

**Collectief herinneren,
trauma,
slachtofferschap en
groepsidentiteit
in de context en het werk van
de Palestijnse theologen
Naim Ateek en Mitri Raheb**

Deze thesis is geschreven ter afronding van de Master Religiewetenschappen aan de Universiteit Utrecht onder begeleiding van dr. L.M. van Liere.

Begeleider: dr. L.M. van Liere
Tweede beoordelaar: prof. dr. M.T. Frederiks
Student: Meta E. Floor
Studentnummer: 4040619
februari 2017
metafloor@gmail.com

Summary

In this thesis I give an answer to the question how the Palestinian Christian theologians Naim Ateek and Mitri Raheb approach both (collective) trauma and victimhood in their theologies, and how these themes play a role in the context of Israel & Palestine, where they live and work.

In order to answer this question, I did literature study. First, I have researched what the political psychologist Vamik Volkan says about the meaning of (chosen) trauma, victimhood and identity. Second, I related these themes with religion, by researching what the Christian theologian Miroslav Volf says about the role of memory and remembrance with Christian faith. Third, I studied the political philosopher Diane Enns, who adds a significant perspective, by pointing out the risk of violent aspects within victimhood of ethnic groups.

My first conclusion is that both Jewish-Israeli society and Palestinian society can be described by the huge influence of collective traumas and collective victimhood. Within Israeli society, the (most) important identity marker is the presence of the (remembrance of) the Holocaust. Within Palestinian society, the trauma of the Nakba, and the continuation of the Nakba which is the Israeli occupation of Palestinian territory, has a huge impact. As a consequence of being deeply rooted in both trauma and victimhood, both groups seem to be unable to look at their situation, and the situation in Israel / Palestine, from a different perspective.

My second conclusion is that the Palestinian Christian theologians Naim Ateek and Mitri Raheb give a theological answer to the questions being asked from their context, characterized by victimhood and trauma. They try to read and interpret the Bible in such a way, that it motivates and encourages Palestinian Christians not to act out of victimhood, but to take responsibility for their own situation.

Ateek states that God is a God of justice and only justice. He believes that human beings can only understand the true nature of God, by watching the life and teachings of Jesus. Ateek is convinced that God is always on the side of victims, but that He requires them to not act out of victimhood, but to work for justice for all. This means that victims receive comfort by the knowledge that God understands their situation, that He rejects the acts of the oppressor, and that in the end justice will prevail.

Raheb states that trauma and victimhood can be seen by a different perspective, when people understand that the Holy Spirit helps them to not look back, but to look forward to a hopeful future.

Both Ateek and Raheb call for a pro-active attitude in which Jews, Muslims and Christians, both in Israel / Palestine and around the world, work together with non-violent actions for a just solution.

Inhoudsopgave

1. Inleiding	6
2. Collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en groepsidentiteit	
2.1. Introductie	9
2.2. Collectief herinneren en collectief geheugen	9
2.3. Collectief trauma, slachtofferschap en groepsidentiteit bij Vamik Volkan	13
2.3.1. Introductie	
2.3.2. Groepsidentiteit	
2.3.3. Collectief trauma, slachtofferschap en identiteit	
2.3.4. Conclusie	
2.4. Collectief herinneren, herdenken en slachtofferschap bij Miroslav Volf	17
2.4.1. Introductie	
2.4.2. Identiteit en herinnering - religieus perspectief	
2.4.3. Identiteit en herinnering - keuze en verantwoordelijkheid	
2.4.4. Conclusie	
2.5. Collectief slachtofferschap, trauma en groepsidentiteit bij Diane Enns	20
2.5.1. Introductie	
2.5.2. Herdenken en herinneren – en vergeten	
2.5.3. Slachtofferschap en identiteit	
2.5.4. Verantwoordelijkheid van slachtoffers	
2.5.5. Conclusie	
2.6. Samenvatting en conclusie	25
3. Collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en identiteit in de context van Israël & Palestina	
3.1. Introductie	27
3.2. Het politieke conflict in Israël & Palestina	27
3.2.1. Ongelijkheid in machtsverhoudingen	
3.2.2. Economische en geopolitieke factoren	
3.2.3. Internationaal recht	
3.3. Collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en identiteit binnen de Joods-Israëliëse samenleving	30
3.3.1. Collectief herinneren en herdenken van de Holocaust	
3.3.2. De Holocaust als collectief trauma	
3.3.3. De Holocaust als identity marker voor groepsidentiteit	
3.3.4. Slachtofferschap en geweld	
3.3.5. Tegenstem: Yehuda Sha'ul van <i>Breaking the Silence</i>	
3.3.6. Conclusie	
3.4. Collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en identiteit binnen de Palestijnse samenleving	36
3.4.1. Collectief herinneren en herdenken van de Nakba en de bezetting	
3.4.2. Nakba en bezetting als trauma	
3.4.3. Nakba en bezetting als identity markers voor groepsidentiteit	
3.4.4. Slachtofferschap en geweld	
3.4.5. Tegenstem: Daoud Nassar van <i>Tent of Nations</i>	
3.4.6. Conclusie	
3.5. Samenvatting en conclusie	40

4. Trauma, slachtofferschap en identiteit bij de Palestijns christelijke theologen Naim Ateek en Mitri Raheb	
4.1. Introductie	42
4.2. Palestijnse christenen	42
4.3. Naim Ateek	45
4.4. Mitri Raheb	50
4.5. Conclusie	55
5. Conclusie	57
Literatuur en bronnen	60

Hoofdstuk 1. Inleiding

‘Ik kon er niet meer tegen,’ antwoordde hij. ‘Alles kwam weer terug. Ik landde in Warschau en het was koud en het sneeuwde. Dezelfde dag nog reisden we naar het Poolse binnenland om een paar bedrijven te bezoeken die ik mogelijkwijs kon overnemen. De witte vlakke verblindde me. Ik was koud tot op het bot en het enige wat ik zag waren berkenbossen en struikgewas. We brachten daar de nacht door en gingen verder per trein. De trein reed urenlang. De wielen en de wagons schudden en de conducteur was agressief. Toen was er plotseling controle. Ik kon er gewoon niet meer tegen. Poolse treinen kan ik niet verdragen. Alles kwam weer terug. De volgende dag stapte ik op het vliegtuig en keerde terug.’ ’s Avonds belde ik hem thuis op. ‘Vertel me eens,’ vroeg ik, ‘waar komen je ouders eigenlijk vandaan?’ ‘Uit Irak’, antwoordde hij.¹

Deze ervaring van Avraham Burg, voormalig voorzitter van de Knesset,² is voor mij een treffend voorbeeld van hoe Joden³ uit het Midden-Oosten zich (kunnen) identificeren met de Holocaust.⁴ Hoe is het mogelijk dat deze man, geboren in Israël nádat de Holocaust plaatsvond, de ervaring had dat ‘alles weer terugkwam’? Hoe is het mogelijk dat deze man zichzelf zo identificeert met een trauma waar hijzelf, noch zijn familie, direct mee te maken heeft gehad?

Taleb Saleh neemt een grote sleutel ter hand. Vijftig jaar roest had zich verzameld op het metaal, dat ooit de deur had geopend van zijn in 1948 verwoeste ouderlijke huis in het dorp Dawaimeh. Voor een handjevol buitenlandse camera’s, aan de rand van het miserabele vluchtelingenkamp Dheisheh even buiten Bethlehem, gaf de oude man het kleinood aan zijn achtjarige kleinzoon Khalil. ‘Want ooit zul jij terugkeren naar huis’, sprak de bejaarde met gebarsten stem.⁵

In dit voorbeeld wordt een Palestijnse jongen, Khalil, aangesproken op wat zijn huis is: niet het huis waar hij geboren of opgegroeid is, maar het huis waar zijn grootvader ooit gewoond heeft. Lang geleden, voordat deze als kind heeft moeten vluchten tijdens de Nakba.⁶ Het trauma van zijn grootvader wordt op deze manier doorgegeven aan de jonge Khalil, die zelf opgroeit in Bethlehem.

Van kinds af aan ben ik betrokken geweest bij dat wat het Joodse volk is aangedaan tijdens de Holocaust. Boeken als *Het Dagboek van Anne Frank* en later *Is dit een mens* van Primo Levi hebben mij sterk beïnvloed. In de zes maanden die ik als vrijwilliger doorbracht in West Jeruzalem (2000-2001), maar ook later tijdens mijn werk bij Sabeel,⁷ het centrum voor Palestijnse bevrijdingstheologie in Oost-Jeruzalem (2007-2012), ontdekte ik zelf dat (de herinnering aan) de Holocaust overal aanwezig is in Israël: in de media, in de politiek, in het onderwijs en gewoon op straat. Voor buitenlandse staatshoofden en toeristen is een bezoek

¹ Burg, Avraham, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*. Amsterdam Ambo Anthos Uitgevers 2010, p.47. Oorspronkelijke titel: *The Holocaust Is Over. We Must Arise From Its Ashes*, Palgrave Macmillan 2008

² De Knesset is het parlement van de staat Israël.

³ Ik volg de richtlijnen van het Groene Boekje: ik gebruik een hoofdletter voor Jood, Joden of Joods wanneer ik verwijs naar Joden als etnische groep. Wanneer ik verwijs naar het jodendom als religie, dan gebruik ik een kleine letter j. Deze schrijfwijze is overeenkomstig de schrijfwijze van andere religies zoals christen of moslim.

⁴ De Holocaust is de systematische uitroeiing van 6 miljoen Europese Joden door de Nazi’s en hun bondgenoten tijdens de Tweede Wereldoorlog. Zie Burg, Avraham, *De Holocaust is voorbij*, pp.10-14

⁵ Kuitert, Hans en Rabbani, Mouin, *Palestina, land zonder vrede. Een kritische beschouwing van de aanhoudende crisis in het Midden-Oosten*. BZZTôH, 's-Gravenhage, 2004, p.155

⁶ De Nakba verwijst naar het op de vlucht slaan van 750.000 Palestijnen bij het ontstaan van de staat Israël. Ilan Pappé beschrijft in zijn boek *The Ethnic Cleansing of Palestine* gedetailleerd hoe in de periode 1947 / 1948 in totaal 531 Arabische dorpen in het toenmalige Palestina verwoest zijn en meer dan de helft van de Palestijnse bevolking ontheemd raakte. Naim Ateek geeft in zijn boek *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation* de volgende definitie: ‘Nakba, Arabic for catastrophe, refers to what happened to the people of Palestine as a result of the establishment of the state of Israel on their land. It is not the establishment of Israel itself that is called Nakba, but the effect which this event had on the Palestinian people.’

⁷ www.sabeel.org

aan het Holocaustmuseum Yad Vashem⁸ in Jeruzalem een noodzakelijk onderdeel van hun programma. Ik werd mij er meer en meer van bewust dat de Holocaust voor veel Joodse Israëliërs een (haast) onheilbare wond is. Voor sommigen lijkt zij zelfs de kern van hun identiteit geworden. Tegelijk ontmoette ik veel Palestijnen, zowel moslims als christenen, die mij talloze verhalen vertelden over zowel de Nakba als de huidige, voortgaande bezetting van de Westelijke Jordaanoever en Gaza.

Deze ervaringen roepen bij mij veel vragen op. Op welke wijze worden ervaringen van onderdrukking levend gehouden over de generaties heen? Hoe bepaalt dit de identiteit van een groep? Welke rol speelt een traumatisch zelfperspectief in dit proces waarbij actoren zichzelf primair als slachtoffer beschouwen? Gaat het bij het benoemen van dit lijden om het opnemen van de slachtofferrol, zowel door Joodse Israëliërs als door Palestijnen? Is er sprake van een 'concurrentie in slachtofferschap'?

In de periode dat ik werkzaam was bij Sabeel, werkte ik nauw samen met Naim Ateek, de grondlegger van de Palestijnse bevrijdingstheologie. Daarnaast had ik regelmatig contact met Mitri Raheb, een Palestijns theoloog uit Bethlehem. Vanuit de praktijk heb ik dus nauwgezet gevolgd hoe zij allebei een eigen theologisch antwoord ontwikkelen op de vragen die hun eigen context aan hen stelt. Hun beider theologie overlapt, maar heeft ook verschillende accenten. Ik ben erg benieuwd op welke wijze bovengenoemde thema's een rol spelen binnen hun theologie. Hoe beïnvloeden collectieve trauma's in hun context hun theologie? Hoe reflecteren zij hier op, en hoe gaan zij hier mee om?

Mijn centrale vraag is dan ook hoe de Palestijns-christelijke theologen Naim Ateek en Mitri Raheb de thema's collectief trauma en slachtofferschap benaderen, doordenken en verwerken in hun theologie, tegen de achtergrond van hoe deze thema's een rol spelen in de specifieke context van Israël en Palestina.

Om op deze vraag een antwoord te krijgen, verdiep ik mij in de volgende deelvragen, die ik in de volgende hoofdstukken zal beantwoorden.

- Wat is de betekenis van en het verband tussen collectief herinneren, collectief slachtofferschap, collectief trauma en groepsidentiteit?
- Hoe spelen collectief slachtofferschap, collectief trauma en groepsidentiteit een rol in de huidige context waarin Palestijns christelijke theologen functioneren?
 - o Op welke wijze speelt (de herinnering aan) de Holocaust een rol in de hedendaagse groepsidentiteit van het Joods-Israëliërs volk?
 - o Op welke wijze spelen (de herinnering aan) de Nakba en de huidige Israëliërs bezetting een rol in de hedendaagse groepsidentiteit van het Palestijnse volk?
- Op welke wijze spelen slachtofferschap en (collectief) trauma een rol binnen de identiteit en analyse van de Palestijns christelijke theologen Naim Ateek (bevrijdingstheologie) en Mitri Raheb (contextuele theologie)?

Het onderwerp van mijn onderzoek is zowel wetenschappelijk als maatschappelijk relevant. Over de situatie in Israël – Palestina is veel geschreven, zowel vanuit historisch, psychologisch, theologisch en religieus perspectief, als vanuit de rechtenbenadering. Daarnaast is veel nagedacht over de vraag in hoeverre religie (zowel islam, christendom als jodendom) conflictversterkend van aard zou zijn en of religie een bijdrage zou kunnen leveren aan de oplossing van een conflict. De stemmen in dit veld variëren van de opvatting dat religie in zichzelf gewelddadig is, tot de opvatting dat religie in zichzelf goed is, als de opvatting dat religie zowel gebruikt kan worden als een middel en inspiratiebron voor geweld als voor vreedzaam samenleven. Zo stellen atheïstische wetenschappers als Christopher Hitchens⁹ en Richard Dawkins¹⁰ dat er een direct verband is tussen religie en geweld, terwijl

⁸ www.yadvashem.nl Het Holocaustmuseum Yad Vashem (letterlijk: 'hand/gedenkteken en naam') staat in Jeruzalem en is het officiële monument van Israël voor het herdenken van de Joodse slachtoffers van de Holocaust. 'Yad Vashem' komt voor in de Bijbel, Jesaja 56:5: "Ik geef hun in Mijn huis en binnen Mijn muren een Gedenkteken en een Naam, ... een eeuwige naam".

⁹ Hitchens, Christopher, *God Is Not Great, How Religion Poisons Everything*, Hachette Book Group, USA, 2007

de theoloog William Cavanaugh¹¹ stelt dat het een mythe is dat er religieus geweld zou bestaan, en is één van zijn argumenten dat seculiere ideologieën evengoed gewelddadig kunnen zijn. Bij het toepassen van deze theorieën op de situatie in Israël & Palestina, komt men ofwel tot de conclusie dat religie de kern is van het conflict in Israël / Palestina, hetzij tot de conclusie dat ondanks het feit dat religie een complicerende factor is, er ook groepen moslims, joden en christenen zijn die zich vanuit hun religieuze traditie inzetten voor recht en vrede.¹²

Aansluitend op de al dan niet gewelddadige kanten van religie, heeft de theoloog Bernhard Reitsma onderzoek gedaan naar de vragen van christenen in het Midden-Oosten ten aanzien van geweld in het wezen van God. Vragen die in zijn onderzoek centraal staan, zijn de volgende: "Als God de God is van de moderne staat Israël, wie is Hij dan voor de Palestijnen? Hoe kan de God die opdracht geeft Jericho volkomen uit te roeien nu dezelfde God zijn die wij leren kennen in Jezus Christus? Is God vóór Israël en tegen de Arabieren, inclusief de Arabische christenen, en keurt Hij geweld tegen hen goed?"¹³

Naar etnische groepen met een gewelddadig verleden is veel wetenschappelijk onderzoek gedaan. Belangrijke recente voorbeelden hiervan zijn onderzoeken naar etnisch geweld in Rwanda en Joegoslavië. Het gaat hierbij dan vaak over de uitdagingen waar de betreffende etnische groepen mee te maken hebben en de wijze waarop gewerkt kan worden aan een nieuwe (gezamenlijke) toekomst. Een centrale vraag hierbij is wat het voor de identiteit van een etnische groep betekent om een trauma als belangrijk(st)e *identity-marker* te hebben, en wat de rol van slachtofferschap hierin is. Essentieel is de bijdrage van de politiek psycholoog Vamik Volkan, die diepgaand onderzoek heeft gedaan naar de rol die een nationale identiteit heeft bij conflicten, en op welke wijze (collectief) trauma en slachtofferschap hierin een rol spelen. Volkan heeft deze theorie ontwikkeld naar aanleiding van de situatie op de Balkan, waarna hij dit ook heeft toegepast op andere etnische groepen. Zelf wil ik een aantal van zijn bevindingen toepassen op de context in Israël & Palestina.

Collectief trauma hangt samen met hoe groepen het verleden herdenken. Binnen religieuze tradities, zowel in het jodendom, het christendom als de islam, spelen herinneren en herdenken een belangrijke rol. Deze thema's spelen binnen ook de theologie een belangrijke rol. De systematisch theoloog Miroslav Volf heeft baanbrekend werk verzet voor wat betreft het vergelijkend perspectief, en het ontwikkelen van een eigen christelijk perspectief over hoe om te gaan met trauma en slachtofferschap.

Wanneer slachtofferschap onderdeel wordt van sociale structuren van herinneren, is het van belang dat hier reflectie plaatsvindt. Deze meer cultuurfilosofisch insteek is terug te zien bij Diane Enns, die onderzoek heeft gedaan naar de gewelddadige kant van slachtofferschap. Deze insteek is van belang omdat zij hiermee de absolute tegenstelling tussen slachtoffers en daders doorbreekt, en de vraag onderzoekt of slachtoffers van misdrijven of genocide die zelf gewelddaden plegen zelf ook verantwoordelijk kunnen worden gehouden. Binnen haar analyse wordt de verbinding met religie niet nadrukkelijk gelegd, terwijl religie in zowel de Joods-Israëliëse samenleving als in de Palestijnse samenleving een prominente rol speelt. Dit is dan ook de reden dat ik in mijn onderzoek deze verbinding wel nadrukkelijk leg.

De situatie in Israël / Palestina staat volop in de aandacht in zowel de Nederlandse politiek als in het maatschappelijk debat en de media. Ook binnen de Protestantse Kerk Nederland komt er steeds meer aandacht voor het Israëlisch Palestijns conflict.¹⁴ In de praktijk blijkt het

¹⁰ Dawkins, Richard, *The God Delusion*, Oxford University Press, 2008

¹¹ Cavanaugh, William, T. *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, 2009

¹² Naim Ateek, die ik later zal bespreken, is van mening dat religie zowel ten goede als ten kwade gebruikt kan worden. Hij reikt handvatten aan die mensen helpen om religie als inspiratiebron in te zetten.

¹³ Het wetenschappelijk onderzoek van Bernhard Reitsma wordt in de volgende uitgave voor een breder publiek behandeld: *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*. Uitgeverij Boekencentrum Zoetermeer, 2006

¹⁴ Van 1967 – 1993 kende de Nederlands Hervormde Kerk een zogenaamde 'luisterpost' in Jeruzalem, een theologisch adviseur die verantwoordelijk was voor de contacten met het jodendom. In 2003 publiceerden de Samen op Weg-kerken het document "*Het Israëlisch-Palestijns-Arabisch conflict. Bijdrage tot de meningsvorming in de Samen op Weg-kerken.*". Sinds 2007 zijn er voortdurend één of meerdere werkers namens de Protestantse Kerk Nederland werkzaam bij Palestijns-christelijke organisaties in Oost-Jeruzalem en Bethlehem. Ook doet Kerk in Actie sinds enkele jaren actief mee aan het programma EAPPI van de Wereldraad van Kerken, dat vrijwilligers als waarnemers uitzendt naar de Palestijnse gebieden.

voor betrokkenen niet gemakkelijk om open te staan voor nieuwe gezichtspunten, en blijken groepen voortdurend vanuit hun eigen referentiekader te redeneren en argumenteren. Om recht te doen aan de bijdragen van Palestijnse theologen, en ook omdat de positie van Palestijnse christenen steeds meer aandacht en invloed krijgt¹⁵, is het zeer relevant om dieper inzicht te krijgen in hun context en theologie. Eén aspect hiervan is het helder krijgen op welke wijze psychologische thema's als (collectief) trauma en slachtofferschap een rol spelen in de context en de theologie van Palestijnse theologen.

Het verbinden van deze drie denkers, Volkan, Volf en Enns, en het toepassen hiervan op een religieus-etnische groep, namelijk Palestijnse christenen, is de uitdaging die ik in deze scriptie aanga. In dit onderzoek wil ik niet alleen inzicht bieden in de rol die (collectief) trauma en slachtofferschap kunnen spelen in (religieuze) identiteit, maar vooral ook in de wijze waarop Palestijnse theologen deze thema's een rol geven in hun theologie. Er is nog geen onderzoek gedaan naar de wijze waarop slachtofferschap en trauma een rol spelen binnen de Palestijnse bevrijdingstheologie (Naim Ateek) en Palestijnse contextuele theologie (Mitri Raheb), terwijl ik zal aantonen dat trauma en slachtofferschap niet alleen een rol spelen in zowel de Joods-Israëliëse samenleving als in de Palestijnse samenleving, maar ook in het denken van beide theologen. Ik ben er dan ook van overtuigd dat het verhelderend zal zijn inzicht te krijgen in de vraag op welke wijze deze thematiek in hun theologie terugkomt en deze beïnvloedt. Enerzijds om hun theologie beter te kunnen duiden, anderzijds om helder te krijgen of hun theologie een bijdrage kan leveren binnen deze context van trauma en slachtofferschap.

De methode waarop ik antwoord vind op mijn onderzoeksvraag, is het doen van literatuuronderzoek. Voor het doen van mijn literatuuronderzoek, zet ik de volgende stappen:

- In het tweede hoofdstuk doe ik literatuuronderzoek naar basistheorieën over collectief herinneren, waarna ik bestudeer wat de politiek psycholoog Vamik Volkan zegt over de betekenis van (chosen) trauma, slachtofferschap en identiteit. Deze thema's verbind ik met religie, wat ik doe door te bestuderen wat de christelijke theoloog Miroslav Volf zegt over de betekenis van herinneren binnen het christelijk geloof, en de wijze waarop dit een helende uitwerking kan hebben. Ik bestudeer wat politiek filosoof Diane Enns schrijft over de gewelddadige aspecten van slachtofferschap binnen etnische groepen.

Ik kies voor de drie benaderingen van zowel een politiek psycholoog, een politiek filosoof en een theoloog, omdat deze verschillende perspectieven elkaar aanvullen en verrijken. Ik voorkom hiermee dat ik slechts één aspect voor wat betreft de bovengenoemde thema's analyseer, maar doe dit vanuit een brede benadering.

- In het derde hoofdstuk doe ik literatuuronderzoek naar de wijze waarop groepsidentiteit, trauma en slachtofferschap een rol spelen in de context waarin Palestijns christelijke theologen zich bevinden, namelijk de Palestijnse samenleving waarin de Nakba en de Israëliëse bezetting van de Westelijke Jordaanoever en Gaza overal aanwezig zijn, en de wijze waarop deze thema's een rol spelen binnen de joods-Israëliëse samenleving, door de voortdurende aanwezigheid van (het herdenken van) de Holocaust.

Voor de wijze waarop de Holocaust nu aanwezig is binnen de Joods-Israëliëse groepsidentiteit beperk ik mij tot wat Avraham Burg, een religieus-joodse Israëliër en voormalig voorzitter van de Knesset, en de Joodse Nederlander Hayo Meyer over deze thema's hebben geschreven. Daarnaast onderzoek ik wat Hayo Meyer zegt over 'het gebod tot gedenken' binnen de joodse traditie. Voor de wijze waarop trauma en slachtofferschap een plaats hebben binnen de Palestijnse samenleving, is een veelheid van literatuur aanwezig. Ik beperk mij tot die literatuur, waarin aandacht wordt gegeven aan de machtsverhouding binnen de huidige politieke situatie, waarbij

¹⁵ In 2009 nam Arjan Plaisier, toenmalig scriba van de Protestantse Kerk in Nederland, officieel het Palestijnse Kairosdocument in ontvangst. In 2011 organiseerde de VU, met steun van Kerk in Actie, een Kairosconferentie naar aanleiding van de publicatie van dit Palestijnse Kairosdocument. De afgelopen jaren zijn meerdere publicaties van de Palestijns-christelijke theologen Naim Ateek en Mitri Raheb vertaald in het Nederlands.

het internationaal recht uitgangspunt is. Deze literatuur verbind ik met mijn literatuuronderzoek uit hoofdstuk drie.

- In het vierde hoofdstuk onderzoek ik op welke wijze de thema's collectief trauma, slachtofferschap en groepsidentiteit terugkomen in de literatuur van de Palestijns-christelijke theologen Naim Ateek en Mitri Raheb. Hoe benaderen zij deze thematiek, hoe doordenken zij deze thema's, en hoe verwerken zij dit binnen hun theologie?
Ik kies voor deze theologen, omdat zij momenteel het meest toonaangevend zijn binnen de Palestijns-christelijke gemeenschap. Tegelijkertijd leggen zij verschillende accenten: Naim Ateek heeft een Palestijnse bevrijdingstheologie ontwikkeld, terwijl Mitri Raheb de nadruk legt op contextuele theologie.
- In het vijfde hoofdstuk geef ik de conclusies weer van mijn literatuuronderzoek, en geef ik antwoord op mijn centrale vraagstelling.

Hoofdstuk 2. Collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en groepsidentiteit

2.1. Introductie

Ik verdiep mij allereerst in de benadering van de Franse socioloog Maurice Halbwachs, die de theorie van het collectief geheugen en de collectieve herinnering ontwikkelde. Het begrip collectieve herinnering wordt gedefinieerd als een gezamenlijke interpretatie van het verleden, die weliswaar voortkomt uit individuele herinneringen, maar die de reikwijdte van het individu overstijgt. Het spanningsveld tussen individuele en collectieve herinnering, tussen herinnering als psychologisch en sociaal verschijnsel, dat aan dit werk van Halbwachs ten grondslag ligt, is de basis van de latere discoursen die zijn ontwikkeld over collectief trauma, collectief slachtofferschap en groepsidentiteit. Dit onderdeel kan gelezen worden als een noodzakelijke introductie op de bespreking van de benaderingen van zowel Vamik Volkan, Miroslav Volf, als Diane Enns, om hen goed te kunnen duiden. Zij benadrukken immers de collectiviteit van trauma's en slachtofferschap, die indirect gebaseerd zijn op deze sociologische benadering van het geheugen.

Na deze introductie bespreek ik dat wat de politiek psycholoog Vamik Volkan heeft geschreven over (chosen) trauma, slachtofferschap en (groeps)identiteit. Zijn bijdrage is baanbrekend geweest en heeft geleid tot een nieuwe benadering van de rol van historisch dramatische gebeurtenissen op de identiteitsvorming van sociale groepen. Deze theorie is essentieel voor de analyse van zowel de context waarin de Palestijnse theologen Naim Ateek en Mitri Raheb zich bevinden, als voor de analyse van hun eigen denken en theologie. Daarnaast is het voor de beantwoording van mijn hoofdvraag essentieel om te onderzoeken welke rol de thema's herinneren en herdenken, inclusief collectieve trauma's en slachtofferschap, spelen binnen zowel jodendom als christendom. De christelijke theoloog Miroslav Volf heeft deze thematiek niet alleen intensief bestudeerd, maar ontwikkelt hierin een nieuw perspectief. Ook zijn benadering blijkt waardevol te zijn bij de analyses die in de hoofdstukken hierna volgen.

Diane Enns bestudeer ik omdat zij waardevolle inzichten aandraagt over de relatie tussen slachtofferschap en identiteit, en over het gewelddadige karakter dat slachtofferschap met zich kan meebrengen. Daarnaast reflecteert zij diepgaand op de vraag hoe het komt dat slachtoffers een morele autoriteit krijgen toegediend, en in hoeverre slachtoffers een eigen verantwoordelijkheid hebben voor hun eigen slachtoffers. Haar benadering zal van grote waarde blijken te zijn voor zowel de analyse van de context in Israël & Palestina, als van de theologie van zowel Naim Ateek als Mitri Raheb. Ik sluit dit hoofdstuk af met een conclusie.

2.2. Collectief herinneren en collectief geheugen

Een vernieuwend denker binnen de stroming van het sociaal-culturalisme was de Franse socioloog Maurice Halbwachs (1877-1945). In een tijdperk waarin herinnering vrijwel uitsluitend binnen de psychoanalyse werd bestudeerd,¹⁶ ontwikkelde Halbwachs de theorie van het collectief geheugen en het collectief herinneren. Hij werd hierin geïnspireerd door zijn leermeester Émile Durkheim (1858 - 1917) die de term collectief bewustzijn introduceerde, en op grond hiervan stelde dat de fundamentele categorieën van de menselijke rede collectieve representaties zijn. Hieruit voortvloeiend concludeerde Durkheim dat gezamenlijke rituelen, zowel religieuze als seculiere, noodzakelijk zijn voor de verbinding en samenhang in een sociale groep.¹⁷ Halbwachs bouwt hierop voort door twee soorten van herinnering te onderscheiden, namelijk de individuele herinnering en de collectieve herinnering, ook wel het historisch of sociaal geheugen genoemd.

¹⁶ De psychoanalyse is een medische behandeling en stroming die aan het einde van de 19^e eeuw ontstond. De neuroloog Sigmund Freud (1856 – 1939) is hiervan de grondlegger. In de psychoanalyse worden lichamelijke klachten verklaard vanuit de geestestoestand van de betreffende persoon.

