

Ritueel slachten meer dan een recht
-het debat ritueel slachten in joods Nederland-

Augustus 2013

Master Culturele Antropologie:
Multiculturalisme in vergelijkend perspectief

Betreft: MA Thesis
Begeleider: mr. drs. M.A. Simon Thomas
Student: Elsa Jousma
3936252
Contact: elsa_jousma@hotmail.com

Abstract

In 2011 werd in de Tweede Kamer een wetsvoorstel gedaan om ritueel slachten te verbieden. Voor deze thesis werd er met joden teruggeblikt naar dit wetsvoorstel en de discussie die naar aanleiding van het voorstel ontstond. Deze thesis dient om theorieën over groepsrechten te verrijken op het gebied van de beperking en afschaffing van groepsrechten. Deze verrijking is nodig omdat ritueel slachten niet het enige groepsrecht is wat wordt betwist. Uit veldwerk bleek dat een verbod op ritueel slachten niet veel invloed zou hebben op het dagelijks leven van joden. Een probleem werd echter gezien in de mogelijkheid dat een recht van de joodse gemeenschap op onrechtvaardige gronden zou worden afgepakt. Debatten over het ontnemen van groepsrechten lijken dus onzekerheid voor een minderheidsgroep te vergroten, omdat de positie die zij in de samenleving innamen niet meer gewaarborgd is. Inperking van een groepsrecht, zoals met het convenant ritueel slachten gebeurde, lijkt niet beleefd te worden, omdat het geen invloed heeft op het dagelijks leven en geen dreiging meebrengt voor andere groepsrechten. Een cultureel compromis, zoals het convenant, is hierin een middel om tussen groepen in de samenleving tot een tijdelijke balans in moraliteit te komen. Na het betwisten van een groepsrecht wordt door de minderheidsgroep waar het groepsrecht voor geldt niet alleen geprobeerd het groepsrecht te behouden, maar ook om tot politieke en publieke erkenning van die groepsrecht te komen.

Inhoudsopgave

Voorwoord	5
1 Inleiding	6
1.1 Onderzoeksthema's en onderzoeksvraag	6
1.2 Theorieën, concepten en perspectieven	7
1.3 Onderzoekscontext en –populatie	9
1.4 Methode en reflectie	10
1.5 Opbouw van de thesis	13
2 Invulling van een groepsrecht	14
2.1 Ritueel slachten als een groepsrecht	14
2.2 De plek van de sjechieta in het jodendom	15
2.3 Wie maken er gebruik van dit groepsrecht	16
2.4 Welke gevolgen zou een verbod hebben	18
2.5 Het bestaande beeld van de sjechieta in Nederland	20
2.6 Hoe werd de sjechieta verdedigd?	22
3 Debat en onderhandeling, is de onenigheid verholpen?	24
3.1 Het covenant in de joodse gemeenschap	24
3.2 ‘We werden barbaren genoemd’	27
3.3 Machtsverhoudingen	31
3.4 Dierenwelzijn of politiek spel	34
3.5 Onenigheid verholpen?	37
4 Ruimte voor joden in Nederland, een zoektocht naar dialoog	38
4.1 Joodse Nederlander of Nederlandse jood	39
4.2 Moeilijk tot dialoog te komen	41
4.3 Niet alleen ritueel slachten	44
4.4 Welk beeld bestaat er over joden	46
5 Conclusie	48
Bijlage: Plattegrond David's Corner	52
Bibliografie	53

Voorwoord

Mijn onderzoek en deze thesis zouden niet tot stand zijn gekomen zonder de ondersteuning van anderen. Ik wil daarom ook mensen bedanken die meegeholpen hebben bij de tot stand koming van mijn onderzoek en thesis. Allereerst wil ik mijn begeleider bedanken, mr. drs. Marc Simon Thomas voor de motiverende gesprekken als ik zelf niet meer wist hoe ik verder moest. Daarnaast wil ik David Bar-on bedanken voor de mogelijkheid om in zijn winkel, David's Corner, mijn onderzoek uit te voeren. Ook wil ik mijn informanten bedanken voor het meewerken aan en meedenken in mijn onderzoek. Verder wil ik ook de medewerkers van het kenniscentrum van het Joods Historische museum en dr. Bart Wallet bedanken voor het meedenken en het verschaffen van informatie. Tot slot wil ik mijn vrienden en familie bedanken, die mij hebben gemotiveerd om deze thesis te voltooien, geholpen hebben mijn analyse onder woorden te brengen en mijn teksten keer op keer wilden controleren. Eenieder hiervan heeft ervoor gezorgd dat ik het doorzettingsvermogen behield om deze thesis af te maken.

1 Inleiding

“Nu is het ritueel slachten, volgende keer weer wat anders, waarom willen mensen altijd anderen inperken. Waarom zouden ze niet eerst bij zichzelf te rade gaan om eigen gebruiken diervriendelijker te maken. De koosjere slacht is zo diervriendelijk mogelijk. Ze moeten eerst grootschalig dierenleed aanpakken voordat ze naar andere groepen gaan wijzen en gebruiken van hen gaan verbieden. Laatst bleek dat sommige vleesvervangers toch ook niet helemaal vegetarisch waren, laat ze hier eerst maar eens naar kijken. Verder blijft het eten van vlees een keuze, dus geslacht wordt er toch. Dan heb ik het liefst dat dit op de koosjere diervriendelijke manier gebeurt.”¹

1.1 Onderzoeksthematiek en onderzoeksvraag

In februari 2011 deed Marianne Thieme een aanval op de rituele slacht in Nederland door een wetsvoorstel in te dienen dat voor het verbod van ritueel slachten pleitte. Dit deed zij als fractievoorzitter van de Partij voor de Dieren. Thieme pleitte voor een verbod op het bestaande recht van ritueel slachten, omdat ritueel slachten slecht zou zijn voor het welzijn van het dier. Deze bewering leidde tot vele reacties vanuit de joodse gemeenschap. Vanuit de islamitische gemeenschap kwamen ook reacties, maar deze waren kleiner in aantal en bevatte over het algemeen minder argumenten tegen het wetsvoorstel. De reacties van de joodse kant waren heel uiteenlopend, maar in elk ervan stond waarom het wetsvoorstel niet door zou mogen of kunnen gaan.

Dat deze reacties naast de inhoud van het wetsvoorstel ook over de geldigheid van gebruikte argumenten gingen, geeft aan dat het niet alleen over het veranderen van de wet ging. Dit wetsvoorstel zou niet alleen de enige joodse slager in Nederland raken, maar indirect ook de joodse gemeenschap zelf. Hoewel het om meer dan een wet gaat, kon joods Nederland op politiek niveau slechts over het wetsvoorstel ritueel slachten praten. Hier is dus een paradox te vinden over welke betekenis aan een politiek debat wordt gegeven en hoe er politiek over onderhandeld moet worden. Naast deze onderhandeling op politiek niveau was er ook onderhandeling te vinden op publiek niveau via de landelijke media. Het benaderen van de Nederlandse samenleving via de landelijke media, geeft aan dat het de joodse

¹ Joodse vrouw, informeel gesprek, orthodox, in de winkel, 28 februari 2013.

gemeenschap niet alleen gaat om het recht op ritueel slachten, maar dat deze discussie ook een emotionele lading heeft.

Met dit wetsvoorstel zag een minderheidsgroep mogelijk een groepsrecht verdwijnen. Om dit tegen te gaan was het belangrijk dat joods Nederland zich politiek en publiek organiseerde, terwijl de joodse gemeenschap in vergaande mate in de Nederlandse samenleving is geassimileerd en geen homogene groep is. Het beschouwen van groepsrechten via het debat ritueel slachten kunnen nieuwe inzichten geven over de wetenschappelijke discussie over groepsrechten. Om tot een conclusie te komen die bijdraagt aan dit wetenschappelijke debat, is de volgende hoofdvraag gehanteerd: Wat betekent de discussie over ritueel slachten voor de beleefde erkenning van de joodse gemeenschap in Nederland?

In deze thesis wordt gekeken naar het groepsrecht ritueel slachten en naar wat de discussie over het verdwijnen van dit recht of de inperking ervan betekent voor de minderheidsgroep waar het groepsrecht voor geldt. In de wetenschappelijke literatuur wordt tot nu toe voornamelijk gesproken over het proces van het vormen van een groepsrecht en niet zozeer over het veranderen of verdwijnen van groepsrechten. Deze thesis richt zich via het debat ritueel slachten deze leemte.

Uitbreiding van wetenschappelijke literatuur op dit gebied is belangrijk, omdat vandaag de dag naast ritueel slachten ook andere groepsrechten worden betwist. Met de sociale omstandigheden die momenteel in Nederland aanwezig zijn, lijkt het niet waarschijnlijk dat een groepsrecht als ritueel slachten in de huidige maatschappij ingevoerd zou worden. Maar niet alleen de sociale context waarin groepsrechten worden gegeven veranderen, ook de belangen die leven in minderheidsgroepen veranderen. Dit kan deels verklaard worden omdat morele waarden van minderheden net zo veranderlijk zijn als morele waarden van de meerderheidsgroep. Het onderzoeken van groepsrechten die betwist worden zal dus een toevoeging zijn op het gedachtegoed groepsrechten, omdat een vollediger beeld gecreëerd kan worden over de betekenis van groepsrechten voor een minderheidsgroep.

1.2 Theorieën, concepten en perspectieven

De joodse gemeenschap in Nederland is niet groot. Het totaal aantal joden in Nederland wordt geschat op 52.650, waarvan ongeveer een kwart volgens de joodse wet niet halachisch joods zijn (Solinge & van Praag 2010:26). Het halachisch criterium stelt dat je joods bent als je moeder joods is of als je toegetreden bent tot een orthodox joodse gemeenschap. In deze thesis zal de joodse gemeenschap als *minderheid* worden benoemd, omdat joden zich in het

kader van de discussie over ritueel slachten als een minderheid benoemen. Ook zal het begrip *minderheid* helpen om ritueel slachten als een recht te zien dat aan de joodse gemeenschap als groep gebonden is, en dus een *groepsrecht* is. Deze koppeling wordt in andere literatuur over groepsrechten ook gemaakt (Gutmann 1993; Kymlicka 1995; Modood 2007) en op deze manier zijn de verschillende wetenschappelijke werken over groepsrechten beter te vergelijken met het veldwerk dat gedaan is voor dit onderzoek. In deze thesis wordt beschreven en geanalyseerd wat het betekent voor de beleving van een leden van een minderheidsgroep als er op politiek niveau gediscussieerd wordt over het verbieden een bestaand groepsrecht. Veranderingen binnen groepsrechten is een terrein dat tot nu onderbelicht is in de wetenschappelijke literatuur. Met behulp van de begrippen *cultureel compromis* en *erkenning* zal in deze thesis de wetenschappelijke leemte in het debat over groepsrechten worden gevuld.

Het recht om ritueel te mogen slachten is in 1919 tot een groepsrecht gevormd met de inwerkingtreding van de Vleeschkeuringswet. Het bestaan van groepsrechten geeft een zekere *acceptatie* weer (Modood 2007). Met de steun voor het wetsvoorstel van Marianne Thieme lijkt duidelijk te worden dat er een verandering is gekomen in de acceptatie van de rituele slacht binnen de Nederlandse samenleving. Deze verandering brengt een mate van *onzekerheid* binnen de joodse gemeenschap met zich mee, want er moet worden uitgezocht hoe het staat met de acceptatie van de joodse gemeenschap in Nederland. Deze acceptatie zou leiden tot *erkenning*, wat inhoudt dat anders-zijn wordt geaccepteerd door de meerderheidsgroep en andere groepen in de samenleving en dat de minderheidsgroep dit mag uiten (Jovanovic 2005; Modood 2007:70). Deze erkenning werkt echter alleen als het verschil binnen de *morele waarden* van de meerderheid valt (Gutmann 1993:173; Modood 2007:67; Taylor 1994). “*The struggle for recognition can find only one satisfactory solution, and that is a regime of reciprocal recognition among equals*” (Taylor 1994:50).

De zoektocht naar vernieuwde erkenning gaat gepaard met *dialog* (Modood 2007; Taylor 1994). Bij het debat van ritueel slachten werd dialoog op verschillende manieren vormgegeven. Dialoog kan worden gevonden op politiek niveau en op publiek niveau. Op publiek niveau wordt dit door middel van media en alledaagse gesprekken tussen leden van verschillende culturele groepen gedaan. Waar op politiek niveau dialoog te vinden was tussen politici en vertegenwoordigers van joodse organisaties, die als vertegenwoordigers konden optreden, omdat er een zekere mate van homogeniteit in de joodse gemeenschap werd getoond. Het handelen als collectief wordt gezien als een middel om erkenning te verkrijgen en zo een groepsrecht te kunnen behouden (Modood 2007:40). Dus ondanks de heterogeniteit

van de joodse gemeenschap, is er in het debat over ritueel slachten toch als eenheid gehandeld, om zo op politiek niveau tot een *cultureel compromis* (Wimmer 2002) te komen. Dialoog is echter niet vanzelfsprekend, want de partijen binnen de discussie kunnen weigeren met elkaar te praten of in onderhandeling te gaan.

1.3 Onderzoekscontext en –populatie

De vraag wat de discussie over het afschaffen van een groepsrecht op politiek niveau betekent voor een minderheidsgroep heeft ervoor gezorgd dat ik binnen Nederland op zoek ben gegaan naar een groepsrecht dat recentelijk betwist werd. De joodse gemeenschap was voor mij een geschikte populatie voor dit onderzoek, omdat zij recentelijk te maken hebben gehad met het wetsvoorstel ritueel slachten. Deze discussie was tijdens het veldwerk, dat plaatsvond in de periode februari 2013 tot mei 2013, op politiek gebied al afgerond.

In overeenstemming met van Solinge en van Praag werd tijdens het veldwerk duidelijk dat de joodse gemeenschap in Nederland heterogeen is en dat voornamelijk orthodoxen nog gebruik maken van de mogelijkheid om vlees van koosjer geslachte dieren te eten (van Solinge & van Praag 2010:75). Ondanks het feit dat de joodse gemeenschap in Nederland relatief klein is, is het geen gesloten gemeenschap. Er is wel een ‘ons kent ons cultuur’ binnen de gemeenschap te vinden, maar dit betekent niet dat ze niet openstaan voor mensen die niet joods zijn. Dit is onder andere te zien aan de samenstelling van de vriendenkring van een jood. De meeste joden hebben namelijk meer niet-joodse vrienden dan joodse vrienden (ibid. :76). Ook aan partnerkeuze is te zien dat de joodse gemeenschap niet strikt gescheiden is van de rest van de samenleving, want bijna de helft van de joden heeft een niet-joodse partner (ibid. :72). Deze verwevenheid met de Nederlandse samenleving zorgt ervoor dat de joodse gemeenschap niet als losstaande entiteit kan worden benaderd binnen de Nederlandse samenleving en dit heeft invloed op de positie die de joodse gemeenschap in de discussie ritueel slachten heeft ingenomen.

Joodse informanten zijn voornamelijk benaderd vanuit de Koosjere winkel David's Corner in Buitenveldert. In deze winkel heb ik zelf af en toe mee geholpen en ik heb aan tafel gezeten en gesproken met de klanten die op dat moment ook in de winkel waren. Vanuit deze locatie is voornamelijk gesproken met orthodoxe en traditionele joden. Naast deze praktiserende groep is er vanuit deze locatie ook met eerste en tweede generatie Israëlich migranten gesproken, die soms wel en soms niet religieus waren. Verder heb ik op aanraden van mensen uit de winkel contact gelegd met diverse mensen uit joodse organisaties. Op deze

manier heb ik een diverse groep joden gesproken, waarvan meer joden gelovig waren dan gemiddeld is in de Nederlandse samenleving. Dit zou als resultaat kunnen hebben dat de in deze thesis aangehaalde joden mogelijk beter geïnformeerd waren over de discussie rond ritueel slachten dan joden die zich minder met hun joodse achtergrond bezighouden, want de meeste informanten die ik heb gesproken hebben meerdere joodse vrienden, of in elk geval joodse contacten via de winkel. Uit de gesprekken die ik tussen joden gevolgd heb, bleek dat er onderling veel gesproken wordt over nieuws dat invloed heeft op joden, zowel op nationaal als internationaal niveau.

1.4 Methode en reflectie

In 2013 heb ik drie maanden veldwerk gedaan bij de joodse gemeenschap in en rondom Amsterdam. Ik heb gezocht naar een ontmoetingsplaats van joden, plekken die ik benaderd heb zijn onder andere: joodse winkels, synagogen en een joods verpleeghuis. Uiteindelijk heb ik veldwerk gedaan vanuit de koosjere winkel David's Corner in Buitenveldert. De winkel beslaat ongeveer 30 m² en is gevuld met schappen, twee tafels, een aantal stoelen en een grote toonbank (zie bijlage). Klanten komen in deze winkel voor hun dagelijkse boodschappen en voor het maken van een praatje. Daarnaast komen er klanten in deze winkel om te eten en te drinken, omdat ze met iemand afgesproken hebben, of om de tijd te doden voorafgaand aan een afspraak in de buurt van de winkel. Het merendeel van de klanten komen in de winkel om levensmiddelen te kopen. Deze levensmiddelen worden geïmporteerd uit landen met een grotere joodse gemeenschap. De meeste klanten zijn vaste klanten en komen meerdere keren per week in de winkel. De meeste producten in deze winkel hebben een Hebreeuws opschrift. De producten staan niet op een vaste plek door een wisselend assortiment, maar de producten staan wel gesorteerd op productgroep: brood, koek, chips, conservenblikken, bakproducten, snoep en producten om een warme maaltijd te kunnen bereiden. Alle producten in de winkel hebben een rabbinaal zegel, dit betekent dat het rabbinaat toezicht houdt op het productieproces van deze levensmiddelen. Groente en fruit zijn niet in de winkel te vinden, omdat deze te allen tijde koosjer zijn, het rabbinaat hoeft dit dus niet te controleren.

