

Het kwetsbare slachten

(On)verdoofde slacht als absolute waarde

Auteur: E. van Eenennaam
Studentnummer: 3338312
Masterthesis

Religie en Samenleving
Eerste begeleider: Dr. H. L. M. Ottenheijm
Tweede begeleider: Dr. C. Baumgartner
Utrecht, 11-04-2019

Samenvatting

In 'Het kwetsbare slachten' staat de discussie rondom rituele slacht centraal. Naar aanleiding van het wetsvoorstel van Marianne Thieme (Partij voor de Dieren) dat een algehele bedwelmingsplicht beoogde – en daarmee de opheffing van de wettelijke uitzonderingspositie van onbedwelmde religieuze slacht – laaide deze discussie in 2011 opnieuw op in Nederland. Zij blijft sindsdien onverminderd actueel. Uitgangspunt voor dit onderzoek vormt de vraag waarom er door de Partij voor de Dieren aan de ene kant, en door de joodse gemeenschap aan de andere kant, zo'n absoluut belang wordt gehecht aan respectievelijk verdoofde en onverdoofde slacht. Het beantwoorden van deze vraag gebeurt in drie stappen. Allereerst wordt het discours van de Partij voor de Dieren geanalyseerd. Het blijkt dat de visie op de slacht van deze politieke partij logisch voortvloeit uit haar dierenwelzijnsethiek, en dat de status die zij van hieruit aan religie toekent bepalend is voor haar afwegingen. Ten tweede worden de officiële documenten van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap (een joodse koepelorganisatie) bestudeerd. Hoewel deze iets laten zien van de joodse visie op het dier, verklaren zij niet het absolute belang dat vanuit de joodse gemeenschap aan onverdoofde slacht wordt gehecht. Een kernonderdeel van deze studie vormt daarom ten slotte de bespreking en analyse van de Seridee Eesj, geschreven door Jechiël Jaäkov Weinberg. Deze nog niet eerder vertaalde tekst kan worden beschouwd als de spil van de intern-joodse discussie over verdooving tijdens de jaren dertig van de vorige eeuw, en werpt als zodanig nieuw licht op het huidige joodse standpunt.

Inhoud

Woord vooraf.....	5
I. Rituele slacht: een terugkerend debat.....	8
Academische belangstelling voor de discussie.....	8
(Niet-)verdoven als absolute waarde: wat gaat hierachter schuil?.....	11
II. Het dierenwelzijnsdiscours in de Nederlandse politiek.....	14
Rituele slacht in Europa: echo's van een oude discussie.....	14
Wetsvoorstel Thieme (2008).....	16
Een nieuw wetsvoorstel (2018).....	17
Religieuze rituelen ter discussie.....	18
Ethiek van het dierenwelzijnsdiscours.....	19
Dierenwelzijn als absolute waarde?.....	22
De invulling van dierenwelzijn en discussie over religie: nauw met elkaar verweven.....	23
III. Belangrijke principes achter de joodse slacht (<i>sjechieta</i>).....	24
Rituele slacht: een problematische term.....	24
De joodse slachtpraktijk.....	27
Sjechieta en haar oorsprong in de Mondelinge Tora.....	28
Belangrijke principes achter de sjechieta: het discours van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap.....	30
Twee visies op dierenwelzijn.....	32
IV. Halachische aspecten van verdoving: de Seridee Eesj.....	34
Weinberg en zijn Seridee Eesj: een inleiding.....	35
Proloog: Resten van het Vuur.....	38
Eerste hoofdstuk: maakt de verdoving het dier tot <i>mesoekenet</i> ?.....	39
Tweede hoofdstuk: een dier dat door toedoen van de mens <i>mesoekenet</i> is geworden.....	42
Derde hoofdstuk: is een dier dat niet in leven kan blijven <i>trefa</i> ?.....	45
Vierde hoofdstuk: vrees voor <i>trefot</i> vanwege een val.....	48
Vijfde hoofdstuk: vrees voor verbrijzeling (<i>risoek</i>) van de organen van het dier.....	52
Zesde hoofdstuk: de principes van <i>sefeek sefeka</i> , <i>rov</i> en <i>chezkat heter</i>	54
Weinbergs conclusie.....	56
V. Weinberg in discussie met andere rabbijnse autoriteiten.....	57
Weinbergs halachische methode.....	57
Afweging tussen traditie en andere bronnen.....	58
Halacha en verdoving: een spannend vraagstuk.....	59
Het belang van meta-halacha.....	62

Verdoving als meta-halachische kwestie	63
Halacha, meta-halacha en de visie op het dier	65
Het einde van de discussie?	67
VI. Concluderend.....	69
Verschillende facetten van de discussie	69
Een 'goede' of een 'slechte' dood.....	69
De Seridee Eesj: nieuw licht op de kwestie.....	70
Nieuwe vragen in een kwetsbaar debat	71
Bibliografie	73
Bijlage I: Verklarende woordenlijst.....	76
Bijlage II: Lijst van aangehaalde bronteksten en rabbijnse autoriteiten	78

Woord vooraf

Ben Bag Bag would say:

Turn it, and turn it, for everything is in it.

Reflect on it and grow old and grey with it.

Don't turn from it, for nothing is better than it.

(Pirkee Avot 5:22)

Sinds de eerste keer dat ik deze uitspraak tegenkwam, heeft ze me om de één of andere reden in haar greep gehouden. Misschien is het alleen al vanwege de klank en het ritme (die in de originele Hebreeuwse versie overigens nog beter tot uitdrukking komen), misschien ook door de cryptische formulering die tot de verbeelding blijft spreken. Minstens even bijzonder vind ik dat het citaat – althans bij mij – bewerkstelligt wat het zelf verkondigt: in verschillende fasen van je leven kun je het steeds opnieuw lezen, steeds opnieuw tegen het licht houden, en er steeds weer nieuwe dingen in vinden die al die tijd onder de oppervlakte verscholen zaten. Hoewel Ben Bag Bag het mysterieuze “it” oningevuld laat, wordt dit in de traditionele lezing van Pirkee Avot specifiek geduid als ‘Tora’. Toch is de uitspraak me juist in het kader van mijn onderzoek verschillende malen te binnen geschoten. Want ook in het doen van onderzoek kan iets zitten van het proces dat Ben Bag Bag beschrijft: de bronnen steeds opnieuw herlezen, bereflecteren, er oud en grijs mee worden, je er nooit vanaf keren – wat is er beter dan dat? De praktijk is echter weerbarstig. Soms keer je alles binnenstebuiten, maar vind je ‘het’ niet. Het steeds opnieuw terugkeren wordt een vicieuze cirkel waarin je vastloopt.

Deze scriptie is geboren uit een worsteling. Aan het onderwerp – rituele slacht – ligt het niet: de bronnen zijn rijk genoeg om er een hele waaier aan analyses op los te laten. Toch heb ik lange tijd geen letter op papier kunnen krijgen. Eenmaal zwart op wit leek ieder stuk tekst dat ik had geproduceerd dood, ontzield. Dit stond in schril contrast met de boeiende gesprekken en discussies over rituele slacht die ik regelmatig met allerlei mensen had – van familie, vrienden, studiegenoten en docenten, tot politici, religieuze leiders en andere mensen met wie ik toevallig aan de praat was geraakt. Daarin kwam mijn onderzoeksmateriaal pas echt tot leven. Met de overgang naar papier ging er daarentegen in mijn ogen iets wezenlijks verloren. Wat? En waarom? Deze ogenschijnlijk simpele vragen hebben me lange tijd voor een raadsel gesteld.

Het antwoord diende zich niet ineens aan, maar ontstond stukje bij beetje. Doorslaggevend was het moment waarop ik me realiseerde *waarom* ik de bronnen die ik bestudeer eigenlijk de moeite waard vind. Of, op een fundamenteeler niveau, waarom ik überhaupt zou studeren of onderzoek doen. De eerste belangrijke drijfveer daarvoor is misschien wel simpelweg nieuwsgierigheid: willen weten hoe dingen werken, hoe mensen in elkaar zitten. Nieuwsgierigheid alleen verklaart echter niet alles. Wat me bovenal aantrekt in de bronnen die ik bestudeer, is dat ze méér zijn dan een interessant onderzoeksobject: er staat iets op het spel. Voor de discussie rondom rituele slacht geldt dit bij uitstek. Wat er precies op het spel staat verschilt per bron, maar in iedere bron klinkt een eigen waarde mee, iets wat van wezenlijk belang is – en de oproep om daar gehoor aan te geven, ernaar te handelen. Zo doet elke bron op haar eigen manier een appèl op degene die zich in de discussie mengt.

Het was precies deze dimensie die ik miste in mijn eigen schrijven. Mijn deconstructie en analyse van de gebezigde argumenten in de discussie plaatste het appèl van de verschillende betrokken partijen op afstand. Op zichzelf is dat niet iets onwenselijks, integendeel: deze afstand is juist nodig om de zaak zo scherp mogelijk in beeld te krijgen. Voor mij kon dit echter niet het

eindstation zijn. Om recht te kunnen doen aan het onderwerp moest ik op één of andere manier ook de dimensie van het appèl een plek geven in mijn onderzoek. Vanuit dit besef ben ik uiteindelijk opnieuw gaan schrijven. Met als resultaat: een scriptie die niet alleen de afronding vormt van het onderzoeksproces, maar die me ook op een nieuw spoor heeft gezet.

Tijdens mijn studie en schrijfproces is een aantal personen in het bijzonder belangrijk voor me geweest. In de eerste plaats gaat mijn dank uit naar Eric Ottenheim. Tijdens zijn colleges kwam ik voor het eerst echt in aanraking met bronteksten van het jodendom. Hoewel ik nog niet de helft begreep van wat hierin gezegd werd, raakte ik erdoor gefascineerd op een manier die totaal nieuw voor me was. Het was een eerste kennismaking die het hele verdere verloop van mijn studie diepgaand zou beïnvloeden. Als leraar is Eric daarbij altijd een grote bron van inspiratie blijven vormen. Daarnaast heeft hij als eerste begeleider van mijn scriptie intensief meegelezen en me waar nodig van waardevol advies gediend. Ook Christoph Baumgartner, mijn tweede begeleider, is bepalend geweest voor het verloop van mijn studie. Tijdens één van de cursussen die ik bij hem volgde maakte ik kennis met de meer politieke en juridische dimensie van religie in de samenleving. In het kader van de cursus schreef ik ook een paper over rituele slacht. Het onderwerp heeft me sindsdien niet meer losgelaten en zette me op het spoor van wat uiteindelijk deze scriptie zou worden.