¹⁷ Durkheim, Émile, "The Elementary Forms of Religious Life", in *The Collective Memory Reader*, edited by Jeffrey K. Olick e.a., Oxford University Press, 2011, pp.136-138

De individuele herinnering is persoonlijk, het betreft een ervaring die zich onderscheidt van de herinneringen van andere individuen. Deze herinneringen zijn echter geen authentieke fragmenten uit ons eigen verleden die onaangetast blijven in ons onderbewustzijn. De individuele herinnering is altijd afhankelijk van de sociale context waar iemand deel van uit maakt. Het feit dat iemand lid is van een sociale groep geeft hem bouwstenen om een eigen geheugen op te bouwen, zich bepaalde zaken te herinneren of juist te vergeten.¹⁸

Naast deze individuele herinneringen, ook wel persoonlijke of autobiografische herinneringen genoemd, onderscheidt Halbwachs de collectieve herinnering, die hij ook wel sociale of historische herinnering noemt.¹⁹ Deze individuele en collectieve herinneringen verschillen op meerdere punten fundamenteel van elkaar. De collectieve herinnering is een onpersoonlijke herinnering die het individu zich toe-eigent omdat deze van belang is voor de sociale groep waartoe hij behoort. Bij collectieve herinnering is de concrete persoonlijke ervaring van de herinnering dus niet relevant. Op basis van collectieve herinneringen kunnen individuen over zichzelf en hun eigen herinneringen communiceren, zonder dat dit collectieve verhaal (volledig) met hun eigen ervaringen overeen hoeft te komen. Het is een gezamenlijke interpretatie van het verleden, die wordt beïnvloed door zowel kennis van nu als door emoties en gevoelens die gezamenlijk worden doorgegeven. Mensen doen dikwijls een (indirect) beroep op anderen om hun verleden te reconstrueren en te interpreteren.²⁰ Halbwachs stelt dat een gebeurtenis herinnerd kan worden door een persoon, zonder dat deze zelf bij de betreffende gebeurtenis aanwezig was.²¹

Halbwachs maakt onderscheid tussen het hierboven beschreven collectief of historisch geheugen enerzijds en de geschreven geschiedenis anderzijds. Deze geschreven geschiedenis definieert hij als een verzameling van feiten die een belangrijke plaats bekleden in het geheugen van de mensheid. Hij onderscheidt naast deze geschreven geschiedenis de levende geschiedenis die wordt overgeleverd, zich voortdurend vernieuwt en waarin we het denken van oude en zelfs verdwenen groepen kunnen terugvinden. Het collectief geheugen daarentegen is een continue denkstroom, een stroom van ideeën en denkwijzen, waarin van het verleden slechts dat wordt bewaard wat nog leeft in het bewustzijn van de mensen die de denkstroom dragen.²² Daarnaast is er een grote verscheidenheid aan collectieve geheugens, die samenhangen met de verschillende groepen waar een mens deel van uit maakt, zoals familie, collega's, politieke, religieuze of culturele verenigingen.²³

Marc Bloch (1886-1944) formuleerde een kritiek op Halbwachs door er op te wijzen dat de focus bij geschiedschrijving destijds lag op de elite, in plaats van op het totaal van de samenleving. Op grond daarvan stelde Bloch dat het noodzakelijk was om zich te richten op de collectieve geschiedenis. Hij ontwikkelde hiertoe de stelling dat achter individuele denkers en hun uitingen bepaalde denksystemen liggen: mentaliteiten, die fundamenteel van elkaar verschillen per tijdperiode. Deze mentaliteiten zijn de instrumenten die mensen gebruiken om hun wereld te begrijpen, de methoden waarmee mensen denken en wat zij denken, hun onbewuste aannames ten opzichte van de werkelijkheid. Bloch tracht deze onderliggende mentale structuren te begrijpen waardoor menselijke opvattingen overgebracht worden, waarmee hij de collectieve houding benadrukt in plaats van individuele houdingen, en zich hiermee richt op het totaal van de samenleving.²⁴

Een denker die vruchtbaar gebruik maakt van de inzichten van Halbwachs en een belangrijke positie inneemt in het huidige debat over het collectieve geheugen is Jan

¹⁸ Halbwachs, Maurice, "Het collectief geheugen", *Tijdschrift voor Sociologie*, 1991 (12), (vertaling van *La Mémoire Collective*, Presses Universitaires de France, 1950), p.17

¹⁹ Halbwachs, *Het collectief geheugen*, p.10

²⁰ Halbwachs, *Het collectief geheugen*, pp.17-24

²¹ Halbwachs, *Het collectief geheugen*, p.34

²² Halbwachs, *Het collectief geheugen*, p.30

²³ Halbwachs, *Het collectief geheugen*, pp.29-34

²⁴ Bloch, Marc, "Mémoire collective, tradition et coutume: À propos d'un livre récent", in *The Collective Memory Reader*, edited by Jeffrey K. Olick e.a., Oxford University Press, 2011, pp.150-155

Assmann, een Duitse Egyptoloog en religiewetenschapper. Hij onderscheidt binnen het concept van het collectief geheugen twee verschillende fases, namelijk het communicatieve geheugen en het culturele geheugen van een samenleving. Zijn uitleg hiervan is dat na een historische gebeurtenis die voor meerdere groepen van belang is, er twee fases zijn te onderscheiden die elkaar in de tijd opvolgen. De eerste is het communicatieve geheugen, waarin verschillende verhalen van ooggetuigen en participanten in de maatschappij circuleren en elkaar aanvullen.²⁵ De tweede fase is die van het cultureel geheugen, dat beschreven kan worden als een geïnstitutionaliseerde vorm van herinnering. Deze tweede fase vindt plaats na zo'n drie generaties, wanneer er geen ooggetuigen meer aanwezig zijn.²⁶ Assmann verbindt aan het geheugen de scheppende verbeelding die nodig is om te komen tot geschiedschrijving:

History turns into myth as soon as it is remembered, narrated, and used, that is, woven into the fabric of the present. Seen as an individual and as a social capacity, memory is not simply the storage of past "facts" but the ongoing work of reconstructive imagination. In other words, the past cannot be stored but always has to be "processed" and mediated.²⁷

In deze paragraaf heb ik laten zien wat de theorie van het collectief geheugen en de collectieve herinnering bij de Franse socioloog Maurice Halbwachs inhoudt. Hij definieert deze als een gezamenlijke interpretatie van het verleden, die weliswaar voortkomt uit individuele herinneringen, maar die de reikwijdte van het individu overstijgt. Dit spanningsveld tussen individuele en collectieve herinnering, tussen herinnering als psychologisch en sociaal verschijnsel, is de basis van de latere discoursen die zijn ontwikkeld over collectief trauma, collectief slachtofferschap en groepsidentiteit. Het is dan ook een noodzakelijke introductie op de bespreking van Vamik Volkan in de volgende paragraaf, waar ik laat zien hoe Volkan verband legt tussen groepsidentiteit, collectief trauma en slachtofferschap. Volkan baseert zijn theorie indirect op deze sociologische benadering van het geheugen.

2.3. Groepsidentiteit, collectief trauma en slachtofferschap bij Vamik Volkan (1932)

In deze paragraaf toon ik met behulp van de theorie van Vamik Volkan (1932), een Turks-Cypriotische emerituspsychiater aan de Universiteit van Virginia, aan op welke wijze een collectief trauma uit het verleden invloed kan hebben op de huidige identiteit van een groep mensen en hoe op grond van deze identiteit in huidige conflictsituaties wordt gehandeld. Volkan analyseert de rol die het collectief bewustzijn speelt in het ontwikkelen, aanwakkeren en voortduren van conflicten tussen verschillende (etnische) groepen. De wortels van dergelijke conflictsituaties liggen vaak in het verleden, waarin zich een traumatische gebeurtenis heeft voorgedaan en waarna dit een cruciaal onderdeel van de groepsidentiteit is geworden. Volkan analyseert de manier waarop een gezamenlijk traumatisch verleden invloed kan hebben op de identiteitsformatie van een sociale groep, en de wijze waarop deze groepsidentiteit invloed heeft op hoe er in situaties van crisis wordt gehandeld. Ik ga dieper in op drie kernbegrippen die bij Volkan centraal staan, namelijk *groepsidentiteit*, *slachtofferschap* en *chosen trauma*.

2.3.1. Groepsidentiteit

Volkan maakt onderscheid tussen individuele identiteit en groepsidentiteit. Zijn definitie van groepsidentiteit bouwt voort op dat wat de ontwikkelingspsycholoog Erik Erikson (1902 – 1994) zegt over individuele identiteit. Deze eigen identiteit houdt volgens Erikson in dat een persoon een 'ik' ontwikkelt die innerlijk een nauwe samenhang vertoont en van waaruit deze persoon zichzelf en de wereld benadert. Deze individuele identiteit kan alleen bereikt worden

²⁵ Assman, Jan, *Collective Memory and Cultural Identity, New German Critique*, 1995, pp.126-128

²⁶ Assmann, *Collective Memory and Cultural Identity*, pp.128-133

²⁷ Assman, Jan, "Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism" and "Collective Memory and Cultural Identity", in *The Collective Memory Reader*, edited by Jeffrey K. Olick e.a., Oxford University Press, 2011, pp.214

na het doorlopen van de volgende acht verschillende ontwikkelingsfasen, die allemaal gekenmerkt worden door crisis en conflict.²⁸

1. Vertrouwen – fundamenteel wantrouwen: de relatie met de verzorger
2. Autonomie – schaamte en twijfel: de relatie met de ouders
3. Initiatief – schuldgevoel: de relatie met het gezin
4. Competentie – minderwaardigheid: de relatie met school en buurt
5. Identiteit – rolverwarring (adolescentie): de relatie met de leeftijdsgroep en identificatiefiguren
6. Intimiteit – isolement (jongvolwassen): de relatie met partners en groepsleden
7. Productiviteit – stagnatie (middelbare leeftijd): de relatie met personen met wie men werkt en samenleeft
8. Integriteit – wanhoop (ouderdom): het aanvaarden van wat geweest is

De eerste vier stadia bieden een algemeen kader voor de sociale ontwikkeling tijdens de kindertijd, het geheel is een levenslang proces. De manier waarop een persoon omgaat met deze conflicten is van cruciaal belang en bepalend voor de verdere ontwikkeling van deze persoon. Dit heeft dan weer een beslissende invloed op iemands verdere levensloop. De omgeving speelt een grote rol in de wijze waarop iemand omgaat met deze conflicten, en de wijze waarop deze persoon zich ontwikkelt op het gebied van veiligheid, vertrouwen in het eigen kunnen en het ontwikkelen van sociale vaardigheden.²⁹ Erikson is van mening dat in iedere fase een bepaald deel van het ego, de identiteit, wordt opgebouwd en dat de conflicten zich rond dat deelgebied toespitsen. Individuele identiteit is 'een voortdurend gevoel van het innerlijk samenvallen met zichzelf ... en een overtuigd delen van dit essentiële karakter met anderen'.³⁰ In deze individuele identiteit gaat het ook om zaken die gerelateerd zijn aan de sociale of professionele rol die iemand vervult. Mocht deze identiteit zich niet op een gezonde manier ontwikkelen, dan kan dit later in iemands leven voor problemen zorgen.³¹

Volkan beargumeneert dat deze individuele identiteit van mensen niet is los te zien van de groepsidentiteit van een etnische groep, maar dat deze zeer nauw met elkaar verweven zijn. Om uit te leggen hoe deze twee identiteiten zich tot elkaar verhouden, gebruikt Volkan het voorbeeld van een binnen- en buitentent. De individuele identiteit vergelijkt hij met de binnentent, terwijl de groepsidentiteit het overkoepelend tentzeil is dat hier goed overheen valt en naadloos bij aansluit. Bouwstoffen voor de groepsidentiteit zijn de zogenaamde *identity markers*: concrete of abstracte symbolen, tekens en handelingen zoals uiterlijke kenmerken, taal, religieuze overtuigingen, tradities, verhalen en mythen, omschrijvingen van gebeurtenissen en helden uit het verleden.³² Dergelijke *identity markers* hebben als functie dat de band met de groep wordt verstevigd. Deze groepsidentiteit zorgt voor verbinding tussen de individuele leden van de groep. Wanneer de groep bedreigd wordt in haar identiteit, zal de groepsidentiteit veelal doorslaggevend zijn in de reactie van de individuele leden.³³ Voor Volkan is etniciteit de belangrijkste bindende factor binnen groepsidentiteit, hoewel hij ook erkent dat religie en cultuur van belang zijn. Dit geheel van gedeelde *identity markers*, die elkaar deels overlappen, vormen gezamenlijk de bouwstenen van de groepsidentiteit.³⁴

Volkan beschrijft deze groepsidentiteit niet als een statisch geheel, maar als een voortgaand proces waarin de verschillende onderdelen met elkaar kunnen schuren en botsen. Zo beschrijft hij aan de hand van de situatie van de Armeniërs in Turkije hoe een etnische groep die geweld wordt aangedaan door een andere groep, onderdelen van deze grotere groepsidentiteit kan internaliseren. Het kan hierbij gaan om zowel etnische, culturele als

²⁸ Erikson, Erik, "Ego Development and Historical Change". In *The Psychoanalytic Study of the Child*, Vol. 2, 1946, pp.378-382

²⁹ Erikson, *Ego Development and Historical Change*, pp.378-382

³⁰ Erikson, Erik, "The Problem of Ego Identity", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 4, 1956, p.72

³¹ Erikson, *The Problem of Ego Identity*, p.121

³² Volkan, Vamik, "Psychoanalysis and Diplomacy: Part I. Individual and Large Group Identity", *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, Vol. 1, No. 1, 1999, pp.36-52

³³ Volkan, *Psychoanalysis and Diplomacy: Part I. Individual and Large Group Identity*, p.36

³⁴ Volkan, *Psychoanalysis and Diplomacy: Part I. Individual and Large Group Identity*, pp.50-52

religieuze aspecten.³⁵ De verschillende onderdelen van de identiteit kunnen met elkaar botsen, waarbij het ene deel gezien wordt als 'goed' en het andere deel als 'slecht'. Als slachtofferschap een essentieel onderdeel is gaan vormen van een groepsidentiteit, kan het voor een grote crisis zorgen in deze groepsidentiteit wanneer de oorzaak van het slachtofferschap wordt weggenomen.³⁶ Zo stelt Volkan dat mocht Turkije ooit tot de erkenning komen van de Armeense genocide, met excuses tot gevolg, dit een bedreiging zou kunnen gaan vormen voor de Armeense groepsidentiteit.³⁷

2.3.2. Collectief trauma, slachtofferschap en identiteit

Wanneer een individueel persoon een trauma oploopt, is er daarna een proces van verwerking en heling nodig. Als deze verwerking positief verloopt, is de persoon na verloop van tijd in staat het lijden een plek te geven en het leven weer op te pakken. Wanneer iemand hier niet goed in slaagt, is het risico groot dat het trauma wordt doorgegeven aan de volgende generatie. Helen Epstein introduceert hiertoe in haar boek *Children of the Holocaust* (1979) de term tweedegeneratieslachtoffer, waarmee zij verwijst naar mensen die emotioneel te kampen hebben met het lijden dat hun ouders is overkomen. Wanneer mensen hun trauma niet goed hebben verwerkt, kunnen zij dit trauma doorgeven aan hun kinderen. Dit gebeurt meestal op impliciete wijze zoals non-verbale communicatie en het onthouden van genegenheid. Hierdoor voelt de nieuwe generatie volgens Epstein onbewust aan waar de pijn zit. Deze kinderen zijn vaak gebaat bij een therapie die hen behandelt alsof zij zelf het trauma hebben ondergaan.³⁸

Vamik Volkan stelt dat wat van toepassing is op individuele tweedegeneratieslachtoffers, ook van toepassing is op groepen mensen die er niet in slagen hun trauma op een goede manier te verwerken. Hij stelt dat het risico groot is dat zo'n groep het getraumatiseerde zelfbeeld gaat externaliseren door transgenerationale overdracht. Hij bedoelt hiermee dat het trauma een gedeelde mentale voorstelling wordt waarin het geheel aan collectieve herinneringen, angsten en interpretaties zijn opgenomen.³⁹ Deze mentale voorstellingen worden van generatie op generatie doorgegeven en gaan langzamerhand onderdeel uitmaken van de identiteit van de groep. Deze volgende generaties voelen zich verantwoordelijk de taak op te nemen die vorige generaties hebben laten liggen: te rouwen over de verliezen die geleden zijn, het ongedaan maken van de schaamte en vernedering, en passiviteit ombuigen in assertiviteit.⁴⁰ Dit overnemen van gedragspatronen en non-verbale boodschappen gebeurt meestal onbewust, en leidt tot het zich op een nieuwe manier verhouden tot de wereld. Indien de groep er niet in slaagt om op een helende manier om te gaan met de traumatische gebeurtenis uit het verleden en deze pijnlijke periode af te sluiten, kan deze gebeurtenis in de loop der tijd onlosmakelijk verbonden raken met het wereldbeeld van de groep en zo een essentieel onderdeel worden van de groepsidentiteit. In dit geval kan gesproken worden van een *chosen trauma*. Deze term kan gemakkelijk misverstanden oproepen. De term 'gekozen' verwijst dan ook niet naar het oorspronkelijke trauma, maar naar de keuze van mensen in hoe ze omgaan met het oorspronkelijke trauma, hoewel ook dan gevoelsmatig meestal niet van een keuze sprake is. Volkan definieert een *chosen trauma* als een gedeelde, psychische voorstelling van een historische, traumatische gebeurtenis die in het verleden heeft plaatsgevonden.⁴¹ Bij dit trauma wordt een belangrijke rol toegekend aan de dader(s). Wanneer een *chosen trauma* als *identity marker* gaat functioneren in de groepsidentiteit, staan niet de historische feiten meer centraal, maar gaat het om de beelden, voorstellingen en herinneringen die van generatie op generatie zijn doorgegeven. De gezamenlijke identificatie met het trauma, het gezamenlijk delen hiervan, bindt de groep samen. Een

³⁵ Volkan, Vamik, *Killing in the Name of Identity, A Study of Bloody Conflicts* Charlottesville, Virginia Pitchstone Publishing, 2006, p.149

³⁶ Volkan, Vamik, *Massive Shared Trauma and Hot Places* op www.vamikvolkan.nl (7 april 2013)

³⁷ Volkan, *Killing in the Name of Identity*, p.151

³⁸ Epstein, Helen, *Children of the Holocaust, Conversations with Sons and Daughters of Survivors*, Penguin Putnam, USA, 1979

³⁹ Volkan, Vamik, *Bloodlines: from Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, New York 1997, p.45

⁴⁰ Volkan, *Killing in the Name of Identity, A Study of Bloody Conflicts*, p.154

⁴¹ Volkan, Vamik, *Transgenerational Transmissions and "Chosen Trauma": An Element of Large-Group Identity* op www.vamikvolkan.nl (7 april 2013), p.7

chosen trauma kan gedurende enkele generaties verborgen blijven, zonder dat de betreffende mensen zich er van bewust zijn. In een situatie van crisis, jaren of soms eeuwen later, kunnen de verborgen herinneringen weer naar boven komen, bijvoorbeeld door een situatie van vernedering of onrecht.⁴² Wanneer er spanningen tussen groepen ontstaan, kan het trauma worden geactiveerd, waardoor de andere groep wordt geïdentificeerd als de erfgenamen van de dader. Dit naar boven brengen van een *chosen trauma* zorgt voor een gevoel van lotsverbondenheid. Een gevolg kan zijn dat een groep die zichzelf jaren- of eeuwenlang heeft gezien als slachtoffer, dit trauma gebruikt als excuus voor het nemen van wraak op een andere groep.⁴³ De praktijk leert dat, omdat het om een historisch trauma gaat, het onmogelijk is voor de groep om zich tegen de werkelijke daders te keren. Mocht de getraumatiseerde groep zelf aan de macht komen, dan is het risico aanwezig dat zij de rol van slachtoffer inwisselt voor die van dader.⁴⁴

Het gaat dus om een collectief trauma dat niet wordt verwerkt, maar wordt gecultiveerd. Een collectief trauma dat door herdenkingen en symboliek niet wordt begraven, maar levend wordt gehouden, en deel uitmaakt van de collectieve identiteit. Terwijl voor de oorspronkelijke slachtoffers het trauma vaak te groot is om zelf te kunnen verwerken, is het voor de volgende generaties vaak moeilijk het trauma te verwerken omdat zij deze gebeurtenissen niet zelf hebben mee gemaakt. Deze volgende generaties ervaren het vaak als een opdracht, en een teken van respect, om de herinneringen levend te houden. Het collectieve trauma kan bovendien gaan functioneren als een bindmiddel voor de groepsidentiteit. Het lijden van de eerste generatie moet levend worden gehouden, en er wordt verontwaardigd en afwijzend gereageerd op stemmen die wijzen dat men zich moet richten op de toekomst in plaats van op het verleden.

Volkan illustreert zijn theorie aan de hand van de oorlogen in het voormalig Joegoslavië, waar nieuwe vijandschap steeds weer werd gevoed door vroegere onverwerkte oorlogservaringen. Zo werd er op 28 juni 1989 door Slobodan Milosevic een herdenkingtoespraak gehouden in Kosovo, waarin hij de slag op het Merelveld (1389), waar het Servische leger een grote nederlaag leed door het Ottomaanse rijk, herdacht. Milosevic sprak hierover alsof deze gebeurtenis recent had plaatsgevonden in plaats van zeshonderd jaar geleden. Hij deed dit in een context van oplopende spanningen tussen de bevolking van enerzijds moslims en anderzijds christenen. Milosevic slaagde er hierdoor in om nationalistische gevoelens onder de Serviërs verder aan te wakkeren, wat uiteindelijk mede leidde tot etnische zuiveringen en de bloedige oorlog met Bosnië en Herzegovina (1992-1995). De herinneringen aan de slag op het Merelveld, en het beeld van de Servische leider Tsaar Lazar die vermoord werd, waren niet in eerste instantie gebaseerd op de historische feiten, maar werden bepaald door de gedeelde mentale representatie die in het collectieve bewustzijn aanwezig was.⁴⁵ Deze *time collapse*, het verdwijnen van het tijdsperspectief uit het bewustzijn, is kenmerkend voor een *chosen trauma*. Volkan bedoelt hiermee dat de angsten en verwachtingen die verbonden zijn met een *chosen trauma* bewust of onbewust verbonden worden met een hedendaagse dreiging.⁴⁶

Dit gaat vaak samen met een extreem wantrouwen en een sterk 'wij-zij-denken', en de overtuiging dat de traumatische gebeurtenis zich elk moment kan herhalen. Dat wat gebeurd is, wordt geen herinnering, maar blijft een actueel heden. In elke nieuwe periode van (vermeende) dreiging kan dit bewustzijn weer geactiveerd worden. Dit gebeurt wanneer er spanningen tussen groepen ontstaan en de andere groep wordt geïdentificeerd als erfgenamen van de daders.

⁴²Volkan, Vamik, *Psychoanalysis and international relationships: Large-group identity, traumas at the hand of the "other," and transgenerational transmission of trauma*, 2010

⁴³ Volkan, *Killing in the Name of Identity, A Study of Bloody Conflicts*, p.155

⁴⁴ Volkan, Vamik D. *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships*. Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson, 1988, pp.82-95

⁴⁵ Volkan, *Bloodlines*, p.61

⁴⁶ <http://www.vamikvolkan.com/Transgenerational-Transmissions-and-Chosen-Traumas.php> geraadpleegd op 23 december 2016

2.3.3. Conclusie Vamik Volkan

Volkan maakt helder wat het risico is wanneer collectieve trauma's uit het verleden levend gehouden worden, en een *chosen trauma* als *identity marker* gaat functioneren in een groepsidentiteit. Verborgene traumatische herinneringen kunnen jaren of soms eeuwen later, in een situatie van crisis, vernedering of onrecht, weer naar boven komen. Wanneer het collectieve trauma wordt geactiveerd, kan de andere groep worden geïdentificeerd als de erfgenamen van de dader, waardoor slachtoffers gemakkelijk kunnen veranderen in daders. Ondanks dat Volkan de nadruk legt op etniciteit als fundamentele bouwsteen voor groepsidentiteit, breng ik zijn theorie ook in om collectieve trauma's in religieuze groepen te onderzoeken. Ik pas de inzichten van Volkan in het volgende hoofdstuk toe op groepen mensen met een gedeelde etniciteit, namelijk de Holocaust bij joodse Israëliërs en de Nakba en de bezetting bij Palestijnen. Bij de bespreking van zowel Naim Ateek als Mitri Raheb zal ik onderzoeken in hoeverre de inzichten van Volkan hun denken en theologie kunnen verhelderen.

2.4. Collectief herinneren, herdenken en slachtofferschap bij Miroslav Volf (1956)

In de vorige paragraaf heb ik besproken hoe Vamik Volkan laat zien hoe een collectief gedeeld trauma generaties lang, en soms zelfs eeuwenlang, onderdeel kan zijn van een groepsidentiteit, en hoe collectief beleefd slachtofferschap kan omslaan in gewelddadige acties. Volkan past deze theorie toe op etnische groepen. Zou het zo kunnen zijn dat deze theorie ook toepasbaar is op religieuze groepen? Is het misschien zo dat religieuze groepen hier nog meer vatbaar voor zijn, omdat in zowel jodendom, christendom als islam traumatische gebeurtenissen ritueel en tekstueel gestructureerd worden doorgegeven aan volgende generaties?

In deze paragraaf bespreek ik daarom de christelijk theoloog Miroslav Volf, die stelt dat het herdenken van traumatische gebeurtenissen een essentieel onderdeel vormt van zowel het jodendom als het christendom. Hij is van mening dat dit risico's inhoudt die niet overeenkomen met dat wat hij als de kern van het christelijk geloof ziet. Hij ontwikkelt hier dan ook een nieuw perspectief op. Gebeurtenissen uit zijn eigen leven vormden hiervoor de aanleiding. Volf (1956) is Kroatisch-Amerikaans theoloog en hoogleraar systematische theologie aan de Yale Divinity School. In de nadagen van het communistische Joegoslavië werd hij gevangen gezet en streng verhoord, op beschuldiging van verraad en spionage. De angst en vernedering van deze verhoren bleven hem achtervolgen, evenals de haat tegen zijn ondervrager. Dat bracht hem, persoonlijk en als theoloog, tot de volgende vragen die hij bespreekt in zijn boek *The End of Memory* (2009).⁴⁷ Hoe moet ik als christen omgaan met mijn herinnering aan onrecht? Moeten we wreedheden vergeten en misdadigers vergeven? Behoren we te hopen dat slachtoffers uiteindelijk met daders verzoend zullen worden? Volf ziet meerdere redenen waarom mensen onrecht herdenken, namelijk omdat zij langs die weg genezing denken te vinden, omdat ze erkenning willen voor wat hen is aangedaan en voor wat de daders op hun geweten hebben, en omdat ze de maatschappij willen beschermen tegen herhaling.

Het uitgangspunt van Volf is dat hij de herinnering aan misdaden niet wil laten omslaan in haat of ontkenning, maar dat hij wil zoeken naar een manier waarop slachtoffers de daders vanuit liefde tegemoet kunnen treden. Volf is er namelijk van overtuigd dat de kern van de christelijke boodschap is dat mensen worden opgeroepen hun naaste, en daarmee ook hun vijanden, lief te hebben. Volf redeneert vanuit zijn persoonlijke ervaringen, maar zet dit in een breder kader van collectief herinneren en collectief herdenken. Volf beschrijft hoe de oproep aan zowel slachtoffers als aan mensen in het algemeen om te gedenken, de laatste paar decennia in de westerse cultuur haast alomtegenwoordig is geworden. Zo benoemt hij hoe we in onze tijd worden aangespoord om misdaden actief en voortdurend te gedenken: genociden, terroristische aanslagen, ernstig persoonlijk onrecht. Volf betoogt, als reactie

⁴⁷ Volf, Miroslav, *The End of Memory, Remembering Rightly in a Violent World*, William B. Eerdmans Publishing Co, United States of America, 2006. Dit boek is in het Nederlands verschenen onder de titel *Een nieuw verleden, Omgaan met herinneringen in een gebroken wereld*, Buijten en Schipperheijn, Amsterdam, 2009. Ik gebruik de Nederlandse vertaling.

hierop, dat juist het loslaten van traumatische herinneringen - onder zekere voorwaarden - het beste kan zijn. Hij motiveert dit door te stellen dat “de joodse en christelijke traditie zich al duizenden jaren hebben voorgesteld dat er een eind aan het herinneren van onrecht zou komen, en hier zelfs naar uitzien”.⁴⁸

2.4.1. Collectief herinneren, trauma en identiteit in jodendom en christendom

Wij herdenken Auschwitz, en alles waar Auschwitz symbool voor staat, omdat wij geloven dat – ondanks het verleden en haar verschrikkingen, de wereld het waard is om gered te worden. En redding, evenals bevrijding, kan alleen gevonden worden in de herinnering.⁴⁹

Dit zijn woorden van Elie Wiesel, uitgesproken op 10 november 1987 in Berlijn, 50 jaar na de Kristallnacht waarin groepen mensen de straten van Nazi Duitsland op gingen om joodse eigendommen te verwoesten. De woorden van Wiesel hebben betrekking op de Holocaust, maar kunnen gezien worden als breder dan dat: het betreft al het herdenken van kwaad en onrecht. Wiesel is er van overtuigd dat redding ligt in zowel het herdenken als het herinneren. In hoofdstuk drie ga ik dieper in op de relatie tussen het jodendom, herdenken, en de Holocaust, als ik de context van de Joods-Israëliëse samenleving bespreek en de rol die collectief trauma en slachtofferschap daar innemen.

Volf citeert bovenstaande woorden van Wiesel als hij stelt dat de begrippen herinnering en gedenken bepalend zijn binnen de groepsidentiteit van het joodse volk. Hij benoemt hoe deze religieuze traditie een cultuur omvat die collectieve trauma's in stand houdt. Volf citeert Joseph Yerushalmi om te laten zien hoe het gebod tot gedenken binnen de joodse traditie een centrale rol speelt:

Alleen in Israël wordt het gebod om te gedenken door een heel volk als een religieus gebod opgevat, nergens anders. Het gebod weerklinkt overal, maar bereikt zijn crescendo in de geschiedenis in Deuteronomium en die van de profeten. ‘Denk aan de tijden van weleer, verdiep u in het verre verleden’.⁵⁰ ‘Gedenkt dit, Jacob, gedenk dit, Israël, want jij bent mijn dienaar.’⁵¹ ‘Vergeet niet wat de Amalekieten u hebben aangedaan.’⁵² En het volgende wordt sterk benadrukt: ‘Bedenk dat u zelf slaaf bent geweest in Egypte.’^{53,54}

Volf stelt dat deze cultuur van het in stand houden van collectieve trauma's ook geldt voor de christelijke traditie. Zijn argument is dat in de christelijke traditie het ritueel van het avondmaal, waarin het lijden en de opstanding van Christus centraal staat, de kern is.

Volf is van mening dat het risico bestaat dat een collectief trauma zo'n belangrijk onderdeel wordt van een groepsidentiteit, dat hierdoor daders, en groepen daders, niet benaderd worden vanuit mededogen en liefde, maar vanuit een veroordelende houding die uiteindelijk geen recht doet aan hun mens-zijn.

2.4.2. Groepsidentiteit en herinnering – keuze en verantwoordelijkheid

Volf zoekt naar een manier waarop christenen op een rechtvaardige en zinvolle manier kunnen terugkijken op onrecht dat hen is aangedaan.⁵⁵ Volf stelt dat traumatische herinneringen een cruciaal onderdeel zijn van de christelijke groepsidentiteit.⁵⁶ Hij is echter ook van mening dat mensen een eigen keuzemogelijkheid hebben in hoe zij zich hun lijden herinneren, en dus ook hoe zij hiermee zelf vorm geven aan hun gezamenlijke identiteit. Volf wijst er op dat slachtoffers van geweld in de valkuil kunnen stappen daders slechter voor te stellen dan zij in werkelijkheid waren, waarmee zij de waarheid geweld aandoen. Volf is er

⁴⁸ Volf, Miroslav, *Een nieuw verleden, Omgaan met herinneringen in een gebroken wereld*. Buijten en Schipperheijn, Amsterdam, 2009, p.8

⁴⁹ Volf, Miroslav, *Een nieuw verleden, Omgaan met herinneringen in een gebroken wereld*. p.27 Citaat van Elie Wiesel, *From the Kingdom of Memory: Reminiscences*, p.201

⁵⁰ De Bijbel. Deuteronomium 32,7

⁵¹ De Bijbel. Jesaja 44,21

⁵² De Bijbel. Deuteronomium 25,17

⁵³ De Bijbel. Deuteronomium 5,15, 15,15, 16,12, 24,18

⁵⁴ Volf, *Een nieuw verleden*, pp.98,99

⁵⁵ Volf, *Een nieuw verleden*, p.11, pp.51-53

⁵⁶ Volf, *Een nieuw verleden*, pp.24-27

van overtuigd dat de criteria voor het maken van een moreel juiste keuze voor hoe te herinneren te vinden zijn in de Bijbel. Hij neemt hiervoor als uitgangspunt de stelling dat God wil dat gelovigen met Hem en hun naasten een gemeenschap van recht en liefde vormen. Hij formuleert vier criteria die van belang zijn om herinneren en herdenken positief te laten bijdragen aan het welzijn van mensen:⁵⁷

1. De herinneringen worden dusdanig geïnterpreteerd dat ze leiden tot genezing. De herinnering aan lijden is een vereiste voor innerlijke genezing, maar geen middel om te genezen. Je geneest door de herinnering te interpreteren.
2. De herinneringen worden door andere mensen erkend als waar en rechtmatig. Omdat het openbaar gedenken van onrecht een daad van erkenning is, is het ook een daad van gerechtigheid.
3. De herinneringen leidt tot solidariteit met andere slachtoffers, en niet tot onverschilligheid of zelfs tot nieuw geweld.
4. De herinneringen leiden tot bescherming en het voorkomen van nieuwe slachtoffers. Een slachtoffer zal vanwege zijn herinneringen vaak dader worden, terwijl herinnering aan het kwaad juist moet dienen tot een schild en bescherming tegen nieuw kwaad.

