1942	joods	3 oktober 2011
Mevrouw J.	1925	joods	23 juni, 9 juli 2010

*vanwege gegarandeerde anonimiteit niet weergegeven

Eerder afgenomen interviews

Afgenomen door Rieky Geritz en Lizelot Karseboom:

Kurt Falkenstein	1930	joods	12 juli 1993
Karel Franken	1930	joods	25 november 1992
Ies de Jong	1913	joods	20 april 1993
Chetty ter Kuile (geboren Langelaan)	1916	niet-joods	9 februari 1993
Hanny Zwiép (geboren Van Ulzen)	jaren 1930	niet-joods	25 november 1992
Henk Oosterholt en echtgenote	1929 of 1930	niet-joods	10 november 1992

Afgenomen door Frank van Zuylen:

Cecile Kanteman	1918	joods	5 oktober 1981
-----------------	------	-------	----------------

Afgenomen door Jaap Grootenboer in 1984; geboortejaren onbekend:

Bram Bos	niet-joods
H.C. Braune	niet-joods
Hendrik en Gerrit Brink	niet-joods
Jacob van Gelder	joods
Arnold van Gelder	joods
A.L. Harskamp en G.B. ter Horst	niet-joods
Albert Hilberts	niet-joods
Sybrand Lammers	niet-joods
H. Lups	niet-joods
Mevrouw Perik-Bolscher	niet-joods
Albert J. Raassing	niet-joods
Mevrouw H.J. van Riel	niet-joods
Margje en Willem Roelofs	niet-joods
Herman Schwering	niet-joods
Jan Siemerink	niet-joods
Willem Stomps	niet-joods
G.A.E. Tielkens	niet-joods
Mevrouw Tinselboer-Jansen	niet-joods
Hermine Veldhof-Velthuis	niet-joods
H.B.J.M. Velner	niet-joods
Groeps gesprek met Annink, G.J. Beune, B. Immerman, Frans Mulder en Hendrik Pol	niet-joods

Uit het Visual History Archive; alle geïnterviewden zijn joods:

Naam	Geboortejaar	Datum van interview
Benno Elkus	1915	14 augustus 1996
Kurt Falkenstein	1930	6 februari 1996
Ruth Foster (geboren Heilbronn)	1922	13 februari 1996
Gerda Friedeman-Waldeck	1914	30 november 1995
Bernard Grunberg	1923	17 april 1998
Louis Grünberg	1922	15 februari 1998
Wilhelm Heimann	1915	10 februari 1996
Fred Hertz	1921	19 oktober 1997
Harry Hess	1920	14 augustus 1995
Andries Hoek	1910	onbekend
Carolina Issler (geboren Weyl)	1928	20 juni 1998
Edith Jakobs-de Levie	1930	18 februari 1997
Renée Kotting (geboren Menko)	1913	1996
Rosalie Krzesni (geboren Roozendaal)	1913	5 september 1997
William Lowenberg	1926	24 januari 1997
Harry Lowenstein	1931	5 september 1996
Jules Markus	1920	1995
Meier Meibergen	1919	onbekend
Eric Meier	1921	4 september 1996
Max Meyers	1928	27 september 1995
Irmgard Ohl (geboren Heimbach)	1927	17 november 1996
Hendrina Oppenheimer (geboren Kater)	1923	onbekend
Trude Pistiner (geboren Hesse)	1915	12 december 1997
Klaus Schaap	1933	9 juli 1996
Paul Spiegel	1937	17 januari 1997
Kurt Steinweg	1920	24 december 1996
Walter Steinweg	1926	3 maart 1996
Antonia Stern (geboren Heimann)	1918	19 december 1996
Bernard Suskind	1921	29 augustus 1996
Reina Tempelman (geboren De Beer)	1926	10 december 1995
Erna de Vries	1923	18 januari 1998
Robert Devries	1924	31 oktober 1995
Hella Wertheim (geboren Sass)	1928	12 januari 1997
Jacob Zilverberg	1915	onbekend
De heer H.	1908	23 januari 1997

Archieven

Centre for Jewish History, New York.
Leo Baeck Institute (LBI), Memoir Collection & Archives.

Joods Historisch Museum, Amsterdam (JHM).
Tweeduizend Getuigen Vertellen.

Persoonlijk archief van Henk van Gelderen.

Persoonlijk archief van Beryl van Gelderen.

Persoonlijk archief van Rieky Geritz en Lizelot Karseboom.

Persoonlijk archief van Jaap Grootenboer.

Persoonlijk archief van Hermann de Leve junior.

Persoonlijk archief van Gerhard Naber.

Persoonlijk archief van Frank van Zuijlen.

Visual History Archive, Freie Universität Berlin (VHA).

Literatuur

Algemeen

- Aalders, Gerard. 2001. *Berooid. De beroofde joden en het Nederlandse restitutiebeleid sinds 1945*. Amsterdam: Boom.
- Abrams, Lynn. 2010. *Oral history theory*. Londen: Routledge.
- Aly, Götz. 2011. *Warum die Deutschen? Warum die Juden? Gleichheit, Neid und Rassenhass 1800-1933*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- . 2005. *Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und Nationaler Sozialismus*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Anderson, Kathryn & Jack, Dana C. 1991. Learning to listen: Interview techniques and analyses, in: *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History*. Eds. Sherna Berger Gluck & Daphne Patai, 11-26. New York/Londen: Routledge.
- Bajohr, Frank. 2006. The “Folk Community” and the persecution of the Jews. German society under National Socialist dictatorship, 1933–1945. *Holocaust and Genocide Studies* 20 (2), 183-206.
- Bajohr, Frank & Wildt, Michael. 2009. Einleitung, in: *Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus*. Hrsg. Frank Bajohr & Michael Wildt, 7-23. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- BenEzer, Gadi. 1999. Trauma signals in life stories, in: *Trauma and Life Stories*. Eds. Kim Lacy Rogers & Selma Leydesdorff, 29-44. London: Routledge.
- Berg, Hetty & Wallet, Bart. 2010. 65 jaar joods Nederland. Een inleiding, in: *Wie niet weg is, is gezien. Joods Nederland na 1945*. Red. Hetty Berg & Bart Wallet, 7-19. Zwolle/Amsterdam: Waanders/Joods Historisch Museum.
- Bergen, Doris L., Hájková, Anna & Löw, Andrea. 2013. Warum eine Alltagsgeschichte des Holocaust?, in: *Alltag im Holocaust. Jüdisches Leben im Großdeutschen Reich 1941-1945*. Hrsg. Doris L. Bergen, Anna Hájková & Andrea Löw, 1-12. München: Oldenbourg Verlag.
- Berger, Peter Ludwig & Luckmann, Thomas. 1979 (1966). *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*. Harmondsworth: Penguin.
- Bergerson, Andrew Stuart. 2004. *Ordinary Germans in extraordinary times. The Nazi revolution in Hildesheim*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Binnenkade, Alexandra. 2009. *KontaktZonen. Jüdisch-christlicher Alltag in Lengnau*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.
- Blom, Hans. 2007. *In de ban van goed en fout. Geschiedschrijving over de bezettingstijd in Nederland*. Red. Marlies Enklaar. Amsterdam: Boom.
- Blom, Hans, Fuks-Mansfeld, Renate & Schöffers, Ivo. 1995. *Geschiedenis van de joden in Nederland*. Amsterdam: Balans.

- Blom, Hans & Cahen, J. J. 1995. Joodse Nederlanders, Nederlandse joden en joden in Nederland (1870-1940), in: *Geschiedenis van de joden in Nederland*. Red. Hans Blom, Renate Fuks-Mansfeld & Ivo Schöffer, 247-312. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Bloomfield, David, Barnes, Teresa & Huyse, Luc. 2003. *Reconciliation after violent conflict. A handbook*. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance.
- Boas, Henriëtte. 1991. *Joden en de Nederlandse textielindustrie*. Assen: Van Gorcum.
- Bodemann, Y. Michal. 1997. Der lange Weg zum neuen deutschen Judentum, in: *Im Schatten des Holocaust. Jüdisches Leben in Niedersachsen nach 1945*. Hrsg. Herbert Obenaus, 255-281. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung.
- Boom, Bart van der. 2012. *'Wij weten niets van hun lot'. Gewone Nederlanders en de Holocaust*. Amsterdam: Boom.
- . 2003. *'We leven nog'. De stemming in bezet Nederland*. Amsterdam: Boom.
- Borut, Jacob. 1997. Religiöses Leben der Landjuden im westlichen Deutschland während der Weimarer Republik, in: *Jüdisches Leben auf dem Lande*. Hrsg. Monika Richarz & Reinhard Rürup, 231-248. London: Leo Baeck Institut.
- Bossenbroek, Martin. 2001. *De meelstreep*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Bourdieu, Pierre. 2002. Understanding, in: *The weight of the world. Social suffering in contemporary society*. Ed. Pierre Bourdieu et al., 607-626. Cambridge: Polity Press.
- Bozzoli, Belinda. 1998. Interviewing the women of Phokeng, in: *The Oral History Reader*. Eds. Robert Perks & Alistair Thomson, 145-156. London: Routledge.
- Brenner, Michael. 2010. In the shadow of the Holocaust. The changing image of German Jewry after 1945. (Ina Levine Annual Lecture). U.S. Holocaust Memorial Museum, Center for Advanced Holocaust Studies, Washington D.C., 31 January 2008.
- Brenner, Michael. 1997. *After the Holocaust. Rebuilding Jewish lives in postwar Germany*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Broszat, Martin & Friedländer, Saul. 1988. A controversy about the historicization of National Socialism. *New German Critique* 44, 85-126.
- Browning, Christopher R. 2011. Revisiting the Holocaust Perpetrators. Why did they kill? (Nooit Meer Auschwitz Lezing). Nederlands Auschwitz Comité/NIOD/Sociale Verzekeringsbank, Amsterdam, 27 januari.
- . 1998 (1992). *Ordinary men. Reserve police battalion 101 and the final solution in Poland*. London: Penguin Books.
- Chamberlain, Mary & Leydesdorff, Selma. 2004. Transnational families: memories and narratives. *Global Networks* 4 (3), 227-41.
- Citroen, Michal. 1999. *U wordt door niemand verwacht. Nederlandse joden na kampen en onderduik*. Utrecht: Het Spectrum.