Met mijn groeiende interesse in het veld van de joodse studies ging er een nieuwe, maar in eerste instantie vooral ook vreemde en volledig onbekende wereld voor me open. Ik heb daarbij veel gehad aan de gesprekken met Douwe van der Sluis, Dodo van Uden, Lieve Teugels, Henk Scholder, Bas van den Berg, Tzvi Marx, Albert Ringer en Leo Mock. Elk op hun eigen manier hebben zij me wegwijs gemaakt in het veld van de joodse studies en me geïnspireerd in mijn verdere onderzoek. Naast waardevolle ontmoetingen leverde dit ook goede raad op, die niet zelden bepalend is geweest voor de richting waarin ik me heb ontwikkeld. In het bijzonder ben ik ook Marcel Poorthuis dankbaar. Op mijn vraag waar ik terecht kon om de klassieke rabbijnse bronteksten te bestuderen, blies Marcel destijds de aloude traditie van het privatisimum nieuw leven in. Inmiddels begeleidt hij al jarenlang een Talmoedleesgroep, waarbij we als studenten steeds opnieuw mogen genieten van zijn enthousiasme en onuitputtelijke voorraad anekdotes.

Evenals de teksten die het bronmateriaal vormen voor mijn scriptie, komen ook de teksten van de Talmoed en andere bronnen pas echt tot leven tijdens een goede discussie. Met genoeg denk ik daarom terug aan de vele uurtjes dat ik samen met Marijn, Martijn, Albertina, Jonathan en Kyra in gesprek ging over de stof. Ik vond in hen gelijkgestemden als het gaat om de fascinatie voor deze teksten en de betrokkenheid bij het vakgebied van de joodse studies. Een andere belangrijke gebeurtenis vormde de ontmoeting met Zohar tijdens één van de mastercursussen. Zohar en ik bleken elkaar te kunnen vinden in onze gedeelde interesse voor joodse bronteksten, maar hebben daarnaast vaak tot in de kleine uurtjes gesproken over alles wat ons bezighield. 'Intens' is het eerste woord dat bij me opkomt als ik aan onze ontmoetingen denk. Ik ben dankbaar dat ik haar heb mogen leren kennen.

Tot slot wil ik Janne, Hein, en Kruin bedanken, die er, elk op hun eigen wijze, altijd voor me zijn en me direct of indirect hebben gesteund tijdens het schrijfproces. Janne heeft mijn worstelingen tijdens het schrijven van heel nabij meegemaakt. Behalve een luisterend oor vond ik bij hem ook de ruimte om me steeds te blijven ontwikkelen, waarbij Janne in staat was op een creatieve manier met me mee te denken. Het treft me dat we elkaar – hoezeer onze ontwikkelingen op het oog ook van elkaar verschillen – op een wezenlijk niveau steeds weer weten te vinden. Tijdens mijn lange zoekproces heb ik ook bij Hein regelmatig stoom af kunnen blazen, al was het gewoon al door op een ontspannen manier samen te zijn. Daarnaast koester ik onze open gesprekken over

wetenschap en de universiteit. Ze dwingen me mijn basale aannames steeds opnieuw te bevragen – iets wat me scherp houdt. Ik waardeer de betrokkenheid die er tussen ons bestaat, hoezeer we soms ook van elkaar verschillen. Zonder Kruin had mijn scriptie er ten slotte niet in deze vorm kunnen zijn. Soms was het fijn om er gewoon even samen op uit te trekken, maar vaak ook ontstond er een intensief gesprek over alles wat er speelde. Meer dan eens leverde onze levendige discussie ergens in een dorpscafé fundamentele inzichten op, waarna er een zogeheten ‘bierviltjesmoment’ volgde. Gaandeweg ben ik steeds meer gaan beseffen hoe nauw onze persoonlijke zoektochten met elkaar verweven zijn. Ik hoop dat er nog vele goede gesprekken mogen volgen.

I. Rituele slacht: een terugkerend debat

In 2011 laait in Nederland een maatschappelijke discussie op rondom ritueel slachten. Aanleiding hiervoor vormt een door Marianne Thieme ingediend wetsvoorstel dat verdoving voorafgaand aan de joodse en islamitische rituele slacht verplicht wil stellen. ‘Wetsvoorstel Thieme’ en de discussie eromheen worden breed uitgemeten in de pers en leiden ook buiten de Eerste Kamer tot felle discussies. Ook in academische kring verschijnen artikelen die het wetsvoorstel bespreken.¹ Zoals verwacht blijft een respons van joodse en islamitische zijde niet uit. Zowel het Contactorgaan Moslims en Overheid als het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap tonen zich bereid mee te denken en mee te werken in het bevorderen van dierenwelzijn. Samen met de Staatssecretaris van Economische Zaken, Landbouw en Innovatie en de Vereniging van Slachterijen en Vleesverwerkende bedrijven vormen zij partners in een convenant dat als doel heeft het dierenwelzijn bij het proces van onverdoofde slacht te verbeteren. Eén van de voornaamste concrete afspraken is dat de slachter na veertig seconden controleert of het dier buiten bewustzijn is. Is het dat niet, dan dient het alsnog te worden verdoofd.² Met het convenant – dat per 1 januari 2018 in werking is getreden – is het oorspronkelijke wetsvoorstel van Marianne Thieme voorlopig van tafel. Voor Thieme zijn de gemaakte afspraken echter onbevredigend. Op 16 maart 2018 dient ze opnieuw een voorstel tot wijziging van de Wet dieren in.³ Evenals in haar eerdere voorstel, pleit ze voor een algehele plicht tot bedwelmings van dieren voorafgaand aan de slacht. Ze stelt dat “de afspraken uit het convenant het onnodig lijden van dieren niet wegnemen.”⁴ De discussie rondom ritueel slachten is met de invoering van het convenant dus geenszins ten einde. Waarom komt dit onderwerp steeds opnieuw ter sprake? Wat staat er op het spel?

Academische belangstelling voor de discussie

Op de bovenstaande vragen zijn in academische studies naar het onderwerp meerdere antwoorden gegeven, waarbij verschillende auteurs steeds andere facetten van de politieke en maatschappelijke discussie hebben belicht en geanalyseerd. Ter verkenning van het onderzoeksveld bespreek ik in het onderstaande overzicht een selectie van het materiaal. De studies laten zich op basis van hun verschillende invalshoeken onderverdelen in vijf categorieën.

1. Het debat in historisch perspectief

Bart Wallet⁵ benadert het thema vanuit een historische invalshoek. Hij bespreekt het huidige debat over rituele slacht tegen de bredere achtergrond van het debat over religieuze rituelen in de moderniteit. Ook rituele slacht behoort sinds de Verlichting tot de categorie van rituelen die ‘verdacht’ zijn geworden omdat zij als irrationeel worden beschouwd. In Nederland staat de discussie rondom rituele slacht sinds de negentiende eeuw vrijwel continu op de agenda, zij het vaak in de marge van de samenleving. Naast een historisch overzicht van de manier waarop rituele

¹ Zie voor een (niet uitputtend) overzicht onder “Academische belangstelling voor de discussie”.

² Convenant onbedweld slachten volgens religieuze riten, artikel 2.1.

³ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3, “Voorstel van wet van het lid Thieme tot wijziging van de Wet dieren in verband met de invoering van een algehele plicht tot bedwelmings van dieren voorafgaand aan de slacht”.

⁴ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3, “Memorie van toelichting”, 15.

⁵ Bart Wallet, “Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving,” *Religie & Samenleving* 7, nr. 2 (September 2012): 166–83.

slacht in de Nederlandse wet gereguleerd is, biedt Wallet in zijn artikel een overzicht van de argumenten van voor- en tegenstanders in het recente debat, om deze vervolgens in hun historische context te plaatsen. Tot slot gaat hij nader in op de vraag wat de casus van de rituele slacht ons kan vertellen over een bredere politieke verschuiving, waarbij de plaats van religie in de samenleving voortdurend ter discussie staat.

2. Verhouding dierenwelzijn/rituele slacht

Verscheidene auteurs hebben zich naar aanleiding van het debat over ritueel slachten afgevraagd hoe de rituele slacht zich precies verhoudt tot dierenwelzijn. Hiertoe kunnen ook Bert Lambooij en Aize Kijlstra worden gerekend, van wie in het *Tijdschrift voor diergeneeskunde* een literatuurstudie is gepubliceerd over de verschillen tussen verdoofde en onverdoofde slacht⁶. De auteurs concluderen dat “onbedwelmd ritueel slachten nadeliger is voor het welzijn van het dier dan slachten na bedwelming.” Dit komt onder meer doordat onverdoofde dieren een ernstige pijnprikkel ondervinden bij het aansnijden, gezien het grote aantal pijnreceptoren in de halsstreek. Het artikel suggereert dat het ongerief van dieren die ritueel worden geslacht kan worden verminderd door het dier op een goede manier te fixeren, de inrichting van het slachthuis aan te passen en gebruik te maken van getraind personeel.

Ronit Gurtman⁷ bespreekt de verhouding tussen dierenwelzijn en rituele slacht vanuit een ander perspectief. Zij beschrijft allereerst hoe de praktijk van sjechieta (joodse slacht) tot stand is gekomen, hoe het slachtproces in zijn werk gaat en welke regels ervoor gelden binnen de joodse wet. Vervolgens richt ze zich op de vraag hoe de sjechieta zich door de jaren heen heeft verhouden tot de nationale wetgeving in verschillende landen (zowel binnen Europa als in de Verenigde Staten). Na een uitgebreid overzicht komt Gurtman tot de conclusie dat de sjechieta door de jaren heen regelmatig op gespannen voet heeft gestaan met wetgeving die gericht is op humane slacht, ondanks de gedeelde belangen. Ze spreekt de hoop uit dat nieuwe technologische ontwikkelingen het mogelijk zullen maken de twee op een dag met elkaar te verzoenen.