2.4.3. Richtlijnen voor het herdenken van onrecht

Naast bovenstaande criteria formuleert Volf vier gemeenschappelijke kenmerken in de joodse en christelijke traditie als het gaat om het herdenken van onrecht. Volf baseert zich hiervoor op de twee centrale verhalen uit deze beide religieuze tradities, namelijk de uittocht van Israël uit Egypte en de dood en opstanding van Jezus. Volf is van mening dat zij een allesomvattend kader bieden en dat de vier gemeenschappelijke kenmerken tegelijkertijd ook vier richtlijnen vormen voor het herdenken van onrecht vandaag de dag. Deze vier gemeenschappelijke kenmerken zijn: identiteit, gemeenschap, toekomst en God.⁵⁸ Het eerste kenmerk is dat het herdenken van centrale gebeurtenissen uit het verleden bij joden en christenen vorm geeft aan hun groepsidentiteit. Het tweede kenmerk is dat deze herinneringen in wezen gemeenschappelijke herinneringen zijn. Volf verwijst hierbij naar Halbwachs, die betoogt dat alle herinneringen in wezen gemeenschappelijk zijn. Een individueel gelovige herinnert niet als individu, maar als lid van de religieuze groep.⁵⁹ De gebeurtenissen die worden herdacht, hebben gelovigen niet rechtstreeks zelf meegemaakt. Deze herinneringen vormen niet alleen de identiteit van het individu, maar ook de identiteit van het individu als lid van de religieuze gemeenschap. Geloofsgemeenschappen houden deze herinneringen in stand en houden ze levend binnen een nieuwe context, en omgekeerd geven herinneringen weer vorm aan geloofsgemeenschappen. Het derde kenmerk dat de herinnering aan de Exodus met die aan Jezus' lijden gemeen heeft, is dat ze niet alleen betrekking heeft op het verleden, maar ook op de toekomst. Voor joden en christenen is het geheugen niet alleen een 'ruimte waarbinnen je ervaart', maar ook een 'verwachtingsvolle horizon' om naar uit te kijken. Volf beschrijft als vierde gemeenschappelijke kenmerk dat zowel de herinneringen aan de Exodus als aan het lijden van Jezus in de kern herinneringen zijn aan God. Hij bedoelt hiermee dat de kern van deze herinneringen bestaat uit het feit dat God Zich heeft gemengd in de wereld, uit naam van de mensheid.⁶⁰

2.4.4. Een nieuw perspectief: de toekomst centraal

In de vorige paragraaf heb ik de vier gemeenschappelijke kenmerken die Volf ziet tussen beide religieuze tradities uitgewerkt, namelijk identiteit, gemeenschap, toekomst en God. Volf legt de grootste nadruk op het kenmerk van de toekomst, dat ik in deze paragraaf verder uitwerk. Volf stelt dat in de herinnering aan de Exodus twee lessen besloten liggen die met elkaar te maken hebben. De eerste is die van verlossing: kom op voor de zwakken en verdrukten, net zoals God voor jou is opgekomen toen jij zwak was en onderdrukt werd. De tweede les is dat er een strikt vergeldingsrecht gehandhaafd moet worden: bestrijd je

⁵⁷ Volf, *Een nieuw verleden*, pp.34-40

⁵⁸ Volf, *Een nieuw verleden*, pp.97-104

⁵⁹ Volf, *Een nieuw verleden*, p.101

⁶⁰ Volf, *Een nieuw verleden*, p.96

verdrucker en straf hem, net zoals God de mensen die jou verdrukt hebben heeft bestreden gestraft. Volf is echter van mening dat deze twee lessen slechts ten dele worden herbevestigd in de herinnering aan het lijden van Christus.⁶¹ Zoals de herinnering aan de Exodus de identiteit bepaalt van Gods volk uit het Oude Testament, zo bepaalt de herinnering aan de dood en opstanding van Jezus de identiteit van christenen. Deze bepalende gebeurtenissen voor die twee gemeenschappen, die beide over redding gaan, hangen historisch en theologisch gezien met elkaar samen. Het laatste avondmaal dat Jezus met zijn discipelen at, was een Pesachmaaltijd, en met het avondmaal van de christelijke kerk, dat zijn oorsprong in het laatste avondmaal vindt, wordt de nieuwe Exodus van Gods volk gevierd, een nieuwe, andersoortige verlossing.⁶²

Volf citeert met instemming de Duitse theoloog Johann Baptist Metz, die vooral de fenomenen verdrucking en bevrijding doordacht.

De christelijke herinnering aan lijden is, in theologische zin, een anticiperende herinnering: ze verschaft de mens hoop op een specifieke toekomst, een toekomst voor hen die lijden, machteloos zijn, verdrukt worden, verwond zijn en zich nutteloos voelen. Vandaar dat het politieke leven dat gebaseerd is op deze herinnering aan lijden niet is overgeleverd aan het spel tussen sociale belangen en macht (...) De herinnering aan lijden (...) brengt een vernieuwend ethisch voorstellingsvermogen in het politieke leven in, een nieuwe visie op het lijden van anderen, die tot volle wasdom moet komen en waarmee een grootmoedige, belangeloze politieke broederschap gevormd moet worden, die optreedt namens hen die zwak en ondervertegenwoordigd zijn.⁶³

Metz stelde dat de herinnering aan Christus' lijden een voorbeeld is van hetzelfde verlossingspatroon dat onderdeel is van de herinnering aan de Exodus: een patroon van lijden en verlossing. Israël leed onder het bewind van de Eypenaren, en God verlostte hen; mensen lijden onder de daden van kwaaddoeners of slechte systemen, en Christus' overwinning op de dood neemt hen mee naar een nieuw leven in vrijheid. Volf concludeert hieruit dat er twee manieren zijn om de dood van Christus te interpreteren: die van solidariteit met de slachtoffers, en die van plaatsvervangende daders. Hij stelt hierbij de volgende vragen: Als je beide aanneemt, wat betekent Christus' lijden dan voor zowel de slachtoffers als de daders, en voor hun verhouding tot elkaar? Wat voor effect heeft de herinnering aan Christus' lijden op de manier waarop gelovigen, wanneer hen onrecht is aangedaan, zich de dader en hun relatie met hem herinneren?⁶⁴

2.4.5. Conclusie Miroslav Volf

In deze paragraaf heb ik laten zien hoe Volf beschrijft hoe collectieve traumatische ervaringen in zowel jodendom en christendom kunnen leiden tot collectief slachtofferschap. Volf is van mening dit kan leiden tot een negatieve houding ten aanzien van daders, die volgens hem geen recht doet aan daders en slachtoffers. Volf ontwikkelt een eigen christelijk perspectief, waarin hij christelijke gemeenschappen handvatten aanreikt om in het herdenken van collectieve traumatische ervaringen het gezamenlijk welzijn van zowel slachtoffer als dader op het oog te hebben en hierin gericht te zijn op een gezamenlijke toekomst. Hij doet dit aan de hand van vier richtlijnen, die samengevat kunnen worden in de begrippen identiteit, gemeenschap, toekomst en God.

Volf gaat niet in op juridische, psychologische en emotionele aspecten van onrecht dat is aangedaan aan groepen mensen, en op de gevolgen die deze zouden kunnen hebben voor het omgaan met recht en onrecht.

⁶¹ Volf, *Een nieuw verleden*, p.110

⁶² Volf, *Een nieuw verleden*, p.114

⁶³ Volf, *Een nieuw verleden*, p.116. Citaat van Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*, vertaling David Smith, New York, Seabury, 1980, pp.117,118

⁶⁴ Volf, *Een nieuw verleden*, p.119

2.5. Collectief herinneren, slachtofferschap, trauma en identiteit bij Diane Enns

Een vraag waar zowel Volkan als Volf geen antwoord op geven, is de vraag naar de relatie tussen collectief slachtofferschap en trauma enerzijds, en de eigen rol en verantwoordelijkheid van deze slachtoffers anderzijds. Hiervoor ga ik te rade bij Diane Enns, politiek filosoof en docent aan de McMaster-universiteit in de Canadese stad Hamilton. Zij heeft onderzoek gedaan naar enerzijds de relatie tussen collectief slachtofferschap en groepsidentiteit, en anderzijds de relatie tussen slachtofferschap en geweld. Evenals Volf reflecteert ook zij op een persoonlijke ervaring die haar hielp om meerdere vragen onder ogen te zien: Wat betekent het om slachtoffer te zijn? Hoe komt het dat slachtoffers een morele autoriteit krijgen toegediend? Hebben slachtoffers een eigen verantwoordelijkheid naar hun eigen slachtoffers? Hoe komt het dat we dit vandaag de dag zo moeilijk vinden om onder ogen te zien? Enns ziet een vicieuze cirkel van geweld waarin slachtoffers later zelf daders worden, en zij reflecteert op de vraag of slachtoffers vrijgesteld zouden kunnen worden van eigen verantwoordelijkheid, of toch een eigen verantwoordelijkheid hebben naar de slachtoffers die zij maken.

Ik beschrijf in de volgende paragraaf uit hoe Enns een fundamenteel veranderde houding signaleert ten aanzien van slachtofferschap en trauma in de 20^e eeuw, waarin slachtofferschap en absolute onschuld met elkaar verbonden worden. Enns is van mening dat deze verbinding problematisch is, omdat het slachtoffers vrijstelt van een eigen verantwoordelijkheid voor de slachtoffers die zij zelf maken. Zij beargumenteert dat het onze verantwoordelijkheid als buitenstaanders is om niet neutraal te zijn, maar een moreel oordeel te vellen over daden van slachtoffers die daders worden, als het belang van nieuwe slachtoffers op het spel staat. Ik bespreek onderdelen van haar werk die relevant zijn voor het beantwoorden van mijn hoofdvraag.

2.5.1. Collectief slachtofferschap en groepsidentiteit

Enns neemt als uitgangspunt voor haar bespreking van slachtofferschap de definitie die de Verenigde Naties hanteert van slachtoffers:

"Victims" means persons who, individually or collectively, have suffered harm, including physical or mental injury, emotional suffering, economic loss or substantial impairment of their fundamental rights, through acts or omissions that are in violation of criminal laws operative within Member States, including those laws proscribing criminal abuse of power.⁶⁵

Enns stelt dat de houding ten aanzien van slachtofferschap en trauma in de 20^e eeuw fundamenteel veranderd is. Allereerst heeft vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw de emancipatie van vrouwen hieraan bijgedragen, maar Enns baseert haar betoog ook op ontwikkelingen en gebeurtenissen als de opkomst van de militaire psychiatrie, de omgang met de Holocaust in westerse samenlevingen, de impact van de oorlog in Algerije op Franse intellectuelen, de reacties op de Amerikaanse oorlog in Vietnam, de erkenning van PTSD in de jaren tachtig en de aanslagen op het World Trade Centre in 2001.⁶⁶ Zij is van mening dat de Holocaust een dramatische verandering markeert in westerse houdingen ten aanzien van slachtoffers, van het stigma van lafheid op soldaten in de Eerste Wereldoorlog naar de meer geaccepteerde zwakheid van de Tweede Wereldoorlog veteranen naar het perspectief van trauma als een normale reactie op een abnormale situatie.⁶⁷

Enns is kritisch ten aanzien van westerse beperkende concepten van slachtofferschap waarin een morele autoriteit wordt toegekend aan slachtoffers. Zij stelt de vraag 'waarom slachtoffers vandaag de dag bijna automatisch een morele autoriteit toegekend krijgen waar slechts zelden kritische vragen bij worden gesteld'. Zij vraagt zich af hoe het zo ver heeft kunnen komen dat slachtoffers van geweld boven iedere kritiek verheven lijken te zijn, en dat wij in het westen hen zijn gaan zien als 'de goede ander'.

⁶⁵ Deze definitie is terug te lezen in de *United Nations Declaration of Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power*, aangenomen in 1985. <http://www.un.org/documents/ga/res/40/a40r034.htm>

⁶⁶ Enns, Diane, *The Violence of Victimhood*, Pennsylvania State University, USA, 2012, p.74

⁶⁷ Enns, *The Violence of Victimhood*, pp.77,78

Enns wijst op de noodzaak om mensen en groepen mensen die onrecht is aangedaan niet alleen te bezien met compassie, omdat het gevaar bestaat dat onschuld verbonden wordt aan slachtofferschap. Het is noodzakelijk om slachtoffers niet te ontdoen van *moral agency* en eigen verantwoordelijkheid. Enns stelt kritische vragen bij de veronderstelde relatie die gelegd wordt tussen etniciteit en slachtofferschap, omdat zij zich realiseert dat de politisering van ras en identiteit vaak hebben geleid tot gewelddadige conflicten.⁶⁸ Eén van de effecten van het politiseren van identiteiten, is 'slachtofferpsychologie', waarmee zij bedoelt dat slachtoffers het recht wordt gegeven geweld te gebruiken om zichzelf uit de situatie van slachtofferschap te bevrijden.⁶⁹ Enns is zeer kritisch naar deze houding, omdat zij van mening is dat slachtoffers ten allen tijde een eigen verantwoordelijkheid blijven hebben. Deze eigen kracht en verantwoordelijkheid van slachtoffers wordt in het Westen vaak verwaarloosd.⁷⁰ Zij is er van overtuigd dat een moreel oordeel ten allen tijde noodzakelijk is, en dat daders altijd verantwoordelijk gehouden moeten worden voor hun daden, ook als zij zelf slachtoffer zijn of waren van anderen. De mate waarin dat gebeurt, is vanzelfsprekend afhankelijk van de mate waarin de dader zelf getraumatiseerd is. Oordeel is dus niet alleen cognitief, maar affectief, het veronderstelt empathie en compassie.

2.5.2. Verantwoordelijkheid van slachtoffers

Enns stelt dat mensen misdaden kunnen begaan, vanuit de vaste overtuiging dat ze rechtvaardig handelen. Moordenaars kunnen zichzelf zien als slachtoffers strijdend voor recht. Voor veel misdadigers is het noodzakelijk een narratief te construeren waarin zij zelf slachtoffer zijn, zodat zij zonder gewetenswroeging anderen het leven kunnen benemen.⁷¹ Ter illustratie citeert Enns hierbij Arnon Sofer, een joods-Israëlische wetenschapper, die benadrukt dat het noodzakelijk is voor de staat Israël om de bevolking in Gaza te blijven aanvallen en doden, telkens opnieuw: "So, if we want to remain alive, we will have to kill and kill and kill. All day, every day. If we don't kill, we will cease to exist."⁷² Enns bespreekt een aantal voorbeelden waarbij slachtoffers later de rol van daders innemen. Uitgangspunt in haar benadering is de argumentatie dat een kritisch bevragen van een strikt juridische benadering niet betekent dat we onverschillig staan ten opzicht van onrecht. Zij pleit ervoor om naast de gangbare toepassing van het vergeldingsrecht te zoeken naar herstelrecht. Hierin is niet de vergelding, het bestraffen van het kwaad, het hoofddoel, maar wordt gezocht naar een antwoord op onrecht dat helpend is in het opbouwen van een maatschappij waar daders en slachtoffers samen leven, en er een focus is op het voorkomen van geweld in de toekomst.

2.5.2.1. casus Rwanda – Mahmood Mamdani

Enns bespreekt Mahmood Mamdani, die de genocide in Rwanda (1994) analyseert in *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Enns is van mening dat, ondanks het feit dat de historische en politieke context sterk van elkaar verschillen, Mamdani's analyse van de logica van slachtofferschap een bijdrage kan leveren aan de situatie in Israël en Palestina. Zo beargumenteert Mamdani dat wanneer slachtoffers van een politiek regime dat er op uit was hen te elimineren zelf moordenaars worden, ze het wereldbeeld bevestigen waarvan ze slachtoffer zijn geworden, in plaats van dat wereldbeeld te transformeren. Moordenaars en misdadigers kunnen zo blijven vasthouden aan het wereldbeeld van de slachtoffers, dat niet minder gevaarlijk is dan dat van de dader, omdat het een wereldbeeld is dat bestaat uit dezelfde componenten.⁷³ Enns bespreekt de gevolgen van slachtofferschap en verschillende manieren voor slachtoffers hoe hiermee om te gaan. "Hoewel we nooit volledig zullen kunnen begrijpen wat het lijden betekent voor slachtoffers,

⁶⁸ Enns, Diane, *Identity and Victimhood, Questions for Conflict Management Practice*, Berghof Occasional Paper No. 28, Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, Berlin, May 2007, p.2, p.10

⁶⁹ Enns, *Identity and Victimhood*, p.13

⁷⁰ Enns, *Identity and Victimhood*, p.33

⁷¹ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.37

⁷² Een uitspraak van Arnon Sofer, professor geografie aan Haifa University, geciteerd in *The Jerusalem Post weekend supplement Up Front*, May 21, 2004, p.9, geciteerd door Jeff Halper, *Obstacles to Peace*, p.47

⁷³ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.38

kunnen we proberen ons in te leven in de pijn van anderen. Dat heet empathie.”⁷⁴ Enns is van mening dat empathie en sympathie nooit mogen leiden tot het goedpraten van geweld, ook niet als dat begaan wordt door slachtoffers. Het is noodzakelijk om oog te hebben voor nieuwe slachtoffers die gemaakt worden. Anders zal het nooit lukken om deze vicieuze cirkel te doorbreken. Slachtoffers moeten altijd aangesproken blijven worden op hun eigen verantwoordelijkheid voor hun daden.⁷⁵

2.5.2.2. casus Algerije – Frantz Fanon

Enns bespreekt de werken van de psychiater Frantz Fanon (1925-1961), die vanuit zijn werk met zwarte patiënten ontdekte dat zij ten gevolge van de Franse kolonisatie van Algerije vaak getraumatiseerd waren.⁷⁶ Enns is van mening dat zijn benadering van grote waarde is, omdat hij een pleidooi voert voor het doorbreken van het dualistisch benaderen van de concepten daders en slachtoffers.

Fanon was van mening dat koloniale onderdanen zich eerst bewust worden van het bestaan van een vals zelfbeeld, het 'blanke masker'. Vervolgens kunnen zij het geïnternaliseerde racistische alter ego vernietigen: zodra de zwarte 'de blanke in zichzelf heeft herkend, doodt hij hem'. Fanon stelt dat koloniale onderdanen een collectief trauma hebben opgelopen, waar zij alleen vanaf kunnen komen door de antikoloniale strijd waarin zij het maatschappelijke systeem dat hun trauma veroorzaakt, vernietigen. Pas wanneer 'de zwarten' zelf strijden tegen hun onderdrukkers en zichzelf in deze gewelddadige strijd zuiveren van de erfenis van koloniale onderdrukking en van de verhalen over hun eigen inferioriteit, zijn zij in staat hun gevoel voor eigenwaarde terug te vinden. Fanon wordt gezien als een van de scherpste critici van het racisme en het kolonialisme, maar hij wordt ook beschouwd als een denker die het antikoloniale geweld verheerlijkte.⁷⁷ Tegelijk inspireerde Fanon velen die zich in een situatie van onderdrukking en achterstelling bevonden om in verzet te komen. De zwarte bevolking van de koloniën kon alleen zijn gevoel voor eigenwaarde terugwinnen door zijn woede te richten op de onderdrukkers.⁷⁸ De oplossing ligt voor hem echter niet in het collectief claimen van hetzij de zwarte of de witte identiteit, maar om deze identiteiten los te laten en een nieuwe gezamenlijke identiteit te ontwikkelen. Fanon weigerde het slachtofferschap te accepteren of te claimen, maar hij wilde uit dit dualistische denken stappen en werken aan een toekomst waarin ruimte is voor zowel dader als slachtoffer, zonder in deze uitersten te blijven denken. Enns sluit zich hierbij aan en stelt dat er geen toekomstperspectieven zijn als individuen of groepen vasthouden aan slachtofferschap – of daderschap – als belangrijkste identity-marker voor hun identiteit.⁷⁹

Enns denkt verder op dit spoor door en zij haalt in dit verband Jean Améry aan, die wraak ziet als een moreel noodzakelijke reactie op onrecht, ondanks het feit dat 'het ieder van ons op het kruis nagelt van ons geruïneerde verleden'.⁸⁰ Enns stelt dat Améry hiermee de keuze maakt waar Fanon juist hartstochtelijk tegen waarschuwt, namelijk het accepteren van slachtofferschap, en de wereld benaderen als een vijandige plaats waar je zelf moet zien te overleven. Fanon weigert wraak die neerkomt op het verkrijgen van je rechten. Hij weigert om gevangen te blijven in het wereldbeeld van de daders, en hij richt zich op wederkerigheid om te werken aan een gezamenlijke toekomst.⁸¹ Enns is kritisch over de opvatting dat het accepteren van tegengeweld gezien kan worden als moreel noodzakelijk, terwijl het

⁷⁴ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.63

⁷⁵ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.64

⁷⁶ In zijn boek *Peau noire, masques blancs* (1952) beschrijft Fanon de psychische stoornissen die hij bij Antillianen in Frankrijk waarnam. Veel van zijn patiënten leden aan bijzondere vormen van minderwaardigheidsgevoelens. Zij waren doordrongen van het idee dat zwarten ondergeschikt en minderwaardig waren. Fanon paste psychologische theorieën over minderwaardigheidscomplexen toe op de situatie van de koloniale onderdanen. In *Les Damnés de la Terre* (1961, vertaling: De Verworpenen der Aarde) schrijft hij over de onafhankelijkheidsoorlog in Algerije, en vooral over het enorme bloedvergieten waarmee die strijd in de jaren vijftig en zestig gepaard ging.

⁷⁷ Achterhuis, Hans, *Frantz Fanon: denken vanuit het perspectief van de onderdrukten*, in *Filosofen van de derde wereld: Frantz Fanon, Che Guevara, Paulo Freire, Ivan Illich, Mao Tse-Toeng*, uitg. Ambo, Bilthoven (1975, diverse heruitgaven); pp.32-47, pp.32-47

⁷⁸ Achterhuis, Fanon: *denken vanuit het perspectief van de onderdrukten*, pp.32-47

⁷⁹ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.68

⁸⁰ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.79

⁸¹ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.80

oorspronkelijke geweld wordt afgewezen. Zij is het principiële oneens met de opvatting dat Palestijnse zelfmoordaanslagen gezien moeten worden als legitiem politiek verzet van een volk dat voor vrijheid strijdt, en waarbij geweld wordt verdedigd onder het motto 'dat we geen andere keuze hebben'. Enns wijst dit dualistische denken in daders en slachtoffers af, en pleit ervoor gezamenlijk te werken aan een toekomst waarin beide groepen met en naast elkaar kunnen leven.

2.5.2.3. casus Holocaust – Hannah Arendt

Enns bespreekt met instemming de joodse filosofe en politiek denker Hannah Arendt (1906 – 1975), die een gevoelige snaar raakte door te benadrukken dat het onderscheid tussen daders en slachtoffers niet zo gemakkelijk te maken is. Enns bespreekt Arendt aan de hand van twee van haar boeken, namelijk *The Origins of Totalitarianism* (1951) en *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963), waarin Arendt verslag doet van het proces tegen Adolf Eichmann. Arendt legt uit aan de hand van haar bespreking van zowel de Joodse Raden in de Tweede Wereldoorlog, als van de individuele verantwoordelijkheid van nazi's, dat individuele mensen – ook niet als ze deel uitmaken van een groep slachtoffers - vrijgesteld mogen worden van hun eigen verantwoordelijkheid. Arendt was van mening dat zowel daders als slachtoffers verantwoordelijk gehouden dienen te worden voor hun persoonlijke daden.

Arendt beschrijft hoe veel Europese joden in de aanloop naar de Tweede Wereldoorlog het antisemitisme niet serieus namen. Zij verzet zich echter tegen de mentaliteit van slachtoffers die zichzelf zien als totaal onschuldig. Zo is Arendt van mening dat het de vraag is of Joodse Raden echt geen andere keuzes hadden kunnen maken in de medewerking die zij gaven aan de Nazi's.⁸² Zij komt zelf tot de conclusie dat de inzet van de Joodse Raden, en hun bereidheid om met de nazi's samen te werken, de zwartste bladzijde is uit de geschiedenis van de Holocaust. Zij werden op deze manier immers zelf een kleine radar in het geheel van de Jodenvervolging en Jodenvernietiging.⁸³

Kritiek die op Arendt werd gegeven, was dat zij door slachtofferschap en verantwoordelijkheid in één adem te noemen, schuld neerlegde bij de joodse slachtoffers.⁸⁴ Enns ziet echter de waarde van deze argumentatie van Arendt, die zij van belang acht vanwege meerdere redenen. Zij ziet nieuwe mogelijkheden om zowel naar het verleden als naar de toekomst te kijken wanneer de claim wordt losgelaten dat de slachtoffers op het moment van de misdaad volstrekt onschuldig waren, maar dat in de weg er naar toe er mogelijk een eigen verantwoordelijkheid te zien is bij de slachtoffers. Deze zienswijze brengt slachtofferschap terug naar een bepaald punt in de geschiedenis, in plaats van slachtofferschap te definiëren als een absolute identiteit die zowel voorafgaat als volgt op het moment waarop het onrecht plaatsvond.⁸⁵

In de bespreking van het Eichman-proces komt Arendt tot de conclusie dat alle Duitsers die een rol hadden tijdens de Holocaust, hoewel in verschillende gradaties, verantwoordelijk waren voor wat er is gebeurd.⁸⁶ Arendt stelt dat de Holocaust alleen kon plaatsvinden omdat de nazi's het hele proces in stukjes hadden gebureaucratiseerd, waarbij niemand, behalve Hitler, verantwoordelijk was voor het geheel. Eichmann was – net als alle andere ambtenaren – verantwoordelijk voor een kleiner onderdeel in het geheel. Arendt kwam dan ook tot haar conclusie dat het kwaad niet radicaal is, zoals Immanuel Kant beweerde, maar banaal, namelijk een optelsom van opgesplitste activiteiten waardoor actoren zich niet direct verantwoordelijk hoefden te voelen voor de moordmachine die zij met hun daden dienden.

De golf van kritiek die over Arendt heen kwam, bevestigt volgens Enns dat het zeer ingewikkeld is om daderschap en slachtofferschap te nuanceren, en dat het veel aantrekkelijker is om dualistisch te denken en een harde grens te trekken tussen daders en

⁸² Zie www.yadvashem.nl Joodse Raden zijn tijdens de Tweede Wereldoorlog op bevel van de Duitsers opgezet in de Joodse gemeenschappen in het door de nazi's bezette Europa. Deze Joodse Raden werden belast met de verantwoordelijkheid het beleid van de nazi's betreffende de Joden ten uitvoer te brengen. Geraadpleegd op 15 december 2016.

⁸³ Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, Viking Press New York, 1963

⁸⁴ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.89

⁸⁵ Enns, *The Violence of Victimhood*, pp.92,93

⁸⁶ Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New ed. New York, Harcourt Brace, 1973

slachtoffers.⁸⁷ “Door aandacht te vragen voor de gevaren van het fixeren van een gemeenschap van slachtoffers, waardoor beelden van slachtoffers bevroren worden, is het niet aan de orde dat Arendt slachtoffers zou beschuldigen en zelf verantwoordelijk zou maken. Integendeel, zij creëert de mogelijkheid om te werken aan een toekomst waarin slachtoffers niet tot daders verworden.⁸⁸

Hannah Arendt bestrijdt de verheerlijking van geweld die zij bij Fanon en Sartre meent te bespeuren, en zij houdt hen medeverantwoordelijk voor het geweld dat zij ziet in de *civil rights movement* in de jaren zestig. Arendt stelde dat alleen als Sartre gelijk zou hebben, namelijk dat ‘geweld de wonden kan helen die veroorzaakt zijn’, wraak gepast zou zijn.⁸⁹

Om haar punt op de spits te drijven, bespreekt Enns de houding van Ishmail Beah, een kindsoldaat in Sierra Leone, die zegt: “Ik beschouw mijzelf als slachtoffer. Ik ben gedwongen om actief mee te doen aan deze oorlog. Ik had geen keuze. Ik moest moorden, anders zou ik zelf vermoord worden.”⁹⁰ In haar reflectie op de situatie van kindsoldaten, grijpt Enns terug op de analyse van Arendt, en waarschuwt zij voor de valkuilen om kindsoldaten alleen te benaderen als onschuldige slachtoffers. Enns stelt dat het te simplistisch is om mensen, ook kinderen, alle verantwoordelijkheid voor hun daden en het maken van nieuwe slachtoffers, te ontnemen. Enns bepleit een benadering waarin deze kinderen zowel slachtoffer als dader zijn. Zij worden dan verantwoordelijk gehouden voor de consequenties van hun daden, ondanks de tragische omstandigheden waarin zij zelf verkeerden. Enns sluit hierbij direct aan bij Arendt, die stelt dat iemands verantwoordelijkheid niet ophoudt simpelweg omdat hij of zij slachtoffer is geworden van onrecht en geweld.⁹¹ Zij schrijft dus dat – ongeacht de immense druk, angst of doodsb bedreigingen – mensen nooit vrijgesteld kunnen worden van hun eigen verantwoordelijkheid. Wel erkent zij dat er hierin verschillende gradaties zijn, en ook verschillende gradaties van schuld en onschuld, en dat de keuze tot overleven soms zwaarder weegt dan het niet opnemen van verantwoordelijkheid.⁹²

Enns pleit voor de mogelijkheid dat slachtoffers weigeren zichzelf als slachtoffers te blijven zien, en zo het slachtofferschap tot een centrale notie van hun identiteit te laten zijn. Het slachtofferschap houdt hen namelijk gebonden aan het verleden, terwijl het zoeken naar een gezamenlijke toekomst waarin zowel daders als slachtoffers samen leven een noodzakelijke notie is.⁹³

2.5.3. Conclusie Diane Enns

Enns wijst op het gevaar van het toekennen van een morele autoriteit aan slachtoffers, en beargumenteert dat empathie en sympathie nooit mogen leiden tot het goedpraten van geweld dat begaan wordt door slachtoffers. Slachtoffers moeten altijd verantwoordelijk gehouden worden voor hun eigen daden. Zij laat aan de hand van het werk van zowel Fanon als Arendt zien hoe collectief slachtofferschap onderdeel kan worden van groepsidentiteit, en hoe dit kan leiden tot het goedpraten van geweld door slachtoffers. Enns benadrukt daarentegen dat slachtoffers altijd een eigen verantwoordelijkheid hebben, hoewel zij erkent dat er verschillende gradaties zijn in verantwoordelijkheid, evenals in schuld en onschuld, en dat de keuze van slachtoffers voor overleven soms zwaarder moet wegen dan het nemen van verantwoordelijkheid naar nieuwe slachtoffers.

2.6. Samenvatting en conclusie Hoofdstuk 2

Maurice Halbwachs ontwikkelde de theorie van het collectieve geheugen waarmee hij doelde op een sociale reconstructie van het verleden op basis van gegevens die aan het heden zijn ontleend en waarvan de waarneming op haar beurt door de vroegere reconstructies en herinneringen werden beïnvloed.

⁸⁷ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.97

⁸⁸ Enns, *The Violence of Victimhood*, pp.114-116

⁸⁹ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.43

⁹⁰ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.117

⁹¹ Arendt, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*

⁹² Enns, *The Violence of Victimhood*, pp.149,149

⁹³ Enns, Diane, *The Violence of Victimhood*, Pennsylvania State University, USA, 2012, p.166

Deze theorie is de basis voor de theorie van Vamik Volkan, die beargumenteert dat het collectief bewustzijn een cruciale rol speelt in het ontwikkelen, aanwakkeren en voortduren van conflicten tussen verschillende (etnische) groepen. Indien een groep er niet in slaagt een traumatische gebeurtenis uit het verleden goed te verwerken, kan deze gebeurtenis een essentieel onderdeel worden van de groepsidentiteit. Dit collectieve trauma functioneert dan als bindmiddel voor de groep, doordat het trauma als gedeelde mentale voorstelling van generatie op generatie wordt doorgegeven. Dit *chosen trauma* wordt een belangrijke *identity marker* binnen de groepsidentiteit, waarbij niet meer de historische gebeurtenissen centraal staan, maar de beelden, voorstellingen en herinneringen die van generatie op generatie worden doorgegeven. Deze verborgen traumatische herinneringen kunnen jaren of soms eeuwen later, in een situatie van crisis, vernedering of onrecht, weer naar boven komen. Wanneer het collectieve trauma wordt geactiveerd, kan de andere groep worden geïdentificeerd als de erfgenamen van de dader, waardoor slachtoffers gemakkelijk kunnen veranderen van slachtoffers in daders. Volkan laat helder zien dat er een subtiel maar essentieel verschil is tussen enerzijds herdenken om het verleden niet te vergeten en eer te betuigen aan de mensen die het niet hebben overleefd, en anderzijds te herdenken om het verleden zelf levend en actueel te houden.

Miroslav Volf analyseert hoe in zowel jodendom als christendom het gezamenlijk herdenken een centrale rol speelt in de groepsidentiteit. Wanneer joodse en christelijke gelovigen zich onrecht herinneren, doen zij dit vanuit hun identiteit en hun gemeenschap, vanuit hoop en een ultiem vertrouwen, dat ze allemaal afleiden uit het herdenken van de uittocht uit Egypte en het lijden van Christus. Volf ontwikkelt een nieuw perspectief, waarin herinneren en herdenken een bijdrage leveren aan heling in plaats van aan het versterken van de slachtofferrol. Mensen, en groepen mensen, hebben zowel een eigen keuze als een eigen verantwoordelijkheid in hoe zij omgaan met hun verleden.