- Cohen, Boaz. 2011. Jews, Jewish Studies and Holocaust Historiography, in: *Writing the Holocaust*. Eds. Jean-Marc Dreyfus & Daniel Langton, 100-115. London: Bloomsbury.
- Cohen, Gillian & Conway, Martin A. 2007. *Memory in the real world*. East Essex: Psychology Press.
- Croes, Marnix & Tammes, Peter. 2004. 'Gif laten wij niet voortbestaan'. Een onderzoek naar de overlevingskansen van joden in de Nederlandse gemeenten, 1940-1945. Amsterdam: Aksant.
- Culbertson, Roberta. 1995. Embodied memory, transcendence, and telling: Recounting trauma, re-establishing the self. *New Literary History* 26 (1), 169-95.
- Dam, Peter, van. 2012. Vervlochten geschiedenis. Hoe 'histoire croisée' de natiestaat bedwingt. *Tijdschrift voor Geschiedenis* 125 (1), 96-109.
- Damsma, Josje. 2013. *Nazis in the Netherlands. A social history of National Socialist collaborators, 1940-1945*. Dissertatie. Amsterdam: Instituut voor Cultuur en Geschiedenis, Universiteit van Amsterdam. <<http://dare.uva.nl/document/2/125073>>
- Dassen, Patrick, Nijhuis, Ton & Thijs, Krijn. 2007. *Duitsers als slachtoffers. Het einde van een taboe?* Amsterdam: Mets & Schilt.
- Demant, Froukje. 2013. A pact of silence. The social resettlement of Jewish survivors in the German-Dutch border region after World War II, in: *Grenzfälle. Transfer und Konflikt zwischen Deutschland, Belgien und den Niederlanden im 20. Jahrhundert*. Hrsg. Krijn Thijs & Rüdiger Haude, 169-184. Heidelberg: Synchron.
- Diner, Dan. 1990. Between aporia and apology. On the limits of historicizing National Socialism, in: *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate*. Ed. Peter Baldwin, 135-145. Boston: Beacon Press.
- Eickhoff, Martijn, Henkes, Barbara & Vree, Frank, van. 2010. De verleiding van een grijze geschiedschrijving. Morele waarden in historische voorstellingen. *Tijdschrift voor Geschiedenis* 123 (3), 322-39.
- Elon, Amos. 2002. *The pity of it all. A history of the Jews in Germany, 1743-1933*. New York: Metropolitan Books.
- Fischer, Stefanie. 2011. *Ökonomisches Vertrauen und antisemitische Gewalt: Jüdische Viehhändler in Mittelfranken, 1919-1939*. Inaugural Dissertation. Berlin: Technische Universität Berlin.
- Flap, Henk & Tammes, Peter. 2008. De electorale steun voor de Nationaal Socialistische Beweging in 1935 en 1939. *Mens & Maatschappij* 83 (1), 23.
- Frei, Norbert. 2005. *1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewusstsein der Deutschen*. München: CH Beck.
- Freund, Alexander. 2009. Oral history as process-generated data. *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* 34 (1), 22-48.
- Friedländer, Saul. 1997. *Nazi Germany and the Jews. The years of persecution, 1933-1939*. New York: HarperCollins.

- Fuks-Mansfeld, Renate. 1995. Moeizame aanpassing (1840-1870), in: *Geschiedenis van de joden in Nederland*. Red. Hans Blom, Renate Fuks-Mansfeld & Ivo Schöffer, 207-246. Amsterdam: Uitgeverij Balans.
- Fulbrook, Mary. 2012. *A small town near Auschwitz. Ordinary Nazis and the Holocaust*. Oxford: Oxford University Press.
- Gans, Evelien. 2008 (2007). *Jaap en Ischa Meijer: een joodse geschiedenis, 1912-1956*. Deel 1. Amsterdam: Bert Bakker.
- Geis, Jael. 1999. *Übrig sein - Leben "danach". Juden deutscher Herkunft in der britischen und amerikanischen Zone Deutschlands 1945-1949*. Berlin: Philo Verlag.
- Gellately, Robert. 1996. Denunciations in twentieth-century Germany: Aspects of self-policing in the Third Reich and the German Democratic Republic. *The Journal of Modern History* 68, 931-67.
- Gerstenberger, Heide & Schmidt, Dorothea. 1985. Einleitung, in: *Normalität oder Normalisierung? Geschichtswerkstätten und Faschismusanalyse*. Hrsg. Heide Gerstenberger & Dorothea Schmidt, 9-13. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Gillies, Val & Edwards, Rosalind. 2005. Secondary analysis in exploring family and social change. Addressing the issue of context. *Forum: Qualitative Social Research* 6 (1).
<<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/500/1076>>
- Ginkel, Rob, van. 2011. *Rondom de stilte. Herdenkingscultuur in Nederland*. Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker.
- Goffman, Erving. 1959 (1956). *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor.
- Goschler, Constantin. 2007. Wiedergutmachung. Ein Grundbegriff des deutschen Politikdiskurses von der Nachkriegszeit bis heute, in: *Wiedergutmachung als Auftrag*. Hrsg. Alfons Kenkmann, Christoph Spieker & Bernd Walter, 81-89. Essen: Klartext.
- . 1991. The attitude towards Jews in Bavaria after the Second World War. *Leo Baeck Institute Yearbook* 36 (1), 443-58.
- Grady, Tim. 2011. *The German-Jewish soldiers of the First World War in history and memory*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Grossmann, Atina. 2007. *Jews, Germans, and Allies. Close encounters in occupied Germany*. Princeton: Princeton University Press.
- Hale, Sondra. 1991. Feminist method, process, and self-criticism: Interviewing Sudanese women, in: *Women's Words. The Feminist Approach to Oral History*. Eds. Sherna Berger Gluck & Daphne Patai, 121-136. New York/London: Routledge.
- Haslam, N. 2006. Dehumanization: an integrative review. *Personality and Social Psychology Review* 10 (3), 252-64.
- Hecht, Cornelia. 2003. *Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik*. Bonn: Dietz.

- Heijden, Chris van der. 2008 (2001). *Grijs verleden. Nederland en de Tweede Wereldoorlog*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.
- Heijden, Chris van der. 2011. *Dat nooit meer. De nasleep van de Tweede Wereldoorlog in Nederland*. Amsterdam: Contact.
- Henkes, Barbara. 1995. *Heimat in Holland. Duitse dienstmeisjes 1920-1950*. Amsterdam: Babylon-De Geus.
- Hennik, Martijn van. 1996. De oorlog op herhaling. Recente literatuur over de Duitse bezetting van Nederland. *BMGN-Low Countries Historical Review* 111 (4), 493-516.
- Henry, Frances. 1984. *Victims and neighbors. A small town in Nazi Germany remembered*. South Hadley, Mass.: Bergin & Garvey.
- Heredia, David. 2008. Der Spiegel and the image of Jews in Germany: The early years, 1947–1956. *The Leo Baeck Institute Yearbook* 53 (1), 77-106.
- Highmore, Ben. 2002. *The everyday life reader*. Londen: Routledge.
- Hilberg, Raul. 1992. *Perpetrators, victims, bystanders. The Jewish catastrophe, 1933-1945*. New York: HarperCollins.
- Hilbrink, Coen. 1998. *De Ondergrondse. Illegaliteit in Overijssel 1940-1945*. Den Haag: SDU.
- Hitlin, Steven & Vaisey, Stephen. 2010. Back to the Future, in: *Handbook of the Sociology of Morality*. Eds. Steven Hitlin & Stephen Vaisey, 3-14. New York/Dordrecht/Heidelberg/London: Springer.
- Hogervorst, Susan. 2010. *Onwrikbare herinnering. Herinneringsculturen van Ravensbrück in Europa, 1945-2010*. Hilversum: Verloren.
- Hondius, Dienne. 1998 (1990). *Terugkeer. Antisemitisme in Nederland rond de bevrijding*. Den Haag: Sdu Uitgevers.
- Imke Hansen, Katrin Steffen & Joachim Tauber (Hrsg.) 2013. *Lebenswelt Ghetto. Alltag und soziales Umfeld während der nationalsozialistischen Verfolgung*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Janoff-Bulman, Ronnie & Frantz McPherson, Cynthia. 1996. The loss of illusions: The potent legacy of trauma. *Journal of Personal and Interpersonal Loss* 1 (2), 133-50.
- Janoff-Bulman, Ronnie & Frieze Hanson, Irene. 1983. A theoretical perspective for understanding reactions to victimization. *Journal of Social Issues* 39 (2), 1-17.
- Jong, Loe, de. 1969-1988. *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*. Den Haag: Staatsuitgeverij.
- Jureit, Ulrike. 1997. Authentische und konstruierte Erinnerung-Methodische Überlegungen zu biographischen Sinnkonstruktionen. *Werkstattgeschichte* 2, 91-101.
- Kaplan, Marion. 2001. Friendship on the margins: Jewish social relations in imperial Germany. *Central European History* 34 (4), 471-501.