3. Dierenwelzijn versus godsdienstvrijheid

Verreweg de meeste academische bronnen focussen op de verhouding tussen dierenwelzijn en godsdienstvrijheid. Sommige auteurs suggereren dat het belang van dierenwelzijn voldoende rechtvaardiging biedt voor een inperking van de godsdienstvrijheid. Dit is ook wat Carla Zoethout⁸ betoogt. Haar artikel ontvouwt zich aan de hand van een aantal indringende vragen: Wat staat er eigenlijk op het spel wanneer dieren ritueel worden geslacht? Wat betekent dit voor het welzijn van de dieren? Hoe worden de verschillende belangen van godsdienstvrijheid en zorg voor dieren tegen elkaar afgewogen? Om te beginnen brengt Zoethout in kaart hoe de rituele slacht in zijn werk gaat en wat de religieuze achtergrond van deze praktijk is. Daarna bespreekt ze welke gevolgen het onverdoofd slachten heeft voor het welzijn van de dieren. Ook biedt ze een overzicht van de wetgeving ten aanzien van rituele slacht binnen Europa en de Verenigde Staten. Ten slotte evalueert Zoethout een eventueel verbod op rituele slacht in het licht van de vrijheid van godsdienst.

⁶ Aize Kijlstra en Bert Lambooij, “Ritueel slachten en het welzijn van herkauwers en pluimvee: een literatuuroverzicht.” *Tijdschrift voor diergeneeskunde* 133, nr. 23 (December 2009): 984–88.

⁷ Ronit Gurtman, “Shehitah: Jewish Ritual Slaughter” (Third Year Paper, Harvard University, 2005), 1–65.

⁸ Carla Zoethout, “Ritual Slaughter and the Freedom of Religion: Some Reflections on a Stunning Matter” *Human Rights Quarterly* 35, nr. 3 (Augustus 2013): 651–72.

Een soortgelijke benadering – die echter tot een tegengestelde conclusie leidt – vinden we onder meer bij Jeremy Rovinsky⁹. Rovinsky stelt de vraag hoe concurrerende waarden tegen elkaar moeten worden afgewogen wanneer de rechten van religieuze minderheden lijken te botsen met dierenwelzijn. Hij gaat in op de achtergrond van de koosjere slacht (en in mindere mate ook op die van het halal slachten) en bespreekt vervolgens hoe de wetgeving ten aanzien van rituele slacht zich ontwikkeld heeft in de Westerse wereld. Ten slotte problematiseert Rovinsky het standpunt van de dierenrechtenactivisten, waarna hij betoogt dat de sjechieta niet verboden moet worden op grond van de – onvoldoende wetenschappelijk gefundeerde – aanname dat verdoofde slacht ‘humaner’ zou zijn voor het dier.

Janine Janssen¹⁰ kiest voor een net wat andere benadering, waarbij ze aandacht heeft voor beide partijen in de discussie. Ze brengt in kaart welke argumenten er door voorvechters van dierenwelzijn aan de ene kant en gelovigen aan de andere kant in het Nederlandse debat naar voren worden gebracht. Hoe verhouden godsdienstige overtuigingen en praxis zich in beide discoursen tot dierenwelzijn? Welke rol speelt godsdienstvrijheid in het geheel? En welke opvattingen over de relatie tussen mens en dier liggen hierachter? In haar conclusie pleit Janssen ervoor dat beide partijen zich openstellen voor de dialoog met de ander.

4. Kritiek op de ‘dierenwelzijn versus godsdienstvrijheid’-dichotomie

Door een aantal auteurs wordt tevens kritiek geuit op de vermeende dichotomie tussen dierenwelzijn en godsdienstvrijheid. Markha Valenta¹¹ stelt dat het Nederlandse debat rondom rituele slacht vaak ten onrechte begrepen wordt als een conflict tussen religieuze en seculiere waarden. De grote verscheidenheid aan standpunten in alle betrokken groepen wijst erop dat de zaak complexer ligt. Na dit te hebben geconstateerd, poogt Valenta een verklaring te vinden voor de toenemende druk die op religieuze minderheden wordt uitgeoefend wanneer zij afwijken van de norm. Zij pleit er ten slotte voor dierenwelzijn niet als een absolute waarde te beschouwen, maar dit op een eerlijke manier af te wegen tegen andere democratische belangen.

Ook Pablo Lerner en Alfredo Mordechai Rabello¹² hebben kritiek op de veronderstelling dat de belangen van godsdienstvrijheid en dierenwelzijn tegenover elkaar zouden staan. In een lijvig artikel bespreken zij de verschillende kwesties waaraan het debat over ritueel slachten raakt. Naast achtergrondinformatie over de joodse en islamitische wijze van slachten en de geschiedenis van het dierenrechtenactivisme worden studies gepresenteerd over de gevolgen van rituele slacht voor het welzijn van het dier. Na dit meer beschrijvende gedeelte nemen de auteurs een filosofisch-ethisch (rechten)perspectief in. De problematische aspecten van dierenrechten komen aan bod, rituele slacht wordt besproken als een praktijk die onder het recht op vrijheid van godsdienst valt, en er wordt ingegaan op de kwestie van de rechten van minderheidsgroepen in een multiculturele democratische samenleving. Het kernargument van de auteurs concentreert zich uiteindelijk rondom de vraag hoe we op een vruchtbare manier kunnen nadenken over de verhouding tussen dierenwelzijn en godsdienstvrijheid.

⁹ Jeremy Rovinsky, “The Cutting Edge: The Debate over Regulation of Ritual Slaughter in the Western World,” *California Western International Law Journal* 45, nr. 1 (2014): 79–107.

¹⁰ Janine Janssen, “Onverdoofd slachten: Dierenwelzijnargumenten tegen en godsdienstige argumenten voor deze slacht methode,” *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 5, nr. 1 (2014): 34–45.

¹¹ Markha Valenta, “Pluralist Democracy or Scientistic Monocracy? Debating Ritual Slaughter,” *Erasmus Law Review* 5, nr. 1 (2012): 27–41.

¹² Pablo Lerner en Alfredo Mordechai Rabello, “The Prohibition of Ritual Slaughtering and Freedom of Religion of Minorities,” *The Journal of Law and Religion* 22, nr. 1 (2007): 1–62.

5. Rol van antisemitisme en islamofobie in het debat over ritueel slachten

Tot slot zijn er academische studies die wijzen op de achterliggende dynamieken die een rol spelen in het debat over rituele slacht. Hiertoe kan ook de studie van Shai Lavi¹³ worden gerekend. Lavi vraagt zich af of de hedendaagse moslims de plek innemen van de negentiende-eeuwse joden als religieuze minderheid waarvan de traditionele praktijken ‘verdacht’ zijn en waarvan de integratie wordt betwist. Hij onderzoekt dit aan de hand van het debat over rituele slacht, dat tot op de dag van vandaag in Duitsland als ‘lakmoesproef’ voor integratie functioneert. Gaandeweg wordt duidelijk dat een vergelijking tussen de positie van de joodse en islamitische slacht binnen de Duitse wet een dynamisch beeld oplevert. In sommige gevallen werd de joodse minderheid positief gewaardeerd en de islamitische minderheid negatief, terwijl dit op andere momenten juist andersom bleek te zijn.

(Niet-)verdoven als absolute waarde: wat gaat hierachter schuil?

De bovenstaande studies zijn onmisbaar als we de historische en sociale achtergrond waartegen het debat rondom rituele slacht zich afspeelt pogen te begrijpen. Ze laten zien dat de discussie om méér draait dan het belang van dierenwelzijn. Ook geven ze inzicht in de manier waarop het politieke discours verloopt: hoe worden de relevante waarden tegen elkaar afgewogen? De vraag welke opvattingen de verschillende partijen er precies op nahouden ten aanzien van de slacht en waarom nu juist de kwestie van verdoving zo’n belangrijk twistpunt vormt blijft in de genoemde studies echter onderbelicht. Dit onderwerp zal centraal staan in mijn scriptie. Ik beperk me daarbij tot een analyse van de opvattingen van de Partij voor de Dieren aan de ene kant, en de opvattingen van joodse gemeenschap aan de andere kant. Beide partijen hanteren respectievelijk verdoofde en onverdoofde slacht als een absolute waarde waar niet over te onderhandelen valt. Dit maakt het onderwerp ‘slacht’ tot een kwetsbaar onderwerp, waar voor alle betrokkenen veel vanaf hangt.

De wetsvoorstellen van Marianne Thieme zetten de zaak wat dat betreft op scherp. Zij getuigen van een bredere politieke tendens om het belang van dierenwelzijn steeds zwaarder mee te wegen in het proces van besluitvorming. Met het oog hierop is het essentieel dat er een uitgebalanceerde visie wordt ontwikkeld op het maken van beleid. Normaal gesproken wordt binnen het democratische systeem de zogenaamde “rule-and-exception approach”¹⁴ gehanteerd, die minderheden in sommige gevallen – en binnen bepaalde grenzen – ruimte biedt om af te wijken van de door de meerderheid vastgestelde regelgeving omtrent een bepaalde praktijk (in dit geval: de slacht). Hiermee worden hun belangen en religieuze of culturele achtergronden erkend voor zover deze niet wezenlijk in strijd zijn met fundamentele principes in de samenleving. Het is precies deze constructie waar de Partij voor de Dieren met haar wetsvoorstellen aan raakt. Om haar afwegingen hierin te begrijpen, is het nodig zicht te krijgen op haar opvattingen over dierenwelzijn en de slacht. Daarnaast dienen we ook te begrijpen welke belangen van de joodse gemeenschap er precies op het spel staan.

Uitgangspunt voor mijn onderzoek vormt de vraag waarom er door de Partij voor de Dieren enerzijds, en door de joodse gemeenschap anderzijds, een absoluut belang wordt gehecht aan respectievelijk de verdoofde en onverdoofde slacht. Wat maakt deze specifieke waarde voor beide partijen zo belangrijk? Welke onderliggende concepties ten aanzien van het dier, dierenwelzijn en

¹³ Shai Lavi, “Unequal Rights – Jews, Muslims and the History of Ritual Slaughter in Germany.” Gepresenteerd op de conferentie *Jews and Muslims in Germany: Culture, Law and Politics from the Age of Emancipation to the Time of Multiculturalism*, Tel Aviv University, April 2008.