Diane Enns beschrijft hoe er een fundamenteel veranderde houding ten aanzien van slachtofferschap en trauma is waar te nemen in de 20^e eeuw, waarbij slachtoffers een morele autoriteit toegediend krijgen. Enns ziet een sterke relatie tussen slachtofferschap en identiteit, die kan leiden tot een vicieuze cirkel van geweld waarin slachtoffers later zelf daders worden. Zij blijven dan opgesloten in het wereldbeeld van de slachtoffers, dat niet minder gevaarlijk is als die van de dader, omdat het een wereldbeeld is dat bestaat uit dezelfde componenten. Enns pleit voor het doorbreken hiervan door te stellen dat slachtoffers altijd een eigen verantwoordelijkheid hebben naar hun eigen slachtoffers toe, hoewel zij erkent dat er verschillende gradaties zijn in verantwoordelijkheid.

In het volgende hoofdstuk zal ik deze theorieën in verband brengen met de context van de Palestijnse theologen Naim Ateek en Mitri Raheb om deze te verhelderen, alvorens met behulp van dit theoretisch kader dieper in te gaan op de theologie van hen beiden in hoofdstuk 4.

Hoofdstuk 3. De context waarin de theologen Naim Ateek en Mitri Raheb leven en werken: Israël & Palestina

3.1. Introductie

De Palestijnse theologen Naim Ateek (1937) en Mitri Raheb (1962) leven en werken in de context van Israël & Palestina. Ik beschrijf in dit hoofdstuk kort de huidige politieke situatie. Ik acht dit van cruciaal belang, omdat het zo mogelijk is om de inhoud van het denken van beide theologen te kunnen begrijpen, die in hun theologie allebei veel aandacht besteden aan deze context. Daarna onderzoek ik kort op welke wijze (collectief) trauma en slachtofferschap een rol spelen in zowel Israël als Palestina. In de joods-Israëliëse samenleving wordt de groepsidentiteit in belangrijke mate bepaald door (het herdenken van) de Holocaust. In de Palestijnse samenleving zijn de Nakba en de Israëliëse bezetting voortdurend aanwezig als traumatische referentiepunten. Op welke manier spelen deze thema's een rol in beide samenlevingen? Deze analyse is de basis voor de analyse in Hoofdstuk 4, waar deze thema's worden verbonden met de theologie van Naim Ateek als Mitri Raheb.

3.2. Het politieke conflict in Israël & Palestina

In deze paragraaf beschrijf ik de politieke context in Israël & Palestina, en ik toon hier aan dat het Israëliësch-Palestijns conflict vooral een asymmetrisch territoriaal conflict is.⁹⁴ Eén partij boekt sinds 1948 veel terreinwinst, terwijl het gebied van de andere partij steeds kleiner wordt.⁹⁵ Ik acht deze analyse van belang, omdat het laat zien dat trauma en gedenken bij Palestijnen, en dus ook bij Palestijnse christenen, nauw verbonden is met land. Op deze onderlinge relatie ga ik dieper in wanneer ik de Palestijns-christelijke theologen Ateek en Raheb bespreek in hoofdstuk 4.

De Algemene Vergadering van de Verenigde Naties beval in 1947 met resolutie 181 aan om Palestina op te delen in een Joodse staat (55% van het land) en een Arabische staat (42% van het land) en een internationale zone rond Jeruzalem.⁹⁶ Na de strijd die hierop uitbrak, behield Israël na de wapenstilstand in 1949 controle over 78 procent van het vroegere mandaatgebied.⁹⁷ In haar boek *Israel/Palestine: How to end the war of 1948* stelt wijlen de Israëliëse hoogleraar Tany Reinhart dat de militaire en politieke elites van Israël zich vanaf 1967, na de bezetting van de Palestijnse gebieden, voortdurend hebben bezig gehouden met de vraag hoe zo veel mogelijk veroverd land vast te houden met zo weinig mogelijk Palestijnen erop.⁹⁸

Een drietal zaken stel ik aan de orde, die essentieel zijn alvorens ik verder in ga op de wijze waarop trauma en slachtofferschap een rol spelen in Israël & Palestina. Dit vooral om helder te maken dat er geen sprake is van een conflict waarbij twee groepen met elkaar strijden, of waarin sprake zou zijn van een conflict dat geïsoleerd kan worden van de geopolitieke context en het internationaal recht. Ik ga hier in op de ongelijkheid in machtsverhoudingen, geopolitieke factoren en de plaats van het internationaal recht.

3.2.1. Ongelijkheid in machtsverhoudingen

In veel benaderingen van het conflict in Israël en Palestina is weinig tot geen aandacht voor de ongelijkheid in machtsverhoudingen. Jeff Halper, Israëliësch hoogleraar antropologie en oprichter van ICAHD⁹⁹, bepleit daarom een 're-framing' van het conflict,¹⁰⁰ waarin de volgende zaken worden benadrukt: de Israëliëse bezetting van de Palestijnse gebieden is de kern van het probleem; Israël is de machtige partij in het conflict en in staat een einde te maken aan de bezetting; Israël dient verantwoordelijk gehouden te worden voor zowel haar

⁹⁴ Carter, Jimmy, *Palestine: Peace not Apartheid*. New York: Simon and Shuster, New York, 2006, pp.11-20

⁹⁵ Herremans, Brigitte (red.), *Vreedzaam verzet in Palestina en Israël*, Broederlijk Delen, Brussel, 2016, p.7

⁹⁶ <http://www.un.org/Depts/dpi/palestine/ch2.pdf> geraadpleegd op 2 oktober 2016

⁹⁷ <http://www.un.org/Depts/dpi/palestine/ch2.pdf> geraadpleegd op 2 oktober 2016

⁹⁸ Reinhart, Tany, *Israel/Palestine: How to end the War of 1948*, Seven Stories Press, New York, 2002

⁹⁹ ICAHD staat voor *Israeli Committee Against House Demolitions*, zie www.icahd.org

¹⁰⁰ Halper, Jeff, *Obstacles to Peace, a Re-Framing of the Palestinian-Israeli Conflict*, ICAHD, Jerusalem, Israel, 2009, pp.37-45

beleid als haar daden. Halper benadrukt dat de bezetting noch defensief noch reactief is, maar een middel voor Israël om de totale macht over het voormalige mandaatgebied Palestina over te nemen en te bestendigen. Halper introduceert hiertoe het begrip *Matrix of Control*, dat hij definieert als 'totale heerschappij over de Palestijnen, met als doel zo veel mogelijk van hun land over te nemen met daarop zo min mogelijk Palestijnen'.¹⁰¹ Halper licht dit toe met behulp van 16 kaarten van Israël en de Palestijnse gebieden,¹⁰² waarbij hij drie verschillende lagen laat zien, die onderling nauw met elkaar verbonden zijn.¹⁰³ Om deze drie lagen te begrijpen, is het van belang te weten dat de Westelijke Jordaanoever na de Oslo Akkoorden in 1994 werd opgedeeld in drie gebieden, namelijk A, B en C gebieden: Gebied A (18%, 64 gebieden die onderling niet met elkaar verbonden zijn, formeel onder volledig gezag van de Palestijnse Autoriteiten), gebied B (22%, dorpen, gedeeld gezag van de Palestijnse Autoriteiten en de Israëlische Militaire Autoriteiten), gebied C (60%, voornamelijk landbouwgrond, volledig onder Israëliësch gezag).¹⁰⁴

De eerste laag die Halper noemt is de militaire laag. Israël heeft namelijk de totale militaire controle over de Palestijnse gebieden. Zij voert regelmatig aanvallen op Gaza uit, en beheerst de Westelijke Jordaanoever door honderden militaire controleposten en wegversperringen, nachtelijke invasies, het werken met collaborateurs, en het systeem van administratieve detentie, waardoor sinds 1967 zo'n 650.000 Palestijnen gevangen zijn gezet. De tweede laag wordt gevormd door het feit dat Israël 'feiten op de grond' creëert door het massaal overnemen van Palestijnse landbouwgrond voor de bouw van illegale nederzettingen, waar nu in totaal zo'n 600.000 joodse kolonisten leven. Deze nederzettingen worden met elkaar en met Israël verbonden door een wegennet van zo'n 300 kilometer waar alleen Israëliërs gebruik van mogen maken; de Palestijnen maken gebruik van B-weggetjes en tunnels. Tevens wordt er een muur gebouwd die voor het grootste deel niet op de internationaal erkende grens staat (de groene lijn). De route van de muur zorgt ervoor dat zowel grote stukken Palestijnse landbouwgrond als de helft van de Palestijnse waterbronnen aan de Israëlische kant van de muur terecht zijn gekomen. Als gevolg van dit beleid wonen de Palestijnen in kleine enclaves die onderling niet met elkaar verbonden zijn.

De derde laag wordt gevormd door het feit dat Israël een bureaucratisch systeem heeft geïmplementeerd waarbij de Palestijnen niet vallen onder de Israëlische civiele wetten, maar onder de Israëlisch militaire wetgeving. Palestijnen hebben toestemming en pasjes nodig om te kunnen reizen, te kunnen werken en te kunnen bouwen. Halper beschrijft hoe er geen enkel inzicht is in criteria hiervoor. Palestijnen steken hierin veel geld, tijd en energie, terwijl het in de meeste gevallen niets oplevert.

3.2.2. Economische en geopolitieke factoren

Naast de noodzaak die ik zie om de ongelijkheid in machtsverhoudingen onder ogen te zien, is het van belang om te erkennen dat er economische en geopolitieke factoren zijn die van invloed zijn op de situatie in Israël en Palestina. De Amerikaanse politicoloog John Mearsheimer analyseert in zijn studie *De Israëllobby* hoe de onvoorwaardelijke steun voor Israël in de Amerikaanse politiek de vrucht is van de doelgerichte inspanningen van de Israëllobby, een los samenhangend netwerk van joods-Amerikaanse organisaties, zoals AIPAC, en christenzionisten.¹⁰⁵ Halper erkent in zijn boek *War Against The People - Israel, The Palestinians and Global Pacification* de grote invloed van zowel de Israëllobby als de economische steun van zowel de Verenigde Staten als de Europese Unie. Halper stelt echter dat de uiteindelijke reden dat de staat Israël door kan gaan met haar bezettingspolitiek is omdat zij economisch belang heeft bij de bezetting van de Palestijnse gebieden. Shir Hever beschrijft hoe de bezetting van de Westelijke Jordaanoever en de regelmatig terugkerende invallen in Gaza, Israël niet alleen veel geld kost, maar vooral ook

¹⁰¹ Halper, *Obstacles to Peace*, p.47

¹⁰² Halper gebruikt 16 kaarten van zowel Israël als de Palestijnse gebieden die terug te vinden zijn op www.palmap.org

¹⁰³ Halper, *Obstacles to Peace*, pp.46-56

¹⁰⁴ http://www.btselem.org/area_c/what_is_area_c Btselem is de Israëlische mensenrechtenorganisatie. geraadpleegd op 2 oktober 2016

¹⁰⁵ Mearsheimer, John J. & Walt, Stephen M. *De Israël Lobby*, Uitgeverij Atlas Amsterdam / Antwerpen, 2007 (oorspronkelijke titel: *The Israel Lobby and U.S Foreign Policy*, New York, 2007)

veel geld oplevert.¹⁰⁶ Het levert Israël veel financieel voordeel omdat de wapenindustrie een essentieel deel van de Israëlische economie vormt, met name door de wereldwijde handel van in de praktijk geteste militaire producten die gebruikt zijn in Gaza en op de Westelijke Jordanoever. De wapenindustrie, de staat, het leger, het bedrijfsleven en de wetenschap zijn in Israël nauw met elkaar verbonden.¹⁰⁷

Tot slot: Israël & Palestina bevinden zich in het Midden-Oosten, een gebied met systematische, gewelddadige conflicten tussen en binnen staten, waarin zowel politieke, religieuze als economische belangen een grote rol spelen. Deze context is mede bepalend voor de mondiale politiek die gevoerd wordt rondom het conflict. De invloed van de internationale media op de politieke beslissingen moet ook niet onderschat worden.¹⁰⁸

3.2.3. Internationaal recht

In een context waarin meerdere groeperingen vanuit religieuze, historische en politieke motieven een claim op het land leggen, is het van belang om een ijkpunt te hebben dat internationaal wordt geaccepteerd. Het internationaal recht biedt hiervoor handvatten. Ik noem de thema's die in het internationaal recht genoemd worden die relevant zijn voor het bespreken van collectief trauma en collectief slachtofferschap binnen de Palestijnse samenleving, namelijk de Nakba, en de Israëlische bezetting (de route van de muur en de voortgaande bouw van nederzettingen).

3.2.3.1. De Nakba

Rond het ontstaan van de staat Israël in 1948 zijn zo'n 750.000 Palestijnen verdreven uit hun dorpen.¹⁰⁹ Op 11 december 1948 werd resolutie 194 (III) door de Verenigde Naties aangenomen, waarin het recht op terugkeer van Palestijnse vluchtelingen wordt beschreven:

The General Assembly resolves that the refugees wishing to return to their homes and live at peace with their neighbours should be permitted to do so at the earliest practicable date, and that compensation should be paid for the property of those choosing not to return and for loss of or damage to property which, under principles of international law or in equity, should be made good by the Governments or authorities responsible.¹¹⁰

Deze resolutie sluit aan bij artikel 13 van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens:

Everyone has the right to freedom of movement and residence within the borders of each state. Everyone has the right to leave any country, including his own, and to return to his country.¹¹¹

3.2.3.2. Het nederzettingenbeleid

Het nederzettingenbeleid is sinds de start van de bezetting van de Westelijke Jordanoever in 1967 in volle gang. Artikel 49 van de Vierde Conventie van Genève, tot stand gekomen in 1949 en ook door de staat Israël geratificeerd, verbiedt echter zulk beleid:

Individual or mass forcible transfers, as well as deportations of protected persons from occupied territory to the territory of the Occupying Power or to that of any other country, occupied or not, are prohibited, regardless of their motive.¹¹²

¹⁰⁶ Hever, Shir, *The Political Economy of Israel's Occupation, Repression Beyond Exploitation*, Pluto Press, University of Chicago Press, 2014, pp.23-48 Israël verdient jaarlijks 2,5 miljard dollar aan de handel in militaire en veiligheidsproducten, zoals wapensystemen, bespioneringstechnologie, drones en camera's met gezichtsherkenning. Het uittesten, aanpassen en verbeteren van deze systemen doet Israël zelf in de bezette gebieden, waardoor de drie recente oorlogen tegen de bevolking van Gaza een gigantische publiciteit waren voor de efficiëntie van hun producten. Israël verkoopt dit massaal aan staten, niet-staten, organisaties, guerrilla's, aan Oost-Europese, Russische en Centraal-Aziatische oligarchen.

¹⁰⁷ Hever, *The Political Economy of Israel's Occupation*, pp.48-78

¹⁰⁸ Luyendijk, Joris, *Het zijn net mensen. Beelden uit het Midden-Oosten*. Uitgeverij Podium Amsterdam, 2006

¹⁰⁹ Pappé, Ian, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld Publications, Oxford, 2006

¹¹⁰ <https://unispal.un.org/DPA/DPR/unispal.nsf/0/C758572B78D1CD0085256BCF0077E51A> geraadpleegd op 2 oktober 2016

¹¹¹ <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> geraadpleegd op 2 oktober 2016

¹¹² De Vierde Conventie van Genève dateert van 12 augustus 1949. De volledige tekst van dit verdrag is te vinden op de website van het Internationale Rode Kruis, www.icrc.org geraadpleegd op 10 september 2016

Op grond van die verdragsbepaling heeft de Veiligheidsraad van de Verenigde Naties in 2003 in resolutie 465 de nederzettingenpolitiek gebrandmerkt als een flagrante schending van de Geneefse Conventie.¹¹³ Op 9 juli 2004 heeft het Internationaal Gerechtshof zich in gelijke zin uitgesproken.¹¹⁴

3.2.3.3. De muur

Israël is in 2002 begonnen met het bouwen van een afscheidingsmuur die naar huidig plan 723 kilometer lang moet worden.¹¹⁵ De route hiervan loopt niet over de internationaal erkende grens zoals die bij de wapenstilstand in 1949 is vastgesteld, maar meandert op veel plaatsen de Westelijke Jordaanoever in.¹¹⁶ Deze kwestie is voorgelegd aan het Internationaal Gerechtshof, de rechterlijke autoriteit van de Verenigde Naties, gevestigd in Den Haag. Het Hof sprak op 9 juli 2004 uit dat de bouw van de muur op Palestijnse grond (met inbegrip van Oost-Jeruzalem) strijdig is met het internationale recht, dat Israël er direct mee moet stoppen, dat het dat deel dat al gebouwd is moet afbreken, en dat het aan de door de bouw getroffen alle schade dient te vergoeden.¹¹⁷

3.3. De Holocaust: collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en groepsidentiteit binnen de Joods-Israëlische samenleving

In deze paragraaf toon ik aan dat de Holocaust de belangrijkste identity-marker is binnen de Joods-Israëlische samenleving. In hoofdstuk 4 zal ik bespreken wat de invloed is van deze context op de Palestijns-christelijke theologen Ateek en Raheb. In deze paragraaf bespreek ik hoe ik kom tot deze analyse.

De Holocaust, ook wel Shoah of Sjoa genoemd¹¹⁸, was de systematische jodenvervolging door de nazi's en hun bondgenoten voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog. Tijdens de overheersing door Nazi-Duitsland werden er zo'n zes miljoen Europese joden vermoord, grotendeels in concentratie- en vernietigingskampen.¹¹⁹ Abel Herzberg geeft in zijn *Dagboek uit Bergen-Belsen* (1950) een persoonlijke en indringende definitie: "Er zijn geen zes miljoen Joden vermoord. Er is één Jood vermoord en dat is zes miljoen keer gebeurd. Zodat je, als je werkelijk zou willen weten wat de Jodenvervolging betekend heeft, zes miljoen biografieën zou moeten schrijven van deze zes miljoen enkelingen."¹²⁰

Drie jaar na het einde van de Tweede Wereldoorlog, in 1948, werd de Joodse staat Israël opgericht. De Joods-religieuze Israëliër Abraham Burg, voormalig voorzitter van de Knesset, beschrijft de voortdurende aanwezigheid van de Shoah als "alomtegenwoordig, en voortdurend aanwezig in de Israëlische samenleving". Burg legt een duidelijke verbinding tussen dit slachtofferschap en de Israëlische militaire daden naar zowel de buurlanden als de Palestijnse inwoners.¹²¹

3.3.1. Collectief herinneren en herdenken van de Holocaust binnen de joodse traditie

De Holocaust is een collectieve gewelddaad die plaatsvond tegen een etnische groep waarin herdenken en herinneren een speciale rol spelen. Zo stelt James Young dat herinneren, en

¹¹³ De Veiligheidsraad heeft resolutie 465 aangenomen op 1 maart 1980. De volledige tekst is terug te vinden op de website van de Verenigde Naties: <http://domino.un.org/>

¹¹⁴ International Court of Justice, Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, 9 juli 2003. De volledige uitspraak is te vinden op de website van het Internationaal Gerechtshof: www.ici-cij.org

¹¹⁵ De staat Israël gebruikt de term Geder Hafrada (afscheidingshek, [ההפרדה גדר](#), Geder HaHafrada (afscheidingsmuur, [חומת ההפרדה](#)) of Homat HaHafrada (veiligheidshek, [הביטחון גדר](#)). In het Arabisch wordt de term Apartheidsmuur gebruikt. Het Internationaal Strafhof gebruikt de term 'muur'. Dit is dan ook de term die ik zelf gebruik. Kaarten en overzichten van de muur zijn te vinden op de website van OCHA, het kantoor van de Verenigde Naties dat humanitaire zaken in de bezette gebieden coördineert, www.ochaopt.org

¹¹⁶ Kaarten en overzichten van de muur zijn te vinden op de website van OCHA, het kantoor van de Verenigde Naties dat humanitaire zaken in de bezette gebieden coördineert, www.ochaopt.org

¹¹⁷ International Court of Justice, Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, 9 juli 2003. De volledige uitspraak is te vinden op de website van het Internationaal Gerechtshof: www.ici-cij.org

¹¹⁸ In Nederland wordt meestal de term Holocaust (brandoffer) gebruikt; Joodse Israëliërs gebruiken meestal de term Shoah of Sjoa (vernietiging). Ik gebruik beide termen door elkaar.

¹¹⁹ www.auschwitz.nl geraadpleegd op 14 september 2016

¹²⁰ www.auschwitz.nl geraadpleegd op 14 september 2016

¹²¹ Burg, *De Holocaust is voorbij*, p.13, 24, 25

dus ook het herinneren van de Holocaust, nooit plaatsvindt in een vacuüm. De motieven voor herdenken en herinneren zijn niet vanzelfsprekend zuiver of objectief, zo blijkt uit de diversiteit aan motieven voor het oprichten van gedenkplekken voor de Holocaust: sommige zijn opgericht vanwege het joodse gebod tot herdenken, andere zijn opgericht vanwege de behoefte van overheden om de geschiedenis te interpreteren. Waar sommige gedenktekens tot doel hebben de volgende generatie te onderwijzen, kunnen andere herdenkingsplaatsen gezien worden als plaatsen van boetedoening of simpelweg als toeristische trekpleister.¹²² Young benadrukt dat de eerste gedenktekens van de Holocaust niet fysiek of materieel tastbaar waren, maar dat het individuele herinneringen waren, die pas later gezamenlijk werden geïnterpreteerd en op schrift gesteld. Deze gedenkboeken zorgen er volgens Young voor dat vrienden, familie en volksgenoten onsterfelijk worden.¹²³ Hayo Meyer, een Nederlandse overlevende van de Holocaust, legt een direct verband tussen het gebod tot gedenken binnen de Joodse traditie en de collectieve aandacht voor de Holocaust.¹²⁴ Hij citeert hierbij David Gronkies:

In het Jodendom is herdenken een gebod, dat niet alleen bepaalt wat, maar ook hoe er herdacht moet worden. (...) Van de oproepen in Deuteronomium om 'de dagen van weleer' en 'datgene wat Amalek u heeft aangedaan' te gedenken, tot de voortdurende opmerking 'dat jullie slaven in Egypte waren', is het joodse geheugen gevuld met de hele sage zoals die voor het eerst werd opgetekend in de Schrift en in collectieve rituele ceremoniën wordt herdacht.¹²⁵

Hans Keilson, een Nederlandse psychiater van Duits-joodse afkomst, ontwikkelde op basis van ervaringen met joodse Holocaustoverlevenden de theorie van de sequentiële traumatisering, wat betekent dat een traumatische gebeurtenis voor een persoon veel meer impact heeft als deze bovenop het (rituele) herdenken van vroeger lijden komt. Vanzelfsprekend gaat het hier om een gemiddelde en niet om ieder individu afzonderlijk. Keilson stelt dat de pijnlijke gebeurtenissen uit het verleden van het joodse volk zo vaak worden herdacht, onder andere op veel joodse herdenkdagen, dat dit elk volgend trauma versterkt. Het ligt dan voor de hand dat de herdenking van de Holocaust, bovenop het ritueel herdenken van vroeger lijden, extra impact heeft omdat hiermee opnieuw wordt bevestigd dat het joodse volk slachtoffer is.¹²⁶

3.3.2 De Holocaust als collectief trauma

Vamik Volkan stelt dat een *chosen trauma* gedurende de eerste jaren, of zelfs generaties, na de traumatische gebeurtenis op de achtergrond aanwezig kan zijn. Dit is terug te zien in de wijze waarop men in Israël de eerste jaren na het ontstaan van de staat Israël terugkeek op de Holocaust. Dit ging vaak gepaard met schaamte of zelfs ontkenning. 'Triest genoeg bestaat het recente verleden niet', schreef David Ben-Goerion in 1957 aan de filosoof Nathan Rottenstreich. 'De reden is dat de joden uit dat verleden vernietigd zijn. Het verre verleden is dichterbij dan het jongste verleden.'¹²⁷ Hayim Azaz, één van de belangrijkste schrijvers van de eerste generatie Israëliërs, zei het in een kort literair verhaal nog duidelijker. Het verhaal beschrijft een bijeenkomst in een kibboets. Tijdens die bijeenkomst stelt één van de aanwezigen voor het vak geschiedenis op de Israëlische scholen te schrappen.

Waarom moeten wij hun (onze kinderen) vertellen van de schaamte van onze voorouders? Ik zou tegen ze zeggen: jongens, sinds het moment dat we in ballingschap zijn gegaan, zijn we een volk zonder geschiedenis geweest. Jullie hebben vrij. Ga naar buiten om te voetballen.¹²⁸

¹²² Young, James, *From the Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, in *Theories of Memory, A Reader*, Edited by Michael Rossington e.a., Edinburgh University Press, 2007, p.179

¹²³ Young, *From the Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, p.182

¹²⁴ Meyer, Hayo, *Het einde van het jodendom. Kritische beschouwingen over jodendom, holocaust en Israel* Amsterdam, Vassallucci, 2003, p.255

¹²⁵ Meyer, *Het einde van het jodendom. Kritische beschouwingen over jodendom, holocaust en Israel* Amsterdam, p. 256

¹²⁶ Hans Keilson geeft in zijn boek *In de ban van de tegenstander*, Van Gennep, Amsterdam, 2009, een fascinerende analyse en heldere inzichten in de symbiose die kan ontstaan tussen vervolger en vervolgte, tussen dader en slachtoffer.

¹²⁷ Heijden, Chris van der, *ISRAEL een onherstelbare vergissing*, Amsterdam / Antwerpen, Uitgeverij Contact, 2008, p.60

¹²⁸ Heijden, van der, *ISRAEL een onherstelbare vergissing*, p.60

Vamik Volkan gebruikt de term transgenerationale overdracht om aan te geven dat een *chosen trauma* van generatie op generatie wordt doorgegeven. Meyer beschrijft hoe de tweede en derde generatie overlevenden van de Holocaust vaak minstens zo zwaar, of in sommige gevallen zelfs zwaarder, zijn getraumatiseerd dan hun ouders of grootouders.¹²⁹ Hij verklaart dit doordat de slachtoffers van de eerste generatie gedurende de jaren die voor de karaktervorming en de psychische stabiliteit het belangrijkste zijn, nog min of meer normale ouders gehad hebben. Volgende generaties misten zulke ouders hun leven lang. Meyer is van mening dat al deze emotioneel beschadigde individuen samen zo veel invloed hebben, dat het joodse volk collectief paranoïde lijkt te zijn geworden.¹³⁰ Burg is van mening dat het Joods-Israëliëse volk als het ware in de tang wordt gehouden door dat wat er tijdens de Holocaust is gebeurd:

Hitler is niet meer. Maar allemaal lijden we nog altijd onder zijn afschuwelijke nalatenschap en weigeren we te worden getroost. Het was Hitler eenvoudig om onze levens te nemen, maar voor ons is het moeilijk om Hitler uit ons leven te verdrijven.¹³¹

Dit sluit aan bij de theorie van Volkan, die stelt dat wanneer een collectief trauma wordt geactiveerd, een andere groep (in dit geval de Palestijnen) kan worden geïdentificeerd als de erfgenamen van de dader, waardoor slachtoffers gemakkelijk kunnen veranderen van slachtoffers in daders.

3.3.3. De Holocaust als identity-marker voor groepsidentiteit

Burg beschrijft hoe de Holocaust vandaag de dag overal aanwezig is in Israël en welke invloed dat op zijn identiteit heeft. Hij gebruikt niet expliciet de term *chosen trauma*, maar in dat wat hij schrijft is een bevestiging te zien van wat Vamik Volkan schrijft over *chosen trauma* als *identity marker* van een groepsidentiteit.