- . 1998. *Between dignity and despair. Jewish life in Nazi Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1997. The "German-Jewish symbiosis" revisited. *New German Critique* 70 (Special Issue on Germans and Jews), 183-90.
- Kershaw, Ian. 2011. "Volksgemeinschaft". Potenzial und Grenzen eines neuen Forschungskonzepts. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 59 (1), 1-17.
- Kolinsky, Eva. 2004. *After the Holocaust. Jewish survivors in Germany after 1945*. London: Pimlico.
- Krauss, Marita. 2004. Jewish remigration. An overview of an emerging discipline. *The Leo Baeck Institute Yearbook* 49 (1), 107-20.
- Kulka, Otto Dov & Jäckel, Eberhard. 2010. *The Jews in the secret Nazi reports on popular opinion in Germany, 1933-1945*. Yale: Yale University Press.
- Kuys, Gerardus C. J. 2010. *De vrees voor wat niet kwam. Nieuwe arbeidsverhoudingen in Nederland 1935-1945, aan het voorbeeld van de Twentse textielindustrie*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Kwiet, Konrad. 2012. Without neighbors. Daily living in *Jüdenhauser*, in: *Jewish life in Nazi Germany. Dilemmas and responses*. Eds. Francis R. Nicosia & David Scrase, 117-148. Oxford: Bergbahn Books.
- Lagrou, Pieter. 1999. *The legacy of Nazi occupation. Patriotic memory and national recovery in Western Europe, 1945-1965*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lang, Johannes. 2010. Questioning dehumanization. Intersubjective dimensions of violence in the Nazi concentration and death camps. *Holocaust and Genocide Studies* 24 (2), 225-46.
- Liempt, Ad van. 2014. *Na de bevrijding. De loodzware jaren 1945 - 1950*. Amsterdam: Balans.
- Longerich, Peter. 2006. *"Davon haben wir nichts gewusst!". Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933-1945*. München: Siedler.
- Lüdtke, Alf. 1995. Introduction: What is the history of everyday life and who are its practitioners? in: *The history of everyday life. Reconstructing historical experiences and ways of life*. Ed. Alf Lüdtke, 3-40. Princeton: Princeton University Press.
- Lukes, Steven. 2010. The social construction of morality, in: *Handbook of the Sociology of Morality*. Eds. Steven Hitlin & Stephen Vaisey, 549-560. New York/Dordrecht/Heidelberg/London: Springer.
- Maubach, Franka. 2009. *Die Stellung halten. Kriegserfahrungen und Lebensgeschichten von Wehrmachtshelferinnen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2010. Die historische Methode der Oral History als internationales Joint Venture: Intuitive Heuristik, performatives Interview, Sprachkritik. Zeitgeschichtliches Kolloquium an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

- Maurer, Trude. 1991. Die Juden in der Weimarer Republik, in: *Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland*. Hrsg. Dirk Blasius & Dan Diner, 102-120. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Meershoek, Guus. 2003. Driedeling als dwangbuis. Over het onderzoek naar de vervolging van de joden in Nederland, in: *Met alle geweld. Botsingen en tegenstellingen in burgerlijk Nederland*. Red. Conny Kristel et al., 144-161. Amsterdam: Balans.
- Mendel, Meron. 2004. The policy for the past in West Germany and Israel: The case of Jewish remigration. *The Leo Baeck Institute Yearbook* 49 (1), 121-36.
- Michman, Dan. 2003. *Holocaust historiography: A Jewish perspective. Conceptualizations, terminology, approaches, and fundamental issues*. London: Vallentine Mitchell.
- . 1982. De joodse emigratie en de Nederlandse reactie daarop tussen 1933 en 1940, in: *Nederland en het Duitse Exil 1933-1940*. Red. Kathinka Dittrich & Hans Würzner, 93-108. Amsterdam: Van Gennep.
- Michman, Jozeph, Beem, Hartog & Michman, Dan (red.) 1999 (1992). *Pinkas. Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*. Amsterdam: Contact.
- Morina, Christina. 2014. The 'Bystander' in recent Dutch historiography. *German History* 32 (1), 101-11.
- Moshman, David. 2007. Us and them. Identity and genocide. *Identity: An International Journal of Theory and Research* 7 (2), 115-35.
- Neitzel, Sönke & Welzer, Harald. 2011. *Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Niethammer, Lutz. 2003. Was unterscheidet Oral History von anderen interview-gestützten sozialwissenschaftlichen Erhebungs- und Interpretationsverfahren? *Mitteilungen des SFB 580* 6: 33-8.
- Niewyk, Donald L. 1980. *The Jews in Weimar Germany*. Manchester: Manchester University Press.
- Nijhuis, Ton. 1996. *Structuur en contingentie. Over de grenzen van het sociaal-wetenschappelijk verklaringsideaal in de Duitse geschiedschrijving*. Assen: Van Gorcum.
- Novick, Peter. 1999. *The Holocaust in American life*. New York: Houghton Mifflin Company.
- Ofer, Dalia. 1999. Holocaust historiography: The return of antisemitism and ethnic stereotypes as major themes. *Patterns of Prejudice* 33 (4), 87-106.
- . 1995. Everyday life of Jews under Nazi occupation: Methodological issues. *Holocaust and Genocide Studies* 9 (1), 42-69.
- Opotow, Susan, Gerson, Janet & Woodside, Sarah. 2005. From moral exclusion to moral inclusion: Theory for teaching peace. *Theory into Practice* 44 (4), 303-18.
- Patel, Kiran Klaus. 2005. Transnationale Geschichte—ein neues Paradigma? in: H-Soz-Kult, 2 februari 2005, <<http://www.hsozkult.de/article/id/artikel-573>>.

- Penef, Jean. 1990. Myths in life stories, in: *The myths we live by*. Eds. Raphael Samuel & Paul Thompson, 36-48. London/New York: Routledge.
- Peukert, Detlev J. K. 1987. Alltag und Barbarei. Zur Normalität des Dritten Reiches, in: *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Hrsg. Dan Diner, 142-153. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- . 1982. *Volksgenossen und Gemeinschaftsfremde. Anpassung, Ausmerze und Aufbegehren unter dem Nationalsozialismus*. Köln: Bund-Verlag.
- Pohl, Dieter. 1997. Die Holocaust-Forschung und Goldhagens Thesen. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 45 (1), 1-48.
- Port, Mattijs, van de. 2013. On the necessity of daydreaming. Wartime lucidity and peacetime fantasies in Serbia - from the perspective of anthropology, in: *Just peace. Ecumenical, intercultural, and interdisciplinary perspectives*. Eds. Fernando Enns & Annette Mosher, 92-113. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Portelli, Alessandro. 1992. What makes Oral History different, in: *The death of Luigi Trastuli, form and meaning in Oral History*. Ed. Alessandro Portelli, 45-58. New York: State University of New York Press.
- Rapaport, Lynn. 1997. *Jews in Germany after the Holocaust. Memory, identity, and Jewish-German relations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1987. The cultural and material reconstruction of the Jewish communities in the Federal Republic of Germany. *Jewish Social Studies* 49 (2), 137-54.
- Reeken, Dietmar von & Thießen, Malte. 2013. Volksgemeinschaft als soziale Praxis? Perspektiven und Potenziale neuer Forschungen vor Ort, in: *Volksgemeinschaft als soziale Praxis. Neue Forschungen zur NS-Gesellschaft vor Ort*. Hrsg. Dietmar von Reeken & Malte Thießen, 11-33. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Romijn, Peter. 2012. The 'Lesser Evil' - the case of Dutch local authorities and the Holocaust, in: *The Persecution of the Jews in the Netherlands, 1940-1945*. Ed. Peter Romijn et.al., 13-28. Amsterdam: Vossiuspers UvA.
- . 1995. De oorlog (1940-1945), in: *Geschiedenis van de joden in Nederland*. Red. Hans Blom, Renate Fuks-Mansfeld & Ivo Schöffer, 313-347. Amsterdam: Balans.
- Rosenthal, Gabriele. 2006. The narrated life story: On the interrelation between experience, memory and narration, in: *Narrative, memory and knowledge: Representations, aesthetics and contexts*. Eds. K. Milnes et al., 1-16. Huddersfield: University of Huddersfield.
- . 1993. Reconstruction of life stories. Principles of selection in generating stories for narrative biographical interviews. *The Narrative Studies of Lives* 1 (1), 59-91.
- Rouso, Henry. 1991. *The Vichy syndrome. History and memory in France since 1944*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rürup, Reinhard. 1991. Jüdische Geschichte in Deutschland. Von der Emanzipation bis zur nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, in: *Zerbrochene Geschichte. Leben und*

- Selbstverständnis der Juden in Deutschland*. Hrsg. Dirk Blasius & Dan Diner, 79-101. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Sanders, Joop. 1999. Opbouw en continuïteit na 1945, in: *Pinkas. Geschiedenis van de joodse gemeenschap in Nederland*. Red. Jozeph Michman, Hartog Beem & Dan Michman, 228-268. Amsterdam: Contact.
- Savage, Rowan. 2013. Modern genocidal dehumanization: A new model. *Patterns of Prejudice* 47 (2), 139-61.
- Schöffner, Ivo. 1981. The jews in the Netherlands. The position of a minority through three centuries. *Studia Rosenthaliana* 15 (1), 85-100.
- Slaa, Robin te & Klijn, Edwin. 2009. *De NSB. Ontstaan en opkomst van de Nationaal-Socialistische Beweging, 1931-1935*. Amsterdam: Boom.
- Slager, Joop & Zuijlen, Frank van. 2003. De Tweede Wereldoorlog, in: *De mooiste Synagoge van Nederland. Joods leven in Enschede vanaf 1767*. Red. Frank van Zuijlen, 44-57. Enschede: Stichting Synagoge Enschede/Boekhandel Broekhuis.
- Smith, Helmut Walser. 1999. The discourse of usury: Relations between Christians and Jews in the German countryside, 1880–1914. *Central European History* 32 (3), 255-76.
- Staub, Ervin. 1993. The psychology of bystanders, perpetrators, and heroic helpers. *International Journal of Intercultural Relations* 17 (3), 315-41.
- Steege, Paul, Bergerson, Andrew Stuart, Healy, Maureen & Swett, Pamela E. 2008. The history of everyday life: A second chapter. *Journal of Modern History* 80 (2), 358-78.
- Stern, Frank. 1992. *The whitewashing of the yellow badge. Antisemitism and philosemitism in postwar Germany*. Oxford: Pergamon Press.
- Stone, Dan. 2010. Beyond the ‘Auschwitz syndrome’: Holocaust historiography after the Cold War. *Patterns of Prejudice* 44 (5), 454-68.
- Swaan, Abram, de. 2014. *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders*. Amsterdam: Prometheus/Bert Bakker.
- Thijs, Krijn. 2011. Kontroversen in Grau. Revision und Moralisierung der niederländischen Besatzungsgeschichte, in: *Täter und Tabu. Grenzen der Toleranz in deutschen und niederländischen Geschichtsdebatten*. Hrsg. Nicole Colin, Matthias N. Lorenz & Joachim Umlauf, 11-24. Essen: Klartext.
- Trivellato, Francesca. 2009. *The familiarity of strangers. The Sephardic diaspora, Livorno, and cross-cultural trade in the early modern period*. New Haven: Yale University Press.
- Trommler, Frank. 1992. Between normality and resistance: catastrophic gradualism in Nazi Germany. *The Journal of Modern History* 64, 82-101.
- Vree, Frank van. 1995. *In de schaduw van Auschwitz. Herinneringen, beelden, geschiedenis*. Groningen: Historische Uitgeverij.