¹⁴ Lerner en Rabello, “Ritual Slaughter”, 27.

de slacht spelen daarbij een rol? En hoe verhouden de opvattingen van beide partijen zich tot elkaar? Bij het beantwoorden van deze vragen vormen de kamerstukken waarin 'Wetsvoorstel Thieme' wordt behandeld en de officiële reactie hierop vanuit het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap in eerste instantie mijn primaire bronmateriaal. Het blijkt echter dat de bovenstaande vragen zich voor wat betreft de Partij voor de Dieren weliswaar laten beantwoorden op basis van deze bronnen, maar dat de documenten van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap onvoldoende aanknopingspunten bieden om te verklaren waarom nu juist onverdoofd slachten van cruciaal belang zou zijn.

Daarom ga ik tevens te rade bij een andere primaire bron die in mijn onderzoek centraal zal staan: de *Seridee Eesj*. Met deze verhandeling plaatste de rabbijn Jechiël Jaäkov Weinberg zichzelf in de jaren dertig van de vorige eeuw in het centrum van een intern-joodse discussie over verdooving. De discussie vormde een reactie op een in 1933 ingevoerde Duitse wet die de joodse slacht verbood, tenzij het dier voorafgaand aan de slacht zou worden verdoofd. Omdat de rabbijnse autoriteiten tot dan toe het standpunt innamen dat de gangbare verdoovingsmethodes het dier onkoosjer maakten, zorgde deze verordening voor grote onrust binnen de joodse gemeenschap.¹⁵ Samen met enkele collega's poogde Weinberg daarom een methode van verdooving te vinden die zou passen binnen de joodse wet. Hoewel Weinberg in tegenstelling tot de meeste van zijn collega's ruimte zag voor het toestaan van verdooving¹⁶, is zijn traktaat van grote waarde omdat het de mogelijke bezwaren tegen verdooving uitgebreid in kaart brengt. Daarnaast is het document cruciaal om te kunnen begrijpen hoe de breed gedragen consensus over het verbod op verdooving uiteindelijk tot stand is gekomen en welke motivaties daarbij een rol hebben gespeeld. De *Seridee Eesj* kan daarmee licht werpen op het huidige standpunt van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, en verhelderen waarom het niet-verdoven van dieren als zo belangrijk wordt ervaren.

Het beantwoorden van de centrale onderzoeksvraag gebeurt in drie stappen. Tijdens de eerste stap (hoofdstuk II) staat het discours van de Partij voor de Dieren centraal. Nadat de wetsvoorstellen van Marianne Thieme en de bijbehorende argumentatie zijn belicht, wordt in kaart gebracht hoe dierenwelzijn en religieuze tradities zich volgens dit discours tot elkaar verhouden. Vervolgens wordt onderzocht op welke wijze de politieke partij invulling geeft aan het begrip dierenwelzijn en wat de achterliggende ethische vooronderstellingen hierbij zijn. Van hieruit kan haar absolute standpunt ten aanzien van verdooving worden verklaard. Tijdens de tweede stap (hoofdstuk III) worden de belangrijkste principes achter de joodse wijze van slachten besproken. Daarbij is zowel oog voor de regels die gelden rond het slachtproces als voor de bronnen waarin deze regels hun oorsprong vinden. Vervolgens wordt ook het discours van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap geanalyseerd. Welke opvattingen over dierenwelzijn en de slacht hanteert deze organisatie? Hoewel die vraag vanuit het bronmateriaal ten dele beantwoord kan worden, blijft het onduidelijk waarom het onverdoofde karakter van de slacht van absoluut belang zou zijn. Voor deze kwestie wordt een verklaring gezocht in de derde stap van het onderzoeksproces (hoofdstuk IV en V). In het vierde hoofdstuk staat het betoog van Jechiël Jaäkov Weinberg centraal. Door zijn argumentatie op de voet te volgen, wordt het duidelijk welke mogelijke bezwaren er vanuit de joodse wet tegen verdooving kunnen worden ingebracht. Daarnaast komen Weinbergs eigen opvattingen en conclusies aan de orde. Het vijfde hoofdstuk

¹⁵ Ari Zivotofsky, "Government Regulations of *Shechita* (Jewish Religious Slaughter) in the Twenty-First Century: Are They Ethical?," *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 25 (2012): 751. Zie ook Bijlage I, *koosjer.

¹⁶ Ari Zivotofsky, "Religious rules and requirements – judaism," in: *Dialrel Report (part 1)*, (Bar Ilan University, 2010), 17.

bevat een analyse van de bredere intern-joodse discussie over verdoving. Naast argumenten die ontleend zijn aan de joodse wet, blijken ook andere belangen een rol te hebben gespeeld in het proces van de rabbijnse besluitvorming over verdoving. Aan de hand daarvan kan worden verklaard waarom de intern-joodse discussie uiteindelijk uitmondde in een breed gedragen verbod op verdoving. In hoofdstuk VI worden ten slotte de belangrijkste bevindingen gepresenteerd, waarna er enkele punten ter overweging worden gesuggereerd die de discussie rondom rituele slacht een nieuwe impuls kunnen geven.

In mijn scriptie worden verschillende Hebreeuwse termen gebruikt. Waar mogelijk zal ik deze ter plekke toelichten. De van een asterisk voorziene begrippen zijn daarnaast tevens opgenomen in de verklarende woordenlijst in Bijlage I. Verder zijn de belangrijkste rabbijnse bronteksten en autoriteiten waarnaar verwezen wordt in de Seridee Eesj opgenomen in Bijlage II.

II. Het dierenwelzijnsdiscours in de Nederlandse politiek

‘Thieme’s voorstel om ritueel slachten te verbieden, speelt in op moslimhaat en oeroud antisemitisme’ kopt het dagblad Trouw op 23 mei 2018. Aan het woord is Hanneke Gelderblom-Lankhout, die stevige kritiek heeft op het meest recente wetsvoorstel van Marianne Thieme. Met haar wetsvoorstel doet Thieme opnieuw een poging om een “algehele verplichting tot bedwelmeling voorafgaand aan de slacht” in te voeren. Gelderblom-Lankhout wijst in het opiniestuk op verschillende onjuistheden in Thieme’s betoog en noemt de terminologie ‘verdooving’ misleidend. Daarnaast vindt ze het vreemd dat er over de misstanden in de reguliere slacht door de Partij voor de Dieren met geen woord wordt gerept. Haar conclusie is dat met het wetsvoorstel vooral wordt ingespeeld op onderbuikgevoelens over minderheden, “allemaal onder de dekmantel van dierenliefde.” Het opiniestuk van Gelderblom-Lankhout roept felle kritiek op bij een groep van honderddertig dierenartsen. Een week later verschijnt er namens hen eveneens een artikel in Trouw, onder de titel ‘Erken gewoon de verschrikkingen van rituele slacht’. De artsen menen dat Gelderblom-Lankhout met haar artikel voorbijgaat aan de ernstige aantasting in dierenwelzijn die onverdoofde slacht – met name voor runderen – betekent. Zij stellen dat dit “onomstotelijk [is] bewezen in vele wetenschappelijke onderzoeken”, en dat de argumentatie van Gelderblom-Lankhout gebaseerd is op een drogredenering.

De opiniestukken in Trouw zijn tekenend voor de felle toon waarmee het Nederlandse debat rond rituele slacht gepaard gaat. Over en weer klinken harde beschuldigingen. Een gesprek over de fundamentele vragen waar de slachtdiscussie aan raakt wordt hiermee vrijwel onmogelijk, terwijl dat noodzakelijk is om de vooronderstellingen aan beide kanten aan het licht te brengen en te bevragen. Centraal in dit hoofdstuk staat de analyse van het dierenwelzijnsdiscours in de Nederlandse politiek. Hoe verhoudt dierenwelzijn zich volgens het discours van de Partij voor de Dieren tot religieuze traditie? Welke invulling wordt er precies aan het begrip dierenwelzijn gegeven? Het antwoord op deze vragen breng ik in kaart middels een bespreking van twee belangrijke gebeurtenissen in het recente politieke debat over ritueel slachten: het initiatiefvoorstel van Marianne Thieme dat zij als fractievoorzitter van de Partij voor de Dieren indiende in 2008, en haar meest recente voorstel uit 2018. Ik onderzoek wat de Partij voor de Dieren met deze wetsvoorstellen beoogt en van welke argumentatie zij zich bedient. Bij wijze van achtergrond geef ik eerst een korte schets van de geschiedenis van de Europese discussie over rituele slacht.

Rituele slacht in Europa: echo’s van een oude discussie

Het debat over rituele slacht is niet nieuw, en beperkt zich evenmin tot de Nederlandse context. Al vanaf de negentiende eeuw klinkt in een aantal Europese landen de roep om verdooving bij rituele slacht verplicht te stellen. Deze vroege kritieken op rituele slacht laten zich begrijpen tegen de achtergrond van de Europese Verlichtingsbewegingen. Onder invloed van het verlichtingsdenken zijn religieuze rituelen als het ware ‘verdacht’ geworden. Ze worden beschouwd als irrationele praktijken, die in strijd zijn met de dominante rationele filosofie en wetenschap. Rituele slacht geldt als voorbeeld bij uitstek van een dergelijk ritueel: het is achterhaald, hoort niet thuis in onze beschaving, en past niet bij de moderne moraal.¹⁷ Naast een veranderde kijk op religieuze rituelen, zorgen ook de opkomst van de dierenbeweging en het toenemende antisemitisme ervoor dat de onverdoofde *sjechieta* (joodse wijze van slachten)

¹⁷ Wallet, “Ritueel slachten,” 167.

steeds meer onder vuur komt te liggen.¹⁸ In 1864 doet de Duitse overheid pogingen om verdoving voorafgaand aan de slacht wettelijk te verplichten. De wet wordt uiteindelijk niet aangenomen.¹⁹ Zwitserland is in 1893 het eerste land dat verdoving voorafgaand aan alle vormen van slacht wettelijk verplicht stelt met een beroep op dierenwelzijn. Omdat het om een zeer kleine joodse minderheid gaat die daardoor wordt getroffen, kan de zaak in bredere kring verder op weinig belangstelling rekenen. Wanneer het nationaalsocialistische regime in Duitsland in 1933 een wet uitvaardigt die de joodse slacht verbiedt tenzij er voorafgaand aan de slacht verdoving wordt toegepast, liggen de zaken anders. Het besluit leidt tot grote internationale verontwaardiging en zorgt voor opschudding binnen de joodse gemeenschap.²⁰