In de winkel heb ik informele gesprekken gevoerd en ongestructureerde interviews gehouden. Ook heb ik aan mensen gevraagd of ik met hen een keer mocht praten over de discussie rond ritueel slachten. Daarnaast heb ik in de winkel geobserveerd, door middel van het volgen van de in het Nederlands gevoerde gesprekken en door te kijken waarop werd gelet bij het eten en kopen van producten. Observaties op grond van voedselbereiding en

consumptie, toonden mij de vele leefregels die hiermee gepaard gingen. Voor het koken van eieren werd er bijvoorbeeld altijd een orthodoxe klant gevraagd of hij of zij de elektrische kookplaat wilde aanzetten, want niemand van het winkelpersoneel was orthodox en het ontsteken van het ‘vuur’ door een orthodoxe jood was noodzakelijk om de eieren een rabbinaal zegel te kunnen geven. Als mij zulke dingen opvielen heb ik gevraagd waarom het op die manier werd gedaan. Door de verkochte producten te vergelijken, leerde ik welke woorden en tekens op de verpakking voor de klanten van belang waren. Deze kennis heb ik opgedaan door mee te helpen in de winkel.

Alleen het helpen in de winkel zou niet leiden tot het beantwoorden van de hoofdvraag. Om antwoord te krijgen op de vraag hoe joden de discussie over ritueel slachten hebben beleefd was een ongestructureerd interview een veelgebruikte methode, omdat ritueel slachten niet meer de orde van de dag is in gesprekken binnen de joodse gemeenschap. Het vragen naar wat de informant van de discussie ritueel slachten vond leverde vaak geen volledig beeld op, wat voor het beantwoorden van de hoofdvraag wel nodig was. Het houden van ongestructureerde interviews was daarom de methode die nodig was om tot de beantwoording van de hoofdvraag te komen. Observatie, participatie en informele gesprekken waren hier de methodes die ter ondersteuning dienden, want enkel een gesprek was niet voldoende om te begrijpen hoe de joodse leefregels eigenlijk samenhangen met de discussie van ritueel slachten.

Door voornamelijk vanuit deze onderzoekslocatie te werken, heb ik een informantengroep waar relatief veel joden in zitten die gelovig zijn. Ook hebben zij contact met veel andere joden via joodse organisaties en via David’s Corner. Niet-gelovige joden zullen de synagoge niet gebruiken als plek waar ze joodse contacten opdoen en ze zullen minder snel naar winkels gaan die een koosjere afdeling hebben of gespecialiseerd zijn in koosjere producten. Hierdoor is mogelijk hun joodse netwerk minder groot. Uit de gesprekken die ik met informanten heb gevoerd, leken joden die minder banden hadden met de joodse gemeenschap ook minder te weten van de discussie ritueel slachten. Deze groep is moeilijker te benaderen, omdat ontmoetingsplekken minder duidelijk in de samenleving aanwezig zijn. Uit de gesprekken met joden die tot deze groep behoorden bleek dat zij minder kennis hadden over de discussie, waar bekendheid met de discussie belangrijk was voor het beantwoorden van de hoofdvraag. Deze groep heb ik dus verder niet benaderd.

Tijdens de onderzoeksperiode ben ik abonnee geweest van het Nieuw Israëlitisch Weekblad (NIW), om zo te kunnen achterhalen wat er tijdens mijn veldwerk in de joodse gemeenschap speelde. Met deze informatie heb ik koppelingen kunnen leggen tussen de

discussie over rituele slacht en wat er momenteel in de joodse gemeenschap speelt. Ook heeft het abonnee zijn van het NIW geholpen om de te bepalen welke joodse instanties er bestaan en welke functie zij hebben binnen de joodse gemeenschap. Het NIW en niet-joodse media gebruik ik in deze thesis om duidelijk te maken hoe er ten tijde van het politieke debat ritueel slachten gereageerd werd vanuit de joodse gemeenschap op het debat.

In eerste instantie dacht ik bij synagogen mijn onderzoek te kunnen uitvoeren, maar dit bleek moeilijk te zijn, omdat bepaalde zaken op zaterdag door joden niet gedaan mogen worden. Of men zich hieraan houdt is iets wat per persoon kan verschillen. Om mensen niet in moeilijke posities te brengen door in hun bijzijn joodse regels te overtreden of onbewust te vragen of ze een regel voor mij wilden overtreden, heb ik besloten synagogen niet verder als onderzoekslocatie te gebruiken. Daarnaast had ik al een onderzoekslocatie gevonden waar ik meer tijd kon doorbrengen, want sommige synagogen zijn alleen op sabbat tijdens de dienst open en bij andere mag je als vrouw alleen op sabbat betreden.

Voor aanvang van dit onderzoek had ik naar mijn weten nog nooit met een jood gesproken. Daarnaast was mijn kennis over het uitoefenen van het jodendom beperkt. Ik wist bij het ingaan van het veld niet wat ik van de joodse gemeenschap moest verwachten. Mijn beeld van de joodse gemeenschap is tijdens het veldwerk veranderd. Waar ik eerst jodendom veel met het christendom vergeleek, heb ik nu geleerd waar de verschillen zitten. Bij het jodendom gaat het om handelen naar de religie, waar christendom meer gaat over het domein van denken. Ook heb ik ondervonden dat leefregels uit het jodendom niet alleen door gelovige joden worden nageleefd. Deze leefregels zijn dus niet alleen deel van een religie, maar ook een onderdeel van de joodse cultuur. Daarnaast heb ik mij bij de discussie over de rituele slacht alleen op argumentatie vanaf de joodse kant gericht, waardoor mijn eigen standpunt aangaande de rituele slacht voornamelijk door joodse argumenten is gevormd. Mijn standpunt had totaal anders kunnen zijn als ik vanuit de Partij voor de Dieren onderzoek had gedaan.

De leden van de joodse gemeenschap hebben over het algemeen veel contacten buiten de joodse gemeenschap. Mijn aanwezigheid in de winkel zal in dat opzicht weinig invloed hebben gehad op mijn informanten. Wel bracht ik een onderwerp naar voren, dat de meeste joden als afgesloten zagen. Het herintroduceren van dit onderwerp kan gevoelens over dit debat opnieuw hebben losgemaakt. De mate van informaliteit die de gesprekken met informanten hadden, hebben ervoor gezorgd dat zij een duidelijk beeld konden vormen van mijn eigen standpunt over ritueel slachten. Mijn standpunt was in overeenstemming met mijn

informanten, waardoor de losgemaakte gevoelens door de herintroductie van het onderwerp, weer tot bedaren konden komen.

De verzamelde data heb ik zowel chronologisch als per informant gerangschikt. Later is de data ook per onderwerp gerangschikt, aangezien het bij het begin van het veldwerk onbekend was welke onderwerpen tijdens het veldwerk naar voren zouden komen. Tijdens het veldwerk zijn tussentijdse bevindingen uitgeschreven, die bij de uiteindelijke analyse van de veldwerkdata opnieuw zijn doorgenomen. Dit is gedaan omdat na drie maanden veldwerk sommige zaken vanzelfsprekend lijken die eerder in het veldwerk wel tot verwondering leidde.

1.5 Opbouw thesis

In hoofdstuk 2 wordt de joodse rituele slacht gekoppeld aan de joodse traditie. Dit wordt vervolgens in verband gebracht met het recht van ritueel slachten zoals het voor de discussie bestond en hoe ritueel slachten in het debat werd betwist. Om tenslotte ritueel slachten als een groepsrecht te kunnen analyseren. Hoofdstuk 3 gaat over het debat en de onderhandelingen tot het covenant ritueel slachten. Hierin wordt de houding uitgelicht die joden ten opzichte van het politieke proces hadden. Daarnaast wordt de onderhandelingspositie van de joodse gemeenschap in dit debat bekeken. In dit hoofdstuk wordt ook gekeken naar de afspraken die op politiek niveau zijn gemaakt en wat deze afspraken betekenen voor de acceptatie van de rituele slacht. Hoofdstuk 4 gaat in op gevoelens van erkenning die met dit debat veranderde. Ook zal de positie van de joodse gemeenschap binnen de Nederlandse samenleving na een discussie als ritueel slachten belicht worden. Hoofdstuk 5 geeft de conclusies van het onderzoek. De koppeling tussen huidige literatuur over groepsrechten en het veldwerk worden opnieuw uitgelicht.

2 Invulling van een groepsrecht

“Joods zijn is niet één ding, het is een geloof, een cultuur en een volk.”²

2.1 Ritueel slachten als groepsrecht

In 1919 werd ritueel slachten een groepsrecht in Nederland. De Vleeschkeuringswet van 1919 werd in het leven geroepen om slacht te reguleren en daarmee een garantie voor hygiëne voor de consument te creëren. Slacht met voorafgaand een verdoving werd met de inwerkingtreding van deze wet standaard. Er waren echter drie categorieën van uitzondering: noodslacht, thuislacht en rituele slacht (Wallet 2012:42). De thuislacht is inmiddels verboden, waardoor de rituele slacht vandaag de dag de enige vorm van legale onverdoofde slacht is die op regelmatige basis plaatsvindt.

Met het invoeren van de Vleeschkeuringswet werd erkend dat joden vanwege hun religie geen vlees konden eten van dieren die voor de slacht verdoofd werden. In 1919 woonden er weinig moslims in Nederland, waardoor deze uitzondering op de Vleeschkeuringswet de joodse rituele slacht beschermde en daardoor werd het een joods groepsrecht. Toen de moslim gemeenschap groter werd kwam er vraag naar hetzelfde recht als de joodse gemeenschap had, werd de islamitische gemeenschap ook het recht van rituele slacht toegekend.

Dit groepsrecht is sindsdien van kracht, behalve tijdens de Tweede Wereldoorlog toen ritueel slachten door de Duitse bezetter werd verboden, met als argument dat hiermee dierenwelzijn zou verbeteren. Na de oorlog is het groepsrecht van ritueel slachten opnieuw ingevoerd. Er werd echter wel een verandering doorgevoerd. Waar voor de oorlog alleen joden koosjer mochten slachten, mocht na de oorlog een joodse slager -een sjocheet- alleen nog maar slachten naar de behoefte van de joodse gemeenschap.³

Door deze inperking verdwenen er vele koosjere slagerijen in voornamelijk het oosten van het land, omdat de klantenkring van deze slagerijen voor een groot deel niet-joden bestond. Waar eerst het recht om onverdoofd te mogen slachten in joodse handen kwam, werd later ook de consumptie van koosjer vlees een joodse aangelegenheid.

² Joodse vrouw, informeel gesprek, orthodox, NIK synagoge Den Haag, 2 februari 2013.

³ Lezing Dr. Bart Wallet, 'Ritueel slachten en de Nederlandse samenleving', Historicus aan de Universiteit van Amsterdam, gespecialiseerd in Joodse geschiedenis. In het Joods Historisch Museum op 18 maart 2013.

Zowel met de invoering als later met de inperking van de sjechieta –joodse slacht- behielden joden in Nederland de mogelijkheid om op legale wijze in overeenstemming met hun religie te leven. Het toekennen van het groepsrecht ritueel slachten aan de joodse gemeenschap kunnen we begrijpen als naar de sociale context in de tijd van toekenning wordt gekeken. Bij zowel toekenning als de beperking van het groepsrecht was Nederland verzuimd. Dit gaf de ruimte om een religieus gebruik op te nemen in Nederlandse wetgeving. Verschillend zijn op grond van religie was moreel geaccepteerd, want op basis van religie werd de sociale structuur van de samenleving ingedeeld (Wallet 2012:42). Morele acceptatie door de meerderheidsgroep wordt gezien als één van de voorwaarden voor het creëren van een groepsrecht (Gutmann 1993:173; Taylor 1994). Groepsrechten worden gemaakt om verschil in de samenleving te accommoderen (Jovanovic 2005:651; Kymlicka 1995:10), en met het regulier maken van verdoofde slacht was de uitzondering voor de joodse gemeenschap de accommodatie van een joods gebruik binnen de Nederlandse samenleving. De sociale omstandigheden lieten het dus toe om van ritueel slachten tot een groepsrecht te maken.

2.2 De plek van de sjechieta in het jodendom

De voorschriften van hoe de sjechieta moet plaatsvinden is één van 613 regels die het jodendom kent. Volgens de regels van het jodendom mag alleen vlees gegeten worden van dieren die volgens de sjechieta zijn geslacht. “Bij koosjer slachten draait het om vijf hoofdregels die van toepassing zijn op het toebrengen van de halssnede. Op deze vijf hoofdregels is de uitvoering van koosjer slachten gebaseerd. Die regels luiden achtereenvolgens: (1) de snede niet onderbreken of stoppen; (2) geen enkele druk uitoefenen op het mes tijdens het snijden; (3) de plaats van het slachten op de hals mag niet afgedekt zijn voor het oog van de slachter; (4) alleen op een afgebakende plaats, op of rond het midden van de hals, moet de snede worden toegebracht; (5) er mag alleen gesneden worden, niet gescheurd” (van der Kamp 2012:33).

Met het wetsvoorstel van de Partij voor de Dieren zou verdooving voor de slacht worden verplicht, maar dit strookt niet met de Joodse regels, waar een dier niet voor of na de halssnede verdoofd mag worden (Evers & Vis 2012). Het dier moet namelijk gezond zijn bij de slacht of zoals een jood stelde: “Als het dier een blauwe plek vertoont is het al gelijk

ongeschikt voor de koosjere slacht, het dier wordt dan ook niet volgens de sjechieta geslacht.”⁴

De sjechieta zou op deze manier opgesteld zijn om het lijden van het dier zoveel mogelijk te beperken. Dat dierenwelzijn in het jodendom belangrijk is blijkt ook uit andere wetten als: je mag pas gaan eten als je je dieren te eten hebt gegeven, de dieren mogen op sjabbat niet worden geslacht en geen arbeid verrichten. De regel dat melkproducten en vlees niet samen gebruikt mogen worden komt ook voort uit het beperken van dierenleed.

Om deze regels als sjocheet –joodse slager- na te kunnen leven moet er kennis zijn over de anatomie van het te slachten dier en moet het mes van de sjocheet vlijmscherp zijn. Dat deze regel niet licht opgenomen wordt, blijkt uit de zware opleiding die gemiddeld zes tot zeven jaar duurt. Deze opleiding is zo lang omdat er op vertrouwd moet worden dat de sjocheet de regels van het slachten tot in het kleinste detail uitvoert (ibid. :36).

2.3 Wie maken er gebruik van dit groepsrecht

Dat niet elke jood zich houdt aan de regel dat er koosjer vlees gegeten moet worden zal niemand verbazen, want tot een bepaalde groep horen betekent nog niet dat iedereen zich precies gedraagt naar de voorschriften van de groep (Fortes 1949; Leach 1954; Turner 1957 in Wimmer 2002:23). Volgens de laatste tellingen eten ongeveer 400 tot 500 joodse gezinnen in Nederland uitsluitend koosjer vlees. Dit zou minder dan tien procent van de joodse gemeenschap zijn (van Solinge & de Vries 2001:136; van Solinge & van Praag 2010:75; *Parool* 2013).

Van deze gezinnen zullen de meeste van orthodoxe gemeentes zijn, aangezien orthodoxen er in de joodse gemeenschap om bekend staan dat zij zich strikter aan de leefregels houden. Er is geen duidelijke lijn te trekken in wie welke leefregels volgt. Ook bestaan er meerdere verklaringen over wat gebruikelijk zou zijn. De ene jood stelt dat iedereen dezelfde regels heeft maar dat er in de orthodoxie meer aan gehouden wordt, terwijl een andere stelt dat orthodoxen naast de regels uit de Thora ook nog regels opvolgen die door de rabbijn, die hen voortgaat, zijn opgesteld. Welke regels wel en niet wordt opgevolgd is persoonsgebonden, het is maar net welke waarde aan de verschillende regels wordt gehecht. Een voorbeeld hiervan is: “Deze regels gelden niet alleen voor orthodoxen. Als rabbijn zou ik waarschijnlijk uitsluitend koosjer vlees moeten eten, maar ik eet naast koosjer vlees ook

⁴ Joodse man, informeel gesprek, in de winkel, 4 maart 2013.

gewoon vlees die ik bij een halal slagerij haal. Dat is toch wat betrouwbaarder dan vlees uit de gewone supermarkt.”⁵ Een andere interpretatie is: “Ik eet thuis koosjer vlees, maar als ik in de stad ben, waar geen koosjere voorzieningen zijn, dan eet ik een broodje niet-koosjer vlees.”⁶

Weer anderen eten situationeel koosjer vlees en hebben een koosjere keuken (aparte aanrechten, bestek en pannen), omdat ze wel eens orthodoxe vrienden te eten krijgen.

Eén ding dat ondanks al deze verschillen duidelijk is, is dat koosjer vlees wordt gegeten omdat het betrouwbaar is. Het vertrouwen dat in de sjocheet en de winkels die onder rabbinaal toezicht staan wordt gesteld, was vooral goed te zien toen het ene voedsel schandaal na het andere in Nederland⁷ aan het licht kwam. Zo zouden moslimjongeren die in de gevangenis zitten bijna allemaal aangeven dat ze een koosjer dieet hebben, want koosjer vlees voldoet ook aan halal regels. Als de slachter ‘corrupt’ zou zijn is koosjer vlees naar alle waarschijnlijkheid nog steeds halal. Met de gekscherende opmerking “Koosjer vlees is niet anders, enkel een stuk duurder. Om van ons te kunnen profiteren”⁸, werd duidelijk weergegeven dat het vertrouwen dat wordt gesteld in het koosjere vlees belangrijker wordt geacht dan de prijs. Bij het paardenvlees schandaal,⁹ dat door veel joden aangehaald werd, zou er dus vlees genuttigd zijn van een dier dat niet koosjer is. De mogelijkheid om iets duurder vlees te eten wat extra gecontroleerd is, wordt dan ook als een verademing gezien. De sjechieta behoedt joden voor deze praktijken.

De hogere prijs van het koosjere vlees bleek geen reden voor joden te zijn om over te stappen naar niet-koosjer vlees. Orthodoxen eten in verhouding meer koosjer vlees dan andere joodse mensen, en daarnaast hebben zij vaak grote gezinnen, waardoor het vrij normaal is als er maar een paar keer per week vlees op tafel komt. Ook gezinnen die het financieel minder breed zouden hebben, zouden niet zomaar van hun overtuiging afstappen om uitsluitend koosjer vlees te eten. Orthodoxe joden die deze regels naleven, zullen deze blijven naleven als zij daar een mogelijkheid toe zien.