Toen ik onderzocht wat de onderdelen van mijn identiteit waren, en wat de oorzaak van mijn identiteitscrisis was, ontdekte ik slechts één gemeenschappelijke draad die ons allen verbindt: de zware schaduw, de ondraaglijke zwaarte van de Sjoa en zijn verschrikkingen. Hij is de bron van alles, en hij absorbeert alles. Dit is zo sterk, dat ik soms het begin van de Bijbel zou willen herschrijven: 'In den beginne was er de Sjoa en de aarde nu was woest en ledig.' In ons leven is de Sjoa meer aanwezig dan God. De Sjoa is zo alomtegenwoordig dat uit een onderzoek op een lerarenopleiding in Tel Aviv enkele jaren geleden bleek dat meer dan negentig procent van de ondervraagden van mening was dat de Sjoa de belangrijkste gebeurtenis uit de Joodse geschiedenis was. Dit betekent dat de Sjoa belangrijker zou zijn dan de schepping van de wereld, de uittocht uit Egypte, de openbaarmaking van de Thora op de berg Sinai, of de stichting van de staat Israël.¹³²

Enkele bladzijden verder schrijft Burg:

De Sjoa is, in uiteenlopende gradaties, verweven met vrijwel alle politieke discussies in Israël. In tegenstelling tot andere gebeurtenissen uit het verleden komt de Sjoa niet steeds verder van ons af te staan, maar komt hij daarentegen steeds dichterbij. Het is een verleden dat heden is, dat in stand wordt gehouden, dat wordt bekeken, gehoord en gerepresenteerd.¹³³

De Joods-Israëliëse journalist Boaz Evron (1927) is evenals Avraham Burg van mening dat de Sjoa de belangrijkste *identity marker* is voor het Joods-Israëliëse volk vandaag de dag:

Vandaag is de Sjoa ons belangrijkste bezit. Dit is het enige waarmee wij de Joden proberen te verenigen. Dit is de enige manier waarmee we Israëli's proberen af te schrikken die misschien willen emigreren. Dit is het enige waarmee geprobeerd wordt de niet-Joden het zwijgen op te leggen.¹³⁴

¹²⁹ Meyer, *Het einde van het jodendom. Kritische beschouwingen over jodendom, holocaust en Israel*, p.254

¹³⁰ Meyer, *Het einde van het jodendom. Kritische beschouwingen over jodendom, holocaust en Israel*, p.255

¹³¹ Burg, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*, p.60

¹³² Burg, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*. p.32

¹³³ Burg, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*. p.35

¹³⁴ Burg, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*, p.188

Burg beschrijft hoe de Holocaust niet alleen voor de Europese Joden een onderdeel van hun identiteit werd, maar ook voor de Joden uit het Midden-Oosten die zich in Israël vestigden. In de drie jaar die verstreken tussen het einde van de Tweede Wereldoorlog en de stichting van de staat Israël realiseerden de zionistische leiders dat het overgrote deel van de mensen voor wie de nieuwe staat bestemd was, was omgekomen in de Sjoa. De droom dat de staat Israël kon worden gegrondvest met de menselijke, culturele, sociale en politieke kracht van de Joden uit het Vestigingsgebied – Polen, Rusland en Oekraïne – was in vlammen opgegaan.¹³⁵ Hierop emigreerden ook Joden uit de islamitische landen naar Israël, waar zij afscheid namen van hun levenswijze, keuken, muziek, talen en dialecten, modes en landschappen. De grote aandacht voor de Sjoa verdrong echter elk ander gesprek over Israëliësch lijden binnen andere groepen in Israël. Joden die oorspronkelijk uit het Midden-Oosten kwamen, zijn de Sjoa in de loop der tijd gaan zien als hun eigen geschiedenis, terwijl zij er persoonlijk en in hun familielijnen nooit mee te maken hebben gehad.¹³⁶ Ook de Franse filosoof Alain Finkielkraut (1949) laat zien hoe de Holocaust onderdeel is geworden van de groepsidentiteit van volgende generaties:

Dat ik een Jood ben, betekende, in ieder geval voor mij, dat ik het recht had mij leed toe te eigenen dat ik niet had ondergaan en, door het lot van mijn volk, kon ontsnappen aan de feitelijke middelmatigheid van mijn leven. Jodendom hield voor mij enkel een beetje lijden en tragiek in dat de banaliteit van mijn dagelijks bestaan kruigde.¹³⁷

Vamik Volkan erkent dat niet ieder lid van een groep zelf de traumatische gebeurtenis meegemaakt hoeft te hebben, om deze wel als onderdeel van de eigen identiteit te gaan zien. Norman Finkelstein gaat in zijn studie *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* nog een stap verder, als hij stelt dat er een fundamenteel onderscheid is tussen de Holocaust als historische gebeurtenis en de Holocaust als mythe, als industrie. Met dit laatste doelt hij op een industrie die, onder leiding van met name Amerikaans joodse organisaties, sinds 1967 uit zijn op politiek en financieel gewin. Zij doen dit door het onder druk zetten van met name Europese regeringen en bedrijven, met de echte slachtoffers als argument, terwijl deze echte slachtoffers in de praktijk slechts weinig financiële compensatie krijgen. Ook worden schuldgevoelens aangewakkerd in Duitsland en Zwitserland, waar veel banktegoeden van Joden verdwenen zijn. Finkelstein verwijt Holocaustmusea dat zij het alleenrecht van het lijden tijdens de Holocaust opeisen voor de Joden door andere getroffen groepen, zoals homoseksuelen, verstandelijk gehandicapten, psychiatrisch patiënten en zigeuners, uit te sluiten.¹³⁸ Dit is een zeer sterk ideologisch wapen, omdat, volgens Finkelstein, 'één van de sterkste militaire machten ter wereld, waar voortdurend flagrante mensenrechtenschendingen plaatsvinden, zichzelf beschrijft als slachtoffer...'.¹³⁹

3.3.4. Slachtofferschap en geweld

Volkan beschrijft hoe een groep die zichzelf tijdenlang in de slachtofferrol plaatst, datzelfde trauma kan aangrijpen als rechtvaardiging voor het nemen van wraak op de vijandige partij. Dit sluit aan bij wat Enns analyseert, namelijk dat ten gevolge van het collectieve slachtofferschap van het joodse volk, er een nieuw mantra is ontstaan, namelijk 'Never Again'. In de praktijk wijst dit mantra binnen de joods-Israëliëse samenleving meestal niet naar het voorkomen van onrecht aan wie dan ook waar dan ook ter wereld, maar het verwijst in veel gevallen alleen naar mensen uit de eigen groep, namelijk het joodse volk. Deze interpretatie, en superieure morele houding, heeft er toe geleid dat rond het ontstaan van de

¹³⁵ Burg, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*, p.44

¹³⁶ Burg, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*, p.47

¹³⁷ Finkielkraut, Alain, *Le juif imaginaire*, citaat in: Meyer, Het einde van het jodendom. Kritische beschouwingen over jodendom, holocaust en Israël, p.74

¹³⁸ Finkelstein Norman, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, New York, Verso, 2000. De ouders van Finkelstein waren de enige overlevenden in de familie van zowel het Warschau Getto als de concentratie- en vernietigingskampen. Finkelstein stelt dat het doel van zijn boek is de integriteit van de historische gebeurtenissen veilig te stellen. pp.7,8

¹³⁹ Finkelstein, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, p.3

staat Israël de Palestijnse bevolking massaal verdreven kon worden, en dat sinds 1967 de Israëlische bezetting zonder veel intern protest gecontinueerd kan worden.¹⁴⁰

3.3.5. Tegenstem: Yehuda Shaul van *Breaking the Silence*

In iedere samenleving zijn tegenstemmen en tegengeluiden, zo ook in de huidige Israëlische samenleving. De organisatie *Breaking the Silence*¹⁴¹ werkt aan bewustwording ten aanzien van de bezetting, doorbreekt de slachtofferrol van het joodse volk, en wil verantwoordelijkheid nemen voor de rol van de staat Israël, en van joden, naar Palestijnen. Vredes- en mensenrechtenorganisaties hebben te maken met felle tegenstand, en vertegenwoordigen slechts een zéér kleine groep binnen Israël. SIVMO,¹⁴² het Nederlandse steuncomité voor Israëlische Vredes- en Mensenrechtenorganisaties, stelt dat

het in het grimmige politieke klimaat in Israël voor Israëlische vredes- en mensenrechtengroepen niet eenvoudig is om nieuwe aanhang in eigen land te verwerven en hun activiteiten vol te houden. In de ogen van de regering en een groot deel van de bevolking van Israël wordt de status quo – geen oorlog, geen vrede – als de meest veilige optie beschouwd. En is de Israëlische vredes- en mensenrechtenbeweging niets anders dan een bedreiging van de rust.¹⁴³

Dit wordt bevestigd door het feit dat de 'NGO Transparantiewet' recent is aangenomen in de Knesset. Deze wet verplicht organisaties die meer dan de helft van hun financiën van buitenlandse regeringen krijgen, dit bij alle openbare bijeenkomsten waar zij aanwezig zijn te melden. De wet treft vooral de linkse, kritische NGO's in Israël. Rechts georiënteerde organisaties krijgen echter het meeste van hun geld van individuen of fondsen, niet van buitenlandse entiteiten, zoals regeringen of de EU.¹⁴⁴ Peace Now is van mening dat "deze wet als enige doel heeft om hen die kritiek durven te uiten op de Israëlische regering of op de nederzettingen, te markeren en het zwijgen op te leggen."¹⁴⁵

Breaking the Silence is een organisatie van oud-militairen die sinds het begin van de Tweede Intifada hebben gediend in het Israëlische leger. Hun doel is het Israëlische publiek te confronteren met de realiteit van het dagelijkse leven in de Palestijnse gebieden. *Breaking the Silence* gaat het publiek debat aan over de prijs die Israël betaalt voor een realiteit waarin jonge soldaten op een dagelijkse basis geconfronteerd worden met een burgerbevolking die ze moeten beheersen. *Breaking the Silence* verzamelt getuigenissen van Israëlische soldaten, geeft voorlichting en leidt Israëlische groepen rond door de bezette gebieden.¹⁴⁶ Yehuda Shaul, oprichter en directeur van *Breaking the Silence*, werd gevraagd of zijn stelling dat het politieke systeem er de oorzaak van is dat soldaten misdaden begaan, niet een manier is om een excuus te vinden voor wat gebeurt, en om daarmee individuele verantwoordelijkheid te ontlopen. Zijn reactie was:

Nee, nee, nee. Het is absoluut niet zo dat ik denk dat ik niet verantwoordelijk ben voor wat ik heb gedaan. [...] De totale opsomming van al mijn misdaden, alles te vertellen wat ik heb misdaan, zou mogelijk meer dan 50 uur kosten. Ik heb menselijke schilden gebruikt. Ik heb granaten afgevuurd op burgerdoelen. De enige reden waarom de Israëlische autoriteiten weigeren mij te vervolgen, is dat als zij dat zouden doen, zij het systeem moeten gaan bevragen. Ik ben ervan overtuigd dat het meest politieke dat ik kan doen, is er voor te zorgen dat er een rechtszaak tegen mij komt, dan kan ik mijn boodschap bewijzen.¹⁴⁷

Op de volgende vraag of het niet gevaarlijk is, te stellen dat Israëlische soldaten slachtoffer zijn van een politiek systeem, omdat dit voorbijgaat aan het feit dat er Palestijnse slachtoffers gemaakt zijn, stelt Sha'ul:

¹⁴⁰ Enns, *Identity and Victimhood*, p. 13

¹⁴¹ www.breakingthesilence.org.il

¹⁴² www.sivmo.nl SIVMO is het Nederlandse Steuncomité voor Israëlische Vredes- en Mensenrechtenorganisaties

¹⁴³ <http://www.sivmo.nl/data/upload/files/jaarverslag/activiteiten-verslag-sivmo-2015.pdf> geraadpleegd op 13 september 2016

¹⁴⁴ <http://www.haaretz.com/israel-news/1.730324> geraadpleegd op 13 september 2016

¹⁴⁵ <http://peacenow.org.il/eng/content/new-funding-laws-facts-and-myths> geraadpleegd op 9 oktober 2016

¹⁴⁶ www.breakingthesilence.org.il geraadpleegd op 13 september 2016

¹⁴⁷ <https://occupiedpalestine.wordpress.com/2011/12/06/breaking-the-silence-an-interview-with-yehuda-shaul/> geraadpleegd op 13 september 2016

Ik heb niet gezegd dat Israëlische soldaten slachtoffers zijn, ik heb gezegd dat iedere soldaat – ongeacht zijn achtergrond, sociaaleconomische achtergrond of leeftijd – in dit systeem op precies dezelfde wijze zou reageren. Ik heb niet gezegd dat zij daarmee slachtoffers zijn. Wij zien onszelf niet als slachtoffers. Als ik een onschuldig persoon dood en daarna niet meer kan slapen, ben ik daarmee nog geen slachtoffer. Ik ben een dader.¹⁴⁸

De Israëlische openbaar aanklager heeft in mei 2016 een rechtszaak aangespannen tegen *Breaking the Silence*, met als inzet de anonimiteit van de getuigen te onthullen. Indien de organisatie hiertoe verplicht wordt, staat het voortbestaan op losse schroeven, omdat geen enkele veteraan het dan nog zal aandurven om te getuigen.¹⁴⁹

3.3.6. Conclusie Holocaust

De (herinnering aan de) Holocaust speelt een prominente rol in de hedendaagse groepsidentiteit van het Joods-Israëlische volk. Dit wordt helder door dat wat Burg en Meyer geschreven hebben over de Holocaust, te verbinden met dat wat Volkan zegt over groepsidentiteit, transgenerationale overdracht en *chosen trauma*. Volkan gebruikt de term *chosen trauma* om aan te geven dat een traumatische gebeurtenis die niet goed wordt verwerkt door een groep, van generatie op generatie kan worden doorgegeven en zo onderdeel kan worden van de identiteit van de groep. Burg maakt helder, zonder deze termen te gebruiken, hoe de Holocaust momenteel functioneert als belangrijkste *identity marker* binnen de Joods-Israëlische groepsidentiteit. Hij zegt: ‘Toen ik onderzocht wat de onderdelen van mijn identiteit waren, en wat de oorzaak van mijn identiteitscrisis was, ontdekte ik slechts één gemeenschappelijke draad die ons allen verbindt: de zware schaduw, de ondraaglijke zwaarte van de Sjoa en zijn verschrikkingen.’ Deze zienswijze wordt door Evron en Meyer bevestigd. Zowel Halbwachs als Volkan stellen dat niet ieder lid van een groep zelf de traumatische gebeurtenis meegemaakt hoeft te hebben om het wel als onderdeel van de eigen identiteit te gaan zien. Burg bevestigt dit, door te beschrijven hoe de Holocaust niet alleen voor de Europese joden onderdeel van hun identiteit is geworden, maar ook voor de joden uit het Midden-Oosten die zich in Israël vestigden.¹⁵⁰

Volkan beschrijft hoe een *chosen trauma* gedurende de eerste periode na de traumatische gebeurtenis op de achtergrond aanwezig kan zijn. Dit zie ik terug in de wijze waarop men in Israël de eerste jaren na het ontstaan van de staat Israël terugkeek op de Holocaust, vaak met schaamte of met ontkenning. Meyer beschrijft helder hoe er transgenerationale overdracht plaatsvindt. Hij geeft hiervoor als belangrijkste oorzaak het ‘gebod tot herdenken’ binnen de joodse traditie. Keilson legt met zijn theorie van sequentiële traumatisering uit dat een bedreigende gebeurtenis voor een persoon traumatischer is naarmate er meer traumatische ervaringen aan vooraf zijn gegaan. Het ligt dan voor de hand dat de herdenking van de Holocaust, bovenop het ritueel herdenken van lijden binnen de joods religieuze traditie, slachtofferschap binnen de traditie verankert en versterkt.

Meyer beschrijft hoe de tweede en derde generatie overlevenden van de Holocaust vaak minstens zo zwaar, of in sommige gevallen zelfs zwaarder, zijn getraumatiseerd dan hun ouders of grootouders.

Enns stelt dat slachtoffers van de Holocaust absoluut slachtofferschap symboliseren, en daarmee pure onschuld. Zij stelt ook dat dit het risico inhoudt dat slachtoffers die later daders worden, niet verantwoordelijk worden gehouden voor hun eigen daden.¹⁵¹ Dit sluit aan bij de theorie van Volkan, die stelt dat wanneer een collectief trauma wordt geactiveerd, een andere groep (in dit geval de Palestijnen) kan worden geïdentificeerd als de erfgenamen van de dader, waardoor slachtoffers gemakkelijk kunnen veranderen van slachtoffers in daders.

¹⁴⁸ <https://occupiedpalestine.wordpress.com/2011/12/06/breaking-the-silence-an-interview-with-yehuda-shaul/> geraadpleegd op 13 september 2016

¹⁴⁹ <https://www.nrc.nl/nieuws/2016/05/18/israel-begint-rechtszaak-tegen-ngo-breaking-the-silence-a1407199> geraadpleegd op 13 september 2016

¹⁵⁰ Burg, *De Holocaust is voorbij*, p.47

¹⁵¹ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.50

3.4. De Nakba en de bezetting: collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en groepsidentiteit binnen de Palestijnse samenleving

Bij de ingang van vluchtelingenkampen op de Westelijke Jordaanoever is overal een afbeelding van een grote sleutel te zien. Deze sleutel staat symbool voor de Nakba, het feit dat ongeveer 750.000 Palestijnen in de periode rond het ontstaan van de staat Israël vluchteling werden.¹⁵² Ilan Pappé beschrijft in zijn boek *The Ethnic Cleansing of Palestine* gedetailleerd hoe in de periode 1947 / 1948 in totaal 531 Arabische dorpen in het toenmalige Palestina verwoest zijn en meer dan de helft van de Palestijnse bevolking ontheemd raakte. De Israëlische nieuwe historici¹⁵³ hebben aangetoond dat hieraan een masterplan (het plan Dalet) ten grondslag lag.¹⁵⁴ Deze Palestijnse vluchtelingen, afkomstig uit dat wat nu Israël is, wonen momenteel op de Westelijke Jordaanoever, in Gaza, in Oost-Jeruzalem, in één van de Arabische landen, of elders in de wereld. Staat deze sleutel symbool voor slachtofferschap, of is deze sleutel een teken van hoop, een strohalm dat men ooit nog zal kunnen terugkeren naar huis? Of misschien allebei?

3.4.1. De Nakba en de bezetting – herinneren en herdenken

Nakbadag is de jaarlijks terugkerende Palestijnse nationale rouwdag waarop de gebeurtenissen van de Nakba worden herdacht.¹⁵⁵ Hoewel er geen officieel protocol voor de herdenkingen bestaat, gaan deze geregeld gepaard met demonstraties, politieke bijeenkomsten en confrontaties tussen Palestijnse jongeren en het Israëlische leger.¹⁵⁶ Voor Palestijnen is het herdenken van de Nakba van groot belang, omdat het voor hen symboliseert dat de Nakba niet voorbij is, maar dat de etnische zuivering van Palestijnen nog steeds doorgaat. Dit wordt tijdens een Nakba herdenking treffend verwoord door Huwaida, een jonge Palestijnse vrouw:

Wij zijn hier vandaag bijeen om de gebeurtenissen van de Nakba te herdenken. Vandaag denken wij niet alleen aan het verleden en de slachtoffers van toen, maar ook aan de Nakba van vandaag. De Nakba heeft namelijk niet alleen plaatsgevonden in 1948 en ligt niet in ons verleden, het gebeurt ook nu. Het is levende geschiedenis. Wat begonnen is met het bloedbad in Deir Yassin wordt vandaag de dag voortgezet door middel van het vernietigen van huizen in Oost-Jeruzalem, het bouwen van de afscheidingsmuur in de Westelijke Jordaanoever en de blokkade om de Gazastrook. [...] Er wordt alles aan gedaan om de Palestijnen onzichtbaar te maken: 'Een land zonder volk, voor een volk zonder land'. Ons bestaan wordt ontkend, onze huizen worden onteigend en we worden verdreven van ons land. Maar we waren er toen en we zijn er nog steeds. [...] Wij herdenken vandaag de Nakba omdat we het recht hebben om te leven. We kunnen de Nakba niet vergeten omdat we nog altijd worden ontkend, verdreven en onderdrukt. Vrede zal niet tot stand komen wanneer we de Nakba van toen vergeten. De enige weg naar vrede is het beëindigen van de voortdurende Nakba van vandaag.¹⁵⁷

De boodschap is duidelijk: de Nakba is niet terug te brengen tot een historische gebeurtenis die voorbij is, maar het wordt gekarakteriseerd als een proces dat tot op de dag van vandaag voortduurt: de onrechtvaardigheid van de onderdrukking en de bezetting, en de doorgaande landonteigeningen door de staat Israël van individuele Palestijnen op zowel de Westelijke Jordaanoever als in Israël.

¹⁵² Ateek, Naim, *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, Maryknoll, New York, 2008, xiv 'Nakba, Arabic for catastrophe, refers to what happened to the people of Palestine as a result of the establishment of the state of Israel on their land. It is not the establishment of Israel itself that is called Nakba, but the effect which this event had on the Palestinian people.'

¹⁵³ Met Israëlische nieuwe historici wordt een groep Israëlische wetenschappers aangeduid die de traditionele zionistische geschiedschrijving van de staat Israël herzien.

¹⁵⁴ Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, pp.10-28

¹⁵⁵ De eerste Nakba dag werd in 1998 door Yasser Arafat georganiseerd. Nakba dag valt op dezelfde datum als waarop de Israëlische Onafhankelijkheidsdag wordt gevierd.

¹⁵⁶ Jong, Anne de, *Geen vijanden. 1000 dagen in Israël en de Palestijnse gebieden*, Rainbow IJsselstein, 2011, p.131

¹⁵⁷ Dit is een citaat van Huwaida, een jonge Palestijnse vrouw uit Qalandia Refugee Camp, uitgesproken op 15 mei 2008, en geciteerd door Anne de Jong in *Geen vijanden*, p.138

In maart 2011 werd in Israël een wetsvoorstel aangenomen door de Knesset die officiële herdenkingen van de Nakba op de Israëlische Onafhankelijkheidsdag strafbaar stelt.¹⁵⁸ De motivatie is dat de Israëlische Onafhankelijkheidsdag niet gebruikt mag worden als een 'day of mourning'.¹⁵⁹ Dit betekent niet alleen dat het voor een aanzienlijk deel van de Israëlische bevolking verboden is om hun eigen geschiedenis te herdenken, en dat in een context waarin het lijden van het joodse volk voortdurend wordt herdacht, maar meer nog dat het lijden dat heeft plaatsgevonden – en het onrecht dat tot op de dag van vandaag doorgaat – wordt ontkend.

3.4.2. Slachtofferschap en geweld

Enns stelt dat we in Israël & Palestina getuige zijn van de destructieve effecten van het wereldbeeld van het slachtoffer, wat we weerspiegeld zien aan beide kanten van het conflict. Zij is van mening dat zowel de Israëlische als de Palestijnse samenleving zijn verwickeld in een strijd om het ultieme slachtofferschap. Zij stelt dat ondanks het feit dat één partij in een conflict meer verantwoordelijk gehouden moet worden dan de andere partij, we altijd een moreel oordeel zullen moeten vellen over de individuele daden aan beide kanten van een politiek conflict.¹⁶⁰ Zij vraagt zich af hoe we dit kunnen bereiken zonder terecht te komen in wederzijdse beschuldigingen en een defensieve houding.¹⁶¹ Ook stelt ze zich de vraag of dit dan zou betekenen dat het veroordelen van een zelfmoordaanslag gelijk zou staan aan het goedkeuren van het staatsgeweld door Israël.¹⁶² Enns is van mening dat gewelddadige vergeldingsacties zoals die van Palestijnse zelfmoordaanslagen niet alleen Israëlische slachtoffers maken, maar ook zeer destructief en catastrofaal zijn voor de strijd van het Palestijnse volk.¹⁶³ Zij beargumenteert dat als Palestijnse zelfmoordaanslagen worden gedefinieerd als een politieke daad van verzet door mensen die geen andere optie hebben, dit Palestijnen opsluit in hun eigen slachtofferschap. Enns is van mening dat dit een grove onderschatting is van politieke oplossingen, en het bovendien Palestijnen ontslaat van eigen verantwoordelijkheid. Zij stelt dat de wereldgeschiedenis ons laat zien dat er veel voorbeelden zijn van vrijheidsstrijden die resultaat hebben gehad zonder het gebruik van geweld. De geschiedenis heeft ons ook laten zien dat er talloze voorbeelden zijn van gewelddadige acties, die gefaald hebben.¹⁶⁴ Enns stelt dat voor veel Palestijnen het gooien van stenen, het spelen met de dood, de wens tot martelaarschap, manieren zijn om een sterke Palestijnse identiteit te creëren. Zij citeert Soha, het dertienjarige zusje van Mohammed Daoud die gedood werd terwijl hij stenen gooide in Al-Bireh:

Is there a better way to express ourselves than by going to the checkpoint, and throw stones at the military? We know we are obliged to do something, even though we realize that our stones will never reach them. But still, it makes sense to do this.¹⁶⁵

Enns is er van overtuigd dat begrip noodzakelijk is, maar dat het moreel goedkeuren van geweld door Palestijnen problematisch is, omdat zowel Israëliërs als Palestijnen het argument van zelfverdediging gebruiken.¹⁶⁶

Andere wetenschappers kiezen een positie die hier volstrekt aan tegengesteld is. Zo zijn er wetenschappers die er op wijzen dat de levensomstandigheden in de Palestijnse vluchtelingenkampen zo slecht zijn, dat het opnemen van wapens het enig begrijpelijke antwoord is, simpelweg omdat er te weinig mogelijkheden zijn om op een andere manier iets van het leven te maken.¹⁶⁷ Als het gaat om de vraag tot morele veroordeling van zelfmoordaanslagen, wordt dan het argument gegeven dat het Westen in eerste instantie moet komen tot begrip en analyse van de motivatie die leiden tot gewelddadige acties. De

¹⁵⁸ https://www.adalah.org/uploads/oldfiles/upfiles/2011/New_Discriminatory_Laws.pdf geraadpleegd op 2 oktober 2016

¹⁵⁹ https://www.adalah.org/uploads/oldfiles/upfiles/2011/New_Discriminatory_Laws.pdf geraadpleegd op 2 oktober 2016

¹⁶⁰ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.39

¹⁶¹ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.39

¹⁶² Enns, *The Violence of Victimhood*, p.41

¹⁶³ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.47

¹⁶⁴ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.47

¹⁶⁵ Enns, *Identity and Victimhood*, p.20, citaat in Wendy Pearlman, *Occupied Voices: Stories of Everyday Life from the Second Intifada*, New York, Thunder's Mouth Press, Nation Books, 2003, p.88

¹⁶⁶ Enns, *Identity and Victimhood*, p.21

¹⁶⁷ Enns, *Identity and Victimhood*, p.20

meeste daders van zelfmoordaanslagen hebben immers de Palestijnse opstand meegemaakt, en zijn geconfronteerd met het brute geweld van de Israëlische bezetting. Ghassan Hage noemt dit 'koloniale vernedering': de ervaring van het psychologisch vernederd te worden, zonder de mogelijkheid dit te herstellen.¹⁶⁸ Ook Ted Honderich staat lijnrecht tegen Enns en betoogt dat zelfmoordaanslagen legitiem zijn vanwege het argument van de wanhoop.¹⁶⁹ Hij gebruikt hiervoor de term *Terrorism for Humanity*, oftewel het principe van de humaniteit. Hij stelt dat de Palestijnen het morele recht hebben op terrorisme om zich op deze manier te verzetten tegen de etnische zuivering in historisch Palestina.

It is my own view, importantly as a result of these facts, that the terrorism of the Palestinians is a paradigm case of terrorism for humanity, terrorism with the aim of humanity. The most salient of these facts is the established necessity of this terrorism, the clear absence of any alternative policy whatever for dealing with rapacity. The terrorism of the Palestinians is their only effective and economical means of self-defence, of liberating themselves, of resisting degradation. It is to me ludicrous to contemplate Israeli state-terrorism, whatever else it may be called, has the end of humanity.¹⁷⁰

Hiernaast wordt een ander geluid vertolkt door Erakat Noura, een Palestijns-Amerikaanse advocate. Zij gaat niet in op de vraag of Palestijnen het recht hebben om geweld te gebruiken, maar zij schrijft naar aanleiding van de Israëlische aanval op Gaza in 2014 hoe Israël systematisch geweld gebruikt naar de Palestijnen die hier wonen en hen zelfs het recht op slachtofferschap ontzegt:

Israel heeft alleen al de afgelopen 21 dagen in de Strook van Gaza bijna 800 Palestijnen om het leven gebracht en de hevige aanvallen gaan door.¹⁷¹ [...] Israël ontkent niet dat het deze Palestijnen om het leven gebracht heeft. Het ontkent zelfs niet eens dat het om burgers gaat. Israëls propagandamachine houdt vol dat deze Palestijnen wilden sterven ('cultuur van martelaarschap'), hun eigen dood in scène gezet hebben ('telegenieke dood'), of de tragische slachtoffers waren van de manier waarop HAMAS burgerlijke infrastructuur gebruikt voor militaire doeleinden ('menselijke schilden'). In al die gevallen geeft deze militaire mogendheid de slachtoffers de schuld van hun eigen dood, ze beschuldigt hen ervan het leven gering te schatten en schrijft deze geringschatting toe aan cultureel bankroet. Dit komt erop neer dat Israël – samen met weinig kritische media die dit verhaal zonder meer aanvaarden – de Palestijnen ontmenselijkt, hun zelfs het slachtofferschap ontnemt en uitzonderlijke schendingen van mensenrechten en wetsovertredingen rechtvaardigt.¹⁷²

Belangrijk onderscheid is dat Enns het slachtofferschap van Palestijnen en Israëliërs lijkt te spiegelen,¹⁷³ en daarmee geen aandacht heeft voor het verschil in machtsverhoudingen in deze context. Honderich en Noura daarentegen benoemen de ongelijkheid in machtsverhoudingen om Israël / Palestina expliciet. Geen van hen gaat echter in op de vraag wat het internationaal recht zegt over het recht op zelfbeschikking en het recht op verzet tegen onderdrukking en bezetting.

3.4.3. Collectief trauma en identiteit

Enns neemt als uitgangspunt voor haar bespreking van slachtofferschap de definitie die de Verenigde Naties hanteert van slachtoffers:

¹⁶⁸ Hage, Ghassan, *Comes a Time We Are All Enthusiasm: Understanding Palestinian Suicide Bombers in Times of Exigophobia*, *Public Culture* 15.1, 2003, pp.65-89

¹⁶⁹ <http://www.independent.co.uk/news/education/higher/professor-ted-honderich-palestinians-have-a-moral-right-to-terrorism-422507.html>, geraadpleegd op 14 september 2016

¹⁷⁰ Honderich, Ted, *Terrorism for Humanity*, lecture to the International Social Philosophy Conference at Northeastern University in Boston, 4 maart 2004, <http://www.ucl.ac.uk/~uctyho/terrforhum.html>

¹⁷¹ Uiteindelijk zou het Israëlische offensief 50 dagen duren, met 2.251 Palestijnse doden (waarvan 1.462 burgers) en 73 Israëlische doden (waarvan zes burgers) tot gevolg. Bron: <http://gaza.ochaopt.org/2015/06/key-figures-on-the-2014-hostilities/>, geraadpleegd op 2 oktober 2016

¹⁷² Erakat, Noura, *Vijf Israëlische beweringen aangaande Gaza ontmaskerd*, in Soemoed, jaargang 42,5 (vertaling door Paul Bakker, oorspronkelijke artikel *Five Israeli Talking Points on Gaza - Debunked*, in *The Nation*, Washington, 25 juli 2014

¹⁷³ Enns, *Identity and Victimhood*, p.21

"Victims" means persons who, individually or collectively, have suffered harm, including physical or mental injury, emotional suffering, economic loss or substantial impairment of their fundamental rights, through acts or omissions that are in violation of criminal laws operative within Member States, including those laws proscribing criminal abuse of power.¹⁷⁴

Bij een collectief trauma als de Nakba, en de bezetting, ook wel de voortgang van de Nakba genoemd, is het niet gemakkelijk om de theorie van Volkan toe te passen. De Israëliëse bezetting is immers nog geen verleden tijd, het onrecht gaat nog steeds door. Een aantal kenmerken van een chosen trauma is echter wel toe te passen op de huidige situatie in Palestina, zoals het collectief doorgeven van mentale voorstellingen. Volkan definieert een *chosen trauma* als een gedeelde, psychische voorstelling van een historische, traumatische gebeurtenis die in het verleden heeft plaatsgevonden.¹⁷⁵ In dit trauma wordt een belangrijke rol toegekend aan de dader(s). Dit is volledig van toepassing op de traumatische ervaring van de Nakba. Mogelijk is de theorie van Keilson hier ook van toepassing, die stelt dat een traumatische gebeurtenis voor een persoon veel meer impact heeft als deze bovenop het (rituele) herdenken van vroeger lijden komt.¹⁷⁶ De bezetting, en de *Matrix of Control*¹⁷⁷ zoals Jeff Halper deze beschrijft, zijn geen verleden tijd, maar duren nog altijd voort. Dit maakt het verwerken van de Nakba extra ingewikkeld, te meer omdat het vertrouwen in het verleden dermate is geschaad dat deze volledig afwezig is in het hier en nu. Mogelijk kan er pas een begin worden gemaakt met het verwerken van het trauma van de Nakba als dit trauma wordt erkend door zowel Israël als de internationale gemeenschap. Op dit moment is dat echter nog niet aan de orde, wat de situatie in Israël & Palestina meer complex maakt.

3.4.4. Tegenstem: Daoud Nassar van *Tent of Nations*

De Palestijnse christen Daoud Nassar is in 2001 op zijn familiebedrijf nabij Bethlehem een vredesproject gestart onder de naam *Tent of Nations*.¹⁷⁸ Ondanks de moeilijke omstandigheden en de voortdurende dreiging van landonteigening door de Israëliëse militaire autoriteiten, zet hij zich samen met zijn familie op een geweldloze en zeer creatieve manier in onder het motto "Wij weigeren vijanden te zijn". Dit houdt voor Nassar ook in dat hij weigert om de rol van slachtoffer in te nemen.¹⁷⁹ *Tent of Nations* houdt zich niet bezig met de traditionele dialoog, in de zin dat programma's gefaciliteerd worden waarin Joden en Palestijnen elkaar ontmoeten en waarmee gesuggereerd zou worden dat de oorzaak van het probleem ligt in de onderlinge relaties. *Tent of Nations* gelooft dat de huidige problemen veroorzaakt worden door de Israëliëse bezetting. Daarom zijn joodse Israëliërs van harte welkom om te leren en te luisteren, en zo te ontdekken wat de Israëliëse bezetting betekent voor Palestijnen.

Daoud Nassar legt uit dat de Israëliëse bezetting tot gevolg heeft dat veel Palestijnen op één van de volgende drie manieren reageren:

Als eerste groep zijn er Palestijnen die geloven dat het gerechtvaardigd is om geweld te gebruiken. Een tweede groep heeft de overtuiging dat we een speelbal zijn geworden van internationale krachten waar we zelf geen invloed op kunnen uitoefenen. Dit leidt tot een apathische houding. Een derde groep is alle vertrouwen verloren, en zij – vaak de hoger opgeleiden – kiezen ervoor het land te verlaten en elders een nieuw leven op te bouwen. Zelf kies ik met mijn familie voor de vierde weg. Steeds meer Palestijnen doen dat. Dat is de weg van actief, geweldloos verzet. Wij weigeren vijanden te zijn, van wie dan ook. Wij weigeren ook slachtoffers te zijn. Wij willen tegenstand bieden en

¹⁷⁴ Deze definitie is terug te lezen in de *United Nations Declaration of Basic Principles of Justice for Victims of Crime and Abuse of Power*, aangenomen in 1985. <http://www.un.org/documents/ga/res/40/a40r034.htm>

¹⁷⁵ Volkan, *Transgenerational Transmissions and "Chosen Trauma": An Element of Large-Group Identity* p.7

¹⁷⁶ Hans Keilson geeft in zijn boek *In de ban van de tegenstander* een fascinerende analyse en heldere inzichten in de symbiose die kan ontstaan tussen vervolger en vervolgte, tussen dader en slachtoffer.