In navolging van de Duitse regering nemen verschillende andere Europese landen echter eveneens het besluit verdoving voorafgaand aan de slacht verplicht te stellen, waaronder Noorwegen, Zweden, Hongarije, Polen en Italië. Daarnaast geldt voor de landen die onder de Duitse bezetting vallen dezelfde anti-sjechieta wetgeving als in Duitsland.²¹ Na de Tweede Wereldoorlog wordt deze wetgeving weer ingetrokken.²² Toch betekent dit niet voor alle Europese landen dat rituele slacht weer is toegestaan. Hoewel in Zwitserland en een aantal Scandinavische landen het importeren van halal of koosjer vlees wel is toegestaan, blijft het verbod op rituele slacht gehandhaafd. Wereldwijd gezien staan deze landen hiermee aan het ene uiterste van het spectrum als het gaat om de houding ten aanzien van rituele slacht. Aan het andere uiterste bevinden zich landen als Israël en de Verenigde Staten, waar onverdoofd ritueel slachten is toegestaan als één van de reguliere methoden, zij het dat deze vorm van slacht wel is gebonden aan bepaalde voorwaarden. Naast de twee uitersten van het spectrum zijn er in de huidige situatie verschillende tussenwegen te onderscheiden. In Nieuw-Zeeland wordt bijvoorbeeld een onderscheid gemaakt tussen verschillende diersoorten. Het onverdoofd slachten van runderen is verboden, maar de onverdoofde slacht van pluimvee is toegestaan. Estland, Letland en Litouwen staan onverdoofd ritueel slachten toe, mits er direct na de halsnade verdoving wordt toegepast. In onder meer Duitsland en Engeland is onverdoofd slachten niet toegestaan, *tenzij* er sprake is van één van de specifieke uitzonderingssituaties. Hieronder vallen ook de joodse en islamitische slacht.²³ Nederland neemt wettelijk gezien eveneens een tussenpositie in ten aanzien van rituele slacht. Sinds januari 2018 is religieuze onverdoofde slacht enkel nog toegestaan binnen de restricties van het *Convenant ritueel slachten volgens religieuze riten*.

Het feit dat de joodse en islamitische onverdoofde slacht momenteel nog in veel Europese landen een uitzonderingspositie innemen binnen de wet, betekent niet dat de rituele slacht niet langer ter discussie staat. Zo werd in 2017 in Vlaanderen besloten de uitzonderingspositie voor onverdoofde religieuze slacht per januari 2019 op te heffen.²⁴ Ook in Nederland is de discussie rondom rituele slacht een aantal jaar geleden weer opgelaaid. Wel neemt zij een andere vorm aan dan in de tweede helft van de twintigste eeuw. Het concept van de multiculturele samenleving, dat in de jaren negentig nog werd gebruikt om de acceptatie van rituele slacht te rechtvaardigen, heeft inmiddels aan betekenis verloren. Rituele slacht wordt in de huidige discussie opnieuw

¹⁸ Wallet, "Ritueel slachten," 170.

¹⁹ Gurtman, "Shehitah," 29.

²⁰ Zivotofsky, "Government Regulations," 751.

²¹ Gurtman, "Shehitah," 36.

²² Rovinsky, "The Cutting Edge," 93.

²³ De Linker Wang, *Expertmeeting over onverdoofde rituele slacht*. Gehouden op 29 september 2016, te Utrecht.

²⁴ <https://polinfo.kluwer.be/NewsView.aspx?id=VS300548621&contentdomains=POLINFO&lang=nl>. Geraadpleegd op 23-12-2018.

geduid als een religieus ritueel, en niet langer als een cultureel verschijnsel.²⁵ Welke gevolgen dit met zich meebrengt voor de argumentatie en de manier van denken over religie, zal in de loop van dit hoofdstuk duidelijk worden.

Wetsvoorstel Thieme (2008)

Het huidige Nederlandse debat over ritueel slachten krijgt een grote impuls wanneer in 2011 het wetsvoorstel van Marianne Thieme in de Tweede en Eerste Kamer wordt besproken. De geschiedenis van het wetsvoorstel voert terug tot 2008. In dat jaar dient de Partij voor de Dieren een initiatiefwet in bij de Raad van State, om te komen tot een verbod op onverdoofd ritueel slachten. Na beoordeling van de Raad van State, wordt het voorstel in 2009 naar de Tweede Kamer gestuurd, waar het in 2011 voor het eerst wordt behandeld.²⁶ Het aanvankelijke voorstel streeft naar een algeheel verbod op ritueel slachten; de uitzonderingsbepaling aangaande verdoving die geldt voor rituele slacht komt daarmee te vervallen.²⁷ Om dit mogelijk te maken, stelt initiatiefnemer Marianne Thieme voor het derde lid van artikel 44 van de Gezondheids- en welzijnswet voor dieren als volgt te wijzigen:

Het slachten van dieren volgens de Israëliische of de islamitische ritus is slechts toegestaan, indien de slachtdieren voorafgaand zijn bedwelmd.²⁸

In haar *Memorie van toelichting* verklaart Marianne Thieme dat wetenschappelijke onderzoeken laten zien dat onverdoofd slachten volgens de joodse en islamitische traditie dierenwelzijnsproblemen met zich meebrengt. Een aantal dierenartsenorganisaties spreekt zelfs van “onaanvaardbaar dierenleed.”²⁹ Op basis van deze onderzoeken concludeert Thieme dat: “de humane behandeling van dieren, zoals ook vanuit de islam en het jodendom wordt voorgeschreven, . . . hierdoor onder druk [is] komen te staan.”³⁰ Ze stelt dat het met respect voor zowel de islamitische als de joodse religie evenwel gewoon mogelijk is om verdoving voorafgaand aan de slacht in te voeren. Voor wat betreft de joodse slacht merkt zij op dat het bezwaar tegen verdoving – de mogelijke verwondingen die bij het dier kunnen optreden – kan worden weggenomen door recent ontwikkelde bedwelmingsmethoden toe te passen die het dier niet beschadigen.³¹ Bij de islamitische wijze van slachten is er minder duidelijkheid over wat er wel of niet is toegestaan ten aanzien van bedwelming. Thieme stelt dat er in Nederland op het moment van schrijven binnen islamitische kringen al op beperkte schaal bedwelming wordt toegepast.³²

De Tweede Kamer behandelt het voorstel van Thieme in twee termijnen en stemt uiteindelijk vóór het nieuwe wetsvoorstel, maar dient wel een amendement in. Ze gaat akkoord met het voorstel, mits ook het beoogde doel van de wetswijziging wordt vastgelegd. Dit wordt in het gewijzigde voorstel als volgt geformuleerd:

²⁵ Wallet, “Ritueel slachten,” 172–73.

²⁶ <https://www.partijvoordedieren.nl/kamerinitiatieven/initiatiefwet-onverdoofd-ritueel-slachten>. Geraadpleegd op 11-03-2018.

²⁷ Tweede Kamer, kamerstuk 31571, nr. 3, “Memorie van toelichting”, 1.

²⁸ Tweede Kamer, kamerstuk 31571, nr. 2, “Voorstel van wet”, 1.

²⁹ Tweede Kamer, kamerstuk 31571, nr. 3, “Memorie van toelichting”, 1.

³⁰ Ibid., 7.

³¹ Ibid., 6.

³² Ibid., 3, 7.

Het beoogde doel is dat dieren bij rituele slacht niet meer in het dierenwelzijn worden aangetast dan bij de reguliere slacht met voorafgaande bedwelming.³³

Als ditzelfde doel op een andere manier kan worden bereikt dan door de dieren voorafgaand aan de slacht te bedwelmen, kan er ontheffing worden verkregen van de verdovingsplicht. Dat gebeurt echter alleen op de volgende voorwaarde:

Een ontheffing voor het gebruik van dergelijke methoden kan alleen dan verleend worden als de aanvrager met onafhankelijk vastgesteld bewijs kan aantonen dat de te slachten dieren bij gebruik van de methode niet meer in het dierenwelzijn worden aangetast dan bij de reguliere slacht met voorafgaande bedwelming.³⁴

De indieners van het wetsvoorstel voegen hieraan toe dat dit bewijs voor het hele slachtproces moet worden geleverd. Tijdens geen enkel onderdeel van de slacht mag een dier dat ritueel geslacht wordt meer lijden ervaren dan een dier dat volgens de reguliere methode wordt geslacht. Naast de aandacht voor dierenwelzijn, is er in het amendement tevens aandacht voor het recht op vrijheid van godsdienst. Door wettelijk vast te leggen dat de slachtmethode waarvoor ontheffing wordt aangevraagd niet méér aantasting van het dierenwelzijn tot gevolg mag hebben dan de reguliere methode van slacht, wordt, in de woorden van de indieners, “gelijkwaardig dierenwelzijn gegarandeerd maar wordt ook recht gedaan aan het bijzondere gewicht van het recht op vrijheid van godsdienst.”³⁵

Een nieuw wetsvoorstel (2018)

Na een uitvoerige behandeling wordt het wetsvoorstel van Marianne Thieme in juni 2012 door de Eerste Kamer verworpen.³⁶ Doorslaggevend voor deze beslissing is het initiatief van staatssecretaris Henk Bleker om in samenspraak met de betrokken partijen een convenant op te richten, waarmee zowel tegemoet wordt gekomen aan strengere dierenwelzijnseisen als aan de joodse en islamitische voorschriften omtrent de slacht.³⁷ Naast de regel dat het dier na veertig seconden alsnog verdoofd dient te worden als het dan nog niet buiten bewustzijn is, zijn in het convenant onder meer regels opgenomen omtrent het aansnijden en de fixatie van het dier en de opleiding van de slachter. Voor Marianne Thieme vormt het convenant – dat per januari 2018 officieel in werking is getreden – echter geen goede oplossing. Het neemt het extra dierenleed dat de onverdoofde rituele slacht in vergelijking tot de reguliere slacht met zich meebrengt niet weg. Zowel in het proces voorafgaand aan de slacht (het uitselcteren, verplaatsen en fixeren), als tijdens het moment van slachten (de halssnede) en daarna (de tijd die verstrijkt tot er bewusteloosheid optreedt) lijdt het dier méér dan bij de reguliere slachtprocedure.³⁸ Het gaat hier bovendien om een vermijdbaar lijden, dat kan worden weggenomen door het dier te bedwelmen middels één van de wettelijk toegestane methodes: mechanische bedwelming (bijvoorbeeld met behulp van het penschiettoestel), elektrische bedwelming en bedwelming door middel van gas.³⁹ Een kwalijk gevolg van het convenant is daarnaast dat het de wettelijke

³³ Tweede Kamer, “Eindstemming wetsvoorstel” (31571), 2.