Wat ook duidelijk naar voren kwam was dat de spijswetten niet enkel als regels werden gezien, maar ook als hulpmiddel om een goede gezondheid te handhaven. Bij de sjechieta was dit het argument dat koosjer vlees niet met mond-en-klauwzeer kon worden

⁵ Rabbijn, ongestructureerd interview, liberaal, bij de informant thuis, 29 april 2013.

⁶ Joodse man, informeel gesprek, traditioneel, in de winkel, 8 februari 2013.

⁷ Begin 2013 werd duidelijk dat paardenbiefstuk als runderbiefstuk werd verkocht en dat er veel verwerkte voedingsmiddelen van verschillende winkelketens paardenvlees bevatten, terwijl dit niet in de ingrediëntenlijst vermeld stond.

⁸ Joodse man, informeel gesprek, gematigd orthodox, in de winkel, 27 februari 2013.

⁹ Zie voetnoot 7.

besmet, en dat daarom in het Verenigd Koninkrijk ook onder niet-joden een stormloop kwam op koosjer vlees toen de ziekte mond-en-klauwzeer de kop op stak.

Hoewel veel joden niet uitsluitend koosjer vlees eten, houden veel joden zich wel aan de regels dat varkensvlees niet gegeten dient te worden en dat melkproducten en vlees niet door elkaar gebruikt mogen worden. Deze tweede regel wordt echter wel op meerdere manieren uitgevoerd. Zo is het van interpretatie afhankelijk hoeveel tijd er tussen het nuttigen van melk en vlees moet zitten en wordt het scheiden van melk en vleesproducten gecontroleerd door het gebruikmaken van een kasjroetlijst of door de ingrediëntenlijst op de verpakking te bekijken.

Niet alleen interpretatie maar ook locatie heeft invloed op het volgen van de spijswetten. Amsterdam is in Nederland de enige plek waar koosjer vlees gehaald kan worden. Ongeveer de helft van de Nederlandse joden wonen in of om Amsterdam, wat betekent dat er meer dan 20.000 joden buiten dit gebied wonen (van Solinge & van Praag 2010). Voor hen is het dus minder makkelijk om even wat koosjer vlees te gaan halen. Vanuit Arnhem gaan joden bijvoorbeeld af en toe wel naar Amsterdam om koosjere etenswaren in te slaan, maar een deel koopt ook wel vlees van de slager in de buurt. Het is dus minder makkelijk om koosjer vlees te eten als je als jood buiten Amsterdam woont. Dit betekent niet dat er geen mensen speciaal naar David's Corner komen van buiten Amsterdam. In de winkel zijn vaak genoeg plaatsnamen genoemd die niet direct in de buurt van Amsterdam liggen.

2.4 Het bestaande beeld van de sjechieta in Nederland

In eerste instantie kreeg het wetsvoorstel van de Partij voor de Dieren niet veel belangstelling van politici. Toen het echter een publiek debat werd, die in de landelijke media werd gevoerd, moest het wetsvoorstel opeens ook grondig door de politici worden besproken (Wallet 2012: 38). In de landelijke media kwamen zowel voorstanders als tegenstanders aan het woord. Met het wetsvoorstel had de Partij voor de Dieren ook een wetenschappelijk rapport naar buiten gebracht, waar de sjechieta als dieronvriendelijk en vooral bloederig werd afgebeeld. Dit rapport omvatte ook een film die ook op YouTube is gezet (Nicolaas G. Pierson foundation 2011). De beelden die in deze film van de sjechieta werden getoond, waren opgenomen in slachthuizen in Zuid-Amerika en de Verenigde Staten.

Het opvallende van het wetenschappelijke rapport en de bijbehorende film was dat er alleen over ritueel slachten werd gesproken, maar dat er niet de vergelijking werd gemaakt met de reguliere slacht. Ook in de landelijke media werd deze koppeling nauwelijks gemaakt.

De enige duidelijke koppeling in krantenartikelen is de hoeveelheid van verdovingen die in de reguliere slacht verkeerd worden toegediend. Het aantal keer dat reguliere slacht niet op de diervriendelijke wijze van verdoven gebeurd is per jaar groter dan de gehele koosjere slacht in Nederland (Gerstefeld 2011; NIW 2011). Vanuit joodse kringen is deze afwezigheid niet onopgemerkt gebleven, maar in het pleiten voor de sjechieta zijn de gebruikte argumenten toch overwegend over de sjechieta gegaan.

“Voor de gemiddelde Nederlander is het een onmogelijke zaak om zich een gefundeerde opinie te vormen over dierenwelzijn bij het koosjer slachten, in vergelijking met het reguliere massale verdoofd slachten. Het enige wat we uit dit opinieonderzoek kunnen concluderen is dat de meeste Nederlanders zich beter kunnen verplaatsen in het vermeende gevoelsleven van een koe dan in de wereldbeschouwing van een orthodoxe Jood. ... Je hoeft ook maar enkele filmpjes over bedwelmd slachten te zien om te weten dat je erop tegen bent om dieren een elektroshock te geven. Dit gaat dan -alleen in Nederland- honderdduizenden keren per jaar, zo niet een miljoen keer, mis bij de eerste schok. Alle slachtmethodes zijn afschuwelijk om te zien" (Niemoller 2011b).

Het beeld dat van de sjechieta bestaat wordt het Nederlandse volk echter niet kwalijk genomen door joden. Degene die het bij joden moeten ontgelden zijn Marianne en de Partij voor de Dieren, omdat zij een niet kloppend beeld van de sjechieta de Nederlandse samenleving in hebben geholpen en de vele politici die tegen de sjechieta hebben gestemd zonder moeite te hebben gedaan zich een objectief beeld van de sjechieta te vormen en zo uit onkunde tegen hebben gestemd.

De reguliere slacht heeft bij de joden geen goede reputatie. “Reguliere slachters zijn gewoon van de straat geplukt, ze weten alleen hoe een machine bediend moet worden. Bij de uitvoering van de sjechieta is veel meer kundigheid te vinden en er zit meer menselijkheid in, want door kleinschaligheid wordt het geen lopende band werk en verliezen we niet uit het oog dat we nog steeds een dier zijn leven beëindigen.”¹⁰ Een andere interpretatie is dat het gebrek aan menselijkheid bij reguliere slacht voortkomt uit de tijdsdruk waar reguliere slaggers mee moeten werken. Het bestaan van beelden die niet kloppen lijkt dus niet het grootste probleem. De hypocrisie van politici wordt onder joden als het grootste probleem gezien, want de politici willen niet begrijpen hoe de sjechieta in elkaar steekt of waarom de belangen van

¹⁰ Joodse man, ongestructureerd interview, gematigd orthodox, 21 februari 2013.

ritueel slachten zijn zoals ze zijn. Het is hypocriet om wetgeving te maken over iets wat je niet begrijpt en zeker ook als de houding er is dat ze het niet willen begrijpen.

2.5 Hoe werd de sjechieta verdedigd?

Joods Nederland heeft zich verdedigd, in plaats van de tegenaanval in te zetten door regulier slachten in diskrediet te brengen. Door reguliere slacht nauwelijks ter sprake te brengen, maar door zich te richten op het ondermijnen van argumenten van voorstanders van het verbod, blijkt dat het in de politiek en de media geschapen beeld van de sjechieta binnen de joodse gemeenschap gevoelig ligt. Deze beelden met argumenten ondermijnen, moet ervoor zorgen dat het publiek gevormde beeld wordt verzacht, en mogelijk tot een positief beeld van de sjechieta wordt omgevormd. Het gaat om het behouden van een recht, maar tegelijkertijd om de acceptatie van jodendom in Nederland te versterken.

Het willen verbeteren van het imago van joden in de Nederlandse samenleving heeft te maken met moraliteitsgevoel van de meerderheidsgroep. Door te tonen dat ritueel slachten en de daarbij bescherming van dierenwelzijn past in het moraliteitskader van de Nederlandse samenleving, wordt er in de joodse gemeenschap geprobeerd een groepsrecht als ritueel slachten te beschermen. Want zoals eerder in dit hoofdstuk is aangegeven, kunnen groepsrechten enkel ontstaan en mogelijk ook blijven bestaan als de culturele verschillen waarop deze rechten gebaseerd zijn binnen het moraliteitskader van de meerderheid blijft (Dembour 2001:58). Want de meerderheidsgroep is uiteindelijk degene die bepaald wat er met een groepsrecht gebeurt (Gutmann 1993:173; Taylor 1994).

Inmiddels zou 80 procent van de Nederlanders vinden dat ritueel slachten verboden zou moeten worden.¹¹ De argumenten die vanuit de joodse gemeenschap gemaakt zijn met als doel om de sjechieta te beschermen, lijken dus nog niet tot de acceptatie van de sjechieta te hebben geleid die gewenst is. Wat dit betekent voor de joodse gemeenschap zal in hoofdstuk 4 behandeld worden.

Het gevoelde verschil in moraliteit dat door een groot deel van de Nederlandse bevolking wordt gezien, zou niet terecht zijn volgens veel joden. Met het debat wordt er telkens op het verminderen van dierenleed gehamerd, maar wordt met het verbieden van ritueel slachten dierenleed wel verminderd? Want of ritueel slachten echt meer dierenleed veroorzaakt dan reguliere slacht kan met de huidige technieken niet worden aangetoond

¹¹ Rabbijn, ongestructureerd interview, liberaal, 29 april 2013.

(Savenije, 2002 in NIK 2011). Dit maakt het debat ingewikkeld, omdat het de ruimte geeft om vanuit de beleving van de rituele slacht te spreken. Zeker als er dan ook nog een gekleurd wetenschappelijk rapport en er wordt gesproken over het omdraaien van de bewijslast bij iets wat nog niet te bewijzen valt (Klis 2011; Nu.nl 2011), wordt het moeilijk om een objectieve discussie te voeren.

Eerdere debatten zijn altijd in het Ministerie van Landbouw gevoerd. De discussie van 2011 begon eigenlijk pas toen het wetsvoorstel via de landelijke media een publiek debat was geworden. Waarna de discussie in de landelijke politiek oplaaide en vervolgens binnen het Ministerie onderhandelingen plaatsvonden om tot een convenant te komen. Dit dwong de joodse gemeenschap ook op meerdere terreinen de sjechieta te verdedigen. In veel gevallen werd er duidelijk gemaakt dat de sjechieta niet tot meer dierenleed zou leiden dan de reguliere slacht. Dit argument is zelfs gebruikt om een rechtzaak tegen Universiteit Wageningen te beginnen. Deze is nog gaande, maar het doel is om gelijk te krijgen dat wetenschap inderdaad op de verkeerde manier is gebruikt en dit ten nadele is geweest van de joodse gemeenschap. Het rapport van Bert Lambooy, verbonden aan Universiteit Wageningen, werd door veel politici gebruikt om een mening te vormen over ritueel slachten (Pinedo 2011). Met de steun voor het wetsvoorstel is de joodse gemeente in kwaad daglicht komen te staan, omdat het oordeel was dat ritueel slachten inderdaad meer dierenleed zou opleveren. Als de rechtszaak gewonnen wordt, zal dat betekenen dat de Tweede Kamer met onjuiste kennis over het voorstel ritueel slachten heeft gestemd. Dit kan voor het Nederlandse publiek duidelijk maken dat extra dierenleed bij ritueel slachten helemaal geen vaststaand gegeven is.

Deze rechtszaak is voor de politieke discussie niet meer van belang, want deze is afgesloten. De publieke opinie die gevormd is met dit debat is echter niet weg met het afsluiten van het debat. Deze publieke opinie werd ook tijdens het politieke debat belangrijk geacht, want anders hadden mensen uit de joodse gemeenschap niet veelvuldig in de landelijke media van zich laten horen. Waarde hechten aan de mening van de meerderheidsgroep geeft aan dat het niet alleen gaat om een recht dat in gevaar is, maar ook de mogelijkheid om een geaccepteerd deel uit te maken van de Nederlandse samenleving.

Deze bevinding gaat in tegen een andere bevinding op grond van groepsrechten. Grey Postero (2007) heeft geschreven over Boliviaanse inheemsen. Deze inheemsen proberen groepsrechten te krijgen en als zij deze bemachtigd hebben kijken ze sterk naar de uitvoering van deze groepsrechten. Een groot verschil tussen de joden uit Amsterdam en de Boliviaanse inheemsen is dat de joden grotendeels met de meerderheidsgroep is geassimileerd, waar de inheemsen zich als een 'andere' groep opstellen. De joodse gemeenschap is ook thuis in de

liberale manier van denken in Nederland, waar de inheemsen zelf niet volgens een liberaal systeem leven en er voor de onderhandelingen voor rechten dus in moeten leren deelnemen. De inheemsen zijn nog op zoek naar rechten zodat zij hun levensstijl in Bolivia kunnen behouden en er tegelijkertijd zeggenschap over hebben, terwijl joden deze rechten al hadden. De situatie waarin deze groepen zitten lijkt bepalend te zijn voor de manier hoe er over groepsrechten wordt gedacht. In Bolivia wordt er naar acceptatie gezocht door veranderingen in de wet, waar joden deze wettelijke acceptatie al gevonden lijken te hebben. De betwisting van het joodse groepsrecht lijkt deze acceptatie te verstoren en dus wordt er gezocht naar steun vanuit de Nederlandse samenleving, want met deze steun zal hun recht ook niet betwist worden.

2.6 Welke gevolgen zou een verbod hebben?

Als een verbod op ritueel slachten in Nederland werkelijkheid zou worden, zouden joden die dat willen nog steeds koosjer vlees kunnen eten. Het leven naar de regels van het jodendom zou nog steeds mogelijk zijn. Op dit moment wordt er namelijk al koosjer vlees geïmporteerd, het dagelijks leven zou volgens de meeste informanten enkel veranderen als er op de import van koosjer vlees een verbod komt. Dit geïmporteerde vlees is goedkoper dan het vlees van de enige koosjere slager van Nederland, slagerij Marcus. Met een verbod zouden de keuzemogelijkheden voor verschillende soorten vlees in eerste instantie worden beperkt, aangezien Marcus meer keuze biedt dan wat er nu aan geïmporteerde vlees in de vriesvakken van de andere koosjere winkels ligt. De meeste joden zullen met een verbod geen veranderingen in het dagelijks leven ondervinden, aangezien zij geen koosjer vlees consumeren. Het kleine deel wat wel koosjer vlees eet zal enkel iets van een verbod opmerken als zij vlees kopen bij slagerij Marcus, en er zal een buitenlandse leverancier op de verpakkingen staan van het koosjere rundvlees in de joodse winkels in Buitenveldert. Ondanks dat er gedacht wordt dat een verbod op ritueel slachten nauwelijks wat zal veranderen voor het dagelijks leven van joden, werd toch keer op keer betoogd dat deze discussie niet gevoerd had mogen worden zoals is gebeurd en waarom dit niet had gemogen.

Tot nu toe is ritueel slachten in drie Europese landen verboden. De gevolgen die een verbod voor de Nederlandse joodse gemeenschap zou hebben, werd soms in perspectief gezien met andere landen waar ritueel slachten al verboden is. “In Zwitserland is ritueel slachten al heel wat jaren verboden, maar er is nog steeds een joodse gemeenschap aanwezig.

Zolang import mogelijk is zal ook de Nederlandse gemeenschap niet verdwijnen.”¹² De andere landen waar ritueel slachten is verboden zijn Polen en Zweden. In Zweden zou de joodse gemeente erg klein zijn, waardoor ze geen sterke lobby tegen een verbod op konden zetten. En in Polen is ritueel slachten sinds 1 december 2012 verboden. Dit verbod staat echter nog niet vast, want door het verbod loopt de landbouwsector veel geld mis. De discussie die komen gaat zal de afweging zijn tussen dierenwelzijn en economisch gewin. Religieuze redenen zullen niet meer van belang zijn voor herinvoering van de rituele slacht in de komende stemrondes, want met het verbod werd dierenwelzijn al boven religieuze vrijheid gesteld (Overbeek 2013). In Polen zou antisemitisme veel voorkomen, waardoor een georganiseerde joodse gemeenschap niet meer zou bestaan, want “In Polen levende joden zijn geen joden zoals je ze in andere landen vindt, ze herinneren zich niet dat ze joods zijn of willen zich dit niet herinneren.”¹³ De redenen waarom ritueel slachten verboden heeft kunnen worden in deze drie landen lijkt dus geweten te worden aan de organisatie van de joodse gemeenschap. Zolang de joodse gemeenschap de ruimte krijgt om hun belangen te bepleiten op politiek niveau, zou de joodse gemeenschap een verbod op ritueel slachten tegen kunnen houden. Een verbod op ritueel slachten is dus te zien als het verliezen van een zekere machtspositie.

Daartegenover staat de mening dat een verbod in Nederland in eerste instantie geen probleem zou opleveren, omdat er koosjer vlees geïmporteerd kon worden. Maar niet alleen de Nederlandse politiek hield zich bezig met mogelijkheden om ritueel slachten te verbieden, de Nederlandse discussie werd ook door politici uit andere Europese landen gevolgd. Abraham Foxman van de Anti-Defamation League, die tegen antisemitisme strijdt, zei hierover: “Het is een veilige aanname dat goedkeuring (van het wetsvoorstel, red) in Nederland dierenactivisten zal aanmoedigen vergelijkbare maatregelen te promoten bij andere Europese parlementen. De mogelijkheid van een domino-effect moet niet worden onderschat” (Visser 2011). Met deze informatie lijkt het opeens duidelijk waarom ook opperrabbijnen uit het buitenland naar Nederland kwamen om voor het legaal blijven van ritueel slachten in Nederland te pleiten (NIW 2011:9; Wallet 2012:39). Deze opperrabbijnen komen niet alleen om de Nederlandse joodse gemeenschap te steunen, maar indirect ook de joodse gemeenschap van hun eigen landen te beschermen tegen een verbod.