- Wagenaar, Willem A. & Groeneweg, Jop. 1990. The memory of concentration camp survivors. *Applied Cognitive Psychology* 4 (2), 77-87.
- Welzer, Harald. 2005. *Täter*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Welzer, Harald, Moller, Sabine & Tschuggnall, Karoline. 2002. "Opa war kein Nazi". *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Werner, Michael & Zimmermann, Benedicte. 2006. Beyond comparison: Histoire croisee and the challenge of reflexivity. *History and Theory* 45 (1), 30-50.
- Wildt, Michael. 2007. *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Willer, Robb, Kuwabara, Ko & Macy, Michael W. 2009. The false enforcement of unpopular norms. *American Journal of Sociology* 115 (2), 451-90.
- Winstel, Tobias. 2004. "Healed biographies"? Jewish remigration and indemnification for National Socialist injustice. *The Leo Baeck Institute Yearbook* 49 (1), 137-52.
- Winter, Jay. 2010. Thinking about silence, in: *Shadows of War. A social history of silence in the twentieth century*. Eds. Efrat Ben-Ze'ev, Ruth Ginio & Jay Winter, 3-31. Cambridge: Cambridge University Press.
- Withuis, Jolande. 2005. *Na het kamp. Vriendschap en politieke strijd*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- . 2002. *Erkenning. Van oorlogstrauma naar klaagcultuur*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Woolf, Linda M. & Hulsizer, Michael R. 2005. Psychosocial roots of genocide. Risk, prevention, and intervention. *Journal of Genocide Research* 7 (1), 101-28.
- Zerubavel, Eviatar. 2010. The social sound of silence. Toward a sociology of denial, in: *Shadows of War. A social history of silence in the twentieth century*. Eds. Efrat Ben-Ze'ev, Ruth Ginio & Jay Winter, 32-46. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zigon, Jarrett. 2007. Moral breakdown and the ethical demand. A theoretical framework for an anthropology of moralities. *Anthropological Theory* 7 (2), 131-50.
- Zukas, Miriam. 1993. Friendship as oral history: a feminist psychologist's view. *Oral History* 21 (2), 73-9.
- Zukier, Henri. 1997. The "Mindless Years"? A Reconsideration of the Psychological Dimensions of the Holocaust, 1938–1945. *Holocaust and Genocide Studies* 11 (2), 190-212.

Lokale en regionale studies

- Althoff, Gertrud. 1987. *Jüdische Gemeinde Metelen von den Anfängen bis zur Vertreibung*. Metelen: Gemeinde Metelen.

- Asaria, Zvi. 1979. *Die Juden in Niedersachsen: von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Leer (Ostfriesland): Rautenberg.
- Banneyer, Hildegard. 1990. Das Schicksal der Coesfelder Juden zur Zeit des Nationalsozialismus, in: *Juden im Kreis Coesfeld*. Hrsg. Diethard Aschoff, 73-87. Coesfeld: Kreis Coesfeld.
- Baumann, Johannes. 1998. Der Übergang von der niederländischen zur hochdeutschen Schriftsprache in der Grafschaft Bentheim seit 1752, in: '*... die ihnen so liebe holländische Sprache*'. *Zur Geschichte des Niederländischen im Westmünsterland und der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Ludger Kremer & Timothy Sodmann, 53-126. Vreden: Landeskundliches Institut Westmünsterland.
- Bekkenkamp, A. 2000. *Leendert Overduin. Het levensverhaal van een pastor Pimpernel (1900-1976)*. Enschede: Van de Berg.
- Boink, Hennie. 2002. *Joods leven in Denekamp. "Omzien naar de toekomst"*. Denekamp: Stichting Heemkunde Denekamp.
- Bornebroek, A. H. 1981. De N.S.B. in Enschede, een electorale analyse. *Overijsselse Historische Bijdragen* 96, 123-36.
- Brood, Stephanie & Grönefeld, Andreas. 1989. *Antisemitismus in Borghorst*. Steinfurt: Stadt Steinfurt.
- Busch, Friedrich-Wilhelm. 1982. Schüttorfer Zeitung und Grafschafter Kreisblatt. Die Bedeutung der lokalen Presse zwischen 1918 und 1940, in: *Beiträge zur Geschichte der Juden in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Arno Piechorowski, 123-188. Bentheim: Verlag Heimatverein der Grafschaft Bentheim.
- Cornelissen, C. B. 2006. *Onvoltooid verleden tijd*. Oldenzaal: Twents-Gelderse Uitgeverij De Bruyn.
- Diekmann, Norbert. 1999. '*... hat des Sabbats wegen die Unterschrift verweigert*'. *Zur Geschichte der jüdischen Gemeinden in Gronau und Epe*. Gronau: Stadtarchiv.
- Evertzen, Annette. 2010. *Stolpersteine in Borne. Herinnering aan de joodse gemeenschap*. Hengelo: Smit van 1876.
- Feld, Willi. 1996. '*.. dass die hiesigen Juden für Steinfurt wichtig sind*'. *Die Juden in der Geschichte der ehemaligen Stadt Burgsteinfurt*. Münster: LIT Verlag.
- Geritz-Koster, Rieky & Karseboom, Lizelot. 1999. *Dorp in de mediene. De geschiedenis van de joodse gemeenschap in Haaksbergen*. Zutphen: Walburg Pers.
- Gerwen, J. L. J. M. 1985. *Elke dag een draadje... 150 jaar jute en linnenweverij S.I. Zwartz te Oldenzaal, 1835-1985*. Oldenzaal: S.I. Zwartz.
- Haan, Francisca de. 2002. *Een eigen patroon. Geschiedenis van een joodse familie en haar bedrijven, ca. 1800-1964*. Amsterdam: Aksant.
- Hagemann, Norbert. 1990. Erinnerungen an Havixbecker Juden, in: *Juden im Kreis Coesfeld*. Hrsg. Diethard Aschoff, 132-138. Coesfeld: Kreis Coesfeld.

- Höting, Ingeborg & Hesse, Franz-Josef. 2008. Ahaus, in: *Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinschaften in Westfalen und Lippe. Die Ortschaften und Territorien im heutigen Regierungsbezirk Münster*. Hrsg. Susann Freund, Franz-Josef Jakobi & Peter Johaneck, 143-157. Münster: Ardey Verlag.
- Höting, Ingeborg & Sodmann, Timothy. 2008. *Tausend Jahre. Vreden 1933-1945*. Vreden: Landeskundliches Institut Westmünsterland.
- Kokhuis, G. J. I. 1982. *De geschiedenis van Twente. Van prehistorie tot heden*. Hengelo: Twente Publicaties.
- Kremer, Ludger. 1998. Grenzniederländisch. Das Niederländische im Westmünsterland, in: '*... die ihnen so liebe holländische Sprache*'. *Zur Geschichte des Niederländischen im Westmünsterland und in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Ludger Kremer & Timothy Sodmann, 11-51. Vreden: Landeskundliches Institut Westmünsterland.
- Kremer, Ludger & Sodmann, Timothy (Hrsg.) 1998. '*... die ihnen so liebe holländische Sprache*'. *Zur Geschichte des Niederländischen im Westmünsterland und der Grafschaft Bentheim*. Vreden: Landeskundliches Institut Westmünsterland.
- Kröll, Ulrich. 2010. *Das Geschichtsbuch des Münsterlandes*. Münster: Agenda Verlag.
- Meyer, Karl-Heinz. 2003. Jüdische Spuren in Neuenhaus – Was war? Was bleibt? In *Auf Spuren jüdischen Lebens in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Hubert Titz, 290-309. Bad Bentheim: Landkreis Grafschaft Bentheim.
- . 1982. Jüdische Familien in der Niedergrafschaft, in: *Beiträge zur Geschichte der Juden in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Arno Piechorowski, 97-114. Bentheim: Verlag Heimatverein der Grafschaft Bentheim.
- Naber, Gerhard. 2003. Der Embürener "Judenkasten", ein rätselhafter Name für eine Stele im benachbarten Emsland, in: *Auf Spuren jüdischen Lebens in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Hubert Titz, 386-387. Bad Bentheim: Landkreis Grafschaft Bentheim.
- . 2003. Sie waren unsere Nachbarn! Spuren jüdischen Lebens in Nordhorn, ein Stadtgang, in: *Auf Spuren jüdischen Lebens in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Hubert Titz, 226-252. Bad Bentheim: Landkreis Grafschaft Bentheim.
- Nijhof, Wim H. 2008. *J.H. van Heek, 1873-1957. Kunst, katoen en kastelen*. Zwolle: Waanders Uitgevers.
- Obenaus, Herbert (ed.) 2005. *Historisches Handbuch der jüdischen Gemeinden in Niedersachsen und Bremen*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Paskamp, H. & Paskamp-van Santen, M. 2001. *Kinderen van de rekening. Joods schoolleven in Twente gedurende de bezettingsjaren 1941-1943*. Enschede: Van Deinse Instituut, Twentse Academie voor Streekcultuur.
- Piechorowski, Arno. 1976. *Der Untergang der jüdischen Gemeinde Nordhorn*. Nordhorn: Hausdruckerei der Stadt Nordhorn.
- Quee, S. H. 1982. De NSB in Twente, in: *In de schaduw van de depressie. De NSB en de verkiezingen in de jaren dertig*. Red. H.W. von der Dunk, 116-154. Alphen aan den Rijn: A.W. Slijthof.