¹⁷⁷ Halper, *Obstacles to Peace*, p.47

¹⁷⁸ Bons-Storm, Riet (red.), *Bidt Jeruzalem vrede toe. Ontmoetingen, achtergronden en reflecties in Israël en de Palestijnse gebieden. Narratio, Gorinchem, 2011*, pp.89-94

¹⁷⁹ www.tentofnations.org

uitdagingen overwinnen, niet door een negatieve instelling, maar door onze frustratie om te vormen tot constructieve daden.¹⁸⁰

We zijn begonnen met de Tent of Nations omdat het ons helpt met de situatie om te gaan – om frustraties te kanaliseren, om te investeren in een constructieve weg. En om hoop te brengen aan bezoekers die kunnen zien dat je altijd iets kunt doen in een moeilijke situatie – ook al is het klein. Je kunt in een cirkel blijven zitten, maar je moet daar uitspringen en het vanuit een ander perspectief zien. Overall een uitdaging van maken. [...] We willen negativiteit niet met negativiteit beantwoorden, maar met positiviteit; ons antwoord op haat is liefde.¹⁸¹

3.4.5. Conclusie Nakba binnen Palestijnse samenleving

De bezetting, en de *Matrix of Control*¹⁸² zoals Jeff Halper deze beschrijft, zijn geen verleden tijd, maar duren nog altijd voort. Dit maakt het verwerken van de Nakba extra ingewikkeld, te meer omdat het vertrouwen in het verleden dermate is geschaad dat deze volledig afwezig is in het hier en nu. Mogelijk kan er pas een begin worden gemaakt met het verwerken van het trauma van de Nakba als dit trauma wordt erkend door zowel Israël als de internationale gemeenschap. Op dit moment is dat echter nog niet aan de orde, wat de situatie in Israël & Palestina meer complex maakt.¹⁸³ Het is voor Palestijnen binnen Israël verboden om de Nakba te herdenken, wat niet alleen als onrechtvaardig wordt ervaren in een context waarin het lijden van het joodse volk voortdurend wordt herdacht, maar meer nog dat het lijden dat heeft plaatsgevonden – en het onrecht dat tot op de dag van vandaag doorgaat - wordt ontkend.

3.5. Conclusie Hoofdstuk 3

Zowel de Joods-Israëliëse samenleving als de Palestijnse samenleving worden gekarakteriseerd door de grote invloed van de aanwezigheid van collectieve trauma's en collectief slachtofferschap. Binnen de Israëliëse samenleving is dit de alomtegenwoordige aanwezigheid van de Holocaust, die als belangrijk(st)e *identity-marker* functioneert, niet alleen voor de nazaten van de Europese joden, maar ook voor joden uit de Arabische wereld. De rechtvaardiging binnen de Israëliëse samenleving van de gewelddadige bezetting van Palestina sluit aan bij de theorieën van zowel Volkan als Enns dat groepen die collectief getraumatiseerd worden, generaties later actief dader kunnen worden.

Binnen de Palestijnse samenleving is het trauma van de Nakba, en de voortgaande Nakba zoals de Israëliëse bezetting wordt genoemd, voortdurend aanwezig. Niet als een historische gebeurtenis, maar als een actuele realiteit. Dit maakt het onmogelijk voor de huidige Palestijnse bevolking om het trauma te verwerken, simpelweg omdat het trauma nog steeds doorgaat en er voortdurend nieuwe traumatische ervaringen worden toegevoegd aan de pijn en angst die al aanwezig is.

Diane Enns is van mening dat zowel Israëliërs als Palestijnen gemeenschappelijk hebben dat zij zichzelf zien als de ultieme slachtoffers, en als gevolg hiervan hun daden rechtvaardigen. Waarin zij verschillen, is de militaire, economische en politieke macht die zij hebben, en ontvangen vanuit het Westen. Daarnaast verschillen zij in hun toegang tot water en elektriciteit, bewegingsvrijheid, toegang tot rechten, en een bloeiend maatschappelijk leven.¹⁸⁴ Dit laatste is een essentieel punt, dat door Jeff Halper helder wordt uiteengezet in zijn theorie van de 'Matrix of Control', waarmee hij de dynamiek van de huidige situatie in Israël & Palestina uiteenzet.

Ten gevolge van het diep geworteld zijn van zowel slachtofferrol en trauma, zijn beide groepen niet in staat zijn om hun situatie, en de situatie in Israël Palestina, te bekijken uit een andere houding dan die van de slachtoffer. Enns stelt dat dit voorkomt uit een dualistisch

¹⁸⁰ www.tentofnations.nl

¹⁸¹ Interview met Daoud Nassar door Margot Berends, 'De andere wang', in Woord & Dienst, maart 2015
http://www.tentofnations.nl/images/Doe_mee/2015_maart_Woord_en_Dienst_-_artikel_Tent_of_Nations.pdf

¹⁸² Halper, *Obstacles to Peace*, p.47

¹⁸³ www.icaahd.org geraadpleegd op 16 oktober 2016

¹⁸⁴ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.60

wereldbeeld waarin sterk onderscheid wordt gemaakt tussen dader en slachtoffer en een slachtoffer geen dader kan zijn.¹⁸⁵

In het volgende hoofdstuk onderzoek ik in hoeverre deze conclusies kunnen helpen om de context en theologie van de Palestijnse theologen Naim Ateek en Mitri Raheb, die beiden onderdeel zijn van deze Palestijnse & Israëliëse context, te verhelderen.

¹⁸⁵ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.60

Hoofdstuk 4. Collectief herinneren, trauma, slachtofferschap en groepsidentiteit bij de Palestijns-christelijke theologen Naim Ateek en Mitri Raheb

4.1. Introductie

In dit hoofdstuk ga ik in op de vraag hoe de Palestijns-christelijke theologen Naim Ateek (Beisan, 1937) en Mitri Raheb (Bethlehem, 1962) hun context, en de wijze waarop (collectief) trauma en slachtofferschap in deze context een rol spelen, benaderen, doordenken en verwerken. Dit doe ik door eerst kort in te gaan op de rol en identiteit van Palestijnse christenen in zowel Israël als Palestina. Daarna introduceer ik de theologen Ateek en Raheb door hun levensloop te schetsen. Dit doe ik, omdat zal blijken dat hun persoonlijke ervaringen bepalend zijn (geweest) voor hoe zij zich theologisch hebben ontwikkeld, en voor hoe zij reflecteren op de thema's die ik onderzoek in hun theologie, kortom hoe zij de thema's *collectief herinneren*, *collectief trauma en slachtofferschap*, als onderdeel van groepsidentiteit benaderen, doordenken en verwerken. Vervolgens sluit ik af met een conclusie waarin ik de overeenkomsten en verschillen tussen beide theologen met betrekking tot deze thema's weergeef.

4.2. Palestijnse christenen

Palestijnse christenen claimen de afstammelingen te zijn van de eerste volgelingen van Jezus en zij zeggen dus al een eeuwenlange band met het land te hebben.¹⁸⁶ Zij beschrijven zichzelf als de 'levende stenen', in tegenstelling tot de 'dode stenen' waar veel pelgrims en toeristen naar op zoek zijn.¹⁸⁷ Het aantal Palestijnse christenen in Israël & Palestina omvat zo'n 175.000 mensen; zij maken hiermee minder dan 2% van de bevolking uit in Israël & Palestina. In de staat Israël leven zij te midden van een meerderheid van joden; in de Palestijnse gebieden te midden van een meerderheid van moslims, naast een groeiend aantal joods-Israëliëse kolonisten. Het merendeel van de Palestijnse christenen leeft in de diaspora.¹⁸⁸

4.2.1. Palestijnse christenen binnen het religieuze landschap in Israël

In de Israëlische Onafhankelijkheidsverklaring, opgesteld op 14 mei 1948, staat geschreven dat de staat Israël een Joodse staat is.¹⁸⁹ Binnen Israël zijn de belangrijkste vier religieuze groepen joden, moslims, christenen en druzen. De Joodse bevolking, 81% van de totale bevolking in Israël, is in te delen in vier religieuze categorieën: de ultra-orthodoxen ('Haredim', 50%), Dati ('religieuzen', 28%), Masorti ('traditioneel', 12%) en Hiloni ('seculier', 10%).¹⁹⁰ Een kleine minderheid van de Joodse bevolking definieert zichzelf dus wel als Joods, maar niet als religieus-joods.

De moslims (Soennitisch, 14%) en de druzen (2%) binnen de staat Israël omschrijven zichzelf als etnisch Arabisch.¹⁹¹ De christenen (2%) zijn voor de meerderheid Arabisch, een zeer kleine minderheid is niet-Arabisch.

De Palestijns-christelijke (Arabische) gemeenschap in Israël bestaat uit 123.000 christenen.¹⁹² Ruim de helft van hen is lid van de Grieks-Katholieke kerk; de overige christenen zijn lid van de Grieks-Orthodoxe kerk, één van de overige orthodoxe kerken, de Rooms-Katholieke kerk of een protestantse kerk.¹⁹³

¹⁸⁶ Mansour, Johnny (ed), *Arab Christians in Israel, Facts, Figures and Trends*. Diyar Publisher, Bethlehem, 2012, p.56

¹⁸⁷ www.sabeel.org geraadpleegd op 10 december 2016

¹⁸⁸ <http://en.lpi.org/2014/10/21/palestinian-christians-in-the-holy-land-and-the-diaspora/> geraadpleegd op 10 december 2016

¹⁸⁹ <http://www.mfa.gov.il/mfa/foreignpolicy/peace/guide/pages/declaration%20of%20establishment%20of%20state%20of%20israel.aspx>

¹⁹⁰ Het Pew Research Centre heeft in 2016 onderzoek naar het religieuze landschap in Israël. De onderzoeksresultaten zijn terug te lezen op <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/> geraadpleegd op 9 september 2016

¹⁹¹ <http://www.pewforum.org/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>

¹⁹² Mansour, *Arab Christians in Israel*, p.16

¹⁹³ Mansour, *Arab Christians in Israel*, p.57

4.2.2. Palestijnse christenen binnen het religieuze landschap in Palestina

Palestina (Oost Jeruzalem, de Westelijke Jordanoever en Gaza) kent twee religieuze groepen: moslims (Soennitisch, 98%) en christenen.¹⁹⁴

De Palestijns-christelijke gemeenschap in de Palestijnse gebieden bestaat uit 52.000 christenen (Oost Jeruzalem 9.000, Westelijke Jordanoever 40.000, Gaza 3.000).¹⁹⁵ Ook hier is ruim de helft van hen lid van de Grieks-Katholieke kerk; de overige christenen zijn lid van de Grieks-orthodoxe kerk, één van de overige orthodoxe kerken, de Rooms-Katholieke kerk of een protestantse kerk.¹⁹⁶

Daarnaast wonen er op de Westelijke Jordanoever zo'n 500.000 Israëlische Joden. Omdat zij Israëliësch staatsburger zijn, zijn deze gegevens opgenomen in het overzicht bij Israël.

4.2.3. Palestijns Kairosdocument

Palestijnse christenen hebben op 11 december 2009 een Kairosdocument uitgebracht, getiteld '*Uur van de waarheid. Een woord van geloof, hoop en liefde uit het hart van het Palestijnse lijden*'.¹⁹⁷ De vijftien auteurs werden tot het schrijven van hun Kairosdocument geïnspireerd door het Zuid-Afrikaanse Kairosdocument (1985), dat destijds een belangrijke rol vormde in het wereldwijde verzet tegen Apartheid.¹⁹⁸ *Kairos* is Grieks voor 'het beslissende moment', en volgens de Palestijnse christenen die het document schreven is dat moment aangebroken.

Het Palestijnse Kairosdocument wil de aanzet zijn tot een beweging van recht en gerechtigheid en richt zich tot meerdere doelgroepen, namelijk Palestijnse christenen en moslims, de Joods-Israëlische samenleving, de kerken wereldwijd en de internationale gemeenschap. Palestijnse christenen stellen in dit Kairosdocument drie zaken aan de orde. Ten eerste roepen zij de wereldwijde gemeenschap op zich te laten raken door de uitzichtloze situatie waarin Palestijnse christenen zich bevinden. Ten tweede doen zij een dringend appèl op kerken wereldwijd om kritisch te reflecteren op de eigen theologie en deze te wijzigen waar deze bijdraagt aan het voortduren van deze uitzichtloze situatie. Ten derde doen zij een oproep aan iedereen om alle mogelijke geweldloze middelen aan te wenden om zo te komen tot een rechtvaardige vrede in Israël / Palestina.

Beide theologen, zowel Ateek als Raheb, die ik hierna bespreek, hebben meegeschreven aan dit Kairosdocument. Ik bespreek dit document echter niet apart, omdat er in totaal vijftien Palestijnse theologen aan hebben meegewerkt, en het dus niet helder is wat ieders persoonlijke inbreng en invloed is geweest op het Kairosdocument.

4.2.4. Positie en groepsidentiteit van Palestijnse christenen

Rifat Kassis, voormalig coördinator van het Kairosdocument, formuleert drie uitdagingen voor Palestijnse christenen in Israël & Palestina, namelijk: islamitisch fundamentalisme, christelijk fundamentalisme en de Israëlische bezetting.¹⁹⁹ De eerste uitdagig, islamitisch fundamentalisme, is volgens hem in Israël /Palestina niet direct gericht tegen christenen, maar vormt wel een bedreiging tegen democratische en liberale ideeën. De tweede uitdaging, christelijk fundamentalisme in het Westen, is een complicerende factor in de moslim-christen relaties in de Palestijnse gebieden, omdat het geweld tegen Arabische landen en bevolkingsgroepen ondersteunt. De derde uitdaging die hij noemt is de Israëlische bezetting, waardoor Palestijnse christenen en moslims te maken hebben met onderdrukking, vernedering en landonteigeningen, met name op de Westelijke Jordanoever. Dit gebrek aan

¹⁹⁴ Op de Westelijke Jordanoever wonen ook zo'n 500.000 joodse kolonisten. Zij zijn Israëliësch staatsburger. De gegevens van de joodse bevolking op de Westelijke Jordanoever zijn opgenomen in het overzicht van Israël.

¹⁹⁵ Al Qass Collings, Rania (ed.), *Palestinian Christians in the West Bank, Facts, Figures and Trends*, Diyar Publisher, Bethlehem, 2012, p.11

¹⁹⁶ Al Qas Collings, *Palestinian Christians in the West Bank, Facts, Figures and Trends*, pp.15,16

¹⁹⁷ Op www.kairos-palestine.ps is het Palestijnse Kairosdocument in 21 talen te lezen, onder ander in het Arabisch, Engels en Nederlands, geraadpleegd op 12 september 2016

¹⁹⁸ Meer achtergronden over het Zuid-Afrikaanse Kairosdocument, en het Kairosdocument zelf, zijn te lezen op

<https://kairossouthernafrica.wordpress.com/2011/05/08/the-south-africa-kairos-document-1985/>

¹⁹⁹ Kassis, Rifat Odeh, *Kairos for Palestine*, Baday Alternatives, Ramallah Palestine, 2011, pp.68-72

vrijheid en veiligheid, en de slechte economische situatie in de Palestijnse gebieden, leidt tot een hoge emigratie, van met name jonge hoogopgeleide christenen.²⁰⁰

Een vierde zeer belangrijke uitdaging voor Palestijnse christenen, die met name door de voormalig Grieks-Katholieke aartsbisschop Elias Chacour wordt uitgewerkt, is de vraag rondom hun identiteit.²⁰¹ Palestijnse christenen behoren tot een minderheid van een minderheid:

- Ze behoren als Palestijn tot een geminachte minderheid binnen de Arabische wereld.²⁰²
- Ze behoren als Palestijns-Arabische christenen tot een christelijke minderheid te midden van een moslimmeerderheid in de Arabische wereld.²⁰³
- Ze behoren als Palestijns-Arabische christenen tot een minderheid in de wereldwijde kerk, waar hen regelmatig gevraagd wordt wanneer zij tot bekering zijn gekomen.²⁰⁴
- De Palestijns-Arabische christenen binnen de staat Israël behoren tot een Arabische minderheid te midden van een joodse meerderheid. Zo'n 30 wetten discrimineren hen als Arabische minderheid.²⁰⁵

Palestijnse christenen profileren zich nadrukkelijk als zowel Palestijn als christen. Deze onderdelen van hun identiteit zijn volgens hen zelf niet van elkaar te scheiden.²⁰⁶ Deze houding wordt door Chacour uitgewerkt als hij zichzelf beschrijft als een Palestijn, een Arabier, een christen en een Israëliër. Deze dimensies van zijn identiteit ziet Chacour als representatief voor die van andere Palestijns-Arabische christenen in Israël.²⁰⁷ Vragen rondom identiteit zijn voor Palestijnse christenen in de Palestijnse gebieden anders: zij hebben geen Israëliësch paspoort, en leven niet te midden van een joodse meerderheid, maar juist te midden van een moslimmeerderheid. Jamal Khader, één van de auteurs van het Kairosdocument, is van mening dat Palestijnse christenen zich gemakkelijker identificeren met Palestijnse moslims dan met Israëliëse joden. Zo schrijft hij dat veel Palestijnse moslims zich in het Kairosdocument herkennen en van mening zijn dat het alle Palestijnen representeert.²⁰⁸ Deze verbindende houding van Palestijnse christenen met Palestijnse moslims sluit aan bij dat wat Herman Teule schrijft over de pool van het geworteld zijn van Palestijnse christenen. Deze benadering lijkt dominant bij hen aanwezig te zijn, meer dan de pool van het anders-zijn, die Teule niet terug ziet. Impliciet is deze pool natuurlijk wel aanwezig, omdat Palestijnse christenen anders-zijn in hun religie, en dit wel benoemd wordt.²⁰⁹ Nora Kort, één van de andere auteurs van het Kairosdocument, verklaart deze gezamenlijkheid tussen Palestijnse christenen en Palestijnse moslims uit het feit dat zij dezelfde geschiedenis, cultuur, hoop en frustraties delen.²¹⁰ In deze geschiedenis en frustraties spelen de Nakba en de Israëliëse bezetting een belangrijke rol. Deze gezamenlijke benadering van moslims en christenen sluit aan bij de oproep van Tarek Mitri aan christenen in het Midden-Oosten om zich niet terug te trekken uit de maatschappelijke en politieke context in een minderheidspositie, maar daarentegen een 'pact of citizenship' te sluiten met moslims, om zo gezamenlijk tot inzet te komen in de eigen samenleving, en hiermee actief burgerschap in te vullen.²¹¹

²⁰⁰ Mansour, *Palestinian Christians in the West Bank, Facts, Figures and Trends*, p.48

²⁰¹ Chacour, Elias, *Blood Brothers*, Chosen Books, Grand Rapids, USA, 1984

²⁰² Chacour, Elias, *We belong to the Land, The story of a Palestinian Israeli who lives for peace and reconciliation*. New York, 1992, pp.1-8

²⁰³ Chacour, Elias, *We belong to the Land*, pp.1-8

²⁰⁴ Reitsma, Bernhard, *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*. Uitgeverij Boekencentrum Zoetermeer, 2006, p.12

²⁰⁵ Op www.mossawa.org is veel informatie te vinden over hoe in Israël verschillende bevolkingsgroepen verschillend behandeld worden in wetgeving en regeringsbeleid. geraadpleegd op 27 november 2016. De joods-Israëliëse Susan Nathan schrijft hier ook gedetailleerd over in haar boek *The Other Side of Israel. My Journey Across the Jewish-Arab Divide*, HarperCollins Publishers LTD, Londen, 2005

²⁰⁶ Chacour, Elias, *Faith beyond despair, building hope in the holy land*. London, 2008, pp.1-17

²⁰⁷ Chacour, *Faith Beyond Despair*, pp.1-17

²⁰⁸ Khader, Jamal, *The Context of Kairos Palestine*, in *The Ecumenical Review*, Volume 64, Issue 1, pp. 3-6, March 2012, p.4

²⁰⁹ Teule, Herman, *Arabische christenen*, in *Oosterse christenen binnen de wereld van de Islam* (red. Herman Teule en Anton Wessels), Kok Kampen, 1997, pp. 344-357

²¹⁰ Kort, Nora, *Palestinian Christians in Jerusalem*, in *The Ecumenical Review*, Volume 64, Issue 1, March 2012, p.39

²¹¹ Mitri, Tarek, *Christians in the Arab World, Minority Attitudes and Citizenship*, in *The Ecumenical Review*, Volume 64, Issue 1, March 2012, pp.43-49

4.3. Introductie en levensloop Naim Ateek

Naim Ateek (Palestina, 1937), één van de auteurs van het hierboven genoemde Palestijnse Kairosdocument, is Palestijns bevrijdingstheoloog en grondlegger van Sabeel, het centrum voor Palestijnse bevrijdingstheologie in Oost-Jeruzalem. Ik bespreek hier zijn levensloop, omdat deze de basis legt voor de theologische vragen waar Ateek in zijn werk op zal reflecteren. Ateek groeide op in een Palestijns-christelijk gezin dat deel uitmaakte van een bloeiende christelijke gemeenschap in het overwegend islamitische Beisan in Galilea. Van jongs af aan leerde Ateek hoe vanzelfsprekend het is dat christenen en moslims vreedzaam samenleven. Nadat het dorp op 12 mei 1948 werd bezet door joodse soldaten²¹², dreigden deze alle inwoners te doden indien zij Beisan niet onmiddellijk zouden verlaten.²¹³ De moslims werden hierop gedeporteerd naar het huidige Jordanië, de christenen naar Nazareth in Galilea.²¹⁴ De Nakba, de term die gebruikt wordt voor het feit dat ongeveer 750.000 Palestijnen in deze periode vluchteling werden,²¹⁵ is zeer bepalend voor de wijze waarop Ateek zich verder ontwikkelt.²¹⁶ Nadat Ateek theologie heeft gestudeerd in de Verenigde Staten, en hier ook promoveert, wordt hij kanunnik van de Anglicaanse *St. George's Cathedral* in Oost-Jeruzalem. Hier wordt hij indringend geconfronteerd met fundamentele vragen van zijn gemeenteleden ten aanzien van het wezen van God, in het bijzonder door hun ervaringen met de Nakba en de Israëlische bezetting. Zijn gemeenteleden zagen het Oude Testament als onderdeel van hun probleem: als het de wil van God is dat Joden terugkeren naar het land, betekent dit dan ook dat God het goedkeurt dat Palestijnen van hun land worden verdreven? Als dit waar is, wie is God dan? Heeft God voorkeur voor de ene groep mensen boven de andere groep mensen? Is God dan wel te vertrouwen? De urgentie van deze vragen leidt bij Ateek tot het verlangen om het Evangelie relevant te maken voor Palestijnse christenen en een eigen theologisch kader te ontwikkelen.²¹⁷

4.3.1. Naim Ateek: Palestijnse bevrijdingstheologie

Ateek heeft tijdens zijn studie theologie geen kennis gemaakt met bevrijdingstheologie uit Zuid-Amerika²¹⁸, maar ontdekt deze theologie pas later.²¹⁹ Zelf zegt hij hierover dat de combinatie van de Bijbel en de Palestijnse context voldoende waren voor hem om een Palestijnse bevrijdingstheologie te ontwikkelen.²²⁰ In *Justice and Only Justice* (1989) geeft Ateek als eerste Palestijnse theoloog een theologische basis en een hermeneutisch kader voor een Palestijnse bevrijdingstheologie. Hij geeft de volgende definitie van bevrijdingstheologie:

A theology of liberation is a way of speaking prophetically and contextually to a particular situation, especially where oppression, suffering, and injustice have long reigned.²²¹

Hier voegt Ateek aan toe dat God iets heel belangrijks te zeggen heeft aan zowel onderdrukten als onderdrukkers.²²²

²¹² De Haganah was een joodse paramilitaire organisatie tijdens het Britse mandaat in Palestina (1921-1948). De Haganah vormde de basis voor het latere Israëlische leger. Zie voor meer info Robert Soeterik (red.), *De verwoesting van Palestina*. Stichting Palestina Publikaties, Amsterdam, 2008, pp.15-30

²¹³ Ilan Pappé beschrijft in *The Ethnic Cleansing of Palestine* gedetailleerd hoe in de periode 1947 / 1948 in totaal 531 Arabische dorpen in het toenmalige Palestina verwoest zijn en meer dan de helft van de Palestijnse bevolking ontheemd raakte.

²¹⁴ Ateek, Naim, *Justice and Only Justice, A Palestinian Theology of Liberation*. MaryKnoll, New York, 1989, p.10

²¹⁵ United Civilians for Peace, *Leven als Palestijnse vluchteling*, p.2

²¹⁶ Ateek, Naim, *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, xiv 'Nakba, Arabic for catastrophe, refers to what happened to the people of Palestine as a result of the establishment of the state of Israel on their land. It is not the establishment of Israel itself that is called Nakba, but the effect which this event had on the Palestinian people.'

²¹⁷ Interview Rabbi Brant Rosen met Naim Ateek, 24 maart 2014 <http://rabbibrant.com/?s=Naim+Ateek> geraadpleegd op 12 oktober 2016

²¹⁸ Bevrijdingstheologie kwam in de jaren zestig in Zuid-Amerikaanse landen op, en is door Gustavo Gutiérrez met zijn *Teología de la liberación* van een theologisch fundamentele voorzien. Deze bevrijdingstheologie combineert de radicaliteit van het Evangelie met een zeer kritische houding ten opzichte van de gevestigde orde.

²¹⁹ Interview Rabbi Brant Rosen met Naim Ateek, geraadpleegd op 12 oktober 2016

²²⁰ Interview Rabbi Brant Rosen met Naim Ateek, geraadpleegd op 12 oktober 2016

²²¹ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.6

²²² Ateek, *Justice and Only Justice*, p.6

Ateek reageert met zijn theologie onder andere op de christenzionistische lezing van het Oude Testament die na het ontstaan van de staat Israël in het Westen ontstond, en die door Palestijnse christenen als weerzinwekkend wordt ervaren.²²³ Zo noemt Ateek expliciet de Amerikaanse theoloog Paul van Buren, die de huidige staat Israël zag als een directe voortzetting van het Bijbelse Israël, en hierdoor zelfs zo ver ging dat hij aan het huidige beleid van de staat Israël Gods goedkeuring en zegen toekende.²²⁴ Ateek is ervan overtuigd dat deze theologie geen oog heeft voor de doorwerking hiervan voor Palestijnse christenen.²²⁵ Ateek zoekt daarom de oplossing in 'een theologie die bevrijdt', en hij vindt deze in Jezus Christus, die voor hem de sleutel dient te zijn bij het lezen en interpreteren van het Oude Testament. Ateek is van mening dat alles wat wij mensen over God denken te kunnen zeggen, getoetst moet worden aan het leven en het onderwijs van Jezus. In Jezus wordt immers het duidelijkst zichtbaar wie God is.²²⁶

De andere sleutel die Ateek ziet voor het lezen van het Oude Testament is de dominante lijn van recht en gerechtigheid. Ateek ziet in het Oude Testament verschillende lijnen in het omgaan met particulariteit en universaliteit. Dit is voor Ateek één van de meest fundamentele kwesties, aangezien het direct verband houdt met de wijze waarop gelovigen God zien.²²⁷ Ateek ontleent zijn theologische visie op gerechtigheid aan de profetische traditie in het jodendom,²²⁸ waarin profeten spraken uit naam van de God van gerechtigheid. Ateek fundeert gerechtigheid in God zelf; God is niet alleen een God van waarheid, liefde en barmhartigheid, maar ook een God recht. De rode draad in de Bijbel, zowel in de profeten als in het Nieuwe Testament, is dat God een God is van recht en gerechtigheid, dat hij voortdurend opkomt voor mensen in de marge en voor mensen die lijden. God wil vrede en recht voor alle mensen en vraagt daarom van de mens zo te leven dat dit waarheid wordt, aldus Ateek.

Naim Ateek formuleert vier uitgangspunten voor zijn bevrijdingstheologie²²⁹: de eerste twee uitgangspunten zijn dat God regeert, en dat de zachtmoedigen de aarde zullen beërven. Het derde uitgangspunt is geweldloosheid, en het vierde uitgangspunt een leven vanuit een profetische visie. Deze vier uitgangspunten komen volgens Ateek bij elkaar in het werken voor recht.

4.3.2. Naim Ateek: Slachtofferschap en trauma tegenover recht en gerechtigheid

Ondanks het feit dat Ateek het begrip trauma niet expliciet benoemt, lopen de thema's Nakba en bezetting als een rode draad door zijn boeken en artikelen en is zijn theologie een voortdurende reflectie op deze thema's. Indirect schrijft Ateek over slachtofferschap, wanneer hij benadrukt dat het onrecht dat Palestijnen wordt aangedaan hun grootste probleem is. Hij bedoelt hiermee dat de staat Israël de rechten van Palestijnen met voeten treedt, zowel in de Nakba als in de bezetting.²³⁰ Het antwoord van Ateek op dit lijden, op de trauma's en het slachtofferschap van Palestijnen, is het centraal stellen van de thema's recht en gerechtigheid.

Ateek begint zijn uiteenzetting over recht met het stellen dat theologisch gezien God niet alleen de God van gerechtigheid is, maar ook de God van de macht. In God zijn macht en gerechtigheid in volmaakte harmonie met elkaar; ze zijn geworteld in liefde en goedheid en gericht op het verwezenlijken van vrede en gerechtigheid. God, de bron van alle macht, geeft macht aan mensen met als doel om zo gerechtigheid en vrede in de wereld in de praktijk te brengen. Machtsbezit door mensen wordt in de praktijk echter maar al te vaak misbruikt.

Zo beschrijft Ateek hoe de staat Israël wetten maakt die door Palestijnen als onrechtvaardig worden ervaren. Op de Westelijke Jordaanoever en in Gaza vallen zij onder Israëliësch militair

²²³ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.77, en Ateek, Naim (ed.), *Challenging Christian Zionism. Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*. Melisende, London, 2005

²²⁴ Ateek, *Justice and Only Justice*, pp.68-71

²²⁵ Ateek, *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, pp.86-91

²²⁶ Ateek, *Justice and Only Justice*, pp.79-81

²²⁷ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.92

²²⁸ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.100

²²⁹ Ateek, Naim (ed.), *The Bible and the Palestine Israel Conflict*. Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center Jerusalem, 2014, p.281

²³⁰ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.74

recht, en in de staat Israël hebben zij ook te maken met discriminerende wetgeving.²³¹ Naar aanleiding van deze concrete context, concludeert Ateek dat macht niet alleen kan worden gebruikt om gerechtigheid te waarborgen, maar ook om gerechtigheid te verwoesten. Toepassend op de context in Israël / Palestina stelt hij dat de twee krachten gerechtigheid en macht, die bedoeld zijn om elkaar aan te vullen, vijanden zijn geworden die tegenover elkaar staan en een vicieuze cirkel van geweld en lijden creëren voor Palestijnen. Ateek analyseert dat het bij het tragische van het mens-zijn behoort dat gerechtigheid tussen mensen vaak niet wordt gegeven door de machthebbers, maar door de groepen zonder macht opgeëist moet worden. De machtigen weigeren gerechtigheid te doen en macht moet eerder door macht worden uitgedaagd dan door morele of rationele overreding.

Ateek is er van overtuigd dat wij mensen geroepen zijn te werken aan recht en gerechtigheid in deze wereld. Hij voert dan ook een pleidooi voor erkenning en toepassing van het internationaal recht, zodat gerechtigheid kan worden toegepast voor alle partijen in een conflict, ongeacht de machtsverhoudingen.²³² Tegelijk is hij van mening dat gerechtigheid niet blind uitgevoerd kan worden. Recht moet altijd samen gaan met barmhartigheid. Zo is hij van mening dat het, ondanks dat het volgens internationaal recht illegaal is dat Joodse Israëliërs in de Palestijnse gebieden wonen, het tegelijk onrechtvaardig zou zijn als de tweede generatie, die hier ten slotte is geboren, uit hun huizen gezet zouden worden. Deze houding sluit aan bij de opvatting van Diane Enns, die van mening is dat er niet alleen vergeldingsrecht toegepast mag worden in een conflictsituatie, maar dat er ook gezocht moet worden naar mogelijkheden om herstelrecht toe te passen, zodat beide partijen in een conflict kunnen werken aan een gezamenlijke toekomst.

Ateek stelt dat Palestijnen streven naar vrede met gerechtigheid, terwijl de Israëliëse Joden vrede met veiligheid willen. Vanwege de eisen van strikte gerechtigheid aan de ene en veiligheid aan de andere kant, is de vrede zelf het slachtoffer geworden. Er kan alleen vrede zijn, als er erkenning is van het begane onrecht. Er kan alleen veiligheid zijn, als er gerechtigheid wordt uitgeoefend. Ateek voert een hartstochtelijk pleidooi aan Palestijnse christenen, maar breder nog aan alle Palestijnen en alle mensen die onderdeel uitmaken van het conflict in Israël & Palestina, om te vechten tegen haat, en de vijand lief te hebben.²³³ Ateek is er van overtuigd dat alleen vanuit deze basishouding, een houding van liefde, er daadwerkelijk gewerkt kan worden aan een situatie van recht. Hierin lijkt hij aan te sluiten bij Miroslav Volf, die benadrukt dat een houding van liefde naar vijanden de basishouding dient te zijn. Hoewel Volf geen aandacht besteedt aan internationaal of civiel recht, en deze vragen helemaal laat liggen.