¹² Rabbijn, informeel gesprek, orthodox, in de winkel, 1 maart 2013.

¹³ Joodse man, informeel gesprek, in de winkel, 4 maart 2013.

In de joodse gemeenschap zijn deze mogelijke indirecte gevolgen voor het dagelijks leven niet tot nauwelijks bekend, waardoor de beleving van discussie rond ritueel slachten uit andere gevoelens voortkomt dan de bedreiging van het joods dagelijks leven.

3 Debat en onderhandeling, is de onenigheid verholpen?

“Mijn grootvader had kippen en die slachtte hij zelf. En door het verliezen van veel bloed vanuit de hersenen voelden de dieren niets meer. Het merkwaardige is, het is een beetje een sentimenteel verhaal, ik liep vanaf sjoel naar de familie waar ik zou gaan eten en ik liep lang een vijver waar net iemand een karper aan de haak had geslagen. En die karper gaf zich niet gewonnen, de karper is uiteindelijk binnen, de visser maakt het haakje los en gooit de karper terug. Je kunt zeggen ja ik ben een sportvisser, als hij hem na de vangst zou hebben gegeten zou ik het me kunnen voorstellen dat er een reden is om de karper te vangen. Dit heeft te maken met plezier, dan wordt zo’n beest terug gezet en volgens mij gaat dat gepaard met lijden. Het is door het groot aantal leden een machtige vereniging. Het is net zoals in de VS, daar krijg je er ook geen wetsvoorstel tegen wapens door. Het mishandelen van dieren wordt dus heel selectief gebruikt.”¹⁴

3.1 Het convenant in de joodse gemeenschap

Het convenant ritueel slachten¹⁵ werd na onderhandelingen op 6 juni 2012 gesloten. Dit was voordat de stemming van de Eerste Kamer, die op 28 juni 2012 gepland stond plaats zou vinden. Het convenant was een overeenkomst die de rituele slacht diervriendelijker zou maken, door het verscherpen van de regels die tijdens de slacht golden. Het convenant werd ondertekend door staatssecretaris Henk Bleker van het Ministerie van Economische Zaken, Landbouw en Innovatie en vertegenwoordigers van de joodse gemeenschap, de moslim gemeenschap en de Vereniging van Slachterijen en Vleesverwerkende Bedrijven.

¹⁴ Joodse man, ongestructureerd interview, traditioneel, in het kantoor van de informant, 8 februari 2013.

¹⁵ Voluit: Convenant onbedwelmd slachten volgens religieuze riten (6 juni 2012), <http://www.rijksoverheid.nl/bestanden/documenten-en-publicaties/convenanten/2012/06/05/convenant-onbedwelmd-slachten-volgens-religieuze-riten/convenant-onbedwelmd-slachten-volgens-religieuze-riten.pdf>, geraadpleegd 15 juli 2013.

Opvallend is dat de discussie rond ritueel slachten bij alle joden bekend is, maar het convenant maar bij weinig joden bekend is. De meeste joden vinden dat ze niet veel over de hele kwestie van ritueel slachten afweten, of durven op sommige gebieden geen uitspraken te doen, omdat ze hier te weinig kennis voor hebben. De vragen: “Hoe zit het nou precies?” en “Dit is het laatste van het debat wat ik weet, wat is daarna nog gebeurd?”¹⁶ zijn mij meerdere malen gesteld. Na de verwerping van het wetsvoorstel in de Eerste Kamer zou ritueel slachten zowel in dagelijks gesprekken als op Facebook en andere sociale netwerksites nog nauwelijks genoemd zijn. Het verbod op ritueel slachten wekte dus meer interesse dan het convenant. Eigenlijk is dit wel opmerkelijk, aangezien beide situaties het dagelijks leven van joden in Nederland niet tot nauwelijks zal veranderen. Het lijkt daarmee vooral om een principe kwestie te gaan, en niet zozeer om het veranderen van de wet, maar om het recht dat afgenomen zou worden. Het afnemen van een groepsrecht brengt onzekerheid met zich mee. In reacties vanuit de joodse gemeenschap in landelijke bladen was dit af te lezen aan de nadruk op het tenietdoen van godsdienstvrijheid (Evers & Vis 2011; Nicolaas G. Pierson Foundation 2011). Ook zou het verbod kunnen aangeven dat de sjechieta daadwerkelijk als meer dieronvriendelijk dan de reguliere slacht zou worden gezien. Veel joden benoemden godsdienstvrijheid niet, maar wel andere joodse gebruiken die door het verbod in gevaar zouden komen. Deze andere gebruiken zijn vaak net als ritueel slachten in Nederland geaccepteerd op grond van godsdienstvrijheid. Wat betekent dat joden weten dat godsdienstvrijheid de basis is voor de rechten die ze als minderheidsgroep hebben.

De inperking van ritueel slachten door het convenant ritueel slachten, zorgt er dus voor dat andere joodse gebruiken niet in gevaar dreigen te komen, want met het verwerpen van een verbod lijkt godsdienstvrijheid nog steeds een waarde die binnen de Nederlandse samenleving nageleefd wordt. Deze bevinding kan worden gedaan, omdat zowel het verbod als het convenant nauwelijks invloed zou hebben op het dagelijks leven van joden of zoals een jood zei: “Voor de meesten is het echter wel een ver van eigen bed show, want je gaat naar de winkel en je koopt wat je nodig hebt. Pas als producten missen in de schappen, wordt het als een probleem ervaren”.¹⁷ Dat het verbod binnen de joodse gemeenschap meer stof heeft doen opwaaien en bekender is dan het convenant, geeft aan dat er bij het verbod nog andere belangen meespeelden. “Nu is het ritueel slachten, wat zal het volgende zijn?”¹⁸, is een vraag die bij veel joden speelt. Het verwerpen van het wetsvoorstel heeft hoop gegeven dat een

¹⁶ Ongestructureerde interviews en informele gesprekken.

¹⁷ Joodse man, ongestructureerd interview, gematigd orthodox, bij de informant thuis, 21 februari 2013.

¹⁸ Ongestructureerde interviews en informele gesprekken.

verbod op andere joodse gebruiken, die wel invloed zouden hebben op het dagelijks leven ook zullen worden verworpen. Naast de ongeldige argumenten die volgens joden in het debat ritueel slachten zijn gebruikt, geeft het verwerpen van het wetsvoorstel op grond van godsdienstvrijheid aan dat godsdienstvrijheid nog steeds een houdbaar argument is. En dit geeft hoop op een goed toekomst perspectief, aangezien de joodse gemeenschap een argument heeft waarmee ze hun culturele en religieuze verschillen kunnen blijven uiten en verdedigen in de Nederlandse samenleving.

Van de joden die wel bekend zijn met het convenant zijn de meningen uiteenlopend. Aan de ene kant wordt het convenant gezien als goed, omdat dierenwelzijn vergroten als goed wordt gezien, maar aan de andere kant geldt het convenant alleen voor minderheidsgroepen die ritueel slachten, terwijl er niet wordt gekeken hoe reguliere slacht meer diervriendelijk kan worden gemaakt. “Het is goed dat er inperkingen worden gedaan bij slachten om het diervriendelijker te maken, maar dit moet dan bij elke manier van slachten gebeuren, niet door een convenant waar alleen minderheden mee te maken hebben.”¹⁹ Het bevorderen van dierenwelzijn is een waarde in het jodendom. Tegelijkertijd wordt het als onrechtvaardig gezien dat alleen joden en moslims hun slachtmethodes moeten aanpassen om dierenwelzijn te verbeteren, terwijl dierenwelzijn een waarde is die in de gehele Nederlandse samenleving meer draagvlak krijgt.

Daarnaast wordt de uitvoerbaarheid van het convenant betwijfeld. Met deze twijfel wordt de waarde van het convenant omgevormd tot een overeenkomst die op politieke gronden is gesloten. “Ja dat convenant, het is net zoiets als het verbod zelf, het is pure politiek. Het slaat nergens op, maar er kan door zowel Bleker als de vertegenwoordigers gezegd worden: “Kijk eens wat wij voor jullie bereikt hebben.”²⁰ Er wordt dus met dubbele gevoelens naar het convenant gekeken in joodse kringen. Opvallend is dat de reden om over een convenant te gaan onderhandelen vanuit de staatssecretaris, namelijk het voorkomen van een volgend voorstel voor een verbod op ritueel slachten, helemaal niet genoemd wordt. Dit heeft er waarschijnlijk te maken dat alle joden verwachten dat er op een gegeven moment toch wel een nieuw voorstel komt, “Er is altijd op een gegeven moment iemand die het wiel opnieuw uitvindt.”²¹ Over in welk tijdsbestek dit zal zijn wordt echter verschillend gedacht.

¹⁹ Jonge joodse man, informeel gesprek, winkel, 18 maart 2013.

²⁰ Joodse man, ongestructureerd interview, gematigd orthodox, bij de informant thuis, 20 februari 2013.

²¹ Joodse vrouw, informeel gesprek, orthodox, in de winkel, 28 februari 2013.

Het convenant dat als verzoening moest dienen tussen alle partijen die in de politieke discussie mee deden, blijkt dus niet bepaald verzoenend te werken. In Wimmer's (2002) termen is deze overeenkomst een cultureel compromis te benoemen.

“As habitual schemes are adapted to the different positions within a society, they produce different classifications and world-views. Yet individuals are also related to one another in an arena of social relations and communication. In this arena, they work out elements that all actors involved can recognize as congruent to their perspective long-term interest. The result of this negotiation process is what I call cultural compromise. ... Thus, a cultural compromise is based on the acceptance by all actors relation to one another in a communicative arena, since moral categories and social classifications have to be validated and accepted.” (Wimmer 2002:28).

Wimmer (2002) schrijft over culturele compromissen als overeenkomsten die op politiek niveau worden gesloten, maar dit betekent niet dat alle leden uit zowel de minderheids- als de meerderheidsgroep het met deze overeenkomst eens zijn. Deze groepen worden vertegenwoordigd op politiek niveau, waardoor er een bepaald soort hegemonie ontstaat. In het vierde deel van dit hoofdstuk wordt hier verder op ingegaan.

3.2 'We werden barbaren genoemd'

Het debat is voor een deel van de joodse gemeenschap niet naar tevredenheid afgerond, omdat de manier waarop de joodse gemeenschap in beeld is gebracht als kwetsend is ervaren. Het bereiken van een politiek cultureel compromis hoeft dus niet alle onenigheid weg te nemen, terwijl Guttman (1993:178) aangeeft dat een compromis gesloten moet worden naar tevredenheid van alle belanghebbende. Ook hier is te veel naar het institutionele niveau gekeken. Als er wordt gekeken naar het verschil in het gebruik van het begrip groepsrechten, wordt duidelijk dat er bij het cultureel compromis voornamelijk wordt gekeken naar de groepsvertegenwoordiging, waar literatuur over groepsrechten ook in gaat op verschil in moraliteit (Taylor 1995:55). En juist dit verschil in moraliteit is bij deze discussie terug te vinden, want zonder het publieke debat waarin ritueel slachten buiten de waarden van de Nederlandse samenleving zou liggen, zou de landelijke politiek zich niet in dit debat vastgebeten hebben. Wimmer (2002) heeft het wel over machtsrelaties die tussen groepen

bestaan en op die manier mensen uitsluiten, maar nauwelijks over de machtsstructuren binnen deze groepen. Als hij dit wel had meegenomen zou duidelijk zijn geworden dat een politiek compromis niet voldoende is om tot overeenstemming binnen de gehele samenleving te komen. Een ervaren moraliteitsverschil is met het bereiken van een cultureel compromis namelijk niet direct weggenomen. Een cultureel compromis is op publiek niveau een middel om tot een balans tussen verschillende groepen te komen, het compromis is niet de balans zelf. Het ervaren verschil in moraliteit kan door een cultureel compromis weggenomen worden, maar als er op publiek niveau om een nieuw debat gevraagd zou worden, zouden politici gedwongen worden zich opnieuw over het thema ritueel slachten te buigen en mogelijk zo het culturele compromis te verbreken. Met het verbreken van het culturele compromis zou een nieuwe balans moeten worden gezocht om het ervaren moraliteitsverschil weg te nemen.

“Cultural compromise is based on consenting to a social order from different positions of interest, without implying that this order could be based on formal reasoning. On the contrary: individuals eventually content by weighing different, not universal, interests; their evaluations are not based on abstract standards of rationality, but on habitualised schemes that are grounded in the experience of social and cultural givens.” (Wimmer 2002:31).

Waar Wimmer het heeft over het verbreken van een compromis alleen als andere belanghebbende groepen zich kunnen laten horen, moeten we niet vergeten dat een compromis zonder de steun vanuit de groepen waar tussen een compromis is gesloten, een politieke farce kan worden. Want zonder deze steun is een cultureel compromis niet houdbaar.

Ook hoeft een cultureel compromis niet te resulteren in het op dezelfde voet met elkaar om kunnen gaan als in de periode voor de ontstane onenigheid, want er zijn in de onderhandeling en discussie dingen gezegd en gedaan die de joden bij zullen blijven. “Het ergste vind ik dat er na het niet doorgaan van het verbod geen verontschuldiging is gekomen. Want de sjechieta is barbaars genoemd. Deze verontschuldiging is bij eerdere debatten ook niet aangeboden, dus wordt de sjechieta nog steeds als barbaars gezien, en daar wil ik vanaf, want het is niet barbaars.”²² Het beeld dat van de sjechieta is geschapen tijdens het debat over ritueel slachten wordt dus als kwetsend ervaren. Daarnaast heeft deze discussie aan joden getoond dat rechten die al jaren gelden, niet meer als vanzelfsprekend kunnen worden

²² Rabbijn, informeel gesprek, orthodox, in de winkel, 1 maart 2013.

beschouwd. “Ik was bang dat als iets als ritueel slachten verboden zou worden, wat dan het volgende joodse gebruik zou zijn dat werd afgeschaft.”²³

Mijn niet-joodse aanwezigheid in een joodse omgeving gaf ook inzicht in hoe het afsluiten van het politieke debat door joden is ervaren. Veel joden vroegen of ik zelf ook joods was na de introductie van het onderzoek. Deze vraag kwam vaak voort uit de voorbereiding op wat ze wel en niet moesten vertellen, omdat aan een niet-jood mogelijk extra informatie moest worden gegeven die voor een jood vanzelfsprekend zou zijn. Dit bleek onder andere uit een gesprek waarin op een gegeven moment werd gevraagd: “Maar jij bent toch joods?” “Nee, dacht je dat dan?” De ketting die ik droeg, een souvenir uit Tunesië, bleek ook een joods teken te zijn. De vraag of ik joods was kwam voort uit mijn onbekendheid met sommige basiskennis van het jodendom.²⁴ Na thuis gegoogled te hebben bleek ‘de hand van Fatima’ ook de hand van Miriam te zijn. Sommige joden vroegen: “En wat vind jij als niet-jood van de discussie rond ritueel slachten?”²⁵ Na deze vraag volgde een afwachtende blik, waaruit bleek dat niet duidelijk was welk antwoord werd verwacht. Na een antwoord dat in overeenstemming was met het joodse standpunt, werd er nog even nadenkend gekeken, waarna opluchting zichtbaar werd. Op dat moment was ik de Nederlander, die hen zou steunen op het gebied van ritueel slachten. Na deze vraag volgde een aantal keer een discussie waarom er zoveel Nederlanders tegen ritueel slachten zouden zijn. De uitkomst van deze overdenkingen was dat Nederlanders zich geen beeld kunnen vormen van de rituele slacht en geen vergelijking kunnen maken met de reguliere slacht. De meeste Nederlanders verdiepen zich niet in ritueel slachten voor zij een mening verkondigen, maar zoals een joodse man stelde: “Je kunt niet van mensen verwachten dat ze zich overal in verdiepen, zelfs niet van politici. Het is dan ook niet vreemd dat ze zich een mening vormen door zich te laten informeren door de media of experts.”

Zo objectief mogelijk een mening vormen is niet makkelijk, dit zorgt er wel voor dat er ook meningen gepubliceerd worden die op grond van weinig kennis zijn gevormd, waardoor een gebruik zoals ritueel slachten als barbaars afgetekend kan worden. En deze meningen kunnen als kwetsend worden ervaren. Daarnaast wordt binnen een minderheidsgroep ook onzekerheid opgewekt door dit soort meningen, want vaak is niet duidelijk in welk perspectief de opvattingen gezien moet worden. Vaak is uit nieuwsberichten niet duidelijk te halen uit welke bronnen deze mening gevormd is en of deze persoon dus

²³ Joodse vrouw, informeel gesprek, in de winkel, 1 maart 2013.

²⁴ Jonge joodse man, informeel gesprek, niet-gelovig, in de winkel, 5 maart 2013.

²⁵ Ongestructureerd interview en informeel gesprek.

mogelijk te overtuigen zou zijn. Het barbaars noemen van ritueel slachten kan bijvoorbeeld vragen oproepen, zoals: welk deel van de Nederlandse samenleving vindt ritueel slachten barbaars? Vinden zij de joodse gemeenschap, omdat zij hier gebruik van maken ook barbaars? Het wordt dus onduidelijk wat er van de meerderheidsgroep moet worden verwacht.

In de media lijken de sjechieta en dierenwelzijn twee aparte domeinen te zijn, die niet samen kunnen worden gevoegd. Ruben Vis, die onderhandelde over het convenant voor het NIK, stelde dat “Het belangrijkste winstpunt [van het convenant] is echter dat vandaag duidelijk is geworden dat ritueel slachten samen kan gaan met dierenwelzijn. En ook dat er weer respect wordt geuit over de rituele slacht” (Swirc 2012:13). Deze bewering is opmerkelijk, omdat leden van de joodse gemeenschap te allen tijde hebben beweerd dat de sjechieta niet meer dierenleed oplevert dan de reguliere slacht. De tweede zin geeft echter aan dat het convenant moet bijdragen aan een positiever beeld van de sjechieta, waardoor het convenant eigenlijk bedoeld is voor degene in de Nederlandse samenleving die ritueel slachten als barbaars zien. Met het convenant wordt getoond dat dierenwelzijn belangrijk wordt gevonden in de joodse gemeenschap. Het convenant ritueel slachten is dus in ieder geval getekend om het imago van de joodse gemeenschap te verbeteren. Het wegnemen van het barbaarse imago, staat gelijk aan het wegnemen van ervaren superioriteit binnen de Nederlandse samenleving, waardoor er een gevoel van gelijkheid binnen gesprekken en onderhandelingen kan ontstaan (Taylor 1994:72).