- Reicher, Benno. 1998. Jüdische Gemeinden nach 1945, in: *Jüdisches Leben in Westfalen*. Hrsg. Kirsten Menneken & Andrea Zupancic, 158-168. Essen: Klartext Verlag.
- Rieker, Yvonne & Zimmermann, Michael. 1998. Von der rechtlichen Gleichstellung bis zum Genozid, in: *Geschichte der Juden im Rheinland und in Westfalen*. Hrsg. Michael Zimmermann, 141-259. Köln: Landeszentrale für politische Bildung Nordrhein-Westfalen.
- Sager, Wilhelm. 1982. Ältere Bürger sagen aus. Jüdische Mitbürger in Neuenhaus bis zur Endlösung, in: *Beiträge zur Geschichte der Juden in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. A. Piechorowski, 115-122. Bad Bentheim: Verlag Heimatverein der Grafschaft Bentheim.
- Scheffer, Joep. 2008. *De Riet. Geschiedenis van een tuindorp*. Almelo: Gemeente Almelo.
- Schenkel, Marjolein J. 2003. *De Twentse paradox. De lotgevallen van de joodse bevolking van Hengelo en Enschede tijdens de Tweede Wereldoorlog*. Zutphen: Walburg Pers.
- Schmidt, Liesel. 2003. Das Ende der jüdischen Gemeinde, in: *Auf Spuren jüdischen Lebens in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Hubert Titz, 82-94. Bad Bentheim: Landkreis Grafschaft Bentheim.
- Schroven, Brigitte & Naber, Gerhard. 1990. De joodse zeden en gewoonten tijdens feestdagen, in: *De Joodse Gemeenschap in N-O Overijssel en de Grafschaft Bentheim/Die jüdischen Gemeinden in N-O Overijssel und der Grafschaft Bentheim*. Red. Dirk Koldijk & Heinrich Voort, 244-259. Bad Bentheim: A. Hellendoorn.
- Spieker, Christoph. 1988. Ausgrenzung und Verfolgung jüdischer Mitbürger 1933-1938, in: *“Es ist nicht leicht, darüber zu sprechen”. Der Novemberpogrom 1938 im Kreis Borken*. Hrsg. August Bierhaus, 27-44. Borken: Kreis Borken.
- Titz, Hubert (Hrsg.) 2003. *Auf Spuren jüdischen Lebens in der Grafschaft Bentheim*. Nordhorn: Landkreis Grafschaft Bentheim.
- . 2003. Jüdische Spuren in Veldhausen, in: *Auf Spuren jüdischen Lebens in der Grafschaft Bentheim*. Hrsg. Hubert Titz, 330-331. Bad Bentheim: Landkreis Grafschaft Bentheim.
- Voort, Heinrich. 1990. Demografie, economisch leven en sociale positie van de Joden in de geschiedenis van de Grafschaft Bentheim, in: *De Joodse Gemeenschap in N-O Overijssel en de Grafschaft Bentheim/Die jüdischen Gemeinden in N-O Overijssel und der Grafschaft Bentheim*. Red. Dirk Koldijk & Heinrich Voort, 181-222. Bad Bentheim: A. Hellendoorn.
- Waarden, Frans van, Vroom, Bert de & Laurier, Jan. 1987. *Fabriekslevens. Persoonlijke geschiedenissen van arbeiders, fabrikanten, managers en andere betrokkenen uit de Twentse textielindustrie*. Zutphen: De Walburg Pers.
- Wagner, Herbert. 2004. *Die Gestapo war nicht allein... Politische Sozialkontrolle und Staatsterror im deutsch-niederländischen Grenzgebiet 1929-1945*. Münster: LIT.
- Wassenaar, J. D. Th. 2010. ‘Christus is opgestanden’ trotseert de eeuwen. *Jaarboek Twente*. Deel 49, 25-37. Enschede: Uitgeverij Twentse Welle.
- Wiltfang, Friedrich. 1998. *Hakenkreuzfahrten über Gronau/Epe. Gleichschaltung von Presse und Rundfunk im Dritten Reich. Daten und Berichte aus Zeitungen von 1928-1948*. Ahaus: Lessingdruck.

Zuijlen, Frank van. 2003. De bloeiperiode van de Enschedese kehilla, in: *De mooiste Synagoge van Nederland. Joods leven in Enschede vanaf 1767*. Red. Frank van Zuijlen, 30-43. Enschede: Stichting Synagoge Enschede/Boekhandel Broekhuis.

———. 1985. Enschede en de Geslaagde? Onderduik van de Joden. *Studia Rosenthaliana* 19 (2), 312-20.

———. 1983. *De joodse gemeenschap te Enschede, 1930-1945*. Hengelo: Twents-Gelderse Uitgeverij Witkam.

Egodocumenten

Dagboekbrieven van Theresa Wertheim, geschreven tussen oktober 1943 en april 1945
www.joodscheraadenschede.nl (bekeken op 12 januari 2012).

Dingeldein, Willem Hendrik. 1995. *Om niet te vergeten. Notities uit het dagboek van Willem Hendrik Dingeldein over de periode 1940-1945*. Denekamp: Stichting Heemkunde Denekamp.

Feld, Willi. 2008. *Mir ist, als tropfe langsam alles Leben aus meinem Herzen. Der lange Abschied der Familie Herz aus Burgsteinfurt. Eine Dokumentation – Die Juden in der Geschichte der ehemaligen Stadt Burgsteinfurt Teil III*. Münster: LIT Verlag.

Goldschmidt, Edith. 1992. *Drei Leben. Autobiographie einer deutschen Jüdin*. Steinfurt: Stadt Steinfurt.

Hertz, Fred. 2002. *Vierhundertsechundvierzig Jahre und zehn Tage*. Vreden: Verlag Achterland.

Huizen, Hans, van. 2010. Leven van een kommie in Denekamp in de wederopbouwtijd 1945-1950. *'t Onderschoer* 32 (1), 147-54.

Luiten, Riet. 2001. *Altijd solo, geen moment van verveling. Verhaal over het leven en werk van Cecile A. Kanteman, Modemarketing consultant*. Enschede.

Magnus, Jan R. 2005. *Alles zal reg kom. Oorlogsbrieven van Sig en Emmy Menko-Van Dam*. Zutphen: Walburg Pers.

Spiegel, Marga. 2009. *Retter in der Nacht. Wie eine jüdische Familie in einem münsterländischen Versteck überlebte*. Hrsg. Diethard Aschoff. Münster: LIT Verlag.

Spiegel, Paul. 2003. *Wieder zu Hause? Erinnerungen*. München: Ullstein.

Vries Robbé-Corwin, Noor de. 2010. *Er zit gevaar in de lucht, ik ruik het. Levensbericht van Henri Max Corwin 1903-1962*. Den Haag: De Vries Robbé-Corwin.

Wertheim, Hella & Rockel, Manfred. 2004. *Immer alles geduldig getragen. Als Mädchen in Theresienstadt, Auschwitz und Lenzing, seit 1945 in der Grafschaft Bentheim*. Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte.

Overig

Auf der Suche nach Marga Cohen und ihrer Familie. Tagebuch einer Annäherung, erstellt von Schülern der Kl. 9a, 10a und 10d der Anne-Frank-Realschule Ahaus. 2009.

Auf der Suche nach Henny de Jong. Brief an eine in Auschwitz ermordete 19-Jährige aus Ahaus. Geschrieben im Frühjahr 2005 im Rahmen des Projekts "Stolpersteine" von Schülerinnen der Klasse 10a der Anne-Frank-Realschule. 2005.

Baggerman, Arianna & Dekker, Rudolf. 2013. Egodocument als bron. *De Groene Amsterdammer*, 24 januari.

Boink, Hennie. 2010. Boeren in verboden grensstrook tussen Denekamp en Graafschap Bentheim. *'t Onderschoer* 32 (1), 119-22.

Boom, Bart van der. 2013. Een antwoord aan mijn critici. *De Groene Amsterdammer*, 6 februari.

———. 2013. Ook die joodse verraders zijn interessant. Repliek op Evelien Gans en Remco Ensel. *De Groene Amsterdammer*, 9 januari.

Gans, Evelien & Remco Ensel. 2013. Wij weten iets van hun lot II. *De Groene Amsterdammer*, 6 februari.

———. 2012. Wij weten niets van hun lot. Nivellering in de geschiedenis. *De Groene Amsterdammer*, 12 december.

Glas, Riet. 2008. Joods leven in Hengelo (1). *Oald Hengel* 28 (6), 183-5.

Kwakman, J. 2009. *Glanerburg, een grensdorp in oorlogstijd*. Lesbrieven.

Meershoek, Guus. 2013. Een aangekondigde massamoord. Wat wisten Nederlanders van de jodenvervolging? *De Groene Amsterdammer*, 30 januari.

Schwertasek, Jos. 2011. Max Cohen. Een der eerste slachtoffers van de jodenvervolging in Hengelo. *Hengelo Toen & Nu* 36 (1), 3-6.

———. 2011. Max Cohen. De onderduik. *Hengelo Toen & Nu* 36 (2), 35-9.

The Geographer, Bureau of Intelligence and Research, Department of State. 1964. *International Boundary Study No. 31. Germany – Netherlands Boundary*. Washington DC, <http://www.law.fsu.edu/library/collection/limitsinseas/ibs031.pdf>.

Vaanholt, Gerard. 2007. Het droevige lot van apotheker Leo Muller. *De Twentsche Courant Tubantia*, 21 maart.

Verre buren. Samenleven in de schaduw van de Holocaust (samenvatting)

Deze studie gaat over het samenleven van joden en niet-joden in Twente en aangrenzend Duitsland in de periode tussen de jaren twintig en jaren vijftig van de twintigste eeuw. Daarbij worden de sociale processen bestudeerd die zich voordeden voor en na de uitroeiing van de joden, maar niet de feitelijke uitmoording zelf. De focus ligt op de alledaagse interacties tussen joden en niet-joden, omdat het dit microniveau van samenleven is waar ‘macro’ processen als uitsluiting en ontmenselijking tot uitdrukking komen én worden verwerkelijkt. De alledaagse interacties in de jaren van het Derde Rijk vormden een bevestiging van een fundamentele verschuiving in de bestaande orde, maar niet alleen dat: die verschuiving werd juist ook tot stand gebracht in die interacties.

De belangrijkste vragen die de studie poogt te beantwoorden zijn: 1) Welke sociale dynamieken deden zich voor in het joods/niet-joodse samenleven in nazi-Duitsland en bezet Nederland in de jaren vóór de feitelijke uitroeiing van de joden? 2) Hoe kreeg het samenleven weer vorm nadat de massamoord had plaatsgevonden en de overlevenden terugkeerden naar hun vroegere woonplaatsen?

In de studie wordt enerzijds de blik gericht op de praktijk van *concrete relaties en interacties* tussen joden en niet-joden, en wordt anderzijds onderzocht hoe de relaties en interacties door zowel de joden als de niet-joden werden *beleefd*. Een centraal begrip hierbij is ‘normaliteit’: wanneer en waarom werden de interacties door joden en niet-joden als normaal dan wel abnormaal ervaren? Door de ontwikkelingen in de concrete sociale relaties te verbinden met de veranderingen in de leefwereld van zowel de joden als de niet-joden kan dieper inzicht worden vergaard in de samenhang tussen de sociale processen en morele verschuivingen die zich in de opmaat naar, en na afloop van, de Holocaust voordeden.