4.3.3. Naim Ateek: de Holocaust als trauma in de joods-Israëliëse samenleving

Ateek ontleent de titel van zijn boek *Justice and Only Justice* aan Deuteronomium 16,20: "Zoek het recht en niets dan recht". Hij grijpt daarbij terug op een rabbijnse interpretatie, die zegt dat het eerste 'recht' slaat op de joden, en het tweede 'recht' op alle andere mensen.²³⁴ Ateek stelt dat de oprichting van de staat Israël, waarmee het Joodse volk een eigen thuisland kreeg, hen op een bepaalde manier recht heeft gegeven na het collectieve trauma van de Holocaust.²³⁵ Hoewel deze thuishaven gebouwd werd op de as van de huizen van andere mensen, op de pijn en het leed van Palestijnen, is de staat Israël langzamerhand geaccepteerd door de meeste Palestijnen. Ateek stelt daarom dat het tijd is om verder te gaan en het tweede 'recht' te verwezenlijken: recht voor de Palestijnen.²³⁶

Ateek erkent dat het noodzakelijk is dat het Palestijnse volk zal moeten toegeven dat zij geweigerd hebben de verschrikkelijke tragedie van de Holocaust te erkennen en onder ogen

²³¹ Op www.mossawa.org is veel informatie te vinden over hoe in Israël verschillende bevolkingsgroepen verschillend behandeld worden in wetgeving en regeringsbeleid. (geraadpleegd op 22 oktober 2016) De joods-Israëliëse Susan Nathan schrijft hier ook gedetailleerd over in haar boek *The Other Side of Israel. My Journey Across the Jewish-Arab Divide*, HarperCollins Publishers LTD, Londen, 2005

²³² Ateek, *Justice and Only Justice*, p.157

²³³ Ateek, *Justice and Only Justice*, pp.185-188

²³⁴ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.177

²³⁵ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.177

²³⁶ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.177

te zien wat dit betekent. Volgens Ateek stond de overtuiging dat de Palestijnen zelf onderworpen waren aan hun eigen Holocaust, door toedoen van de Joden, hen hierbij in de weg. Zij konden simpelweg niet geloven dat mensen die zoveel geleden hadden, konden veranderen in mensen die zelf zoveel lijden veroorzaakten aan anderen, zo schrijft Ateek.²³⁷ Ateek dringt dan ook aan op een nieuwe houding ten aanzien van de Holocaust, waarbij hij Palestijnen oproept om Israël oprecht in de ogen kijken en te verklaren dat de enige rechtvaardiging die de Palestijnen bereid zijn te accepteren voor de verwezenlijking van een Joodse staat in Palestina, de Holocaust is. Ateek is er van overtuigd dat de Holocaust de enige legitimatie vormt voor de verwezenlijking van een thuisland voor de Joden in Palestina. De Palestijnen zullen daarom, als gastheer, moeten accepteren dat de Joden het beste deel van Palestina hebben ontvangen. Niet omdat ze daar enig recht op hadden vanwege religieuze redenen, ook niet vanwege de Balfour Verklaring, en zelfs niet vanwege het antisemitisme, maar alleen vanwege de Holocaust.²³⁸

The Palestinians can, therefore, look the Jews in the eye and say that the only justification that they can accept today for the presence of Israel is the Holocaust. And with a new, magnanimous attitude they should say to the Jews, we will accept you and share the land with you. You have suffered for so long. Come share our land. This is God's land. We will live in it together as brothers and sisters.

This new attitude is not communicated in a spirit of triumphalism or superiority. It does not even have to be uttered verbally; it should reflect the new attitude of Palestinians to the Jews.²³⁹

Ateek reflecteert verder op het slachtofferschap van het Joodse volk tijdens de Holocaust, waarbij hij van mening is dat het gevolg is dat de Palestijnen de plaatsvervangende slachtoffers zijn geworden voor de schuld van de mensheid tegenover de joden.²⁴⁰ Ateek citeert hierbij met instemming de Oostenrijks-joodse psychiater Viktor Frankl, die opmerkte dat de gevangenen die uit de kampen bevrijd waren zich begonnen te gedragen als beulen:

Now, being free, they thought they could use their freedom licentiously and ruthlessly.

The only thing that had changed for them was that they were now the oppressors instead of the oppressed. They became instigators, not objects, of willful force and injustice. They justified their behavior by their own terrible experience.²⁴¹

Ateek vult hierop aan dat Israëlische joden herinnerd dienen te worden aan de woorden van Frankl:

Only slowly could these men be guided back to the common-place truth that no one has the right to do wrong, not even if wrong has been done to him.²⁴²

Hierop spreekt Ateek de hoop uit dat er een dag zal komen dat Israëls gedenkteken van de Holocaust, Yad Vashem, ook fragmenten van het lijden van de Palestijnen zal bevatten om de wereld te herinneren aan de omvang, de diepte en het mysterie van het kwaad in onze wereld.²⁴³ Ateek eindigt zijn eerste boek, *Justice and Only Justice*, met de oproep aan Palestijnen om de Holocaust te erkennen, en de oproep aan Joodse Israëliërs om de Nakba te erkennen.²⁴⁴ Ateek gaat hierin zo ver, dat hij aangeeft zich te realiseren dat het behoud van Israël als een Joodse staat belangrijk is, niet alleen voor Israëlische Joden, maar voor Joden van over de hele wereld. Hij gelooft dat Palestijnen hun wens moeten honoreren en aanvaarden door de staat Israël als een Joodse staat te aanvaarden.²⁴⁵ In zijn tweede boek, *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, erkent Ateek opnieuw de staat Israël, maar nu

²³⁷ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.169

²³⁸ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.169

²³⁹ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.170

²⁴⁰ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.179

²⁴¹ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.179. Citaat van Viktor E. Frankl, *Man's Search for meaning*, New York: Washinton Square, 1963. p.143

²⁴² Ateek, *Justice and Only Justice*, p.180. Citaat van Viktor E. Frankl, *Man's Search for meaning*, New York: Washinton Square, 1963. p.144

²⁴³ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.180

²⁴⁴ Ateek, *Justice and Only Justice*, pp.168-172

²⁴⁵ Ateek, *Justice and Only Justice*, p.166

niet meer als Joodse staat, omdat, zo zegt hij, hij niet kan overzien wat de consequenties hiervan zijn voor de Palestijnen die binnen de staat Israël leven.²⁴⁶

4.3.4. Slachtofferschap en geweld

Naim Ateek besteedt in zijn artikel *Suicide Bombers. What is theologically and morally wrong with suicide bombings* expliciet aandacht aan de relatie tussen slachtofferschap en geweld. Hij begint zijn artikel met een uiteenzetting van de context van deze zelfmoordaanslagen in Israël / Palestina. Hij beschrijft hoe Palestijnen al decennia lang op een vreedzame wijze pogen een einde te maken aan de bezetting, echter zonder resultaat.²⁴⁷ Ateek stelt dat de personen die een zelfmoordaanslag plegen, persoonlijke ervaringen hebben van vernedering door het Israëliëse leger, geliefden aan de dood zijn verloren, of misschien zelfs zijn gedwongen om als collaborateurs te werken voor de Israëliërs. Deze mensen ervaren hun situatie vaak als uitzichtloos en zijn ervan overtuigd deel uit te maken van een ongelijkwaardige strijd. Ateek stelt dat zoals Israëliëse soldaten Palestijnen doden zonder onderscheid, zo ook Palestijnse zelfmoordenaars besluiten zichzelf te omhangen met een bomgordel, en Israëliërs te doden zonder onderscheid.²⁴⁸

Ateek beschrijft het perspectief op zelfmoordaanslagen vanuit de islam, waarin volgens hem een nauwe relatie bestaat tussen nationalisme en geloof. Hij beschrijft het verschil tussen enerzijds moslims die geloven in het martelaarschap als een weg naar de hemel, en anderzijds moslims die wijzen op teksten in de Koran waarin een verbod ligt op het schade toebrengen aan anderen. Ateek citeert hierbij onder andere Imam Yahya Hendi:

[...] The Qur'an doesn't condone terrorism, though Muhammad was the leader of a military force and therefore used violence... While there are passages in the Qur'an, like the Old Testament of the Bible, that celebrate military victory, the overall gestalt of the Qur'an promotes a more restrained view. ... We ordained for the children of Israel that if any one slew a person – unless it be for murder or for spreading mischief in the land – it would be as if he slew the whole people: and if anyone saved a life, it would be as if he saved the life of the whole people. [...]²⁴⁹

Ateek richt zich hierbij nadrukkelijk tot Palestijnse moslims die zich aangetrokken voelen tot gewelddadige acties, door hen vanuit hun eigen religieuze traditie handvatten te bieden die dit geweld afwijzen. Na een korte weergave van de vragen die gesteld kunnen worden bij de dood van de Oudtestamentische figuur Simson²⁵⁰, die door Ateek als 'de eerste dader van een zelfmoordaanslag' wordt beschreven, legt hij uit waarom hij als christen niet kan instemmen met zelfmoordaanslagen. Een leidend principe hierbij is volgens Ateek dat christenen niet alleen geloven in leven ná de dood, maar ook in het leven vóór de dood. Ateek hanteert een achttal argumenten, die als volgt kunnen worden samengevat:

1. Zelfmoordaanslagen zijn een misdaad tegen God die het leven heeft gegeven. Het gebod om niet te doden geldt zowel voor het eigen leven als voor het leven van anderen.
2. Hoe hoogstaand de doelstellingen ook kunnen zijn, het is altijd verkeerd om dood en lijden toe te brengen aan andere mensen. Christus aanvaardde het lijden dat hem zelf overkwam, maar hij bracht nooit schade toe aan anderen.
3. Christenen zijn geroepen om kwaad en onrecht te bestrijden zonder gebruik te maken van methoden die in zichzelf verkeerd zijn. Geweld roept geweld op, het is een vicieuze cirkel.
4. Christenen zijn geroepen om Christus na te volgen en geen wraak na te streven. Door zich volledig aan God over te geven, kunnen christenen er op vertrouwen dat hen uiteindelijk recht zal geschieden.

²⁴⁶ Ateek, *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, pp.165-177

²⁴⁷ Ateek, Naim, *Suicide Bombers. What is theologically and morally wrong with suicide bombings*, *A Palestinian Christian Perspective*, Sabeel Jerusalem, 2002 (te downloaden op www.fosna.org), pp.5-11

²⁴⁸ Ateek, *Suicide Bombers. What is theologically and morally wrong with suicide bombings*, p.15

²⁴⁹ Ateek, *Suicide Bombers. What is theologically and morally wrong with suicide bombings*, pp.13,14

²⁵⁰ Het verhaal van Simson wordt beschreven in de Bijbel, in het boek Rechters (hoofdstuk 13-16). Simson was een rechter van Israël die gevangen wordt genomen door de Filistijnen. Als wraak werpt hij twee centrale tempelpilaren omver, waardoor hij zelf samen met duizenden Filistijnen sterft. is een rechter van Israël.

5. De God van zowel daders van zelfmoordaanslagen als van Israëliëse religieuze extremisten, keurt oorlog, geweld en terrorisme goed. Dit beeld van God doet geen recht aan de God die we hebben leren kennen als de vader van Jezus, die gekenmerkt wordt door liefde, genade en vrede.
6. Christenen mogen nooit toegeven aan de wanhoop waardoor daders van zelfmoordaanslagen zich laten leiden. Christus is namelijk aanwezig te midden van lijden en onrecht.
7. Daders van zelfmoordaanslagen hanteren, net zoals het Israëliëse leger, een praktijk van collectieve straffen. Dit is immoreel en is verboden door de Vierde Conventie van Genève.
8. Het is de opdracht en plicht van christenen om te kiezen voor het leven, en zo te getuigen van de waarheid en om iedere mogelijkheid te benutten om te werken voor een betere samenleving.

In zijn conclusie herhaalt Ateek zijn overtuiging dat Israëliërs en Palestijnen moeten leren om gezamenlijk het land te bewonen en te delen. Hij wijst zowel Israëliërs als Palestijnen geweld krachtig af en voert een stevig pleidooi voor gerechtigheid, vrede en verzoening.²⁵¹ Voor Ateek is het cruciaal dat deze noties in deze volgorde worden genoemd. Hij is ervan overtuigd dat zodra de Israëliëse bezetting van de Westelijke Jordaanoever en Gaza zal worden beëindigd, er ook een einde zal komen aan de praktijk van zelfmoordaanslagen.

4.3.5. Conclusie Naim Ateek

Hoewel Naim Ateek de termen collectief trauma en slachtofferschap niet expliciet benoemt in zijn boeken, reflecteert hij wel diepgaand op de vraag hoe Palestijnse christenen dienen om te gaan met hun eigen context, waarin de Nakba en de bezetting een dominante rol spelen. Daarnaast reflecteert hij op de vraag hoe Palestijnse christenen dienen te reageren op het feit dat de Holocaust zo'n belangrijk trauma is geweest voor het Joodse volk. Zijn antwoord is eigenlijk heel eenvoudig. Hij benadrukt dat het van belang is om niet achterom te kijken en vast te houden aan slachtofferschap. Wel benoemt hij als basisprincipe dat onrecht niet voortduurt, maar dat onrecht wordt bestreden. Ateek voert hiertoe argumenten aan vanuit zowel het Oude Testament (de roep van de profeten om recht) als het Nieuwe Testament (het leven en het onderwijs van Jezus). Bij Ateek is de eerste centrale notie dat God een God is van recht en gerechtigheid. De tweede centrale notie is dat mensen alleen kunnen begrijpen wie God werkelijk is als zij kijken naar het leven en het onderwijs van Jezus. God kiest altijd partij voor slachtoffers en roept tegelijkertijd mensen op te werken aan recht. Dit betekent niet dat slachtoffers zich kunnen wentelen in het slachtofferschap, maar wel dat zij troost ontvangen in de wetenschap dat God hun situatie kent, het gedrag van de onderdrukker afwijst, en hen uiteindelijk recht zal verschaffen. Tegelijk roept Ateek op tot 'recht met genade' waarin hij benadrukt dat slachtoffers niet moeten inzetten op absoluut recht, maar dat zij altijd oog moeten houden voor de context en geschiedenis van hun onderdrukker. Ateek past dit toe in zijn houding ten aanzien van het joodse volk, waarin hij tot de conclusie komt dat de Palestijnen het vanwege het collectieve trauma van het joodse volk verplicht zijn om hen welkom te heten in Palestina. Ateek zoekt hierin duidelijk naar de verbinding.

Ateek voert een stevig pleidooi voor erkenning van het internationaal recht, voor geweldloos samenleven van joden en Palestijnen, en hij wijst expliciet alle geweld af, zowel van Palestijnen als van joden en de staat Israël.

4.4. Introductie en levensloop Mitri Raheb

Mitri Raheb (1962) is een Palestijns-christelijk theoloog die geboren en getogen is in Bethlehem op de Westelijke Jordaanoever. Het wonen in deze plaats die zoveel betekenis heeft binnen het christendom, zorgde ervoor dat Raheb zich van jongs af aan nauw verbonden voelde met zowel David als Jezus, die beiden in Bethlehem geboren zouden

²⁵¹ Ateek, *Suicide Bombers. What is theologically and morally wrong with suicide bombings*, p.3

zijn.²⁵² Daarnaast is zijn leven gestempeld door het leven onder Israëlsche bezetting: Raheb was vijf jaar oud toen de staat Israël de Westelijke Jordaanoever bezette. Vanwege zijn nauwe band met de Bijbelse verhalen, besloot Raheb theologie te studeren in Duitsland, aan het Luthers seminarie in Hermannsburg (1980-1984), waarna hij zijn doctorsgraad behaalde aan de Universiteit van Marburg. In 1987, vlak voor het uitbreken van de Eerste Intifada, kwam hij terug naar Bethlehem waar hij in 1988 bevestigd werd als pastor van de Evangelisch Lutherse Kerk. Raheb schrijft dat hij zich tijdens zijn studie vervreemde van de Bijbel, omdat in zijn studie de Westerse benadering toonaangevend was. In deze benadering wordt de huidige staat Israël volgens hem gezien als een voortzetting van het Bijbelse Israël, wordt de staat Israël 'vergeestelijkt', en speelt 'theologie na Auschwitz' een belangrijke rol.²⁵³ Raheb maakt dit niet expliciet, hij noemt hierbij geen namen van Westerse theologen. Raheb concludeerde dat hij tijdens zijn studie vooral antwoorden had geleerd die hoorden bij de vragen van westerse christenen, maar dat niemand van de christenen in Bethlehem de vragen stelde die bij de in Duitsland geformuleerde antwoorden hoorden.²⁵⁴ Hij kwam dan ook tot het inzicht dat iedere theologie, waar ook ter wereld, contextuele theologie is en antwoord dient te geven op de vragen die de eigen context oproept. Dit bracht hem tot de overtuiging dat het noodzakelijk was om een eigen contextuele theologie te ontwikkelen. Raheb omschrijft zijn werk als een poging een fundament te leggen voor een typisch Palestijns-christelijke theologie, die politiek relevant en theologisch creatief is. De eigen actuele context dient volgens hem als een contextuele sleutel om de originele context en inhoud van de Bijbel te verstaan.²⁵⁵ Tegelijk probeert hij een spiegel voor te houden aan Westerse theologen en hen te laten inzien wat hun theologie voor impact heeft op de situatie in Israël/Palestina. In zijn laatste boek spreekt hij de hoop uit dat westerse en joodse theologen ooit het Palestijnse volk om vergeving zullen vragen voor de schade die aan het volk en land is toegebracht in naam van de Eeuwige.²⁵⁶ Ondanks het feit dat Naim Ateek al een eigen Palestijnse bevrijdingstheologie heeft ontwikkeld, en er overeenkomsten zijn in beider benadering en uitwerking, verwijst Raheb hier nergens naar in zijn werk. Zijn boeken lezend lijkt het alsof hij de eerste Palestijnse theoloog is die zich bezig houdt met de vragen over de Nakba en de bezetting, terwijl dit geen recht doet aan het feit dat Naim Ateek hier al een generatie eerder over heeft geschreven en op heeft gereflecteerd. Naast zijn werk als Luthers pastor is Raheb directeur van het Diyar Consortium²⁵⁷ en het Dar al-Kalima University College of Arts and Culture²⁵⁸. Beide instituten richten zich op de ontmoeting en dialoog tussen verschillende groepen binnen de Palestijnse samenleving, en op de scholing van vooral jonge Palestijnen. Het doel is hen te helpen om ondanks de vele beperkingen ten gevolge van de Israëlsche bezetting, te werken aan de opbouw van de eigen gemeenschap.²⁵⁹ Raheb heeft meerdere boeken geschreven die iets van zijn ontwikkeling laten zien. In zijn eerste boek *I am a Palestinian Christian* gaat Raheb in op de uitdagingen voor Palestijnse christenen als het gaat om hun groepsidentiteit, en de uitdagingen om als kleine christelijke minderheid te leven binnen een meerderheid van moslims en joden. Daarnaast geeft Raheb een eerste aanzet tot het lezen van de Bijbel in de Israëlsch-Palestijnse context. Dit doet hij door zowel een persoonlijk perspectief te bieden als een aantal Bijbelse begrippen en verhalen te bespreken. Zo gaat hij in op de benadering van Westerse theologen die de staat Israël zijn gaan zien als het aan het joodse volk Beloofde Land. Raheb verwijt deze theologen de ogen te sluiten voor de ervaring van Palestijnse christenen, die tot op de dag van vandaag van hun land verdreven worden. Raheb sluit dit boek af met een conclusie,

²⁵² Raheb, Mitri, *I am a Palestinian Christian*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, p.3, 55

²⁵³ Raheb, *I am a Palestinian Christian*, pp.56-58

²⁵⁴ Raheb, *I am a Palestinian Christian*, p.56

²⁵⁵ Raheb, Mitri, *Faith in the Face of Empire, The Bible Through Palestinian Eyes*, Orbis Books, New York, 2014, p.14. Dit boek is in het Nederlands vertaald onder de titel "Geloven onder bezetting. Een Palestijnse theologie van verzet en hoop." Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2015

²⁵⁶ Raheb, *Faith in the Face of Empire, The Bible Through Palestinian Eyes*, p.69

²⁵⁷ www.daralkalima.net

²⁵⁸ www.diyar.ps

²⁵⁹ www.diyar.ps en www.daralkalima.net geraadpleegd 10 december 2016

onder het motto 'Ik heb een droom', waarmee hij verwijst naar Martin Luther King, waarin hij schrijft:

I have a dream that I will one day wake up and see two equal peoples living next to each other, coexisting in the land of Palestine, stretching from the Mediterranean to the Jordan. These two peoples have learned to share this small strip of land. They have allowed themselves to be convinced that their destinies can no longer be kept separate and that the only possibilities they have are common survival or mutual destruction.²⁶⁰

Raheb beschrijft in zijn tweede boek *Bethlehem Besieged, Stories of Hope in Times of Trouble* vanuit eigen ervaring wat het betekent om te leven onder Israëliëse bezetting. Hij verbindt deze ervaringen aan tekenen van hoop, die gepaard gaan met creatieve manieren van verzet.²⁶¹

In 2014 publiceerde Raheb zijn meest recente boek *Faith in the Face of Empire: The Bible Through Palestinian Eyes*.²⁶² In dit boek geeft Raheb weer wat het betekent om door de ogen van een Palestijnse christen de Bijbel te lezen en de geschiedenis te interpreteren. Hij beschrijft hoe het voormalige Palestina door de eeuwen heen voortdurend werd gekenmerkt door de overheersing van buitenlandse mogendheden, en hoe dit een verstrekende invloed heeft gehad op het geloof van de huidige inwoners, waaronder de Palestijnse christenen. Volgens Raheb is deze context van wezenlijk belang om de Bijbelse boodschap en het levensverhaal van Jezus te begrijpen. Jezus staat voor hem symbool voor de hoop van het Palestijnse volk op een macht die groter is dan die van de wereldse machthebbers. Door expliciet te benadrukken dat het voormalige Palestina eeuwenlang onderdrukt is door buitenlandse machthebbers, tot op de dag van vandaag, bouwt Raheb heel duidelijk een perspectief van slachtofferschap op. Het risico hiervan is dat er op deze manier een *chosen trauma* wordt ontwikkeld, waarvan Volkan zegt dat als deze gaat functioneren als een *identity marker* in de groepsidentiteit, niet meer de historische feiten centraal staan, maar de beelden, voorstellingen en herinneringen die van generatie op generatie zijn doorgegeven. Dit heeft een samenbindend effect binnen een groep. Dit *chosen trauma* kan gedurende enkele generaties verborgen blijven, maar kan in een situatie van crisis, jaren of soms eeuwen later, weer naar boven komen, bijvoorbeeld door een situatie van vernedering of onrecht.²⁶³ Risico van deze benadering van de ander in een wij-zij denken, is dat dit de basis kan vormen voor een houding die uiteindelijk geweld rechtvaardigt.

4.4.1 Mitri Raheb: collectieve herinneringen, geheugen en groepsidentiteit

Mitri Raheb reflecteert expliciet op de thema's collectieve identiteit, collectieve herinnering en geschiedenis. Hij doet dit vanuit het perspectief van de Bijbelse geschiedenis, waarvan hij benadrukt dat dit een onderdeel is van de geschiedenis van het land waar hij zelf woont: een geschiedenis van voortdurende bezetting door opeenvolgende wereldrijken. Raheb is van mening dat de Bijbelse geschiedenis het beste is te begrijpen als antwoord op de geopolitieke geschiedenis van het gebied.²⁶⁴

Raheb beschrijft hoe door de hele geschiedenis heen diverse keizerrijken de regio gedurende langere periodes hebben bezet, waarna ze door andere machthebbers werden verdreven. De identiteit van de inwoners veranderde hierdoor telkens weer, wat zich onder andere uitte in het overnemen van een andere religie of een andere taal. Uitgangspunt voor Raheb is de huidige inwoners van Palestina de afstammelingen zijn van de oorspronkelijke inwoners van Palestina. Raheb spreekt hier in algemene termen over, hij wordt niet concreet, maar lijkt hiermee wel opnieuw in de rol van slachtoffer te stappen. Niet individueel, maar wel als groep.

²⁶⁰ Raheb, *I am a Palestinian Christian*, p.113

²⁶¹ Raheb, Mitri, *Bethlehem Besieged, Stories of Hope in Times of Trouble*, Fortress Press, Minneapolis, 2004

²⁶² Dit boek is in het Nederlands vertaald onder de titel "Geloven onder bezetting. Een Palestijnse theologie van verzet en hoop." Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer, 2015.

²⁶³ Volkan, *Psychoanalysis and international relationships: Large-group identity, traumas at the hand of the "other," and transgenerational transmission of trauma*, 2010

²⁶⁴ Raheb, *Faith in the Face of Empire*, p.11

Raheb stelt dat het collectieve geheugen van grote invloed is op de groepsidentiteit van groepen mensen. In zijn benadering van collectieve identiteit en geschiedenis, citeert Raheb met instemming Philip Davies, die een verband legt tussen beide:

What is more important about the past than facts? The answer is memory, because memory, whether personal or collective, belongs to us. It is our history. Nor is it a disinterested recollection, but something basic to our identity and our future. Our memory of what we have experienced enables us at each moment to sustain identity. Total amnesia is a total loss of self. We are, except in a purely biological sense, what we remember.²⁶⁵

Raheb identificeert echter drie ontwikkelingen bij de Palestijnen die hebben geleid tot gedeeltelijk verlies van historisch geheugen, waardoor er een identiteitscrisis is waar te nemen in het Palestijnse bewustzijn.²⁶⁶ Hij noemt dit het kerkelijke geheugenverlies, het religieuze geheugenverlies en het politieke geheugenverlies. Hij bedoelt hiermee dat het Palestijnse volk haar langetermijngeheugen verloor, waardoor het kortetermijngeheugen van de Nakba als beslissend moment in de moderne geschiedenis terugkwam.²⁶⁷ Dit trauma neemt nu een grote plaats in, terwijl de verbindende factoren van langere tijd geleden veel minder een rol spelen.

Raheb citeert met instemming Jan Assmann om aan te geven dat geschiedenis niet de opsomming is van kale feiten, maar dat er een collectieve betekenis en interpretatie aan wordt toegevoegd:

History turns into myth as soon as it is remembered, narrated, and used, that is, woven into the fabric of the present. Seen as an individual and as a social capacity, memory is not simply the storage of past “facts” but the ongoing work of reconstructive imagination. In other words, the past cannot be stored but always has to be “processed” and mediated.²⁶⁸

Raheb voegt hieraan toe dat de Bijbel geen geschiedenisboek is, maar een langgerekt verhaal dat niet tot doel heeft weer te geven wat er in die tijd was, maar wat het toen betekende: wat geschiedenis betekende voor het volk van Palestina. Raheb stelt dat deze verhalen een open einde hebben, en dat de sleutel ligt in de wijze van vertellen en de wijze van verstaan. De interpretatie is dus van essentieel belang.

4.4.2 Mitri Raheb: de Holocaust als trauma in de Joods-Israëliëse samenleving

Raheb brengt voortdurend zijn persoonlijke ervaring van de bezetting – waar hij zelf dagelijks mee te maken heeft - in in zijn theologie. Raheb is geboren na de Nakba, dit maakt dus geen deel uit van zijn persoonlijke levensverhaal en hij reflecteert hier dan ook niet uitgebreid op. Desondanks verbindt hij heel nadrukkelijk het collectieve trauma en het collectieve slachtofferschap van Palestijnen en Israëliërs met elkaar, niet om hiermee met elkaar te wedijveren wie het grootste slachtoffer is of wie het meest getraumatiseerd is, maar om beide groepen met elkaar te verbinden en onderlinge empathie te bevorderen. Zo benoemt hij in de droom, die hij (impliciet verwijzend naar Martin Luther King) in zijn boek *I am a Palestinian Christian* de noodzaak van heling van de collectieve trauma's in zowel de Joods-Israëliëse als in de Palestijnse gemeenschap:

I have a dream of two peoples who work closely together to ameliorate and heal the wounds of their members and citizens. The trauma of the Holocaust roused many fears in the Jews that need to be overcome. The wounds of the Palestinian refugees and exiles are still bleeding and cry out for healing. Both peoples need to be cured of fear, bitterness, mistrust, and pain. It will take the exertions of all of us to achieve the goal of having everyone thinking in terms of a common future and working for it – the young Palestinian demonstrators and the Israeli soldiers who shoot them, the Palestinian prisoners and their Israeli prison guards, the Palestinians and Israelis full of fear.²⁶⁹

²⁶⁵ Raheb, *Faith in the Face of Empire*, p.20

²⁶⁶ Raheb, *Faith in the Face of Empire*, pp.20,21

²⁶⁷ Raheb, *Faith in the Face of Empire*, pp.25,26

²⁶⁸ Assmann, *Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism*, p.14

²⁶⁹ Raheb, *I am a Palestinian Christian*, p.115

Ondanks deze benadering realiseert Raheb zich dat er binnen beide samenlevingen een competitie lijkt te zijn als het gaat om het omgaan met slachtofferschap. Zo beschrijft hij hoe hij soms joodse mensen hoort spreken alsof ze – ten gevolge van de Holocaust - een alleenrecht hebben op het slachtofferschap. Hem bekruipt dan het gevoel dat sommige Palestijnen hierop reageren met het benadrukken dat zij óók slachtoffer zijn, net als de Joden, en de competitie proberen aan te gaan met Joden over wie het grootste slachtoffer zou zijn. Zo wordt Raheb regelmatig geconfronteerd met theorieën in boeken of artikelen waarin auteurs uit het Midden-Oosten de Arabieren uitsluitend tot slachtoffer van de supermachten reduceren. Raheb stelt dat slachtofferschap zowel geruststellend is als gerieflijk: je bent niet schuldig aan de situatie, noch verantwoordelijk voor de situatie. Maar, zo zegt hij, zelfs het ergste slachtoffer moet ook handelen: keuzes maken, beslissingen nemen en verantwoordelijkheid aanvaarden. Alleen maar de machthebber de schuld geven, helpt een mens en een volk niet verder. Iemand die zijn slachtofferschap benadrukt, zal zich alleen maar gedepimeerder gaan voelen. Het benadrukken van de slachtofferrol levert onderdrukten misschien wel enige sympathie op, maar niet noodzakelijkerwijs respect.²⁷⁰ Hij pleit dan ook voor een positieve benadering, waarin cultuur en geweldloos verzet een belangrijke rol spelen.

4.4.3. Mitri Raheb: slachtofferschap, trauma en geweld

Raheb stelt dat één van de grootste verleidingen voor onderdrukte mensen is dat de rol van slachtoffer hen veel goeds lijkt te brengen. Ze kunnen alleen nog beschuldigen (*blame game*) en vervloeken de machthebbers. Een groot probleem voor slachtoffers van grootmachten is dat ze zich zo sterk met de slachtoffers identificeren dat ze dubbel slachtoffer worden: niet alleen van de machthebbers, van de bezetter, maar ook van zichzelf, omdat ze gevangen raken in hun eigen manier van denken.²⁷¹

Tegelijk is Raheb zeer kritisch naar de houding van mensen en groepen in het Westen, die als buitenstaanders het geweld van Palestijnse zijde veroordelen en vooraan staan in hun adviezen aan Palestijnen om zich in hun huidige context te verzetten zonder geweld te gebruiken. In veel gevallen doen zij dit, zonder het structurele geweld van de staat Israël naar Palestijnen te veroordelen, aldus Raheb. Raheb gebruikt hier, zoals vaker in zijn schrijven, een wij-zij constructie. Ondanks dat hij meerdere keren zegt op zoek te zijn naar verbinding, laat zijn schrijfstijl een wij-zij denken zien, die juist niet verbindend is.

Een voorbeeld hiervan is zijn reactie op een aanbod van een Amerikaanse organisatie:

The word nonviolence is still a negation of a negative, and as such, for me, it leaves something to be desired. In my experience many of those supporting the nonviolence movement in Palestine unconsciously assume that Palestinians are violent people who need to be taught to be nonviolent. State terror is seldom addressed. Representatives of an American organization once asked me to support a project in education for nonviolence. I thanked them and said that I was absolutely for nonviolent resistance, but that I might have a better idea. I asked, "Why don't you think of doing a project in Israel teaching Israeli soldiers to become nonviolent? They need that kind of training more than we do."²⁷²

Raheb licht dit voorbeeld niet verder toe. Hij lijkt wel bereid te zijn om zijn eigen mensen te trainen in geweldloosheid, maar staat er zeer afwijzend tegenover als buitenstaanders hem hiertoe oproepen zonder het geweld aan de Israëlische kant af te wijzen.