Het convenant ritueel slachten als een cultureel compromis is dus getekend om overeenstemming te vinden over de uitvoering van de rituele slacht in Nederland. Shupe (1984) geeft aan dat bij een compromis tussen groepen alle partijen in moeten binden, maar met het convenant ritueel slachten lijkt dit niet het geval te zijn. Het convenant is gesloten om een mogelijk volgend debat over een verbod op ritueel slachten te vermijden en om de publieke opinie over ritueel slachten te verbeteren. Het convenant is dus een cultureel compromis dat op politiek niveau gesloten is, om vervolgens op publiek niveau een balans te vinden en op deze manier het ervaren moraliteitsverschil weg te nemen. Met het ondertekenen van het convenant werd gepoogd van het barbaarse imago af te komen, dat tijdens de discussie gecreëerd was. De joodse gemeenschap deed dus concessies, terwijl niet duidelijk was of de Partij voor de Dieren en de Eerste Kamer ook in zouden binden. De Partij voor de Dieren heeft niet ingebonden, want na de stemming in de Eerste Kamer kondigde Marianne Thieme een nieuw wetsvoorstel aan (Remie 2012). Of het convenant daadwerkelijk invloed heeft gehad op de stemming in de Eerste Kamer zal nooit duidelijk worden. Alhoewel in de media gesuggereerd wordt dat het convenant er voor gezorgd heeft dat het wetsvoorstel

verworpen werd (NOS 2012). Het convenant lijkt zo meer een afweging van mogelijkheden, waarvan het ondertekenen de minste kans op schade zou hebben betekend voor de joodse gemeenschap. Wimmer (2002) stelt dat er binnen een compromis een verschil in machtsverhoudingen aanwezig is en zou het daarom niet eens zijn met Shupe (1984), want als alle partijen moeten inbinden zal er een gelijke machtspositie tussen de partijen moeten bestaan en deze is volgens Wimmer bijna nergens aanwezig (Wimmer 2002:37). De machtsverhoudingen in het debat ritueel slachten zullen in het volgende hoofdstuk worden geanalyseerd.

3.3 Machtsverhoudingen

Met het indienen van het wetsvoorstel tegen ritueel slachten, bracht Marianne Thieme een joods gebruik onder de aandacht binnen de Nederlandse samenleving. Om het wetsvoorstel te ondersteunen presenteerde ze ook een wetenschappelijk rapport over het dierenleed wat de rituele slacht teweeg bracht. De joodse gemeenschap was gedwongen politieke actie te ondernemen, wilden ze ritueel slachten als recht in Nederland kunnen behouden.

De eerste actie van het Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap (NIK) was het opstellen van een Factsheet over de koosjere slacht (Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap 2011). Deze moest als tegenhanger dienen van het rapport dat was opgesteld door de Nicolaas G. Pierson Foundation, het wetenschappelijk bureau van de Partij voor de Dieren. Dit rapport was voornamelijk gericht aan de Tweede Kamerleden, aangezien zij over de rituele slacht zouden gaan stemmen. In het Factsheet werden de argumenten uiteengezet waarom ritueel slachten niet mocht en kon worden afgeschaft, waardoor het een pleidooi tegen het wetsvoorstel was. Het was voor de joodse gemeenschap belangrijk dat een meerderheid tegen het wetsvoorstel zou stemmen, want dan zou het wetsvoorstel geen waarde meer hebben en het recht van ritueel slachten in ieder geval tijdelijk beschermd zijn.

De argumenten die werden aangedragen na de Tweede Kamer stemming gingen over wetenschap en bestaande wetten in Nederland. In het wetenschappelijke argument stonden het wetenschappelijke rapport van de Partij voor de Dieren en het Factsheet van de joodse gemeenschap tegenover elkaar, dus hier viel geen winst uit te halen voor zowel de joodse gemeenschap als de Partij voor de Dieren. Wetenschap was dus een terrein waar geen politieke macht voor vandaan te halen viel. Het wettelijke argument gaf wel macht om bij politici mee te lobbyen, want godsdienstvrijheid is een grondrecht, waar dierenwelzijn dit niet

is. Godsdienstvrijheid telt dus wettelijk gezien zwaarder, waardoor ritueel slachten niet verboden zou kunnen worden. “[Dit] argument was blijkbaar sterk genoeg, want in de Eerste kamer is het wetsvoorstel verworpen, omdat het voorstel in strijd was met artikel 6 van de grondwet[, godsdienstvrijheid]”.²⁶

Naast het politieke domein wordt de inhoud van een groepsrecht ook bepaald door machtsverhoudingen in de media en het publieke domein (Jansen 2008). Goedkeuring in het publieke domein werd gezocht om macht in het politieke domein te behalen. De media heeft in deze discussie een belangrijke rol gespeeld, omdat deze eerst met het wetsvoorstel de Nederlandse samenleving toonde dat ritueel slachten dieronvriendelijk zou zijn. Met het bestaan van dit geluid moest de joodse gemeenschap zich in het publieke domein verdedigen en verantwoorden. Rabbijnen en bestuursleden van joodse organisaties zochten via de media een weg om ritueel slachten te verdedigen. Het zoeken van publiciteit door joodse kopstukken moest een tegenwicht zijn voor de negatieve berichtgeving over de sjechieta. Door de stemming in de Tweede Kamer werd echter duidelijk dat religieuze argumenten weinig tot geen invloed hadden op de opinie van politici. De macht van het zijn van een religieuze gemeenschap lijkt in kracht te hebben ingeboet, of met andere woorden: “Dierenleed is meer een religie geworden, waar gebruikelijke religie meer moet wijken.”²⁷

Het succes van belangen behartiging ligt volgens Simpson in de relatie tussen macht en cultuur (Simpson 1984:392-393). Door telkens weer aan te geven dat de sjechieta niet minder diervriendelijk is dan de reguliere slacht, werd geprobeerd het gedachte moraliteitsverschil te verkleinen. Met de verkleining van het moraliteitsverschil wordt de onderhandelingspositie versterkt, omdat de drang om het ritueel slachten in te perken afneemt als er positiever over wordt gedacht. De macht meer invloed te hebben op de onderhandeling wordt op deze manier gecreëerd. Macht in de media en het publieke domein helpen zo om meer macht af te dwingen in de politieke onderhandeling.

Na de Tweede Kamer stemming was duidelijk dat de verdediging van de rituele slacht anders moest. Er werd vanaf dat moment meer aandacht geschonken aan het uitdragen van maar één boodschap die werd uitgesproken als zijnde vanuit orthodox joods Nederland. De orthodoxe gemeenschap werd op deze manier een homogeen geheel. Het handelen als een homogeen collectief door een minderheid wordt gezien als een effectieve manier om voor

²⁶ Bestuurslid joodse organisatie, ongestructureerd interview, orthodox, in het kantoor van de informant, 24 april 2013.

²⁷ Bestuurslid joodse organisatie, ongestructureerd interview, orthodox, in het kantoor van de informant, 24 april 2013.

groepsrechten te pleiten (Modood 2007:40). Kijkend naar de joodse reactie in de discussie over rituele slacht wordt deze strategie ook gebruikt om een groepsrecht te behouden. Er wordt zo een eenduidig signaal afgegeven welke rechten essentieel zijn om te behouden en waarom deze belangrijk zijn. Het schetsen van een homogeen beeld kan echter gelijkheid binnen een minderheidsgroep aantasten (Gellner 2001:177; Merry 2001:32; Modood 2007:44). Bij ritueel slachten lijkt dit niet het geval te zijn, omdat met het recht ritueel slachten de mogelijkheid behouden blijft om koosjer vlees uit Nederland te eten. Vanuit de Nederlandse wetgeving bestaat echter niet de dwang om als lid van de joodse gemeenschap dit vlees te nuttigen.

Ook in het onderhandelen over het convenant werden de aanwezige politieke machtsrelaties duidelijk. Tijdens de onderhandelingen werd duidelijk dat een aantal wetenschappers die voor het ministerie toe gingen zien op de uitvoering van het convenant, zich eerder in de campagne van de Partij voor de Dieren tegen ritueel slachten hadden uitgesproken.

“Met deze samenstelling kan je toch niet beweren dat sprake is van een onafhankelijke commissie. We hebben zelfs tegenover Hellebrekers in de rechtszaal gestaan,” zegt Ruben Vis van het NIK en het Centraal Joodse overleg. ... Vis: “Als je de benoeming van een commissie onderdeel maakt van een convenant waarover je overeenstemming wilt bereiken, is het gebruikelijk dat alle besluiten op tafel komen, zeker als het gaat om de belangrijke vraag wie je benoemt in de commissie” (NIW 2012:21).

Uiteindelijk hebben de onderhandelaars voor de joodse gemeenschap zich bij Hellebrekers als voorzitter van de wetenschappelijke commissie neergelegd, maar tijdens de onderhandelingen is wel overeengekomen dat de wetenschappelijke commissie alleen een adviserende rol zou hebben (Dijksma 2013:10), waardoor de koosjere slacht in de praktijk niet direct gevaar zou lopen, zoals gevreesd werd toen bekend werd dat Hellebrekers de voorzitter van de wetenschappelijke commissie zou zijn. Het doel van het verwijderen van Hellebrekers uit de wetenschappelijke commissie is dus niet behaald, maar er zijn wel wijzigingen gekomen zodat de joodse gemeenschap niet hoeft te vrezen voor de uitvoering van het convenant.

3.4 Dierenwelzijn of politiek spel

Het debat over ritueel slachten werd gestart om dierenwelzijn te bevorderen, maar deze intentie van de Partij voor de Dieren wordt in de joodse gemeenschap betwijfeld. Er bestaan in de optiek van joodse mensen veel andere onderwerpen die aantoonbaar onnodig dierenleed veroorzaken en die niet worden aangepakt. De term die hiervoor in de media gebruikt wordt is symboolpolitiek. In de joodse gemeenschap werd symboolpolitiek gezien als hypocriet. Ritueel slachten wordt besproken, niet omdat het een onderwerp is wat veel dierenleed veroorzaakt, maar omdat dit een onderwerp was waarbij de haalbaarheid van een wetsvoorstel groot leek. Met het vergroten van dierenwelzijn als ideologie, is de Partij voor de Dieren volgens veel joden hypocriet bezig, want waar ze ritueel slachten aanvallen, doen ze niets aan de bio-industrie, terwijl dit om meer dieren gaat en dus het welzijn van veel meer dieren kan verbeteren. Deze hypocrisie wordt op twee manieren uitgelegd in joodse kringen. De eerste manier is uitleg aan de hand van uitspraken van leden van de Partij voor de Dieren.

“Zo heeft een prominent lid van de Partij voor de Dieren mij verteld dat als je naar de koosjere slacht kijkt het eigenlijk om perfectionisme gaat. “Als ik ooit nog eens vlees zou eten, dan zou ik voor koosjer kiezen”. Waarop mijn vraag is waarom probeer je dat juist dan te verbieden. “Omdat wij als Partij voor de Dieren zo klein zijn, kunnen wij het totale slachtproces in Nederland niet tot stilstand brengen, dus kiezen we maar voor het verbieden van koosjer slachten.” Ja, en dat klinkt natuurlijk heel bizar. En daar komt toch al iets meer naar buiten dan alleen maar dierenwelzijn” (van de Kamp 2011).

De tweede manier van uitleg is de reden waarom de Partij voor de Dieren voor ritueel slachten als onderwerp zou hebben gekozen.

“Wat met het voorstel gebeurde was misbruik maken van de gemakkelijkste aan te pakken groep. Dit is pas legitiem als de bio-industrie verder ook aangepakt wordt. Waarom heeft PvdD dit onderwerp gekozen? Omdat het het makkelijkst te bereiken leek. Nu het mislukt is heeft de PvdD wel de aandacht op zichzelf gericht, en dus stemmen kunnen trekken.”²⁸

²⁸ Joodse man, ongestructureerd interview, gematigd orthodox, bij de informant thuis, 20 februari 2013.

De meeste informanten vonden niets verkeerd aan de ideologie van de Partij voor de Dieren, maar wel aan de manier waarop deze ideologie tot uitvoering werd gebracht. Hier tegenover stond de weinig voorkomende mening dat het wetsvoorstel iets wat positief was voor de joodse gemeenschap.

“De Partij voor de Dieren is de enige partij die van mij mag beginnen over ritueel slachten. Het is terecht dat PvdD iets aankaart wat aan te pakken valt, want elke stap in de richting van verbetering van dierenwelzijn is een stap naar het vervullen van de ideologie van de partij, het eten en gebruik van dieren totaal afschaffen. Het is een heel slim voorstel, omdat gedeeltelijk door angst voor de islam andere partijen meegingen. Met het voorstel was de Joodse gemeenschap enkel een groep die hierdoor ook benadeeld werd, want deze zouden hier geen ontheffing voor kunnen krijgen. Het wetenschappelijke rapport was slecht, maar door de ideologie valt dit van de PvdD te verwachten. ... Discussie is goed omdat er weer kritisch gekeken wordt wat er verbeterd kan worden, want dat is belangrijk binnen het Jodendom. Door erover te praten en te onderhandelen kan je mogelijk een betere invulling vinden.”²⁹

Een andere beredenering waardoor het motief van het verbeteren van dierenwelzijn wordt betwijfeld is dat het verbod mogelijk zou resulteren in het verslechteren van dierenwelzijn. Want het koosjere vlees zou met een verbod geïmporteerd moeten worden en in Nederland is er meer toezicht op de slacht dan in veel andere landen (van de Kamp 2011), waardoor het behouden van de rituele slacht in Nederland dus zou kunnen resulteren in minder dierenleed. De import van koosjer vlees kan op grond van Europese wetgeving niet worden verboden. De hoeveelheid koosjer vlees die in de joodse gemeente gegeten wordt zal dus ongeveer gelijk blijven, aangezien het geïmporteerde vlees niet duurder is. De Nederlandse staat verliest echter controle over het dierenwelzijn. Het verbod op ritueel slachten wordt dus gezien als het verschuiven van het probleem, niet als een middel om dierenleed te verminderen (Evers in: Nicolaas G. Pierson Foundation 2011). Het covenant lijkt hier een oplossing te zijn, want door meer controles wordt dierenwelzijn vergroot. Hierdoor wordt dierenleed mogelijk verminderd, maar dat deze verscherpingen niet bij de reguliere slacht worden toegepast lijkt leden van de joodse gemeenschap te steken.

Naast symboolpolitiek werd ook aangegeven dat er naast dierenwelzijn ook politieke belangen speelden die een slechte invloed hebben gehad op de vorm van het debat. Deze

²⁹ Joodse man, ongestructureerd interview, orthodox, bij de informant thuis, 5 maart 2013.

belangen zorgden ervoor welke zaken van dierenleed wel en niet worden aangepakt. Met onderstaande voorbeelden wordt duidelijk welke belangen joden zien in de Nederlandse politiek spelen en wat dit voor de joodse gemeenschap betekent.

“In de Tweede Kamer spelen belangen, waardoor sommige dingen niet en andere wel aangepakt worden. Kijk bijvoorbeeld naar het klimaat, als de regering had gewild had het wetten kunnen maken om het klimaat te verbeteren, maar de belangen zijn te groot waardoor dit niet wordt gedaan. Door belangen is het ‘de ander’ die ze proberen in te perken, iets waar ze zelf geen last van hebben. En het is natuurlijk heel marginaal, waardoor het goed aan te pakken is.”³⁰

“Het erge in deze discussie is dat het eigenlijk niet enkel gaat om godsdienstvrijheid en dierenleed. Economisch gewin zorgt ervoor dat andere voorstellen om in de massale voedingsindustrie dingen niet diervriendelijker worden aangepakt. De PvdD heeft dit ook door, dus om niet voorstellen af gewezen te krijgen, omdat verbetering te veel zou kosten, doen ze andere voorstellen die wel potentie lijken te hebben. Ik vindt het triest dat economisch gewin voor dierenleed en zo ook voor godsdienstvrijheid lijkt te gaan.”³¹

De hele discussie zou dus niet koosjer verlopen zijn en dit heeft een zekere mate van wantrouwen opgeleverd, want door de grote steun voor het wetsvoorstel weten veel joden niet wat zij van politici moeten verwachten als het aankomt op het verdedigen van joodse gebruiken. Een groepsrecht als ritueel slachten bestaat onder andere om gelijkheid te creëren tussen de minderheids- en meerderheidsgroep (Gellner 2001:177; Gutmann 1993:171; Jovanovic 2005:651; Kymlicka 1995: 10; Modood 2007:49). Dat het merendeel van de politici het wetsvoorstel steunde brengt twijfel met zich mee voor joden, omdat politici lijken te spreken voor de meerderheidsgroep en niet voor de minderheidsgroepen. Gelijkheid tussen groepen in de samenleving die de politieke vertegenwoordiging van een democratisch land moet garanderen kan met de steun voor het wetsvoorstel worden betwijfeld.

³⁰ Joodse man verbonden aan joodse instelling, ongestructureerd interview, niet-gelovig, op het kantoor van de informant, 13 maart 2013.

³¹ Joodse man, ongestructureerd interview, orthodox, bij de informant thuis, 5 maart 2013.

3.5 Onenigheid verholpen?

Met het afsluiten van een cultureel compromis, door middel van het convenant ritueel slachten, lijkt het merendeel van de Nederlandse politieke vertegenwoordiging ritueel slachten in Nederland weer ruimte te geven. Het convenant was namelijk eerder ondertekend dan de stemming van de Eerste Kamer plaatsvond. Met deze stemming werd duidelijk dat de inperking van ritueel slachten zoals bepaald was in het convenant maakte dat ritueel slachten in zoverre wettelijk mogelijk was, acceptabel voor de Nederlandse samenleving was gemaakt. Op 13 december 2011 was in de Eerste Kamer een debat waaruit bleek dat een aantal politici zagen dat het wetsvoorstel godsdienstvrijheid aantastte. Ook werd het wetsvoorstel een vorm van symbool politiek genoemd en dienden drie partijen die in eerste instantie voor het wetsvoorstel waren een motie in waarin de regering opgeroepen werd beleid te ontwikkelen om dierenwelzijn niet alleen in de rituele slacht, maar ook in de reguliere slacht te verbeteren. (Groenkennisnet 2011; NOS 2011).