De ontwikkelingen in het samenleven van joden en niet-joden worden onderzocht in de regionale context van het Duits-Nederlandse grensgebied dat de regio Twente, het Westmünsterland en de Graafschap Bentheim omvat. Daarbij wordt het samenleven uit zowel een vergelijkend als een transnationaal perspectief onderzocht.

Vergelijkend: het samenleven wordt gezien in de context van nationale verbanden en ontwikkelingen, dus als het microniveau van de nationale ruimte. Vanuit dit perspectief kunnen de verhoudingen aan de Duitse en Nederlandse zijde van de grens worden beschouwd als de Duitse en Nederlandse nationale verhoudingen representerend, en met elkaar worden vergeleken.

Transnationaal: de joods/niet-joodse relaties worden bestudeerd als een samenleven in een zelfstandige historische ruimte binnen historisch gegroeide regionale verhoudingen. Centraal binnen deze benadering staat de grens: wat betekende de gelijktijdige nabijheid en afgrenzing voor het samenleven van joden en niet-joden?

De belangrijkste bron van deze studie is een veertigtal zelf afgenomen interviews en ruim zestig interviews die in eerdere studies en projecten door anderen zijn afgenomen met joodse en niet-joodse personen uit de Twents-Duitse grensstreek. Daarnaast wordt gebruik gemaakt van regionale en lokale stemmingsberichten, egodocumenten als brieven, dagboeken en memoires, en lokale en ‘grijze’ literatuur over de plaatselijke geschiedenis.

In hoofdstuk 2 wordt het onderzoek historiografisch en theoretisch ingebed, waarbij onder meer het gebruik van het begrip ‘normaliteit’ in onderzoek naar het alledaags leven in het Derde Rijk aan de orde komt. Het gaat hierbij om de vraag in hoeverre sprake kon zijn van een alledaags leven in nazi-Duitsland en de bezette gebieden, en of zo een leven dan als ‘normaal’ bestempeld zou kunnen worden. In dat kader wordt het werk van de sociologen Peter Berger en Thomas Luckmann over de sociale constructie van de werkelijkheid als uitgangspunt genomen. Zij stellen dat het leven van alledag uit rituelen en routines bestaat die

gelieerd zijn aan een zingevende structuur van onderliggende assumpties, zonder dat die de hele tijd in het bewustzijn doordringen. In deze studie wordt op dit inzicht voortgebouwd door een onderscheid te maken tussen enerzijds existentiële assumpties van consistentie en coherentie en anderzijds morele assumpties over goed en kwaad en gepast en ongepast. Mensen ervaren het alledaagse leven als normaal wanneer ze ervaringen opdoen die stroken met hun existentiële én morele verwachtingen en veronderstellingen. Daarom wordt hier een onderscheid gemaakt tussen existentiële en morele normaliteit.

De beleving van *existentiële normaliteit* is gebaseerd op patronen en voorspelbaarheid. Het zijn de schema's, routines en herhalingen die onze wereld logisch ordenen: het gaat altijd op deze manier, en omdat het altijd op deze manier gaat, kan er op vertrouwd worden dat het een volgende keer weer zo zal gaan en hoeft er niet meer over te worden nagedacht. *Morele normaliteit* hangt samen met de bestaande morele orde, dus met waarden over goed en kwaad en met normen over wat wel en niet hoort. Het gaat er niet om dat iets nu eenmaal altijd op een bepaalde manier gaat, nee, het hóórt ook op die manier te gaan. Wanneer we ervaringen opdoen die niet stroken met onze morele assumpties zal de wereld 'abnormaal' gaan aanvoelen in morele zin. Als dergelijke afkeurenswaardige ervaringen zich echter met regelmaat herhalen, er een patroon of zekere logica in te ontwaren is, worden ze normaal in existentiële zin. Men kan dus functioneren in een wereld die ten dele als 'abnormaal' ervaren wordt in de zin van 'afkeurenswaardig' maar 'normaal' in de zin van 'coherent en voorspelbaar'.

Wanneer steeds meer morele en existentiële ankerpunten worden weggeslagen, en de wereld in zowel morele als existentiële zin steeds abnormaler gaat aanvoelen, wordt een punt bereikt waarbij de bekende normaliteit definitief wordt doorbroken. Na een doorbroken normaliteit moet weer een nieuwe zingevende structuur worden opgebouwd. Er worden vaak stiltes geconstrueerd om die opbouw mogelijk te maken.

Hoofdstuk 3 is een methodologisch hoofdstuk waarin de gebruikte bronnen worden toegelicht en nader wordt ingegaan op verschillende methodologische overwegingen die met het gebruik van mondelinge bronnen samenhangen.

Herinneringen vormen geen eenduidige representaties van het verleden, omdat mensen het verleden herinneren en begrijpen vanuit het heden. Het herinneren is daarmee zowel een product van de huidige interpretatie als van de vroegere ervaring. Dit betekent dat een door de geïnterviewde vertelde herinnering niet zozeer fictief, als wel geconstrueerd is. Er kunnen in wezen drie niveaus of sferen van (re)constructie worden onderscheiden, die voor een deel met elkaar samenhangen: 1) het geheugen zelf, 2) de vorm waarin de herinnering wordt gegoten (of wel het gehanteerde narratief), 3) de relatie tussen interviewer en geïnterviewde. Ondanks de complicaties die de reconstructie met zich meebrengt, wordt in deze studie gepoogd om het verleden te benaderen, juist door de invloeden van het reconstructieproces op alle drie de niveaus te ontsluiten. Het gaat daarbij enerzijds om het opvangen en analyseren van signalen die wijzen op een reconstructieproces, en anderzijds om een analyse van bepaalde typen herinneringen die relatief minder ontvankelijk zijn voor vervorming. Dit betekent dat in de analyse van de interviews de focus vooral ligt op uitspraken over concrete interacties met concrete anderen.

Hoofdstuk 4 is het eerste van vier empirische hoofdstukken die het hart van de studie vormen. Het beschrijft het joods/niet-joods samenleven in de Twents-Duitse grensstreek in de jaren voor de machtsovername door de nazi's. Dat samenleven vertoonde aan beide zijden van de grens veel overeenkomst. Twente en het aangrenzende Duitsland vormen van oudsher een regio met veel culturele en religieuze uitwisseling en grensoverschrijdend contact. De joodse minderheid vormde een religieuze gemeenschap die deel uitmaakte van het door religieuze en

klassenscheidlijnen doorsneden sociale leven, maar die ook een zekere afstand behield ten opzichte van de andere religieuze gemeenschappen. Anti-joodse vooroordelen waren in de streek wijdverbreid, maar relatief mild van aard. Ze hadden een anti-judaïstisch en vooral sociaal karakter, waarin joden als ‘vreemdelingen’ werden gezien die in de handel ‘jodenstreken’ uithaalden.

Maar behalve overeenkomst, bestond er ook verschil tussen de Duitse en Twentse zijden van de grens. Aan Twentse zijde bestond een door joden en niet-joden gedeelde leefwereld waarin verzuiling en klassenonderscheid de alledaagse relaties kleurden, maar waarin de emancipatie van de Nederlandse joden niet fundamenteel werd bevestigd. In Duitsland bestond daarentegen al langere tijd een ontwikkeling naar een meer politiek antisemitisme gebaseerd op rassenonderscheid waarin de ‘Duitsheid’ en het patriottisme van de joden op elementair niveau ter discussie werd gesteld. Veel joden legden in reactie hierop de nadruk op hun patriottisme en hoopten dat ze door hun goede gedrag en hoge mate van acculturatie het antisemitisme tegen konden gaan. Duitse niet-joden en joden deelden dus een normaliteit waarin ‘Duitsheid’ en vaderlandsliefde een nog belangrijker normatieve toetssteen vormden dan klasse en religie.

In hoofdstuk 5 staan de ontwikkelingen in het samenleven tijdens het nazisme aan de Duitse zijde van de grens centraal. In de jaren onder nazi-bewind vond een ontwikkeling plaats waarin de joden door de niet-joden steeds verder uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen werden gestoten. Op het niveau van de alledaagse interacties vond een scala aan uitsluitingspraktijken plaats die in drie categorieën uiteenvielen: isolering, degradatie en exploitatie. Individuele niet-joden hadden, zeker in de eerste jaren, de ruimte om zelf te bepalen in hoeverre ze in hun interacties de nieuwe machtsongelijkheid benadrukten of juist minimaliseerden, dus in hoeverre ze de joodse bekenden actief isoleerden, degradeerden en exploiteerden.

Omdat joden maar een zeer kleine minderheid van de bevolking uitmaakten, hield voor veel niet-joden de uitsluiting niet meer in dan hun passieve isolering: joden ‘verdwenen’ simpelweg uit het publieke domein en daarmee uit hun blikveld. Maar de mensen die wel alledaagse contacten met joden onderhielden werden juist in die interacties met joodse bekenden geconfronteerd met de verander(en)de morele orde en hun eigen rol daarin. Voor hen die enthousiast het nieuwe regime omarmden, leverde dit geen probleem op. Maar anderen ervoeren morele dissonantie: oude en nieuwe normen kwamen met elkaar in botsing. Voor velen vormde het elkaar ontlopen en negeren daarom een probaat middel om met zo min mogelijk vertoon van machtsongelijkheid het bestaande contact op te heffen.

De ambivalente houding van veel niet-joden leidde ertoe dat joden heel verschillende ervaringen met uitsluiting konden hebben. Toen hun wereld door de toenemende uitsluiting steeds abnormaler werd in morele zin, probeerden velen uit alle macht de wereld zo normaal mogelijk te houden in existentiële zin: ze bleven zoeken naar een logica en naar consistentie in de opstelling van de buitenwereld, en naar controle over hun eigen leven. Naast het vasthouden aan oude waarden en logica, zochten ze ook naar nieuwe morele ijkpunten om de veranderingen in hun leefwereld te kunnen duiden. Zo trad een zekere gewenning aan de ‘abnormale normaliteit’ van de uitsluiting op. Voor de joden die nog niet uit Duitsland vertrokken waren, vormde de pogrom in november 1938 een breukmoment: het werd definitief duidelijk dat er voor hen geen toekomst meer was in Duitsland. Degenen die achterbleven waren overwegend personen die het onmogelijk was gemaakt om weg te komen, of die te oud of te ziek waren om te emigreren.