³⁴ Idem.

³⁵ Tweede Kamer, “Eindstemming wetsvoorstel” (31571), 2.

³⁶ Handelingen EK 2011/2012, nr. 33, item 5, “Stemming”, 25.

³⁷ Handelingen EK 2011/2012, nr. 32, item 5, “Voortzetting behandeling”, 7.

³⁸ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3, “Memorie van toelichting”, 7-9.

³⁹ Ibid., 4.

acceptatie van veertig seconden lijden tot gevolg heeft. Hoewel de gemaakte afspraken de schijn wekken van verbetering van dierenwelzijn, bewerkstelligen zij dus juist het tegenovergestelde, betoogt Thieme. Bovendien bestaat het risico dat er in de nieuwe situatie méér dieren onbedwelmd moeten worden geslacht, omdat dieren die na veertig seconden moeten worden verdoofd niet meer als koosjer gelden.⁴⁰

In maart 2018 dient Marianne Thieme daarom een nieuw wetsvoorstel in. Evenals het voorstel uit 2008 beoogt dit een algehele plicht tot bedwelming in te voeren. Thieme's argumentatie in de bijbehorende *Memorie van toelichting* komt in grote lijnen overeen met die in 2008, maar verschilt op een belangrijk punt. Ging Thieme er eerder echter nog vanuit dat haar wetsvoorstel verenigbaar was met de joodse en islamitische voorschriften rondom de slacht, nu realiseert ze zich dat het voorstel leidt tot een inperking van het recht op godsdienstvrijheid. Zij betoogt echter dat deze inperking gerechtvaardigd kan worden met het oog op het doel. Het bevorderen van dierenwelzijn valt immers onder de goede zeden en de bescherming van de openbare orde.⁴¹

Religieuze rituelen ter discussie

In beide wetsvoorstellen van Marianne Thieme wordt het belang van dierenwelzijn nadrukkelijk boven het belang van religieuze partijen geplaatst. Dit roept de vraag op hoe de Partij voor de Dieren precies tegen deze twee belangen aankijkt. Om hier zicht op te krijgen, zal ik achtereenvolgens haar visie op religie en haar visie op dierenwelzijn bespreken. Wat de visie op religie betreft zijn er in het discours van de Partij voor de Dieren twee tendensen waar te nemen die op het eerste gezicht in tegenspraak met elkaar lijken te zijn. De eerste getuigt van een nogal kritische kijk op religieuze tradities. Passen deze nog wel binnen onze moderne samenleving? Een goed voorbeeld van deze denkbeweging vormt het standpunt van Niko Koffeman. Als woordvoerder namens de Partij voor de Dieren benadrukt Koffeman in het Eerste Kamerdebat over Thieme's wetsvoorstel de kloof tussen 'ouderwetse' religieuze praktijken en moderne technieken:

Het is heel goed denkbaar dat wat *3300 jaar geleden* de meest humane vorm van slachten was, ingegeven werd door een regulering van slachtmethoden in het belang van het dier. Nu wij echter over *andere technieken* beschikken evenals over het *inzicht van onafhankelijke wetenschappers* die ons aangeven dat dieren onacceptabel lijden bij de onverdoofde slacht, en nu er sprake is van een inter-subjectief ethisch rechtsgevoel dat aangeeft dat wij *in onze samenleving dieren niet langer onnodig willen laten lijden*, is het van belang om vanuit dat perspectief te kijken naar *tradities waaruit vermijdbaar dierenleed* voortvloeit [nadruk toegevoegd].⁴²

Volgens deze visie staan de religieuze slachtpraktijken op gespannen voet met de hedendaagse verdovingstechnieken en inzichten uit de wetenschap, en daarmee met dierenwelzijn. Religieuze tradities dienen opnieuw bekeken te worden vanuit het perspectief van wat Koffeman aanduidt als een 'inter-subjectief ethisch rechtsgevoel': de breed gedragen consensus dat dieren niet onnodig zouden moeten lijden.

Hoewel de argumentatie van de Partij voor de Dieren enerzijds gekenmerkt wordt door het idee van een kloof tussen de religieuze rituelen en de hedendaagse praktijken, bevat zij anderzijds de veronderstelling dat de moderne bedwelmingsmethoden juist goed passen bij de religieuze

⁴⁰ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3, "Memorie van toelichting", 11-15.

⁴¹ Ibid., 16.

⁴² Handelingen EK 2011/2012, nr. 12, item 2, "Behandeling", 17.

waarden. In haar *Memorie van toelichting* uit 2008 benadrukt Marianne Thieme dat een humane manier van omgaan met dieren ook door het jodendom en de islam wordt voorgestaan. De website van de Partij voor de Dieren stelt dat er tegenwoordig goede mogelijkheden zijn om dieren voorafgaand aan de slacht te verdoven, zonder dat de verdoving leidt tot de dood van het dier. “Het lijkt vooral een kwestie van onwil bij de rituele slachterijen om deze bedwelmingmethoden snel in te voeren”, suggereert het artikel. “Elektrische bedwelming is namelijk een goede en moderne oplossing die past bij de achterliggende waarden van beide religies, namelijk dat het lijden van dieren zoveel mogelijk beperkt dient te worden.”⁴³ Met deze redenering wekt de partij de suggestie dat haar ethische standpunt ten aanzien van dierenwelzijn niet wezenlijk verschilt van dat van de joodse en islamitische gemeenschap, en dat het wetsvoorstel om een algehele verdovingsplicht in te voeren tegemoet komt aan wat de religieuze tradities *in feite* beogen.

Uit de argumentatie van de Partij voor de Dieren spreekt een ambivalente houding ten aanzien van religie. Aan de ene kant worden religieuze tradities positief gewaardeerd vanwege de waarden die zij voorstaan. Hoewel er dus geen kritiek is op de religieuze waarden zelf – die in principe als verenigbaar worden gezien met het belang van dierenwelzijn – levert de Partij voor de Dieren anderzijds wel kritiek op godsdienstige rituelen. Onverdoofde slacht wordt in één adem genoemd met andere religieuze praktijken die in strijd zijn met “onze moderne samenleving”, zoals het verstoten van iemand met een huidziekte en executie door steniging, dat “in sommige islamitische landen waar de sharia geldt . . . nog steeds [wordt] toegepast”.⁴⁴ Met name de islam komt er in deze associaties dus niet goed vanaf. Hoewel de Partij voor de Dieren het argument dat een bepaalde praktijk ‘niet meer van deze tijd is’ niet alleen inzet om godsdienstige rituelen te bekritisieren, maar ook om sommige culturele praktijken, zoals de plezierjacht⁴⁵, af te keuren, echoot het veronderstelde contrast tussen religieuze rituelen en de ‘moderne’ wetenschap – waarbij rituelen worden geassocieerd met achterhaalde en barbaarse praktijken – niettemin iets van de negentiende-eeuwse slachtdiscussie. Het blijft echter onduidelijk in hoeverre de negatieve waardering van godsdienstige rituelen bepalend is geweest voor de totstandkoming van beide wetsvoorstellen.

Ethiek van het dierenwelzijnsdiscours

Hoewel het standpunt dat de Partij voor de Dieren inneemt ten aanzien van rituele slacht wellicht deels kan worden verklaard vanuit haar visie op religie, vormt dit in ieder geval niet de enige verklaring. Eerder zagen we al dat de partij zich in haar argumentatie met name beroept op dierenwelzijn. Ze wijst erop dat deze waarde breed gedeeld wordt binnen de Nederlandse samenleving. Niko Koffeman spreekt zelfs van een inter-subjectief ethisch rechtsgevoel ten aanzien van dieren. Ik zal nu ingaan op de vraag hoe de Partij voor de Dieren het begrip dierenwelzijn invult, en welke ethische visie we hierachter kunnen ontwaren.

De argumentatie van de Partij voor de Dieren laat zich plaatsen tegen de achtergrond van een toenemende aandacht voor dierenwelzijn en dierenrechten. Vanaf de achttiende en negentiende eeuw wordt de dominante opvatting dat dieren fundamenteel verschillen van mensen omdat zij niet over een rede beschikken radicaal uitgedaagd door de opkomst van het utilitarisme als politieke filosofie. Het politieke gedachtegoed van de moderniteit kenmerkt zich door de

⁴³ <https://www.partijvoordedieren.nl/kamerinitiatieven/initiatiefwet-onverdoofd-ritueel-slachten>. Geraadpleegd op 08-02-2017.

⁴⁴ Handelingen EK 2011/2012, nr. 32, item 5, “Voortzetting behandeling”, 28–29.

⁴⁵ <https://www.partijvoordedieren.nl/nieuws/kamer-behandelt-initiatiefnota-plezierjacht>. Geraadpleegd op 08-12-2018.

afnemende invloed van de religieuze orthodoxie en de toenemende invloed van wetenschappelijke methodes. In dit opzicht is het utilitarisme ‘modern’ te noemen. Hierbij aansluitend wordt de maatstaf voor wat als ‘goed’ of ‘slecht’ geldt niet vastgesteld op basis van de vraag of een handeling overeenstemt met de wil van God of een religieuze bepaling, maar op basis van de vraag of zij het algemeen nut dient. Het nut is daarbij iets wat wetenschappelijk gemeten kan worden.⁴⁶ Alasdair Cochrane, politiek filosoof en ethicus, legt in zijn boek *An Introduction to Animals and Political Theory* uit waarom voor veel utilitaristische denkers het promoten van een rechtvaardige behandeling van dieren een natuurlijke stap is:

In ethical terms, utilitarianism is both *welfarist* and *egalitarian*. Utilitarianism is welfarist in that it defines what is good solely in terms of welfare. . . . Utilitarianism is not egalitarian in the sense that it believes that everyone and everything should receive the same treatment or possess the same set of entitlements. But it does believe that like cases should be treated alike.⁴⁷

Binnen deze visie wordt het nut gedefinieerd als welzijn en is een handeling ‘goed’ wanneer zij het welzijn bevordert. Het egalitaire karakter van de filosofie heeft tot gevolg dat het welzijn van alle wezens in gelijke mate moet worden meegenomen in het politieke streven naar het bevorderen van het nut. Van hieruit is het meewegen van het belang van het dier een kleine stap.