Raheb reflecteert theologisch op slachtofferschap door te stellen dat de Geest met Pinksteren de discipelen in staat stelde om het slachtofferschap te overwinnen en zich op te stellen als vernieuwde mensen die zich richten op de toekomst, vanuit de overtuiging dat hun woorden en daden hieraan een belangrijke bijdrage leveren. Ondanks dat de discipelen een trauma met zich meedroegen, en als slachtoffers van het wereldrijk gezien zouden kunnen worden, werd dit niet de doorslaggevende factor in hun identiteit. Slachtofferschap is, zo zegt Raheb, een negatieve identiteit. De Geest gaf de discipelen echter de kracht om een

²⁷⁰ Raheb, *Faith in the Face of Empire*, p.120

²⁷¹ Raheb, *Faith in the Face of Empire*, p.115

²⁷² Raheb, *Faith in the Face of Empire*, p.122

positieve identiteit te ontwikkelen. Daardoor weigerden ze hun trauma centraal te stellen, en te focussen op het feit dat hun meester door de wereldmachten was vermoord, maar trokken ze er op uit om de opgestane Christus te verkondigen. De discipelen hadden er voor kunnen kiezen hun slachtofferschap te benadrukken en zo sympathie te wekken van anderen, maar zij kozen voor een andere aanpak, waarin het de Geest is die geschiedenis maakt. Raheb stelt dat deze benadering ertoe geleid heeft dat het christendom is ontstaan. Hij is echter van mening dat de inwoners van het Midden-Oosten zich niet tevreden moeten stellen met het feit dat het Midden-Oosten de bakermat is van de drie Abrahamitische religies en de heilige boeken aan de wereld heeft gegeven. Raheb stelt dat het Midden-Oosten op dit moment urgent deze Geest nodig heeft, die mensen helpt hun slachtofferschap te overwinnen, verantwoordelijkheid te nemen en van een passief object van de wereldgeschiedenis te veranderen in een handelend subject. Alleen op deze manier kunnen mensen positief bijdragen aan een nieuwe samenleving, aldus Raheb.²⁷³

4.4.4. Conclusie Mitri Raheb

Raheb is sterk gevormd door de context van zowel de Israëlische bezetting van de Westelijke Jordaanoever, als de houding en theologie in het Westen, waar hij zich sterk tegen afzet. Raheb erkent het feit dat er in de Palestijnse en Arabische samenleving een sterke neiging is tot slachtofferschap, die veroorzaakt wordt door de collectieve trauma's die zij hebben opgelopen. Raheb stelt dat deze collectieve trauma's niet te beperken zijn tot de Nakba en de Israëlische bezetting, maar in de gehele geschiedenis van Palestina zichtbaar zijn in de telkens veranderende onderdrukking en bezetting door andere grootmachten. Raheb wijst alle geweld af, zowel structureel geweld van de staat Israël als individueel geweld van Palestijnen, en benadrukt dat het van groot belang is om slachtoffers uit te dagen een bijdrage te leveren aan hun eigen samenleving. Belangrijke middelen hiervoor zijn de ontwikkeling van een theologie waarin de Geest centraal staat, en programma's waarin cultuur op een positieve manier de groepsidentiteit versterkt.

4.5. Conclusie

Naim Ateek en Mitri Raheb zijn beiden Palestijns theoloog, bij wie hun theologie een antwoord is op de huidige context in Israël / Palestina die gekenmerkt wordt door slachtofferschap en trauma. Beiden benaderen deze huidige politieke situatie niet als een politiek conflict tussen twee volken, maar als een bezetting die gekenmerkt wordt door een enorm verschil in machtsverhoudingen. Beide theologen stellen dat het toepassen van het internationaal recht een noodzakelijke voorwaarde is om te komen tot een oplossing waarbij zowel Israëliërs als Palestijnen in vrijheid en veiligheid kunnen leven.

Beide theologen benoemen dat deze situatie, waar Palestijnen en Palestijnse christenen slachtoffer van zijn, versterkt wordt door de houding en daden van groepen en individuen in het Westen, waaronder Westerse theologen. Ateek en Raheb pogen een antwoord te geven op de eigen context die gekenmerkt wordt door collectief slachtofferschap en trauma. Zij doen een poging de Bijbel op zo'n manier te lezen en te interpreteren, dat dit Palestijnse christenen motiveert om niet te acteren vanuit slachtofferschap, maar zelf verantwoordelijkheid te nemen in hun eigen situatie. Deze benadering blijkt ook uit het feit dat zowel Ateek als Raheb medeauteur zijn van het Palestijnse Kairosdocument, waarin zij de internationale christelijke gemeenschap oproepen tot het kritisch reflecteren op hun eigen theologie, en om te analyseren op welke wijze westerse theologie bijdraagt aan het legitimeren van onrecht en onderdrukking van Palestijnen, en dus ook van Palestijnse christenen. In dit Kairosdocument worden ook Palestijnse christenen opgeroepen om zich op een geweldloze wijze in te zetten om hun situatie ten goede te veranderen.

Ateek erkent dat collectief trauma en slachtofferschap diep geworteld zijn binnen de Palestijnse samenleving. Hij geeft hierop als theologisch antwoord dat God een God is van recht en gerechtigheid, die altijd aan de kant van slachtoffers staat. Slachtoffers worden

²⁷³ Raheb, *Faith in the Face of Empire*, p.120

echter opgeroepen zich niet in dit slachtofferschap te wentelen, en te reageren met hetzij passiviteit of geweld, maar zich actief in te zetten voor een situatie waarin recht geschiedt aan zowel daders als slachtoffers. Ateek toont aan dat het verhaal van Jezus, die zelf onder bezetting leefde en slachtoffer werd van anderen, hoop biedt aan Palestijnse christenen om net als Jezus zich op een geweldloze en radicale wijze in te zetten voor vrede en recht. Ateek heeft hierin duidelijk oog voor het trauma van het joodse volk, wanneer hij Palestijnen oproept om joden welkom te heten vanwege het collectieve trauma van de Holocaust.

Raheb geeft als antwoord op collectief trauma en slachtofferschap binnen de Palestijnse samenleving dat de Geest er voor zorgt dat slachtoffers zich niet hoeven te concentreren op het verleden, maar dat zij zich als vernieuwde mensen mogen richten op een hoopvolle toekomst. Zij kunnen hier op een geweldloze manier aan bijdragen, onder andere door hun geschiedenis te herdefiniëren, en zich op een positieve wijze in te zetten met culturele programma's die hun groepsidentiteit op een positieve manier bevestigen. Raheb geeft geen diepgaande reflectie op wat het trauma van de Holocaust betekent in de houding van Palestijnen ten aanzien van joden, maar hij benoemt dit trauma wanneer hij Palestijnen oproept niet in de valkuil te stappen van competitie van slachtofferschap met het joodse volk. Zowel Ateek als Raheb spreken zich uitdrukkelijk uit voor een actieve houding van joden, moslims en christenen, in Israël / Palestina en wereldwijd, voor een rechtvaardige oplossing, waarin alleen het gebruik van geweldloze middelen en acties geoorloofd zijn.

Hoofdstuk 5. Eindconclusie

In dit laatste hoofdstuk geef ik antwoord op mijn centrale vraagstelling: “Hoe benaderen, doordenken en verwerken de Palestijns-christelijke theologen Naim Ateek en Mitri Raheb de thema’s collectief trauma en slachtofferschap in hun theologie, tegen de achtergrond van hoe deze thema’s een rol spelen in de specifieke context van Israël en Palestina.”

Zowel de Joods-Israëlische samenleving als de Palestijnse samenleving worden gekarakteriseerd door de grote invloed van de aanwezigheid van collectieve trauma’s en collectief slachtofferschap.

Binnen de Israëlische samenleving is dit de alomtegenwoordige aanwezigheid van de Holocaust, die als belangrijk(st)e *identity-marker* functioneert. Dat de (herinnering aan de) Holocaust een collectief trauma is, wordt helder door dat wat Burg en Meyer geschreven hebben over de Holocaust, te verbinden met dat wat Volkan zegt over groepsidentiteit, transgenerationale overdracht en *chosen trauma*. Volkan gebruikt de term *chosen trauma* om aan te geven dat een traumatische gebeurtenis die niet goed wordt verwerkt door een groep, van generatie op generatie kan worden doorgegeven en zo onderdeel kan worden van de identiteit van de groep. Burg maakt helder, zonder deze termen te gebruiken, hoe de Holocaust momenteel functioneert als belangrijkste *identity marker* binnen de Joods-Israëlische groepsidentiteit. Zowel Halbwachs als Volkan stellen dat niet ieder lid van een groep zelf de traumatische gebeurtenis meegemaakt hoeft te hebben om het wel als onderdeel van de eigen identiteit te gaan zien. Burg bevestigt dit, door te beschrijven hoe de Holocaust niet alleen voor de Europese joden onderdeel van hun identiteit is geworden, maar ook voor de joden uit het Midden-Oosten die zich in Israël vestigden.²⁷⁴

Volkan beschrijft hoe een *chosen trauma* gedurende de eerste periode na de traumatische gebeurtenis op de achtergrond aanwezig kan zijn. Dit is van toepassing op de Joods-Israëlische samenleving, wat blijkt uit het feit dat Meyer beschrijft hoe er transgenerationale overdracht plaatsvindt, met volgens hem als belangrijkste oorzaak het ‘gebod tot herdenken’ binnen de joodse traditie. Keilson legt met zijn theorie van sequentiële traumatisering uit dat een bedreigende gebeurtenis voor een persoon traumatischer is naarmate er meer traumatische ervaringen aan vooraf zijn gegaan. Het ligt dan voor de hand dat de herdenking van de Holocaust, bovenop het ritueel herdenken van lijden binnen de joods religieuze traditie, slachtofferschap binnen de traditie verankert en versterkt. Meyer beschrijft hoe de tweede en derde generatie overlevenden van de Holocaust vaak minstens zo zwaar, of in sommige gevallen zelfs zwaarder, zijn getraumatiseerd dan hun ouders of grootouders.

Enns stelt dat het risico van collectief slachtofferschap is dat slachtoffers later daders kunnen worden, en niet verantwoordelijk worden gehouden voor hun eigen daden.²⁷⁵ Dit sluit aan bij de theorie van Volkan, die stelt dat wanneer een collectief trauma wordt geactiveerd, een andere groep (in dit geval de Palestijnen) kan worden geïdentificeerd als de erfgenamen van de dader, waardoor slachtoffers gemakkelijk kunnen veranderen van slachtoffers in daders.

Binnen de Palestijnse samenleving is het trauma van de Nakba, en de voortgaande Nakba zoals de Israëlische bezetting wordt genoemd, aanwezig. Niet als een historische gebeurtenis, maar als een actuele realiteit. De bezetting, en de *Matrix of Control*²⁷⁶ zoals Jeff Halper deze beschrijft, zijn geen verleden tijd, maar duren nog altijd voort. Dit maakt het verwerken van de Nakba extra ingewikkeld, te meer omdat het vertrouwen in het verleden dermate is geschaad dat deze volledig afwezig is in het hier en nu. Mogelijk kan er pas een begin worden gemaakt met het verwerken van het trauma van de Nakba als dit trauma wordt erkend door zowel Israël als de internationale gemeenschap. Op dit moment is dat echter

²⁷⁴ Burg, *De Holocaust is voorbij*, p.47

²⁷⁵ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.50

²⁷⁶ Halper, *Obstacles to Peace*, p.47

nog niet aan de orde, wat de situatie in Israël & Palestina meer complex maakt.²⁷⁷ Het is voor Palestijnen binnen Israël verboden om de Nakba te herdenken, wat niet alleen als onrechtvaardig wordt ervaren in een context waarin het lijden van het joodse volk voortdurend wordt herdacht, maar meer nog dat het lijden dat heeft plaatsgevonden – en het onrecht dat tot op de dag van vandaag doorgaat - wordt ontkend.

Diane Enns is van mening dat zowel Israëliërs als Palestijnen gemeenschappelijk hebben dat zij zichzelf zien als de ultieme slachtoffers, en als gevolg hiervan hun daden rechtvaardigen. Waarin zij verschillen, is de militaire, economische en politieke macht die zij hebben, en ontvangen vanuit het Westen. Daarnaast verschillen zij in hun toegang tot water en elektriciteit, bewegingsvrijheid, toegang tot mensenrechten, en een bloeiend maatschappelijk leven.²⁷⁸ Dit laatste is een essentieel punt, dat door Jeff Halper helder wordt uiteengezet in zijn theorie van de 'Matrix of Control', waarmee hij de dynamiek van de huidige situatie in Israël & Palestina uiteenzet.

Ten gevolge van het diep geworteld zijn van zowel slachtofferrol en trauma, zijn beide groepen niet in staat zijn om hun situatie, en de situatie in Israël/Palestina, te bekijken uit een andere houding dan die van de slachtoffer. Enns stelt dat dit voorkomt uit een dualistisch wereldbeeld waarin sterk onderscheid wordt gemaakt tussen dader en slachtoffer en een slachtoffer geen dader kan zijn.²⁷⁹

Hoewel Naim Ateek de termen collectief trauma en slachtofferschap niet expliciet benoemd in zijn boeken, reflecteert hij wel diepgaand op de vraag hoe Palestijnse christenen dienen om te gaan met hun eigen context, waarin de Nakba en de bezetting een dominante rol spelen. Daarnaast reflecteert hij op de vraag hoe Palestijnse christenen dienen te reageren op het feit dat de Holocaust zo'n belangrijk trauma is geweest voor het Joodse volk. Zijn antwoord is eigenlijk heel eenvoudig. Hij benadrukt dat het van belang is om niet achterom te kijken en vast te houden aan slachtofferschap. Wel benoemt hij als basisprincipe dat onrecht niet voortduurt, maar dat onrecht wordt bestreden. Ateek voert hiertoe argumenten aan vanuit zowel het Oude Testament (de roep van de profeten om recht) als het Nieuwe Testament (het leven en het onderwijs van Jezus). Bij Ateek is de eerste centrale notie dat God een God is van recht en gerechtigheid. De tweede centrale notie is dat mensen alleen kunnen begrijpen wie God werkelijk is als zij kijken naar het leven en het onderwijs van Jezus. God kiest altijd partij voor slachtoffers en roept tegelijkertijd mensen op te werken aan recht. Dit betekent niet dat slachtoffers zich kunnen wentelen in het slachtofferschap, maar wel dat zij troost ontvangen in de wetenschap dat God hun situatie kent, het gedrag van de onderdrukker afwijst, en hen uiteindelijk recht zal verschaffen. Tegelijk roept Ateek op tot 'recht met genade' waarin hij benadrukt dat slachtoffers niet moeten inzetten op absoluut recht, maar dat zij altijd oog moeten houden voor de context en geschiedenis van hun onderdrukker. Ateek past dit toe in zijn houding ten aanzien van het joodse volk, waarin hij tot de conclusie komt dat de Palestijnen het vanwege het collectieve trauma van het joodse volk verplicht zijn om hen welkom te heten in Palestina. Ateek zoekt hierin duidelijk naar de verbinding. Deze houding zorgt er mijns inziens voor dat het collectieve trauma waar Palestijnen onder lijden, niet gemakkelijk zal leiden tot een houding van slachtofferschap en geweld.

Ateek voert een stevig pleidooi voor erkenning van het internationaal recht, voor geweldloos samenleven van joden en Palestijnen, en hij wijst expliciet alle geweld af, zowel van Palestijnen als van joden en de staat Israël.

Raheb is sterk gevormd door de context van zowel de Israëlische bezetting van de Westelijke Jordaanoever, als de houding en theologie in het Westen, waar hij zich sterk tegen afzet. Raheb erkent het feit dat er in de Palestijnse en Arabische samenleving een sterke neiging is tot slachtofferschap, die veroorzaakt wordt door de collectieve trauma's die zij hebben opgelopen. Raheb stelt dat deze collectieve trauma's niet te beperken zijn tot de Nakba en de Israëlische bezetting, maar in de gehele geschiedenis van Palestina zichtbaar zijn in de telkens veranderende onderdrukking en bezetting door andere grootmachten.

²⁷⁷ www.icaahd.org geraadpleegd op 16 oktober 2016

²⁷⁸ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.60

²⁷⁹ Enns, *The Violence of Victimhood*, p.60

Raheb wijst alle geweld af, zowel structureel geweld van de staat Israël als individueel geweld van Palestijnen, en benadrukt dat het van groot belang is om slachtoffers uit te dagen een bijdrage te leveren aan hun eigen samenleving. Belangrijke middelen hiervoor zijn de ontwikkeling van een theologie waarin de Geest centraal staat, en programma's waarin cultuur op een positieve manier de groepsidentiteit versterkt.

Naim Ateek en Mitri Raheb zijn beiden Palestijns theoloog, bij wie hun theologie een antwoord is op de huidige context in Israël / Palestina die gekenmerkt wordt door slachtofferschap en trauma. Beiden benaderen deze huidige politieke situatie niet als een politiek conflict tussen twee volken, maar als een bezetting die gekenmerkt wordt door een enorm verschil in machtsverhoudingen. Beide theologen stellen dat het toepassen van het internationaal recht een noodzakelijke voorwaarde is om te komen tot een oplossing waarbij zowel Israëliërs als Palestijnen in vrijheid en veiligheid kunnen leven.

Beide theologen benoemen dat deze situatie, waar Palestijnen en Palestijnse christenen slachtoffer van zijn, versterkt wordt door de houding en daden van groepen en individuen in het Westen, waaronder Westerse theologen. Ateek en Raheb pogen een antwoord te geven op de eigen context die gekenmerkt wordt door collectief slachtofferschap en trauma. Zij doen een poging de Bijbel op zo'n manier te lezen en te interpreteren, dat dit Palestijnse christenen motiveert om niet te acteren vanuit slachtofferschap, maar zelf verantwoordelijkheid te nemen in hun eigen situatie. Deze benadering blijkt ook uit het feit dat zowel Ateek als Raheb medeauteur zijn van het Palestijnse Kairosdocument, waarin zij de internationale christelijke gemeenschap oproepen tot het kritisch reflecteren op hun eigen theologie, en om te analyseren op welke wijze westerse theologie bijdraagt aan het legitimeren van onrecht en onderdrukking van Palestijnen, en dus ook van Palestijnse christenen. In dit Kairosdocument worden ook Palestijnse christenen opgeroepen om zich op een geweldloze wijze in te zetten om hun situatie ten goede te veranderen.

Ateek erkent dat collectief trauma en slachtofferschap diep geworteld zijn binnen de Palestijnse samenleving. Hij geeft hierop als theologisch antwoord dat God een God is van recht en gerechtigheid, die altijd aan de kant van slachtoffers staat. Slachtoffers worden echter opgeroepen zich niet in dit slachtofferschap te wentelen, en te reageren met hetzij passiviteit of geweld, maar zich actief in te zetten voor een situatie waarin recht geschiedt aan zowel daders als slachtoffers. Ateek toont aan dat het verhaal van Jezus, die zelf onder bezetting leefde en slachtoffer werd van anderen, hoop biedt aan Palestijnse christenen om net als Jezus zich op een geweldloze en radicale wijze in te zetten voor vrede en recht. Ateek heeft hierin duidelijk oog voor het trauma van het joodse volk, wanneer hij Palestijnen oproept om joden welkom te heten vanwege het collectieve trauma van de Holocaust.

Raheb geeft als antwoord op collectief trauma en slachtofferschap binnen de Palestijnse samenleving het theologische antwoord dat de Geest er voor zorgt dat slachtoffers zich niet hoeven te concentreren op het verleden, maar dat zij zich als vernieuwde mensen mogen richten op een hoopvolle toekomst. Zij kunnen hier op een geweldloze manier aan bijdragen, onder andere door hun geschiedenis te herdefiniëren, en zich op een positieve wijze in te zetten met culturele programma's die hun groepsidentiteit op een positieve manier bevestigen. Raheb geeft geen diepgaande reflectie op wat het trauma van de Holocaust betekent in de houding van Palestijnen ten aanzien van joden, maar hij benoemt dit trauma wanneer hij Palestijnen oproept niet in de valkuil te stappen van competitie van slachtofferschap met het joodse volk. Tegelijk lijkt hij zelf wel gevoelig te zijn voor deze valkuil, wanneer hij benadrukt dat het Palestijnse volk door de eeuwen heen telkens opnieuw is onderdrukt door andere volken, en geen empathie toont voor het lijden dat de Joden hebben ondergaan. Hij stapt zeer snel over naar het lijden van het Palestijnse volk.

Zowel Ateek als Raheb spreken zich uitdrukkelijk uit voor een actieve houding van joden, moslims en christenen, in Israël / Palestina en wereldwijd, voor een rechtvaardige oplossing, waarin alleen het gebruik van geweldloze middelen en acties geoorloofd zijn.

Literatuur en bronnen

Collectief herinneren & trauma & slachtofferschap & groepsidentiteit

- Achterhuis, Hans, *Frantz Fanon: denken vanuit het perspectief van de onderdrukten*, in *Filosofen van de derde wereld: Frantz Fanon, Che Guevara, Paulo Freire, Ivan Illich, Mao Tse-Toeng*, uitg. Ambo, Bilthoven (1975, diverse heruitgaven); pp.32-47
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, Viking Press New York, 1963
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New ed. New York, Harcourt Brace, 1973
- Assman, Jan, *Collective Memory and Cultural Identity, New German Critique*, 1995
- Assman, Jan, *Moses the Egyptian, The Memory of Egypt in Western Monotheism and "Collective Memory and Cultural Identity"*, in *The Collective Memory Reader*, edited by Jeffrey K. Olick e.a., Oxford University Press, 2011, pp.209-215
- Bloch, Marc, *Mémoire collective, tradition et coutume: À propos d'un livre récent*, in *The Collective Memory Reader*, edited by Jeffrey K. Olick e.a., Oxford University Press, 2011, pp.150-155
- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, in *The Collective Memory Reader*, edited by Jeffrey K. Olick e.a., Oxford University Press, 2011, pp.136-138
- Enns, Diane, *Identity and Victimhood, Questions for Conflict Management Practice*, Berghof Occasional Paper No. 28, Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, Berlin, May 2007
- Enns, Diane, *The Violence of Victimhood*, Pennsylvania State University, USA, 2012
- Epstein, Helen, *Children of the Holocaust, Conversations with Sons and Daughters of Survivors*, Penguin Putnam, USA, 1979
- Erikson, Erik, *The Problem of Ego Identity*. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 4, 1956, pp.56-121
- Erikson, Erik, *Ego Development and Historical Change*. In "The Psychoanalytic Study of the Child", Vol. 2, 1946, pp.359-396
- Halbwachs, Maurice, *Het collectief geheugen*, Tijdschrift voor Sociologie, 1991 (12), Acco Leuven / Amersfoort, 1991 (vertaling van *La Mémoire Collective*, Presses Universitaires de France, 1950)
- Volkan, Vamik, *Killing in the Name of Identity, A Study of Bloody Conflicts* Charlottesville, Virginia Pitchstone Publishing, 2006
- Volkan, Vamik, *Psychoanalysis and Diplomacy: Part I. Individual and Large Group Identity* in *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, Vol. 1, No. 1, 1999
- Volkan, Vamik, *Transgenerational Transmissions and "Chosen Trauma": An Element of Large-Group Identity* op www.vamikvolkan.nl (7 april 2013)
- Volkan, Vamik, *Massive Shared Trauma and Hot Places* op www.vamikvolkan.nl (7 april 2013)
- Volkan, Vamik, *Bloodlines: from Ethnic Pride to Ethnic Terrorism*, New York 1997
- Volkan, Vamik, *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships*. Northvale, New Jersey, London: Jason Aronson, 1988
- Volkan, Vamik, *Psychoanalysis and international relationships: Large-group identity, traumas at the hand of the "other," and transgenerational transmission of trauma*, 2010
- Volf, Miroslav, *Een nieuw verleden, Omgaan met herinneringen in een gebroken wereld*. Buijten en Schipperheijn, Amsterdam, 2009 (vertaling van *The End of Memory - Remembering Rightly in a Violent World*, William B. Eerdmans Publishing Co, United States of America, 2006)

Context Israël & Palestina

- Al Qass Collings, Rania (ed.), *Palestinian Christians in the West Bank, Facts, Figures and Trends*, Diyar Publisher, Bethlehem, 2012
- Bons-Storm, Riet (red.), *Bidt Jeruzalem vrede toe. Ontmoetingen, achtergronden en reflecties in Israël en de Palestijnse gebieden. Narratio, Gorinchem, 2011*
- Burg, Avraham, *De Holocaust is voorbij, Afrekenen met Hitlers erfenis*. Amsterdam Ambo Anthos Uitgevers 2010. Oorspronkelijke titel: *The Holocaust Is Over. We Must Arise From Its Ashes*, Palgrave Macmillan 2008
- Carter, Jimmy, *Palestine: Peace not Apartheid*. New York: Simon and Shuster, New York, 2006
- Erakat, Noura, *Vijf Israelische beweringen aangaande Gaza ontmaskerd*, in Soemoed, jaargang 42,5 (vertaling door Paul Bakker, oorspronkelijke artikel *Five Israeli Talking Points on Gaza - Debunked*, in *The Nation*, Washington, 25 juli 2014
- Finkelstein, Norman, *The Holocaust Industry: Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, New York, Verso, 2000
- Hage, Ghassan, *Comes a Time We Are All Enthusiasm: Understanding Palestinian Suicide Bombers in Times of Exigophobia*, *Public Culture* 15.1, 2003
- Halper, Jeff, *Obstacles to Peace, a Re-Framing of the Palestinian-Israeli Conflict*, ICAHD, Jerusalem, Israel, 2009
- Heijden, Chris van der, *ISRAEL een onherstelbare vergissing*, Amsterdam / Antwerpen, Uitgeverij Contact, 2008
- Herremans, Brigitte (red.), *Vreedzaam verzet in Palestina en Israël*, Broederlijk Delen, Brussel, 2016
- Hever, Shir, *The Political Economy of Israel's Occupation, Repression Beyond Exploitation*, Pluto Press, University of Chicago Press, 2014
- Honderich, Ted, *Terrorism for Humanity, lecture to the International Social Philosophy Conference at Northeastern University in Boston*, 4 maart 2004, <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/terrorhum.html>
- Jong, Anne de, *Geen vijanden. 1000 dagen in Israël en de Palestijnse gebieden*, Rainbow IJsselstein, 2011
- Kassis, Rifat Odeh, *Kairos for Palestine*, Baday Alternatives, Ramallah Palestine, 2011
- Keilson, Hans, *In de ban van de tegenstander*, Van Gennep Amsterdam 2009 (oorspronkelijke titel *Der Tod des Widersachers*, Frankfurt am Main, 1959)
- Kuitert, Hans en Rabbani, Mouin, *Palestina, land zonder vrede. Een kritische beschouwing van de aanhoudende crisis in het Midden-Oosten*. BZZTôH, 's-Gravenhage, 2004.
- Luyendijk, Joris, *Het zijn net mensen. Beelden uit het Midden-Oosten*. Uitgeverij Podium Amsterdam, 2006
- Mearsheimer, John J. & Walt, Stephen M. *De Israël Lobby*, Uitgeverij Atlas Amsterdam / Antwerpen, 2007 (oorspronkelijke titel: *The Israel Lobby and U.S Foreign Policy*, New York, 2007)
- Meyer, Hayo, *Het einde van het jodendom. Kritische beschouwingen over jodendom, holocaust en Israel* Amsterdam, Vassallucci, 2003
- Mansour, Johnny (ed), *Arab Christians in Israel, Facts, Figures and Trends*. Diyar Publisher, Bethlehem, 2012
- Nathan, Susan, *The Other Side of Israel. My Journey Across the Jewish-Arab Divide*, HarperCollins Publishers LTD, Londen, 2005
- Pappe, Ian, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oneworld Publications, Oxford, 2006
- Reinhardt, Tany, *Israel/Palestine: How to end the War of 1948*, New York, 2002.
- Soeterik, Robert (red.), *De verwoesting van Palestina*. Stichting Palestina Publikaties, Amsterdam, 2008
- Reinhardt, Tany, *Israel/Palestine: How to end the War of 1948*, Seven Stories Press, New York, 2002

- United Civilians for Peace, *Leven als Palestijnse vluchteling*
- Young, James, *From the Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, in *Theories of Memory, A Reader*, Edited by Michael Rossington e.a., Edinburgh University Press, 2007, pp.177-184

Palestijns-christelijke theologie

- Ateek, Naim (ed.), *Challenging Christian Zionism. Theology, Politics and the Israel-Palestine Conflict*. Melisende, London, 2005
- Ateek, Naim (ed.), *The Bible and the Palestine Israel Conflict*. Sabeel Ecumenical Liberation Theology Center Jerusalem, 2014
- Ateek, Naim, *A Palestinian Christian Cry for Reconciliation*, Maryknoll, New York, 2008
- Ateek, Naim, *Justice and Only Justice, A Palestinian Theology of Liberation*. MaryKnoll, New York, 1989
- Ateek, Naim, *Suicide Bombers. What is theologically and morally wrong with suicide bombings, A Palestinian Christian Perspective*, Sabeel Jerusalem, 2002 (te downloaden op www.fosna.org)
- Chacour, Elias, *Blood Brothers*, Chosen Books, Grand Rapids, USA, 1984
- Chacour, Elias, *We belong to the Land, The story of a Palestinian Israeli who lives for peace and reconciliation*. New York, 1992
- Chacour, Elias, *Faith beyond despair, building hope in the holy land*. London, 2008
- Khader, Jamal, *The Context of Kairos Palestine*, in *The Ecumenical Review*, Volume 64, Issue 1, pp. 3-6, March 2012
- Kort, Nora, *Palestinian Christians in Jerusalem*, in *The Ecumenical Review*, Volume 64, Issue 1, pp. 36-42, March 2012
- Mitri, Tarek, *Christians in the Arab World, Minority Attitudes and Citizenship*, in *The Ecumenical Review*, Volume 64, Issue 1, pp. 43-49, March 2012
- *Palestinian Kairos Document, A Moment of Truth, A Word of Faith, Hope and Love from the Heart of Palestinian Suffering*, 2009, zie www.kairospalestine.ps
- Raheb, Mitri, *I am a Palestinian Christian*, Fortress Press, Minneapolis, 1995
- Raheb, Mitri, *Bethlehem Besieged, Stories of Hope in Times of Trouble*, Fortress Press, Minneapolis, 2004
- Raheb, Mitri, *Faith in the Face of Empire, The Bible Through Palestinian Eyes*, Orbis Books, New York, 2014
- Reitsma, Bernhard, *Wie is onze God? Arabische christenen, Israël en de aard van God*. Uitgeverij Boekencentrum Zoetermeer, 2006
- Teule, Herman, *Arabische christenen*, in *Oosterse christenen binnen de wereld van de Islam* (red. Herman Teule en Anton Wessels), Kok Kampen, 1997, pp. 344-357

Websites

www.adalah.org

Adalah, Legal Center for Arab Minority Rights in Israel

www.auschwitz.nl

Auschwitz

www.breakingthesilence.org.il

Breaking the Silence is een organisatie van oud-militairen in Israël

<http://www.btselem.org>

Btselem, Israëlische mensenrechtenorganisatie

www.daralkalima.net

Dar Al Kalima, Bethlehem

www.diyar.ps

Diyar, Bethlehem

<http://www.haaretz.com>

Haaretz, Israëliisch dagblad

www.icahd.org

Israeli Committee Against Home Demolitions

www.icj-cij.org

Het Internationaal Gerechtshof te Den Haag.

www.icrc.org

Het Internationale Rode Kruis

<http://www.independent.co.uk>

The Independent, Britse digitale krant

www.kairospalestine.ps

Het Palestijnse Kairosdocument

www.kairossouthernafrica.wordpress.com	Het Zuid-Afrikaanse Kairosdocument
www.en.lpj.org/	Latin Patriarchate of Jerusalem
www.mfa.gov.il	Israeli Ministry of Foreign Affairs
www.mossawa.org	Mossawa, Advocacy Center For Arab Citizens In Israel
www.nrc.nl	NRC, Nederlands dagblad
https://occupiedpalestine.wordpress.com	Blogging 4 Human Rights & Liberation of Palestine
www.ochaopt.org	The United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs in the Occupied Territories
www.palmap.org	Palestine Mapping Center
http://peacenow.org.il	Peace Now
http://www.pewforum.org	Pew Research Centre, a nonpartisan American fact tank
http://rabbibrant.com	Blog Rabbi Brant Rosen
www.sabeel.org	Sabeel, het Centrum voor Palestijnse Bevrijdingstheologie in Jeruzalem
www.sivmo.nl	Nederlandse Steuncomité voor Israëlische Vredes- en Mensenrechtenorganisaties
www.tentofnations.org	Tent of Nations in Bethlehem, Palestina
www.tentofnations.nl	Vrienden van Tent of Nations Nederland
http://www.un.org	Verenigde Naties
www.yadvashem.nl	Yad Vashem, het Holocaustmuseum in Jeruzalem