In hoofdstuk 6 wordt de aandacht verlegd naar het samenleven in de jaren 1933-1945 aan de Nederlandse zijde van de grens. In de jaren dertig hadden Twentenaren door de nabijheid van

Duitsland relatief veel informatie over het nazisme en de jodenvervolging. Dit leidde echter tot grote populariteit van het nazisme, noch een groot gevoel van gealarmeerdheid over de ontwikkelingen in Duitsland. Ondanks de vele bestaande grensoverschrijdende contacten werd de grens als een duidelijke afscheiding ervaren: aan de andere zijde was het blijkbaar mogelijk dat de nazi's de macht grepen, maar aan de eigen zijde was dat ondenkbaar.

Toen de bezetting door nazi-Duitsland eenmaal een feit was, ervoeren joden noch niet-joden al te grote veranderingen in hun relaties. Door de bezetting en de breed gedeelde anti-Duitse gezindheid vond een morele tweedeling plaats tussen 'trouwe maar onderdrukte Nederlanders' enerzijds en de 'moffen' en een klein groepje 'landverraders' anderzijds. Joden vielen onder de eerste categorie en werden, in tegenstelling tot joden aan de andere kant van de grens, dus niet uit de orde van gelijkwaardige burgers en mensen gestoten. Er ontstond echter wel een nieuwe realiteit waarin joden 'de geslagen hond' waren. Die hield voor veel niet-joden zo iets in als: 'het is vreselijk en barbaars wat de moffen de joden aandoen, maar ik kan er nu eenmaal niets aan doen, en het gaat mij gelukkig ook niet aan.' Soms nog gevolgd door: 'en die joden hebben het ook wel een beetje aan zichzelf te danken.' In de alledaagse praktijk van interacties betekende dit dat er nauwelijks actieve isolering, degradatie of exploitatie plaatsvond. Maar tegelijk betekende het dat niet-joden over het algemeen gelaten op de vervolging en deportaties reageerden; een houding die kan worden gekenschetst als 'sympathiserende passiviteit'. Een belangrijke factor bij deze passiviteit lijkt de angst te zijn geweest voor de risico's die aan het bieden van hulp verbonden waren.

Omdat Twentse joden niet veel werden geconfronteerd met actieve uitsluiting vanuit hun niet-joodse omgeving, ervoeren ze de dreiging vooral als afkomstig van de Duitse bezetter. Hoewel de vervolging ertoe leidde dat joden in een volstrekt onvergelykbare realiteit met die van de niet-joden kwamen te leven, bleven joden en niet-joden dus hetzelfde morele kader delen. Ervaringen tijdens de onderduik konden druk zetten op dit heldere zwart-wit kader, maar omdat die ervaringen op individueel niveau bleven, werd niet wezenlijk getornd aan dit gedeelde morele fundament.

Hoofdstuk 7 behandelt het samenleven aan beide zijden van de grens in de directe naoorlogse jaren. Joden en niet-joden in Twente en de Duitse grensstreek vormden collectieven die ieder hun eigen, geheel uiteenlopende ervaringen van een doorbroken normaliteit hadden. Zij moesten een manier vinden om weer met elkaar samen te leven, en daarin speelde zwijgen over de recente vervolging en uitmoording een belangrijke rol.

In de Duitse grensstreek werden de contacten tussen joden en niet-joden in de eerste plaats getekend door de ervaringen die *tijdens* de nazi-tijd waren opgedaan. In de context van de complexe en gespannen naoorlogse relaties tussen joodse overlevenden en niet-joodse Duitsers had het zwijgen een duidelijke functie: het beschermde zowel niet-joden als joden tegen ambiguïteit, dissonantie en sociaal conflict. Deze situatie kan als een 'pact van stilte' worden beschreven.

Aan Nederlandse zijde werd ook gezwegen, maar, anders dan aan Duitse zijde, hadden Twentse joden niet het gevoel dat ze in het 'huis van de beul' leefden. Het zwijgen hing eerder samen met het onbegrip dat voortkwam uit de geheel verschillende ervaringen die de verschillende groepen hadden opgedaan. Teleurstelling over, en eventuele kritiek op, de opstelling van de niet-joodse bevolking werd pas *achteraf* geformuleerd, toen terugkerende joden negatieve ervaringen opdeden met niet-joodse onverschilligheid, antisemitisme en problemen rond de teruggave van bezittingen, en bij iedereen de omvang en reikwijdte van de uitroeiing van de joden was doorgedrongen. Toch deed dit geen wezenlijke afbreuk aan de al bestaande schuldtoekenning: de Duitsers en NSB-ers werden als de werkelijke moordenaars gezien. De teruggekeerde joden moesten dus een nieuwe normaliteit opbouwen in een niet-joodse omgeving die wellicht onverschillig voor, maar niet schuldig aan, de breuk in hun

vroegere normaliteit was geweest; een allesbehalve eenduidig kader om het samenleven met de niet-joodse omgeving vorm te geven. Ook aan Twentse zijde vormde zwijgen dan ook het smeermiddel dat dat samenleven mogelijk maakte.

Hoofdstuk 8 is een afsluitend hoofdstuk waarin de inzichten worden beschreven die deze studie van het joods/niet-joods samenleven oplevert. Door de alledaagse interacties in samenhang met de beleefde existentiële en morele (ab)normaliteit te onderzoeken, werd het mogelijk om de sociale en morele veranderingen bloot te leggen die zich in de jaren voor en na de uitmoording van de joden voordeden aan Duitse en Twentse zijde van de grens.

De *vergelijking* van het samenleven aan de Duitse en Twentse zijde van de grens geeft onder meer aanleiding om de vaak herhaalde aanname ter discussie te stellen dat het proces van sociale uitsluiting van de joden een noodzakelijke voorwaarde was voor hun latere uitroeiing. Uit de vergelijking van de twee zijden van de grens blijkt namelijk dat ondanks geheel verschillende processen – actieve uitsluiting aan Duitse zijde, sympathiserende passiviteit aan Twentse zijde –, de uitkomst behoorlijk overeenkomstig was: het merendeel van de joodse bevolking werd gedeporteerd en vermoord. Het sleutelbegrip is daarom: passiviteit. Niet de actieve bijdrage van de ‘gewone man’ aan de uitsluiting van de aangewezen slachtoffers was een noodzakelijke voorwaarde voor de uitmoording van die slachtoffers, maar zijn passieve niets doen, het niet-verhinderen van de vervolging.

Wat betreft de *transnationale* benadering kan worden geconcludeerd dat de grens, ondanks veelvuldig grensoverschrijdend contact en culturele, religieuze en economische uitwisseling, in toenemende mate als afscheiding fungeerde. In de jaren twintig bestonden er al maatschappelijke en politieke verschillen tussen de Duitse grensstreek en Twente, en de divergentie in leefwereld nam in de jaren dertig en veertig alleen maar toe. Hoewel zeker continuïteit in de grensoverschrijdende relaties valt waar te nemen, vond dit contact in de naoorlogse jaren plaats tegen de achtergrond van afgrenzing en vijandigheid. In de dubbele betekenis van nabijheid en afscheiding die de grens bezat, bleef het aspect van afscheiding nog geruime tijd een belangrijke factor.

Distant Neighbours. Jews and non-Jews in the Shadow of the Holocaust (summary)

This study addresses the coexistence of Jews and non-Jews in Twente (a region in the east of the Netherlands) and the adjacent region in Germany from the 1920s through the 1950s. Social processes before and after the extermination of the Jews are analysed, but not the actual mass murder itself. The focus is on the day-to-day interaction of Jews and non-Jews, as this micro-level cohabitation is where ‘macro’ processes such as exclusion and dehumanisation are both expressed and realised. Everyday interactions in the years of the Third Reich confirmed a fundamental shift in the existing order, but over and beyond that, the shift was also caused by these very interactions.

The most important questions that this study attempts to answer are: (1) what social dynamics occurred in Jewish/non-Jewish cohabitation in Nazi Germany and in occupied Holland in the period before the actual mass murder of the Jews? And (2) how was cohabitation re-established after the mass murder, when the survivors returned to their erstwhile homes?

The study looks on one hand at the reality of the *concrete relations and interactions* between Jews and non-Jews, and on the other investigates how such relations and interactions were *experienced* by both Jews and non-Jews. A central theme in this respect is that of ‘normality’: when and why were interactions experienced as normal or abnormal by either Jews or non-Jews? By linking developments in concrete social relations to changes in the life-world of both Jews and non-Jews, we gather a deeper understanding of the connection between social processes and moral shifts — in this case, in the prelude to and aftermath of the Holocaust.

The evolution of Jewish/non-Jewish coexistence is analysed in the context of the German-Dutch border region that encompasses the regions of Twente (in the Netherlands) and Westmünsterland and Bentheim County (in Germany). The coexistence is examined from both comparative and transnational perspectives.

Comparative means that the coexistence is viewed in the context of national linkages and developments, i.e., as the micro level of the national space. Using this perspective, one might consider Jew/non-Jew relations on the German and Dutch sides of the border as representative of wider national relations in each country, and that they may as such be compared with each other.

Transnational means that Jewish/non-Jewish relations are analysed as cohabitation in an autonomous historical space, and in the context of historically evolved regional relationships. In this approach, the central prism is that of the boundary; what did the simultaneous proximity and separation mean for the coexistence of Jews and non-Jews?

The most important sources for this study are some forty interviews by the author, and another ca. sixty interviews with Jewish and non-Jewish persons from the Twente-German border region taken from earlier studies and others’ projects. In addition, use has been made of regional and local Nazi reports on popular opinion; egodocuments such as letters, diaries and memoirs; and local histories and ‘grey literature’.