De motie dat dierenwelzijn ook in de reguliere slacht opnieuw moet worden bekeken is opvallend genoeg door geen enkele jood benoemd. Net zoals het convenant zijn er waarschijnlijk veel joden die hiervan niet op de hoogte waren, dat dit door niemand benoemd is, is echter merkwaardig. Dit zou namelijk een zekere geruststelling voor de joodse gemeenschap kunnen genereren, want het geeft aan dat aanpassingen ten bate van dierenwelzijn in de gehele samenleving wordt verwacht. Het wordt dan duidelijk dat niet alleen minderheden en hun rechten worden besproken, maar dat ook de reguliere slacht die wordt gehanteerd door de meerderheidsgroep onder de loep wordt genomen. Het onderzoeken van reguliere slacht waar de Eerste Kamer in december 2012 resultaten van wilde ontvangen is alleen niet bekend geworden, als er al onderzoek naar is gedaan. Als dit onderzoek daadwerkelijk is uitgevoerd, zou het kunnen zijn dat de media dit niet het vermelden waard vonden.

Niet alleen de mening van de politici wordt belangrijk gevonden, want veel joden geven aan dat er veel Nederlanders nog steeds tegen ritueel slachten zijn. Al lijkt het debat op politiek niveau afgerond, de acceptatie van ritueel slachten in de Nederlandse samenleving is er nog niet. Het is niet verwonderlijk dat veel joden verwachten dat ritueel slachten opnieuw op politiek niveau besproken zal worden. Ritueel slachten is voor dit moment veilig gesteld, maar dat het opnieuw betwist zal worden lijkt een zekerheid. Hoe deze gevormd en gevoerd zal worden is een reden om toch onzeker te zijn over de positie van ritueel slachten in

Nederland. De verschrikte uitroep: “Ze beginnen toch niet opnieuw?”³², na de aankondiging van het onderzoek maakte duidelijk dat het debat rond ritueel slachten wel over is, maar dat joden nog bezig zijn met hoe deze discussie moeten worden geplaatst.

De politieke afsluiting van het debat rituele slachten vond niet tegelijk plaats met de publieke afsluiting van het debat. Het politieke debat is afgesloten met het tot stand komen van het covenant ritueel slachten. Dit covenant is te zien als Wimmer’s (2002) culturele compromis, waarin de joodse gemeenschap concessies moest doen om tegemoet te komen aan het gevoelde moraliteitsverschil binnen de meerderheidsgroep. Dat de vertegenwoordiging van joodse gemeenschap in het covenant concessies moest doen geeft aan dat er een machtsverschil is ten nadele van de joodse gemeenschap. Succes in belangenbehartiging vindt dus terug te vinden in de relatie tussen macht en cultuur (Simpson 1984 392-393). De vertegenwoordiging van de joodse gemeenschap moest dus op zoek naar argumenten die de joodse belangen macht zouden geven in deze zowel politieke als publieke discussie. De verantwoording die vanuit de joodse gemeenschap werd afgelegd voor ritueel slachten is ook machtsgebonden, want de meerderheidsgroep zal eenzelfde verantwoording nooit hoeven afleggen. Het covenant is een poging om een balans te vinden tussen de belangen van de minderheids- en meerderheidsgroep. Of deze geboden balans door de meerderheidsgroep wordt geaccepteerd en hoelang de balans stand houdt is echter de vraag. De balans die met het covenant tot stand kan komen wordt door joden gezien als tijdelijk, waarin de meerderheidsgroep de macht heeft om het groepsrecht ritueel slachten opnieuw te betwisten. De meerderheidsgroep heeft zo dus de zeggenschap over de uiteindelijke vorm van een groepsrecht.

4 Ruimte voor joden in Nederland, een zoektocht naar dialoog

“Je profileren in Nederland als jood is niet makkelijk. Je wilt niet zeggen: ‘Hé ik ben anders’, maar je wilt ook je identiteit niet vergeten. In Israël heb je hier geen last van, want bijna iedereen is daar joods. Als je in Nederland een kind krijgt, moet je gaan bedenken wat je jou kind van zijn of haar joodse achtergrond wilt meegeven en hoe je dat in de opvoeding wilt verwerken.”³³

³² Joodse vrouw, informeel gesprek, in de winkel, 15 februari 2013.

³³ Joodse vrouw, ongestructureerd interview, niet-gelovig, bij de informant thuis, 27 maart 2013.

4.1 Joodse Nederlander of Nederlandse jood

Al is de joodse gemeenschap in Nederland klein, het is geen homogene groep. Om de joodse gemeenschap beter te begrijpen zou ik volgens een informant³⁴ de inleiding van het boek ‘Alleen maar nette mensen’ van Robert Vuijsje moeten lezen³⁵. In deze inleiding worden een hoop clichés op een rij gezet welke beelden over andere groepen in de Nederlandse samenleving bestaan. Door deze vooroordelen op een rijtje te zetten, laat Vuijsje op een humoristische manier zien dat geen enkele groep homogeen is. Dit zou in de antropologie ook niet moeten worden nagestreefd (Baumann 1996 in: Modood 2007:92; Wimmer 2002:22)

De joodse gemeenschap zou op verschillende manieren gecategoriseerd kunnen worden. In afkomst wordt onderscheidt gemaakt tussen joden uit Oost-Europa -Askenazische joden-, joden uit het Middellandse zeegebied –Sefardische joden- en Joden uit Israël. Deze verschillende groepen zijn niet strikt te scheiden, want ze gaan naar dezelfde synagogen, dezelfde winkels en ze gaan onderling met elkaar om. Een andere categorisatie is indeling naar religieuze stroming binnen het jodendom, orthodox, traditioneel, liberaal en niet-gelovig. Deze categorie is ook te betwisten, omdat sommige joden naar eigen zeggen ‘gematigd orthodox’ zijn, of omdat er binnen een categorie verschillen bestaan: “Je hebt orthodox en orthodox.”³⁶ Ook bij deze categorisatie bestaat het probleem dat ze in dezelfde winkels komen en samen in een vriendenkring zitten. Ondanks het toebehoren aan verschillende categorieën hoeven joden uit deze verschillende categorieën zich niet anders te gedragen.

Hetzelfde geldt voor joden in vergelijking met Nederlanders, ze behoren tot verschillende categorieën, maar vertonen hierdoor niet per definitie ander gedrag. Joden hebben zich vanaf de 16^{de} eeuw in Nederland gevestigd (Wallet 2012:41). Inmiddels zou 75 procent van de joodse gemeenschap een niet-joodse partner, ouder of grootouder hebben.³⁷ De joodse gemeenschap staat niet los van de Nederlandse samenleving. De meeste informanten zien zichzelf als Nederlander. Alleen joden die in Israël hebben gewoond benoemen zichzelf eerder als Israëliër, al wonen ze soms al meer dan 20 jaar in Nederland. Veel van de Israëliërs met partner hebben een Nederlandse partner.

³⁴ Joodse vrouw, informeel gesprek, in de winkel, 27 februari 2013.

³⁵ Vuijsje, Robert 2008 *Alleen maar nette mensen*. Amsterdam, Nijgh & van Ditmar.

³⁶ Joodse vrouw, informeel gesprek, niet aangesloten bij religieuze gemeenschap, bij de informant thuis, 6 februari 2013.

³⁷ Rabbijn, ongestructureerd interview, liberaal, bij de informant thuis, 29 april 2013.

Joden zijn in het dagelijks leven nauwelijks te onderscheiden van andere Nederlanders. Sommige mannen dragen een keppel, maar dragen deze niet constant. Dit wordt bepaald door de omgeving waar joden zich bevinden of naartoe gaan, Amsterdam West is bijvoorbeeld een locatie waar sommige joden hun keppel niet zouden durven dragen. Dit komt voort uit een ongemakkelijke gevoel en mogelijk gevaar om uitgescholden te worden en in een gevaarlijke situatie terecht te komen. Overigens wordt de keppel door een aantal joodse jongeren ook een andere functie toegedacht, want sommige joden worden door hun uiterlijk aangezien voor Marokkanen. Er bestaan ook Marokkaanse joden, de afkomst op zich wordt niet als problematisch gezien, maar het beeld wat van Marokkanen bestaat is dat wel. Dit betekent niet dat joodse mannen standaard een keppel gaan dragen als ze niet als Marokkaan herkend willen worden. “Ik draag drie ringen met een Davids ster om te provoceren, maar ook om aan te geven dat ik niet bij groepen hoor waar mensen mij voor aanzien. ... Een keppeltje zou ook kunnen, maar dat is niet wie ik ben.”³⁸

Bij vrouwen is een duidelijk teken van joods zijn niet aanwezig, orthodoxe vrouwen hebben over het algemeen rokken aan en getrouwde vrouwen hebben soms het haar bedekt met een pruik of een doek. Deze dingen vallen in eerste instantie niet altijd op. Daarnaast dragen sommige vrouwen de hand van Mirjam, maar zoals al eerder aangegeven is, is dit symbool niet uitsluitend joods.

Wat joden in het dagelijks leven anders maakt dan de ‘gewone Nederlander’, is voornamelijk het volgen van joodse gebruiken. Slechts vier procent van de joodse gemeenschap zou alle leefregels opvolgen en 52 procent houdt zich aan een deel van de joodse gebruiken (Solinge & van Praag 2010:57). Zichtbaar joods leven is hier maar een klein deel van, waardoor de joodse gemeenschap vaak opgaat in de meerderheidsgroep. Dit lijkt gesterkt te worden door de bewering dat we in een samenleving met joods-christelijke grondslag leven. Hiermee zou worden erkend dat christendom voortkomt uit het Jodendom en dat deze geloven dezelfde grondslag hebben (infonu.nl 2011). Pas als een joods gebruik in de samenleving wordt betwist, wordt de noodzaak gezien de joodse gemeenschap als minderheidsgroep in de publiciteit te stappen. Dit was te zien bij het debat ritueel slachten, zodra ritueel slachten werd betwist kwam de vertegenwoordiging van de joodse gemeenschap opeens veelvuldig in het nieuws, terwijl deze anders weinig in de media te vinden is. De joodse gemeenschap die verweven is met de Nederlandse samenleving profileerde zich pas als minderheid toen zij zich niet konden vinden in het standpunt van de meerderheid. De joodse

³⁸ Jonge joodse man, informeel gesprek, niet praktiserend, in de winkel, 5 maart 2013.

gemeenschap is zo tot op zekere hoogte ook onderdeel van de meerderheidsgroep, maar dit verandert als hun rechten en gebruiken worden betwist.

4.2 Moeilijk tot dialoog te komen

De acceptatie van ritueel slachten door de meerderheidsgroep, wordt zoals eerder al aangegeven op publiek en politiek niveau gezocht. Met acceptatie wordt ook de eigenheid en moraliteit van een persoon of groep erkend (Taylor 1994:28-31). Alleen door dialoog kunnen we verschillen in moraliteit begrijpen om tot erkenning te komen. Ruimte tot dialoog geeft ruimte tot onderhandeling (Panikkar 1982:95 in: Dembour 2001:71).

De onderhandelingen naar het covenant, het lobbyen bij Eerste Kamerleden en de PvdA debatmiddag over ritueel slachten waren momenten van dialoog. In heel het debat was duidelijk dat niet elke politieke partij behoefte had aan dialoog. De partijen die tegen het wetsvoorstel waren leken meer in dialoog te willen treden dan partijen die voor het voorstel waren. De Partij voor de Dieren wilde bijvoorbeeld niet één keer de dialoog aangaan met vertegenwoordigers van de joodse gemeenschap. De enige contactmomenten waren in aanwezigheid van de media waarin werd gedebatteerd of de sjechieta meer of minder dierenleed toebracht. Een gesprek zonder media aanwezigheid zou door de Partij voor de Dieren afgehouden zijn, al zou de joodse gemeenschap dit meerdere keren hebben voorgesteld. Ook een uitnodiging om bij de rituele slacht te komen kijken werd niet beantwoord, terwijl dit eerder wel door de Partij voor de Dieren werd gevraagd, om met de te maken beelden waarschijnlijk een campagne tegen ritueel slachten te starten (Nicolaas G. Pierson Foundation 2011).

Erkenning voor de rituele slacht werd gezocht bij politieke partijen en bij de Nederlandse burger. Wat door joden in Nederland wordt ervaren als erkenning van ritueel slachten kan hierin terug worden gevonden. Veel informanten vonden het bezwaarlijk dat de Partij voor de Dieren niet in gesprek wilde gaan met vertegenwoordigers van de joodse gemeenschap, maar dat andere politieke partijen in de Tweede Kamer ook niet naar de joodse kant van het verhaal wilde luisteren werd als verbijsterend beschouwd. Het gaat dus niet om de eersten die het gebruik van ritueel slachten betwistten, maar om de reactie die daarop volgt. Op 24 februari 2013 kwamen in het de NTR-documentaire 'Onbevoegd gezag' jongens van Turkse afkomst uit Arnhem aan het woord, die zeiden dat wat Hitler de Joden in de Tweede Wereldoorlog aan hadden gedaan goed was (NTR 2013). De dagen na deze uitzending werd

er door joden hierover gesproken en wat dit voor joden betekende. Sommige joden weten deze anti-semitische uitspraken aan de leeftijd van de jongens en alhoewel de uitspraken van de jongens ernstig waren, is de joodse gemeenschap niet in de landelijke media naar voren gestapt. De verklaring hiervoor kan worden gevonden in de manier waarop er binnen de Nederlandse samenleving op deze uitspraken is gereageerd. Het Openbaar Ministerie heeft bijvoorbeeld gekeken in hoeverre de jongens op grond van deze uitspraken te vervolgen waren (Brussen 2013). In het joodse blad Nieuw Israelitisch Weekblad werd ook ingegaan op deze uitzending, waarin duidelijk werd gemaakt welke gerechtelijke maatregelen er tegen de jongens genomen kunnen worden en wat het OM aan het doen is (Beekes 2013). Vanuit de Nederlandse samenleving worden er dus al stappen ondernomen om soortgelijke uitspraken tegen te gaan, waardoor de joodse gemeenschap zich dus niet zelf hoeft te verdedigen. Een gevoel van rechtvaardigheid kan hieraan worden verbonden, want minderheden komen als groep in actie als ze denken niet rechtvaardig behandeld te worden (Tyler 2001:215).

Een andere gebeurtenis tijdens het veldwerk was de aankondiging van het afscheidsfeest van koningin Beatrix. Deze staat gepland op 14 september 2013, waardoor het samenvalt met de joodse feestdag Jom Kippoer. De joodse gemeenschap zouden hierover geërgerd zijn, en Opperrabbijn Binyomin Jacobs, reageerde als volgt op deze aankondiging: “Joden worden met hun neus op de feiten gedrukt: we horen er niet bij. Dat doet best pijn.” (Pinedo & Versteegh 2013). Volgens sommige joden had een overheidsinstantie hierbij stil moeten staan, want het moet een feest zijn voor elke Nederlander, en door het op een joodse feestdag te plannen worden de joodse Nederlanders uitgesloten.

Erkenning wordt dus gezocht bij de meerderheid. Erkenning kan worden opgedeeld in twee domeinen: publieke erkenning en politieke erkenning (Gutmann 1994:8). Zolang uitspraken tegen het jodendom of gebruiken van het jodendom niet worden overgenomen door de meerderheid van de Nederlandse samenleving, wordt er geen reden gezien om voor publieke acceptatie te pleiten. De overheid wordt hier gezien als een afspiegeling van deze meerderheid, waardoor in eerste instantie bij de overheid naar erkenning wordt gezocht. Naast deze afspiegeling van de meerderheid is de overheid ook het orgaan dat kan zorgen dat de joodse belangen als zijnde Nederlandse burgers worden behartigd. Bij het debat rond ritueel slachten was duidelijk dat in eerste instantie het doel was om erkenning te krijgen van de overheid, want deze moet door middel van wetgeving garanderen dat joden in Nederland kunnen blijven wonen. Daarnaast wordt er publieke erkenning gezocht, want ondanks politieke actie wordt ritueel slachten nog steeds als verwerpelijk gezien. Waar de overheid de joodse belangen heeft behartigd, door het groepsrecht ritueel slachten voort te laten bestaan,

heeft dit niet geresulteerd in erkenning van ritueel slachten binnen de Nederlandse samenleving.

Publieke erkenning werd gezocht via de media. Aangezien het politieke debat over ritueel slachten gestopt is, is de belangstelling van de media niet meer op ritueel slachten gericht. Nu de media niet meer over ritueel slachten publiceert, kunnen de media niet gebruikt worden om met Nederlanders in dialoog te gaan. In de privésfeer met niet-joden over ritueel slachten praten is nog een manier om tot dialoog en uiteindelijk erkenning van de rituele slacht te komen. De welwillendheid vanuit de joodse gemeenschap om met een onderzoeker in gesprek te gaan over ritueel slachten, is ook een vorm van dialoog. Door onderzoek te doen krijgt niet alleen de onderzoeker te horen waarom ritueel slachten een plaats zou moeten behouden in de Nederlandse samenleving, maar mogelijk ook anderen. Het lezen van een onderzoek zou kunnen resulteren in een mildere houding tegenover ritueel slachten. Een voorbeeld is een jood die in mij de onderzoeker zag die met hulp van de universiteit zou kunnen bewijzen dat de sjechieta niet meer dierenleed veroorzaakt dan de reguliere slacht. Dit zou moeten gebeuren met een proefopstelling, waar zowel de sjechieta als de reguliere methode van slacht tegelijkertijd uitgevoerd zouden worden op twee dieren die uit dezelfde omstandigheden komen. Deze proefopstelling is geen onderdeel van het onderzoek, maar deze thesis zou wel een middel zijn om de joodse kant van het verhaal over rituele slacht opnieuw te kunnen vertellen.