Als we de argumentatie van de Partij voor de Dieren opnieuw bekijken, zien we dat deze gestoeld is op een utilitaristische ethiek. Het nut wordt in dit geval gedefinieerd als het zoveel mogelijk *beperken* van lijden en pijn – een positie die ethicus Rosalind Hursthouse aanduidt met de term ‘*negative utilitarianism*’.⁴⁸ Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk in de verwoording van het beoogde doel van het wetsvoorstel uit 2008: dieren mogen bij rituele slacht niet méér in het dierenwelzijn worden aangetast dan bij de reguliere slacht. Dierenleed dient in alle gevallen zoveel mogelijk beperkt te worden. Waar de visie op dierenwelzijn in het oude wetsvoorstel relatief onuitgewerkt bleef, geeft het voorstel uit 2018 blijk van een meer ontwikkelde visie. In de *Memorie van toelichting* werkt Marianne Thieme nader uit hoe haar ethische positie ten aanzien van het dier zich vertaalt in politiek beleid. Zij verwijst verschillende malen naar de toenemende maatschappelijke aandacht voor de intrinsieke waarde van het dier. Daarmee wordt volgens haar “tot uitdrukking gebracht dat dieren, zijnde levende wezens met gevoel, een eigen, zelfstandige waarde hebben, los van de gebruikswaarde die de mens aan het dier toekent.”⁴⁹ Onder de intrinsieke waarde van dieren kunnen bijvoorbeeld het welzijn, de gezondheid, de eigenheid en de integriteit van het dier worden gerekend. Thieme stelt dat de intrinsieke waarde en de belangen van dieren steeds zwaarder meewegen in de wettelijke besluitvorming. Van daaruit wordt “inbreuk op de integriteit van het dier, *verder dan redelijkerwijs noodzakelijk* [nadruk toegevoegd], . . . voorkomen”.⁵⁰ Daarmee geeft men blijk van een “levende rechtsstaat, waarin wetten, regels en uitzonderingen niet statisch zijn, maar telkens in het licht van nieuwe ontwikkelingen worden gezien en waar nodig worden aangepast.”⁵¹ Het is deze toenemende maatschappelijke aandacht voor de intrinsieke waarde van het dier waar Thieme zich op beroept in haar pleidooi om de wettelijke uitzonderingspositie voor religieuze onbedwelmde slacht op te heffen. Ze erkent daarbij dat “slacht nooit een diervriendelijke activiteit kan worden”⁵², maar

⁴⁶ Alasdair Cochrane, *An Introduction to Animals and Political Theory* (Palgrave Macmillan, 2010), 29.

⁴⁷ *Ibid.*, 30.

⁴⁸ Rosalind Hursthouse, *Ethics, Humans and Other Animals* (Taylor & Francis, 2000), 13.

⁴⁹ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3, “Memorie van toelichting,” 11.

⁵⁰ *Ibid.*, 11–12.

⁵¹ *Ibid.*, 12.

⁵² *Ibid.*, 2.

benadrukt opnieuw dat onbedwelmde slacht een *extra* aantasting in het dierenwelzijn betekent die het opheffen van de uitzonderingspositie rechtvaardigt.⁵³ Ook hieruit blijkt een duidelijke negatief-utilitaristische ethische visie, waarbij het zoveel mogelijk vermijden van dierenleed centraal staat.

Wat bij dit alles opvalt, is dat de Partij voor de Dieren zich in haar argumentatie herhaaldelijk beroept op wetenschappelijk onderzoek. De vraag of een (slacht)praktijk in ethisch opzicht als 'goed' beoordeeld moet worden of niet, hangt af van de mate van dierenleed die zij veroorzaakt. Dit dient te worden vastgesteld op basis van wetenschappelijke experimenten:

Slachtmethoden dienen wetenschappelijk gezien op zodanige wijze vergeleken te worden dat eenvoudig gezegd de perfect uitgevoerde reguliere bedwelmde slachtpraktijk moet worden vergeleken met de perfect uitgevoerde onbedwelmde rituele slachtpraktijk.⁵⁴

Met andere woorden: dierenleed is volgens deze opvatting iets wat zich wetenschappelijk laat meten. Het idee is dat verschillende slachtpraktijken op basis van wetenschappelijk onderzoek met elkaar kunnen worden vergeleken – als één van beide een *grotere* aantasting van het dierenwelzijn tot gevolg heeft dan de andere, dient de desbetreffende praktijk niet (langer) te worden toegestaan. Een dergelijke visie klinkt ook door in de aangepaste versie van het eerste wetsvoorstel (2011). Voor de joodse en islamitische praktijken kan alleen een uitzondering worden gemaakt als de aanvrager *met onafhankelijk vastgesteld bewijs* weet aan te tonen dat de te slachten dieren bij gebruik van de methode niet méér in het dierenwelzijn worden aangetast dan bij de reguliere slacht.⁵⁵ Ook hier is de mate van dierenleed iets meetbaars, en wordt alleen bewijs op basis van onafhankelijk onderzoek geaccepteerd. Wetenschap komt daarmee nadrukkelijk tegenover religie te staan.⁵⁶ Enkel wanneer de overheid haar oordeel over dierenwelzijnsproblemen bij de slacht baseert op wetenschappelijke en niet op religieuze inzichten, bestaat er de grootst mogelijke zekerheid dat haar beleid gestoeld is op het neutraliteitsbeginsel, luidt de redenering van de Partij voor de Dieren.⁵⁷ De wetenschappelijke onderzoeken waar de Partij voor de Dieren zich op baseert bieden echter niet alleen de feiten die nodig zijn om uiteindelijk tot een ethisch oordeel te komen, maar spreken zelf ook een ethisch oordeel uit. Marianne Thieme verwijst in haar argumentatie verschillende malen naar de onderzoeken van dierenartsenorganisaties, waarin geconcludeerd wordt dat er bij rituele slacht sprake is van “onaanvaardbaar dierenleed.”⁵⁸ De onderzoekers menen dat onverdoofd slachten daarom “onder alle omstandigheden onacceptabel [is]”.⁵⁹ In deze onderzoeken is de presentatie van empirische resultaten nauw verweven met een normatief oordeel over wat wenselijk is.⁶⁰ De ethische visie die hieraan ten grondslag ligt, en op basis waarvan de onderzoekers tot hun uitspraak komen, wordt echter niet geëxpliciteerd. Dit roept de vraag op in hoeverre dergelijke onderzoeken kunnen dienen als fundament voor een wetsvoorstel dat grote gevolgen heeft voor de positie van minderheidsgroepen.

⁵³ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3., “Memorie van toelichting,” 16.

⁵⁴ Eerste Kamer, kamerstuk 31571, C, “Memorie van antwoord”, 8.

⁵⁵ Tweede Kamer, kamerstuk 31571, A, “Gewijzigd voorstel van wet,” 1.

⁵⁶ Ook Markha Valenta wijst hierop. Zie: Valenta, “Pluralist Democracy,” 37.

⁵⁷ Eerste Kamer, kamerstuk 31571, C, “Memorie van antwoord”, 28.

⁵⁸ Tweede Kamer, kamerstuk 31571, nr. 3., “Memorie van toelichting”, 1.

⁵⁹ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3., “Memorie van toelichting,” 10.

⁶⁰ Ook Sipco Vallenga (Vallenga, “Ritual Slaughter,” 219.) en het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap (“Factsheet,” 3.) signaleren dit.

Dierenwelzijn als absolute waarde?

Uit het discours van de Partij voor de Dieren spreekt een duidelijk ontwikkelde en consistente visie op dierenwelzijn, die gestoeld is op een negatief-utilitaristische ethiek. Hoewel de partij erkent dat het belang van dieren tegen andere relevante belangen moet worden afgewogen⁶¹, neemt zij de intrinsieke waarde van het dier als het voornaamste uitgangspunt. Iedere vorm van 'extra' lijden die kan worden vermeden, dient te worden vermeden. Als wetenschappelijk onderzoek uitwijst dat er meer lijden kan worden voorkomen door het dier te bedwelmen, dient dit voor iedereen de normatieve praktijk te worden. Vanuit dit perspectief wordt het extra dierenleed dat onbedwelmde slacht veroorzaakt beschouwd als een vorm van "onnodig en vermijdbaar dierenleed"⁶². Het is de vraag of een dergelijke visie houdbaar is. Deze vraag stellen ook Lerner en Rabello aan de orde in hun uitgebreide artikel over rituele slacht. Zolang dieren in onze samenleving nog steeds op een instrumentele manier worden gebruikt – hetgeen volgens de auteurs onontkoombaar het geval is zolang we de slacht toestaan – is een zekere mate van aantasting in hun integriteit onvermijdelijk. Bij het oordelen over de vraag of het lijden van het dier 'noodzakelijk' danwel 'onnodig' is, moet er dan ook niet enkel worden gekeken naar de mate van lijden bij het dier, maar ook naar het doel met het oog waarop het dier dat lijden ondergaat. De vraag luidt, kortom: is het doel gerechtvaardigd of niet?⁶³

Voor deze vraag lijkt in de argumentatie van de Partij voor de Dieren weinig aandacht te zijn. Wanneer de term 'onnodig lijden' valt, gebeurt dit in de context van een vergelijking tussen de rituele en de reguliere slacht, waarbij het lijden dat de onbedwelmde religieuze slacht teweegbrengt als onnodig wordt gezien – het zou immers kunnen worden voorkomen door één van de bedwelmingsmethodes toe te passen waar de reguliere slacht zich van bedient.⁶⁴ In deze redenering blijft het menselijke belang buiten beeld. Er wordt niet gekeken naar het doel met het oog waarop we er als samenleving voor zouden kunnen kiezen het (extra) lijden dat onbedwelmde slacht teweegbrengt te accepteren. Een doel dat in dit geval bijvoorbeeld kan worden omschreven als het (blijven) bieden van ruimte aan religieuze minderheden om te slachten op de vanuit hun traditie voorgeschreven wijze. Of, breder verwoord, het beschermen van de godsdienstvrijheid van een specifieke groep. Mogelijk erkent de Partij voor de Dieren dit op zichzelf wel als een geldig doel, maar schat zij het extra lijden dat rituele slacht vanwege zijn onverdoofde karakter teweegbrengt dusdanig ernstig in dat het – ondanks dit nastrevenswaardige doel – niet kan worden gerechtvaardigd. Het lijkt er echter op dat de Partij voor de Dieren een opvatting van dierenwelzijn hanteert die de bescherming van religieuze praktijken al bij voorbaat afwijst als een geldig doel dat (extra) lijden kan rechtvaardigen. "Het moet voor een dier niet uitmaken welk geloof zijn slachter heeft", luidt één van de redeneringen die meermaals terugkomt in de argumentatie.⁶⁵ In de *Memorie van toelichting* uit 2018 wordt aandacht voor de integriteit van het dier zelfs expliciet gekoppeld aan het afwijzen van religie als

⁶¹ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3., "Memorie van toelichting," 12.