In Chapter 2 the research is placed historiographically and the theoretical framework is presented. The concept of ‘normality’ in existing research on daily life in the Third Reich is discussed, among other things. What is at stake here is the issue of to what extent one may speak of an everyday life in Nazi Germany and the occupied territories, and if one may label such life as ‘normal’. To look at this question, I start with the contributions of sociologists Peter Berger and Thomas Luckmann concerning the social construction of reality. They posit that everyday life consists of rituals and routines that connote underlying assumptions, but that these assumptions don’t continuously emerge in consciousness. This study builds on this

insight by differentiating between existential assumptions of consistency and coherence on the one hand, and, on the other, moral assumptions of good and evil, and of appropriateness and inappropriateness. People experience their daily lives as normal when their experiences fit within their existential as well as their moral expectations. Hence we distinguish here between existential and moral normality.

The experience of *existential normality* is based on the presence of patterns and predictability. Those are the schemata, routines, and repetitions that logically order our world; things *always* happen thus, and, since they do, one may trust they will also do so next time, hence one no longer needs to reflect on them. *Moral normality* is bound up with an existing moral order, i.e., with values of good and evil and of appropriateness. What is at stake is not that something always happens thus, but also that it *ought* to happen thus. When we live through experiences that do not fit in with our moral assumptions, the world starts to feel ‘abnormal’ in a moral sense. However, if such reprehensible experiences repeat themselves regularly, if a pattern or a certain logic may be read into them, they become normal in an existential sense. One can function, then, in a world that is being experienced as ‘abnormal’ in the sense of despicable and yet ‘normal’ in the sense of ‘coherent and predictable’.

As more and more moral and existential anchor points come loose, and the world begins to feel ever-more abnormal in both the moral and existential senses, a moment will arrive when the known normality is definitively broken. In the wake of this breached normality, a new structure for meaning has to be built. Often, silence is established in order to enable such construction.

Chapter 3 is a methodological chapter that explains the sources used, and examines a number of methodological considerations related to the use of oral sources. Memories are not unambiguous representations of the past, because people recall and interpret the past from the standpoint of the present. Recalling is thus a product of current interpretation as much as of past experience. This means that the memory narrated by an interviewee is not so much fictitious as constructed. In principle, three partly interconnected levels of (re)construction may be distinguished: (1) the memory itself; (2) the shape assumed by the memory (i.e., the narrative used), and (3) the relationship between interviewer and interviewee. Despite complications inherent in reconstruction, this study tries to approach the past precisely by unmasking the influence of the reconstruction process on all three levels. This means identifying and analysing signs that point to a reconstruction process, and, also, selecting out certain types of memories that are relatively less susceptible to deformation. This means that in analysing the interviews, the focus is on statements about concrete interactions with specific people.

Chapter 4 is the first of the four empirical chapters that constitute the core of this study. It describes Jewish/non-Jewish coexistence in the Twente-German border region in the years before the Nazi seizure of power. The cohabitation had many similarities on both sides of the border. Twente and the part of Germany it borders on, had since long constituted a region characterized by a good deal of cultural and religious exchange and cross-border contact. The Jewish minority was part of a larger social reality intersected by various boundaries of religion and class, but it maintained a certain distance from the other religious communities. Throughout the region, anti-Jewish prejudice was widespread yet relatively mild. This prejudice had religious but, moreover, social manifestations, with Jews branded as ‘foreign’ and apt to commit ‘Jew tricks’ in business affairs.

There were also differences between the situations on either side of the German-Twente border. On the Twente side, Jews and non-Jews shared a common life-world where

‘pillarisation’ (politico-denominational segregation) and class distinctions coloured day-to-day contact, but without fundamentally questioning the emancipation of the Dutch Jewry. By contrast, Germany had already long been experiencing an evolution toward a more political anti-Semitism, based on race distinctions that questioned Jews’ ‘Germanness’ and patriotism on the most elementary level. In reaction, many Jews emphasised their patriotism, hoping to counteract anti-Semitism by good behaviour and far-reaching acculturation. Thus German Jews and non-Jews shared a normality in which ‘Germanness’ and love of the nation were even more important normative criteria than class or religion.

Chapter 5 centres on the cohabitation on the German side of the border in the era of National Socialism. In the years under Nazi rule, non-Jews were progressively lowering Jews’ ranking in the moral order, dropping them from consideration as equal citizens and human beings. On the level of everyday interactions, there existed a gamut of exclusionary practices that may be divided into three categories: isolation, degradation, and exploitation. Individual non-Jews still disposed, in the early years in particular, of a certain leeway to determine how far they would emphasise (or alternatively, minimise) the new inequality in their interactions — and thus the degree to which they would actively isolate, degrade, or exploit their Jewish acquaintances.

Since Jews constituted but a tiny minority, for many non-Jews exclusion meant nothing more than passive isolation; Jews simply ‘disappeared’ from the public field, and thus from their perception. On the other hand, those who had daily contact with Jews faced the shifts in the moral order head-on, and had to negotiate their own positions in these shifts. This was no problem for those who enthusiastically embraced the new regime. Others, however, would experience moral dissonance, as old values clashed with new ones. Many found avoidance to be an appropriate strategy; phasing out existing contacts allowed for a minimal show of power inequality.

The ambivalent position of many non-Jews resulted in a wide range of Jewish experiences of exclusion. As growing exclusion turned their world ever more abnormal in a moral sense, Jews tried their best to keep their world normal in an existential sense; they continued to look for logic and consistency in the attitude of the outside world, and for control over their own lives. While they held on to old values and logic, they also looked for fresh moral benchmarks to make sense of changes in their life-world. Thus a kind of habituation took place to the ‘abnormal normality’ of exclusion. For those Jews who had not yet left Germany, the November 1938 pogrom signified a moment of rupture that showed in a definitive manner that they had no further future in Germany. Those who then still stayed behind were mostly people whose way out had been blocked or who were too old or ill to emigrate.

Chapter 6 shifts the attention to the Jewish/non-Jewish cohabitation on the Dutch side of the border in the 1933-1945 era. Thanks to the proximity with Germany, Twente inhabitants were relatively well informed in the 1930s about Nazism and the persecution of Jews. However, in Twente the Nazis were both not greatly popular, nor seen as a major threat. Despite the existence of many cross-border contacts, the border was experienced as a clear demarcation; while on one side it had been possible for Nazis to seize power, this was considered unthinkable on the Dutch side.

When Holland was occupied by Nazi Germany in 1940, initially neither Jews nor non-Jews encountered significant shifts in their mutual relationship. Because of the occupation and a widespread anti-German mood, a moral split arose between ‘faithful but oppressed Dutchmen’ on one hand, and the ‘moffen’ (krauts) plus a small group of ‘traitors’ on the other. Jews were subsumed under the first category, and were therefore not lowered

from their categorisation as equal citizens and human beings — in contrast to what had happened to Jews across the border. In everyday interactions, active isolation, degradation or exploitation rarely took place. At the same time, however, a new reality evolved in which Jews were seen as hapless victims, meaning something like ‘what is happening to the Jews is terrible and barbaric, but I can’t do anything about it, and, fortunately, I am not involved’, and sometimes even followed with: ‘and the Jews also brought it on themselves a little bit.’ Non-Jews would in general react with resignation to persecution and deportation — an attitude that may be characterised as ‘sympathising passivity’. Fear of the consequences of offering active support appears to have been an important factor in this passivity.

Since Twente Jews hardly faced active exclusion in their own non-Jewish environment, they identified the threat as coming mostly from the German occupier. Although persecution forced Jews into a reality that was absolutely incomparable with that of non-Jews, both groups continued to share a common moral framework. Although the experience of Jews living in hiding with non-Jews, with the concomitant experience of power inequality, might put that clear-cut, black-and-white framework under pressure, such experiences happened on the level of individuals and therefore did not essentially challenge this shared moral bedrock.

Chapter 7 analyses the cohabitation in the immediate postwar years on both sides of the border. In Twente and in the German border region, Jews and non-Jews constituted collectives with their own very disparate experiences of ruptured normality. They now had to find new ways to live with each other again, and silence about the recent persecution and mass murder played a crucial role in this.

In the German border region, Jewish/non-Jewish contact took place first of all under the stigma of experiences from the Nazi years. Within the context of the complex and tense postwar relations between Jewish survivors and non-Jewish Germans, silence fulfilled a clear function of shielding both non-Jews and Jews from ambiguity, dissonance, and social conflict. This situation may be called a ‘pact of silence’.

On the Dutch side of the border, too, silence was kept, but in a different way. Twente Jews did not feel that they were living in the ‘house of the hangman’. Here, silence was rather associated with incomprehension stemming from the completely different experiences both groups had gone through. Disappointment in, and eventual criticism of, non-Jewish attitudes was only formulated *a posteriori*, as returning Jews were confronted with negative experiences — non-Jewish indifference, anti-Semitism, and problems surrounding retrieval of their properties — and as the magnitude and scope of Jewish extermination became apparent. However, this did not change the original ascription of guilt: Germans and Dutch Nazis were seen as the real murderers. Thus, Jewish returnees had to build a new normality in a non-Jewish environment that might have been indifferent to, but was not guilty of, the rupture of their earlier normality. This was hardly a clear framework for re-shaping coexistence with the non-Jewish environment. Also on the Twente side, then, silence was the lubricant that enabled living together.

Chapter 8 is a concluding chapter that puts together the insights gained from this study of Jewish/non-Jewish coexistence. By investigating day-to-day interactions in relation to the lived existential and moral (ab)normalities, it has been possible to reveal the social and moral changes that happened in the years before and after the Jewish extermination on both the German and the Twente sides of the border.

The *comparison* of the coexistence on either side of the border leads us, among other things, to question the oft-repeated supposition that a process of social exclusion of the Jews had been a necessary precondition to their subsequent extermination. In fact, a comparison of

both sides of the border shows that despite very different processes (active exclusion on the German side, sympathising passivity on the Twente side), the results were strikingly similar; the majority of Jews was taken away and murdered. The key variable, then, was passivity. The precondition for extermination was not the active participation of the 'ordinary man' in exclusion, but rather, his passivity in not preventing persecution.

Regarding the *transnational* approach, it may be concluded that — frequent cross-border contacts and cultural, religious and economic exchanges notwithstanding — the border increasingly functioned as a barrier. Even back in the 1920s and 1930s, social and political differences existed between the German border region and Twente; this divergence in the life-worlds only increased in the '30s and '40s. While continuities in cross-border relations may doubtless be observed, in the postwar era such contact happened against a background of demarcation and hostility. The concept of boundary carries the dual meanings of proximity and separation, and the reality of this distancing would remain an important factor for a considerable time to come.