Dialoog helpt dus om verschillen in moraliteit te erkennen. Ritueel slachten is momenteel niet erkend in de Nederlandse samenleving, maar dialoog is wel aanwezig. Volgens Panikkar zou ruimte tot dialoog, ruimte tot onderhandeling geven (Panikkar 1982:95 in: Dembour 2001:71). Onderhandelingen zijn er geweest en degenen die hier aan meededen wilden joden en moslims in Nederland een mogelijkheid geven hun gebruiken te handhaven, maar dan onder nieuwe voorwaarden. Om zo erkenning van ritueel slachten mogelijk te maken en verschillende moraliteiten in de samenleving een plaats te geven. Het publieke domein wordt echter nog steeds belangrijk geacht in de joodse gemeenschap, omdat erkenning in de publieke sfeer de onderhandelingspositie van de joodse gemeenschap bij een volgend debat over ritueel slachten zou kunnen versterken (Taylor 1994:25).

4.3 Niet alleen ritueel slachten

Naast ritueel slachten zijn er andere joodse gebruiken die momenteel opnieuw onder de loep worden genomen. Veel joden zagen een verband tussen deze verschillende zaken. In dit deelhoofdstuk zullen het dragen van een identiteitskaart op sjabbat, jongensbesnijdenis en de kritische blik op Israël besproken worden.

In 2011 werd een orthodoxe joodse man beboet, omdat hij zijn identiteitskaart op sjabbat niet wilde tonen. De reden hiervoor is dat de man volgens de joodse leefregels geen spullen mocht dragen, dus ook geen identiteitskaart. Vervolgens is de man naar de kantonrechter gestapt, waar de man gelijk kreeg dat religie zwaarder woog dan de verplichting om een identiteitskaart te dragen. In hoger beroep kreeg de man echter ongelijk (Monster 2013). Rechten van uitzondering voor joden bestaan uitsluitend op basis van religie. Met deze gebeurtenis lijkt de achting van religieuze waarden te zijn gedaald. “Als jood heb je twee wetten waar je je aan moet houden, de nationale en de joodse wet. Deze zijn niet altijd goed te verenigen, maar je zult wel moeten.”³⁹ Men is zich ervan bewust dat deze twee wetten tegenstrijdig kunnen zijn en dat de nationale wet nageleefd zal moeten worden. Dit is waarom groepsrechten bestaan, zodat culturele gebruiken van minderheden voort kunnen bestaan (Gellner 2001:177; Modood 2007:49). Waar momenteel binnen de joodse gemeenschap onzekerheid over heerst, is de welwillendheid om bij het maken van wetgeving mee te denken met de joodse burger. Bij bijvoorbeeld het dragen van de identiteitskaart werd door rabbijnen een oplossing gevonden, waardoor zowel de nationale wet als de joodse leefregels nageleefd konden worden. De identiteitskaart kon in de jas of een ander kledingstuk vastgezet worden, waardoor de identiteitskaart geen gedragen object meer was, maar een onderdeel van de kleding was.

Deze regel is niet de enige joodse regel die is omgevormd. De andere omgevormde regels bestaan echter niet altijd om aan de nationale wet te voldoen, maar om joods orthodox leven makkelijker te maken. Zo bestaan er broodjes van zoet deeg, waardoor het als tussendoortje wordt gezien in plaats van brood. Het voordeel hiervan is dat voor deze ‘broodjes’ de handen niet gewassen hoeven te worden en er geen gebed uitgesproken hoeft te worden. Een tweede regel is dat je met pesach niet in bezit mag zijn van voedingsmiddelen die zijn gerezen -zoals brood- of die tot deeg te verwerken zijn wat kan rijzen, deze producten zijn chameets. Deze producten worden echter niet weggegooid, maar aan een niet-jood

³⁹ Joodse man, informeel gesprek, matig orthodox, in de winkel, 1 maart 2013.

verkocht en bewaard in een afgesloten kast in het huis van de jood. Na pesach worden deze voedingsmiddelen weer teruggekocht. De reden voor deze regeling zou mogelijk de boodschap van pesach zijn, “Het is een feestperiode en zo moet het ook beleefd kunnen worden. Als ondernemer zou je anders verlies leiden met pesach, want je krijgt nooit de oorspronkelijke winkelwaarde voor je voedingsmiddelen. Pesach zou dan niet als feestperiode ervaren worden.”⁴⁰ Een derde regel is dat er op sjabbat niet gefietst kan worden, er zou echter een fiets in de productie zijn die wel ‘sjabbes proof’ zou zijn. Deze fiets zou de mobiliteit van orthodoxe joden op sjabbat kunnen vergroten, want de gewone fiets, het openbaar vervoer en de auto mogen niet gebruikt worden. Of deze fiets echter op sjabbat te gebruiken is, is nog niet duidelijk, want er zijn rabbijnen die problemen hebben met de sjabbesfiets (Sanders 2013:29). Met een tegenstrijdigheid tussen de joodse leefregels en de nationale wet worden rabbijnen gedwongen de interpretatie van joodse regels opnieuw onder de loep te nemen.

Het joodse gebruik dat in opspraak kwam tijdens het veldwerk is de jongensbesnijdenis. De Koninklijke Nederlandsche Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst stelde dat jongensbesnijdenis op niet-medische gronden verboden zou moeten worden (KNMG 2013). Net zoals ritueel slachten is dit een gebruik van zowel de joodse als de moslimminderheid. Het bespreken van de besnijdenis wordt door de meeste joden niet als antisemitisch gezien, want degene die de voordracht doet is een andere partij dan bij ritueel slachten. Het bespreken van deze gebruiken wordt echter wel in verband gebracht met angst voor moslims, het inperken van moslims zou het doel zijn, waarbij de joden enkel een minderheid is die onbedoeld ingeperkt wordt. Het bespreken van deze religieuze gebruiken wordt daarnaast ook gezien als een afbreuk van achting voor religie, wat schadelijk kan zijn voor de rechten die joden in Nederland hebben. Afnemende achting staat gelijk aan minder respect voor religie. De manier waarop er over religieuze gebruiken kan worden gepraat wordt daarom als minder respectvol gezien, waardoor dialoog over religieuze gebruiken stroever verloopt.

Een vermindering van respect voor de joodse gemeenschap wordt ook gevonden in de manier waarop er over Israël wordt gesproken. De houding van Nederlanders naar Israël is in de afgelopen jaren negatiever geworden. Waar Israël eerst als een bondgenoot werd gezien van het Westen, wordt er telkens meer ingezoomd op het geweld dat het Israëlijs leger de Palestijnen aandoet. “Nederlanders kunnen zich niet voorstellen wat de situatie is in Israël.”⁴¹

⁴⁰ Joodse man, informeel gesprek, in de winkel, 28 februari 2013.

⁴¹ Joodse man, informeel gesprek, praktiserend naar eigen inzicht, in de winkel, 7 februari 2013.

De toon waarop er over Israël wordt gesproken creëert behoedzaamheid, omdat Israël het land is waar joden kunnen wonen als ze in andere landen hun joodse gebruiken niet meer kunnen uitvoeren. De uitspraak die dit het beste weergaf is: “We hebben niet echt een uitwijkplaats meer, Israël wordt zo door het Westen bekritiseerd dat dit ook niet meer zeker is. Gothics worden toch ook in hun waarde gelaten, waarom Joden dan niet.”⁴²

Daarnaast zouden joden in Nederland ook worden aangekeken op de daden van de Israëliësch regering en het leger. Israël is dus een land dat de zekerheid geeft dat er een plek op de wereld is waar ten alle tijden de joodse gebruiken gehandhaafd kunnen worden. Deze zekerheid wordt ondermijnd, omdat de steun van het Westen niet meer gegarandeerd is, waardoor Israël kwetsbaarder zou kunnen worden voor omliggende islamitische landen. Deze landen staan niet positief tegenover Israël, en daarom geeft steun van Westerse landen een gevoel dat ze in een ‘vijandige omgeving’ er niet alleen voor staan. De garantie dat er een plaats op de wereld blijft waar joden altijd naar kunnen uitwijken om joodse leefregels te kunnen blijven naleven lijkt dus te verdwijnen.

Al deze zaken zorgen ervoor dat de positie van joden in zowel Nederland als het buitenland aan het verzwakken is. Deze afzwakking zorgt ervoor dat joden onzekerder worden en het heeft de alertheid van joden op het verzwakken van garanties vergroot.

4.4 Welk beeld bestaat over joden

Tijdens het veldwerk kwam meerdere keren de volgende vraag aan bod: “Wat vinden je ouders er eigenlijk van dat je tussen de joden onderzoek doet?” Deze vraag insinueert dat er een reden zou bestaan om omgang met joden voor je kinderen te beperken. Tegelijkertijd blijkt dat joods-zijn een reden zou zijn om niet vertrouwd te worden.

Voor het veldwerk had ik nog nooit met een jood gesproken, maar ik had ook geen negatieve dingen over de joodse gemeenschap gehoord. De gebruikelijke clichés dat joden gierig en rijk zouden zijn waren mij wel bekend, maar dit was geen reden om niet om te gaan met joden. Minderheidsgroepen waar duidelijke negatieve informatie over bestaat, zouden waarschijnlijk bij mij tot meer oplettendheid in omgang hebben geleid. De relatieve onbekendheid met de joodse gemeenschap zorgt er dus voor dat er blanco naar de joodse gemeenschap gekeken kan worden. Zolang negatieve berichtgeving over de joodse

⁴² Jonge joodse man, informeel gesprek, liberaal, Joods Historisch Museum, 10 maart 2013.

gemeenschap uitblijft zullen mensen die onbekend zijn met de joodse gemeenschap minder snel een negatief beeld over joden vormen.

Tijdens de discussie over ritueel slachten lag de nadruk op de verhouding tussen godsdienstvrijheid en dierenleed. Krantenkoppen die het meest tegen ritueel slachten leken te pleitten waren geformuleerd als ‘De Jood, de moslim of het dier’ (Niemoller 2011a) en ‘Godsdienstvrijheid versus dierenleed’ (Korthof 2011). Het ging in deze artikelen meer over welke rechten aan dieren en religieuze minderheden toegeschreven konden worden dan om het veroordelen van een religieus gebruik. Joden werden in deze artikelen geen dierenbeulen genoemd, enkel de rituele slacht werd veroordeeld. Deze nuance zorgt ervoor dat een joods gebruik als dieronvriendelijk wordt gezien, maar dit betekent niet dat joden als dierenbeulen worden gezien.

Onzekerheid over de rechtspositie van de joodse gemeenschap in Nederland ontstaat bij de discussies over het verbieden van een joods gebruik. Maar dit creëert ook onzekerheid over de manier waarop er gedacht wordt over de joodse minderheid zelf. Of deze tweede onzekerheid op zijn plaats is valt te bezien. De joodse gemeenschap in Nederland wordt mogelijk meer geaccepteerd en erkend dan joden denken. Dit verschil kan verklaard worden door de ervaren vermindering van achting voor religie. De beleving van erkenning komt namelijk voort uit het ervaren van rechtvaardige behandeling (Tyler 2001:215) en de manier waarop het debat van ritueel slachten is gevoerd wordt niet als rechtvaardig ervaren.

Joden worden dus geaccepteerd, al geldt dit niet voor al hun gebruiken. Het betwisten van deze gebruiken zorgt er echter voor dat de leefbaarheid van Nederland voor joden binnen de joodse gemeenschap betwijfeld wordt. Sommige informanten denken dat de joodse gemeenschap ondanks verandering van rechten gewoon zou blijven bestaan. Zo zou “Het verbod niets veranderen voor de Joodse gemeenschap in Nederland, want nu importeren we al een deel, en het is niet moeilijk meer te importeren. Dat gebeurt in andere landen waar ritueel slachten verboden is ook. Daar trekken de Joden ook niet weg.”⁴³ Anderen zijn ervan overtuigd dat de joodse gemeenschap zou slinken bij een verbod, “Als ritueel slachten in Nederland verboden wordt, dan vertrekken Joden uit Nederland. Net zoals bij de diamantindustrie ongeveer 30 jaar geleden. Joden hadden voorrechten die teniet werden gedaan. Hierop zijn zij naar Antwerpen vertrokken. Nu loopt Nederland veel inkomsten mis uit de diamanthandel en het transport hiervan.”⁴⁴ De positie van joden in Nederland blijkt

⁴³ Rabbijn, informeel gesprek, orthodox, in de winkel, 1 maart 2013.

⁴⁴ Joodse man, informeel gesprek, gematigd orthodox, in de winkel, 1 maart 2013.

voor joden niet duidelijk te zijn. Wat deze onduidelijkheid voor de joodse gemeenschap voor gevolgen gaat hebben zal de toekomst uitwijzen.

Al gaat het de joodse gemeenschap voornamelijk om politieke en publieke erkenning, groepsrechten zelf geven aan hoe het staat met erkenning van de joodse minderheid. Grey Postero (2007) geeft aan dat groepsrechten worden beoordeeld aan de hand van *recognition* en *redistribution*. De onzekerheid die binnen de joodse gemeenschap is ontstaan komt voort uit ervaren verandering in erkenning. Het betwisten van één groepsrecht zorgt er binnen de joodse gemeenschap voor dat de erkenning van veel joodse elementen binnen de Nederlandse samenleving wordt betwijfeld. Erkenning komt voort uit het begrijpen van verschil in moraliteit en dit begrip ontstaat in dialoog (Panikkar 1982:95 in: Dembour 2001:71). Nu grootschalig dialoog over de rituele slacht beëindigd is, lijkt publieke erkenning niet te zijn bereikt. Dat het groepsrecht ritueel slachten nog steeds bestaat, *redistribution*, geeft aan dat politieke erkenning op dit moment bereikt is. De heersende onzekerheid over publieke erkenning zal waarschijnlijk blijven bestaan tot ritueel slachten of een ander joods gebruik als een publiek debat besproken wordt.

5 Conclusie

Ritueel slachten is in Nederland een groepsrecht dat voor de joodse gemeenschap geldt. Een groepsrecht dient ervoor om ruimte voor verschil in de samenleving te scheppen (Jovanovic 2005:651; Kymlicka 1995:10). Morele acceptatie door de meerderheidsgroep wordt gezien als één van de voorwaarden voor het creëren van een groepsrecht (Gutmann 1993:173; Taylor 1994). Met het wetsvoorstel om onverdoofd ritueel slachten te verbieden kwam het groepsrecht onder het mom van dierenwelzijn in gevaar. Met de steun die het wetsvoorstel kreeg leek de morele acceptatie van de rituele slacht te zijn aangetast.

Ritueel slachten is een leefregel uit het jodendom, die momenteel door weinig joden nog wordt nageleefd. Maar ondanks dat het naleven van de leefregel niet in gevaar leek te zijn, was er in de gehele joodse gemeenschap toch veel verontwaardiging te vinden over dit wetsvoorstel. In het wetsvoorstel werd de joodse rituele slacht -de sjechieta- namelijk weergegeven als een aantasting van dierenwelzijn, zonder dat er notie werd gemaakt van misstanden in de reguliere slacht. De reactie vanuit de joodse gemeenschap was verdedigend, omdat het negatieve beeld dat van de sjechieta was geschapen moest worden bestreden. Het

ging niet alleen om het behouden van een recht van de joodse gemeenschap, maar ook om acceptatie van de sjechieta te kunnen waarborgen. Het wetsvoorstel ging dus niet enkel om een recht, maar ook om het imago van de sjechieta, en daarmee ook het imago van de joodse gemeenschap in Nederland. Met het betwisten van een groepsrecht wordt er dus door de minderheid die baat heeft bij het groepsrecht naar morele acceptatie van het recht gezocht in de samenleving. Het bestaan van een groepsrecht geeft dus niet weer dat de minderheidsgroep geaccepteerd is in de samenleving, terwijl de bestaande wetenschappelijke literatuur hier wel vanuit gaat. De meeste bestaande wetenschappelijke literatuur gaat namelijk uit van het moment waarop een groepsrecht ontstaat. Bij het ontstaan van een groepsrecht, staat het groepsrecht voor acceptatie van de minderheid (Dembour 2001:58). Een langer bestaand groepsrecht hoeft niet dezelfde morele acceptatie weer te geven. De huidige wetenschappelijke literatuur is dus telkens op een momentopname gebaseerd, waarbij theorie over groepsrechten gebaseerd is op het moment van ontstaan van een groepsrecht en niet op de gehele levensduur van een groepsrecht. Dit heeft geleid tot een vertekening in wetenschappelijke theorieën over groepsrechten.

Daarnaast zou het verbod op ritueel slachten ook een start kunnen zijn voor het betwisten van andere rechten die door de joodse gemeenschap genoten worden. Met het verbod zou namelijk de bescherming van religieuze rechten door artikel 6 van de grondwet - godsdienstvrijheid- in het geding komen. De kennis over het debat gaat binnen de joodse gemeente vaak niet verder dan het aannemen van het wetsvoorstel door de Tweede kamer en het verwerpen van het wetsvoorstel door de Eerste Kamer. Het covenant ritueel slachten dat is gesloten tussen voormalig staatssecretaris Bleker en vertegenwoordigers van de joodse en islamitische gemeenschap is dus niet algemeen bekend. Dit geeft aan dat een verbod meer voor de joodse gemeenschap zou betekenen dan de beperkingen van de sjechieta die in het covenant zijn opgesteld naar aanleiding van het wetsvoorstel. Een groepsrecht staat dus niet op zichzelf, aangezien meerdere groepsrechten hun oorsprong kunnen hebben in hetzelfde argument.

Hoewel de politieke discussie afgesloten is, zijn er in de discussie dingen gezegd die binnen de joodse gemeenschap nog steeds als kwetsend worden ervaren. Ook wordt de hele politieke discussie als hypocriet ervaren, want het onderwerp ritueel slachten zou uitgekozen zijn om politieke redenen en niet omdat een verbod tot verbetering dan wel tot grootschalige verbetering van dierenwelzijn zou leiden. Met de beperking van de sjechieta door het covenant leek een cultureel compromis te zijn gesloten, omdat hierin zowel met dierenwelzijn als met godsdienstvrijheid rekening werd gehouden. De huidige werkelijkheid

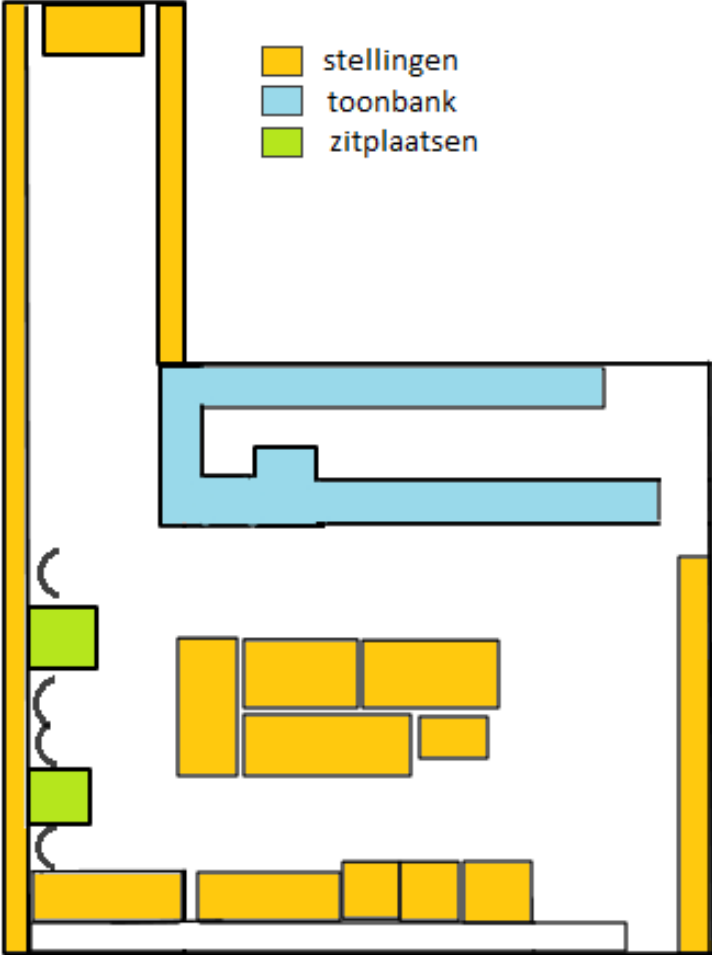
is echter dat de meerderheid in de Nederlandse samenleving nog steeds tegen ritueel slachten is en dat deze publieke opinie niet de geruststelling binnen de joodse gemeenschap biedt die het compromis had moeten creëren. Wimmer's culturele compromis is de uitkomst van onderhandelingen die zijn gevoerd naar aanleiding van een verschil in moraliteit binnen een samenleving (Wimmer 2002:28). Dit compromis is een overeenkomst op politiek niveau, waardoor het niet hoeft te leiden tot morele acceptatie van een groepsrecht. Een cultureel compromis is dus een middel om tussen groepen in de samenleving tot een tijdelijke balans in moraliteit te komen. Hetzelfde geldt voor een groepsrecht, want het groepsrecht geeft op zichzelf dus niet de acceptatie waar een minderheidsgroep naar zoekt. Een groepsrecht geeft acceptatie op politiek niveau weer, maar dit staat niet gelijk aan publieke acceptatie en deze wordt door minderheidsgroepen ook als belangrijk gezien. Publieke acceptatie zorgt er namelijk voor dat er een balans van morele acceptatie kan worden gevonden, zonder deze publieke acceptatie is het voortbestaan van een groepsrecht namelijk niet veiliggesteld. In deze zoektocht naar acceptatie van de rituele slacht binnen de Nederlandse samenleving heeft de vertegenwoordiging van de joodse gemeenschap concessies gedaan door met het ondertekenen van de het covenant de sjechieta in te perken. Dat voorstanders van een verbod op ritueel slachten geen concessies hoefden te doen duidt op een ongelijke machtsverhouding. De uiteindelijke vorm van een groepsrecht is afhankelijk van deze machtsverhouding, omdat de vertegenwoordigers van de meerderheidsgroep zelf geen concessies hoeven te doen bepalen zij uiteindelijk welke concessies vanuit de joodse gemeenschap als acceptabel worden gezien.

Daarnaast zou de publieke acceptatie de joodse minderheid duidelijkheid geven over wat hun positie in de Nederlandse samenleving is (Gutmann 1994:8). Ritueel slachten is één joods gebruik, maar het betwisten van dit ene gebruik zorgt ook voor een onzekerheid over het kunnen blijven uitoefenen van andere gebruiken en daarmee ook het kunnen uitoefenen van de joodse religie en cultuur in de Nederlandse samenleving. Deze onzekerheid wordt geschapen, omdat de groepsrechten die joden genieten bestaan op grond van godsdienstvrijheid. Met het wegvallen van een groepsrecht is ook niet meer zeker dat godsdienstvrijheid een steekhoudend argument is om voor het behoud andere groepsrechten te pleiten. Met het wegvallen van een groepsrecht valt ook de zekerheid van erkenning weg en waar dialoog als een middel wordt gezien tot erkenning (Panikkar 1982:95 in: Dembour 2001:71; Taylor 1994:28-31), bleken tegenstanders van ritueel slachten niet in dialoog te willen gaan. Een ogenschijnlijk eenvoudig debat blijkt dus naast legaliteit van ritueel slachten

binnen de Nederlandse samenleving een fundamentele betekenis te hebben voor de ervaren acceptatie van joden binnen de Nederlandse samenleving.

Een groepsrecht blijkt dus niet alleen erkenning en accommodatie van een minderheid van een groepsrecht te garanderen, maar ook duidelijkheid te geven welke ruimte een minderheidsgroep binnen de samenleving krijgt om cultureel verschil te behouden. Het bestaan van een groepsrecht blijkt echter geen waarborg te zijn voor publieke erkenning. Aangezien erkenning gelijkstaat aan de acceptatie van de eigenheid en moraliteit van een persoon of groep (Taylor 1994:28-31), is het begrijpelijk dat een minderheidsgroep naast politieke erkenning -door middel van wetgeving- ook ernaar streeft om publieke erkenning te vinden voor onderscheidene culturele gebruiken. Erkenning wordt door een minderheidsgroep ervaren als leden van de groep zich rechtvaardig behandeld voelen (Tyler 2001:215). De discussie over ritueel slachten hebben veel joden als onrechtvaardig ervaren, waardoor er nog onzekerheid heerst over de ruimte die in de Nederlandse samenleving aan joden geboden wordt. De manier waarop een bestaand groepsrecht betwist wordt, zal waarschijnlijk samenhangen met de beleefde erkenning bij leden van een minderheidsgroep. Om hierover meer duidelijkheid te krijgen, zal er meer onderzoek moeten worden gedaan bij minderheden waarvan een groepsrecht betwist of afgenomen is. Om een vollediger beeld te kunnen krijgen van groepsrechten zal wetenschappelijk analyse van een groepsrecht niet alleen naar de fase van ontstaan van het groepsrecht gekeken moeten worden, maar ook naar de gehele levensloop van een groepsrecht en hoe het betwiste groepsrecht in verband staat met andere groepsrechten.

Bijlage: Plattegrond David's Corner



Bibliografie

Beekes, Jaron

19 april 2013 'Leerstrafje' voor Turkse jongen. *NIW* (28):8-9.

Brussen, Bert

3 maart 2013, OM onderzoekt antisemitische uitspraken Turkse jongeren in NTR-televisieprogramma. *The Post Online*, <http://nieuws.thepostonline.nl/2013/03/03/om-onderzoekt-antisemitische-uitspraken-turkse-jongeren-in-ntr-televisieprogramma/>, geraadpleegd 11 juni 2013.

Dembour, Marie-Benedicte

2001 Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism. In: *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Jane K. Cowan, Mari-Bénédicte Dembour en Richard A Wilson, eds. Pp 56-79. Cambridge: Cambridge University Press.

Dijksma, Sharon A.M.

15 januari 2013 Brief beantwoording vragen in het kader van voorhangprocedure ontwerp-besluit tot wijziging van het Besluit houders van dieren in verband met wijzigingen op het gebied van het doden van dieren zonder voorafgaande bedwelming. *Rijksoverheid.nl*, <http://www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/kamerstukken/2013/01/15/beantwoording-vragen-inzake-het-doden-van-dieren-zonder-voorafgaande-bedwelming.html>, geraadpleegd 3 juni 2013.

Evers, Raf en Ruben Vis

22 februari 2011 Onverdoofd ritueel slachten moet een religieus recht blijven. *Trouw*, <http://www.trouw.nl/tr/nl/4720/Jodendom/article/detail/1850816/2011/02/22/Onverdoofd-ritueel-slachten-moet-religieus-recht-blijven.dhtml>, geraadpleegd 10 oktober 2012.

Jansen, Pim

2008 MA Scriptie: De Strijd om Groepsrechten, strategieën van de Marrons van Suriname. Universiteit Utrecht.

Jovanovic, Miodrag A.

2005 Recognizing Minority Identities Through Collective Rights. *Human Rights Quarterly*. 27(2):625-651.

Gellner, David N.

2001 From group rights to individual rights and back: Nepalese struggles over culture and equality. In: *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Jane K. Cowan, Mari-Bénédicte Dembour en Richard A Wilson, eds. Pp 177-200. Cambridge: Cambridge University Press.

Gerstefeld, Manfred

14 juni 2011 Open brief aan Tweede kamer over ritueel slachten. *Dagelijkse Standaard*, <http://www.dagelijksestandaard.nl/2011/06/open-brief-aan-tweede-kamer-over-ritueel-slachten>, geraadpleegd 4 februari 2013.

Groen Kennisnet

16 december 2011 Godsdienstvrijheid belangrijker dan dierenwelzijn. *Groen Kennisnet*, <http://www.groenkennisnet.nl/dierenwelzijnsweb/Pages/nieuws.aspx?npid=2192>, geraadpleegd 5 juni 2013.

Grey Postero, Nancy

2007 *Now We Are Citizens; Indigenous Politics in Postmulticultural Bolivia*. Stanford, Stanford University Press.

Gutmann, Amy

1993 The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics. *Philosophy & Public Affairs*. 22(3):171-206.

1994 Introduction. In: *Multiculturalism*. Amy Gutmann, eds. Pp 3-24. New Jersey: Princeton University Press.

Infonu.nl

15 juli 2011 Joods-christelijk: bestaat een Joods-christelijke traditie? *Infonu.nl*, <http://mijn-kijk-op.infonu.nl/mens-en-samenleving/77101-joods-christelijk-bestaat-een-joods-christelijke-traditie.html>, geraadpleegd 7 juni 2013.

Jovanovic, Miodrag A.

2005 Recognizing Minority Identities Through Collective Rights. *Human Rights Quarterly*. 27(2):625-651.

Klis, Hans

22 juni 2011 Onverdoofd ritueel slachten toegestaan 'bij uitblijven extra dierenleed'. *NRC*, <http://www.nrc.nl/nieuws/2011/06/22/tweede-kamer-akkoord-over-verbod-onverdoofd-ritueel-slachten/>, geraadpleegd 28 mei 2013.

KNMG

2013 Jongensbesnijdenis. *KNMG*, <http://knmg.artsennet.nl/Dossiers-9/Dossiers-thematrefwoord/Kwetsbare-patienten/Jongensbesnijdenis-1.htm>, geraadpleegd 12 juni 2013.

Korthof, Gert

28 juni 2011 Godsdienstvrijheid versus dierenleed. *Evolutie blog*, <http://korthof.blogspot.nl/2011/06/godsdienvrijheid-versus-dierenleed.html>, geraadpleegd 16 juni 2013.

Kymlicka, Will

1995 *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Merry, Sally E.

2001 Changing rights, changing culture. In: *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Jane K. Cowan, Mari-Bénédicte Dembour en Richard A Wilson, eds. Pp 31-55. Cambridge: Cambridge University Press.

Modood, Tariq

2007 *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.

Monster, Bert

26 februari 2013 Boete voor joodse man zonder ID. *Reformatorisch Dagblad*, http://www.refdag.nl/nieuws/binnenland/boete_voor_joodse_man_zonder_id_1_718232, geraadpleegd 12 juni 2013.

Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap

Maart 2011 Factsheet Joods-religieus slachten. <http://www.nik.nl/wp-content/uploads/2011/03/Factsheet-Joods-religieus-slachten-maart-20113.pdf>, geraadpleegd 10 oktober 2012.

Nicolaas G. Pierson Foundation

18 april 2011 Onverdoofd ritueel slachten debat op BNR Nieuwsradio. *YouTube* <http://www.youtube.com/watch?v=ue7oZIC5nIA>, geraadpleegd 4 februari 2013.

15 juni 2011 Ritueel Slachten 2 - koosjere slacht. *YouTube*, http://www.youtube.com/watch?v=2HF_0SkEl80, geraadpleegd 28 mei 2013.

Niemoller, Joost

4 juni 2011 De Jood de moslim of het dier. *De dagelijkse standaard*, <http://www.dagelijksestandaard.nl/2011/06/de-jood-de-moslim-of-het-dier>, geraadpleegd 16 juni 2013.

15 juni 2011 'Interview Gerstenfeld over ritueel slachten. *Dagelijkse Standaard*, <http://www.dagelijksestandaard.nl/2011/06/interview-gerstenfeld-over-ritueel-slachten>, geraadpleegd 4 februari 2013.

NIW

24 juni 2011 Hypocriete symboolpolitiek? *NIW* (38):10.

NOS

14 december 2011 Toch geen verbod ritueel slachten. *NOS*, <http://nos.nl/video/322099-toch-geen-verbod-op-ritueel-slachten.html>, geraadpleegd 5 juni 2013.

22 juni 2012 Verbod rituele slacht haalt het niet. *NOS*, <http://nos.nl/artikel/383165-verbod-rituele-slacht-haalt-het-niet.html>, geraadpleegd 3 juni 2013.

NTR

24 februari 2013 onbevoegd gezag. *NTR*, <http://www.uitzendinggemist.nl/afleveringen/1326904>, geraadpleegd 11 juni 2013.

Nu.nl

23 juni 2011 Tweede Kamer akkoord over rituele slacht. *Nu.nl*, <http://www.nu.nl/politiek/2546631/tweede-kamer-akkoord-rituele-slacht.html>, geraadpleegd 4 februari 2013.

Overbeek, Ekke

18 januari 2013 Dierenwelzijn kost polen geld. *Trouw*, <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/archief/article/detail/3379051/2013/01/18/Dierenwelzijn-kost-Polen-geld.dhtml>, geraadpleegd 26 mei 2013.

Parool

13 april 2013 'Onaangenaam voor Joden'. *Parool*, Pp. 6.

Pinedo, Daniëlle

15 juni 2011 Joodse instanties willen auteur rapport ritueel slachten horen. *NRC*, <http://www.nrc.nl/nieuws/2011/06/25/joodse-instanties-willen-auteur-rapport-ritueel-slachten-horen/>, geraadpleegd 28 mei 2013.

Pinedo, Daniëlle en Kees Versteegh

26 april 2013 Ergernis in joodse kring over afscheidsfeest Beatrix op Jom Kipoer - 'faux pas'. *NRC*, <http://www.nrc.nl/troonswisseling/2013/04/26/ergernis-in-joodse-kring-over-afschheidsfeest-beatrix-op-jom-kipoer/>, geraadpleegd 11 juni 2013.

Remi, Miriam

19 juni 2012 Eerste kamer verwerpt verbod rituele slacht – Thieme komt met nieuw voorstel. *NRC*, <http://www.nrc.nl/nieuws/2012/06/19/eerste-kamer-stemt-tegen-verbod-op-onverdoofd-ritueel-slachten/>, geraadpleegd 28 mei 2013.

Shupe, Anson

1984 Militancy and Accommodation in the Third Civilization: the Case of Japan's Soka Gakkai Movement. In: *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political order*. Hadden Jeffrey K. en Anson Shupe eds. Pp. 235-253. New York: Paragon House Publishers.

Simpson, John. H.

1984 Some Elementary Forms of Authority and Fundamentalist Politics. In: *Prophetic Religions and Politics: Religion and the Political order*. Hadden Jeffrey K. en Anson Shupe eds. Pp.391-406. New York: Paragon House Publishers.

Swirc, Maurice

8 juni 2012 Eindelijk handtekening. *NIW*.

Taylor, Charles

1994 The Politics of Recognition. In: *Multiculturalism*. Amy Gutmann, eds. Pp. 25-73. Princeton: Princeton University Press.

Tyler, Tom R.

2001 Public Trust and Confidence in Legal Authorities: What do Majority and Minority Group Members Want from the Law and Legal Institutions. *Behavioral Sciences and the Law* 19:215-235.

Visser, Marco

13 april 2011 'slachtverbod kan tot domino-effect in Europa leiden'. *Trouw*, <http://www.trouw.nl/tr/nl/5091/Religie/article/detail/1874759/2011/04/13/Slachtverbod-kan-tot-domino-effect-in-Europa-leiden.dhtml>, geraadpleegd 26 mei 2013.

van de Kamp, Lody

5 december 2011 Rabbijn Lody van de Kamp over ritueel slachten. *Youtube*, http://www.youtube.com/watch?v=nMCIQjols_A, geraadpleegd 4 februari 2013.

2012 *Dagboek van een verdoofd rabbijn; Persoonlijke notities bij een politieke aardverschuiving*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.

van Solinge, Hanna en Marlene de Vries

2001 *De Joden in Nederland anno 2010; demografisch profiel en binding aan het jodendom*. Amsterdam: Aksant.

van Solinge, Hanna en Carlo van Praag

2010 *De Joden in Nederland anno 2009; continuïteit en verandering*. Diemen: Uitgeverij AMB.

Voet, Esther

24 juni 2011 De Sjechieta, deel next. *NIW* (38):8-9.

Wallet, Bart

2012 Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving. *Religie & Samenleving*. 7(2):38-55.

Wimmer, Andreas

2002 *Nationalist Exclusion and Ethnic Conflict: Shadows of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.