⁶² De Partij voor de Dieren bedient zich in haar argumentatie meermaals van deze terminologie. Zie onder meer Tweede Kamer, kamerstuk 31571, nr. 3, "Memorie van toelichting", 8; Handelingen EK 2011/2012, nr. 12, item 2, "Behandeling", 13; Handelingen EK 2011/2012, nr. 32, item 5, "Voortzetting behandeling", 15, 17, 19, 28, 29, 31.

⁶³ Lerner en Rabello, "Ritual Slaughtering", 54–55.

⁶⁴ Zie bijvoorbeeld Eerste Kamer, kamerstuk 31571, C, "Memorie van antwoord", 8.

⁶⁵ Zie bijvoorbeeld Handelingen EK 2011/2012, nr. 32, item 5, "Voortzetting behandeling", 13. Ook op de website van de Partij voor de Dieren speelt dit argument een rol. Zie: <https://www.partijvoordedieren.nl/standpunten/onverdoofd-ritueel-slachten>. Geraadpleegd op 12-03-2019.

grond voor een uitzonderingspositie binnen de wet. “Centraal staat de vraag of het gerechtvaardigd is dat het dierenwelzijnsvoorschrift om het dier te bedwelmen voorafgaand aan de slacht, niet hoeft te worden nagekomen bij rituele slacht”, brengt Marianne Thieme naar voren. Zij beantwoordt deze vraag met een ‘nee’. “De intrinsieke waarde van dieren [is] in het geding . . . bij de onverdoofde slacht. In deze opvatting past het niet dat wettelijke bepalingen ter bescherming van dieren niet voor iedereen zouden hoeven gelden.”⁶⁶ Als we uitgaan van de intrinsieke waarde van het dier, komt een mogelijke wettelijke uitzonderingspositie voor bepaalde groepen mensen volgens de Partij voor de Dieren dus automatisch te vervallen. Hoewel het hier (toevallig?) om de uitzonderingspositie van religie gaat, lijkt Thieme te suggereren dat het principe ook breder geldt. Aan het belang van het dier wordt daarmee – voor zover het al tegen andere belangen wordt afgewogen – een absolute positie toegekend.

De invulling van dierenwelzijn en discussie over religie: nauw met elkaar verweven

Het debat rondom rituele slacht raakt aan een aantal grote vragen. Hoe gaan we op een goede manier met dieren om? Is er ruimte voor (religieuze) minderheidsgroepen om af te wijken van de wettelijke (en sociaal geaccepteerde) norm? Welke plek heeft religie – en mag zij hebben – in de Nederlandse samenleving? Ook de Partij voor de Dieren verhoudt zich tot deze vragen. Op een meer algemeen niveau kan de discussie rondom ritueel slachten daarnaast worden begrepen als een verschijnsel dat past binnen een ‘postseculiere samenleving’. De term postsecularisme, die vooral dankzij het werk van socioloog en filosoof Jürgen Habermas bekend werd⁶⁷, verwijst in brede zin naar theorieën over de aanwezigheid van, of opleving van, religie in de hedendaagse samenleving. Filosoof en hoogleraar Rosi Braidotti, beschrijft ‘postseculier’ meer specifiek als “a revival of the debate on the relationship between religion and the public sphere.”⁶⁸ Rituele slacht is één van de onderwerpen waarover een nieuwe discussie is opgelaaid die direct raakt aan de plaats van religie. Dit zien we terug in het discours van de Partij voor de Dieren. Naast de negatieve waardering van religieuze praktijken, herkennen we in haar argumentatie ook in bredere zin een kritische houding ten aanzien van de wettelijke uitzonderingspositie van religie – in ieder geval wanneer de waarde van verdoofde slacht in het geding is. De wijze waarop de Partij voor de Dieren invulling geeft aan dierenwelzijn blijkt in dit geval nauw verweven te zijn met haar opvattingen over religie en de wettelijke status die daaraan zou moeten worden toegekend.

Hoewel de politieke en maatschappelijke discussie rondom ritueel slachten een lange geschiedenis kent die nauw verbonden is met antisemitische en islamofobe ideologieën, zou het onterecht zijn het discours van de Partij voor de Dieren te diskwalificeren als louter ingegeven vanuit dergelijke sentimenten. Het is belangrijk om de ethische vooronderstellingen waarop haar invulling van het begrip dierenwelzijn gebaseerd is serieus te nemen. Aan de andere kant dienen we echter eveneens oog te hebben voor de religieuze belangen die meespelen. Welke achterliggende waarden kunnen we ontdekken in de joodse opvatting ten aanzien van de slacht? Deze vraag vormt het uitgangspunt voor het volgende hoofdstuk.

⁶⁶ Tweede Kamer, kamerstuk 34908, nr. 3, “Memorie van toelichting”, 3.

⁶⁷ Michael Reder en Josef Schmidt, “Habermas and Religion,” in *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, red. Jürgen Habermas, Robert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken en Joseph Schmidt (Cambridge: Polity Press, 2010), 1–14.

⁶⁸ Rosi Braidotti, “In spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism,” *Theory, Culture and Society* 25, nr. 6 (November 2008): 5.

III. Belangrijke principes achter de joodse slacht (*sjechieta*)

In het voorgaande hoofdstuk hebben we kunnen zien hoe de Partij voor de Dieren het begrip dierenwelzijn invult en welke gevolgen dit heeft voor haar positie ten aanzien van religie. Hoewel de discussie rondom ritueel slachten vaak onterecht wordt begrepen als een conflict tussen religieuze en seculiere waarden⁶⁹, wordt het belang van dierenwelzijn eveneens onderschreven door het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap. De organisatie meent dat de “Joods-religieuze slacht als zeer humaan en diervriendelijk” moet worden beoordeeld.⁷⁰ Beide partijen verschillen dus niet van mening over het belang van dierenwelzijn, maar wel over de invulling van deze waarde. Uitgangspunt voor dit hoofdstuk vormt de vraag welke achterliggende principes een rol spelen bij de religieuze slacht. Hoe verloopt het joodse slachtproces en welke bronnen zijn aan te wijzen voor de joodse wetgeving rondom de *sjechieta*? Nadat ik dit in kaart gebracht heb, bestudeer ik het discours van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap. Ik richt me daarbij op de belangrijkste principes die de organisatie onderscheidt met betrekking tot de religieuze slacht. Hoe verhouden deze zich tot de principes van de Partij voor de Dieren? Voordat ik deze vragen zal beantwoorden, sta ik echter een moment stil bij de even vanzelfsprekende als problematische term ‘rituele slacht’.

Rituele slacht: een problematische term

Sinds het einde van de negentiende eeuw komt in de Europese talen de term ‘ritueel slachten’ in zwang als aanduiding voor de *sjechieta*.⁷¹ De *sjechieta* wordt hiermee benaderd als een religieus ritueel. Wat dit voor de beeldvorming rondom joodse slacht betekent, wordt duidelijk wanneer we bekijken wat de term ‘ritueel’ precies inhoudt. Bijna iedere menselijke activiteit of handeling is op een zeker moment in de geschiedenis tot ritueel of tot onderdeel van een ritueel gemaakt. Toch zijn onderzoekers binnen *Ritual Studies* niet geneigd om te stellen dat daarmee alles ook als een ritueel kan worden gekenmerkt. Een basale aanname in het denken over rituelen lijkt te zijn dat sommige handelingen intrinsiek verschillen van andere.⁷² Religiewetenschapper Catherine Bell, gespecialiseerd in *Ritual Studies*, merkt over dit onderscheid het volgende op: “Traditionally, ritual has been distinguished from other modes of action by virtue of its supposed nonutilitarian and nonrational qualities. Due to this distinction, shaking hands is a ritual, but planting potatoes for food is not.”⁷³ Het begrip ‘*nonrational*’ wijst hierbij evenals het begrip ‘*nonutilitarian*’ op het ontbreken van een praktische relatie tussen de middelen die men kiest en de doelen die men wil bereiken.

Bell onderscheidt in haar boek ‘*Ritual: Perspectives and Dimensions*’ zes “basic genres of ritual action”. Ik geef ze hier weer en licht ze kort toe, om vervolgens de vraag te stellen of de *sjechieta* in één van de categorieën te plaatsen is.

1. *Rites of passage*. Hierbij markeert het ritueel de overgang van een individu van de ene naar de andere levensfase. Hoewel dergelijke rituelen soms gekoppeld kunnen worden aan biologische veranderingen, zoals het bereiken van de puberteit, weerspiegelen ze eerder

⁶⁹ Valenta, “Pluralist Democracy or Scientific Monocracy,” 29.

⁷⁰ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Factsheet,” 1.

⁷¹ Wallet, “Ritueel slachten”, 168.

⁷² Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions* (Oxford University Press, 2009), 91.

⁷³ Bell, *Ritual*, 46.

een sociaal-culturele orde. Onder overgangsrituelen vallen bijvoorbeeld initiatierituelen, huwelijksceremonies en begrafenisrituelen.

2. *Calandrical rites*. Onder deze categorie vallen rituelen die binnen een samenleving betekenis verlenen aan het verstrijken van de tijd. Dergelijke rituelen keren steeds op vaste tijden terug. Te denken valt bijvoorbeeld aan de viering van Nieuwjaarsdag op 1 januari.
3. *Rites of exchange and communion*. Hierbij gaat het om rituelen waarbij een gave of offer wordt gebracht aan de godheid (/godheden), in de verwachting dat men in ruil daarvoor iets terugkrijgt. Een voorbeeld hiervan is het branden van wierook voor het beeld van een bepaalde godheid, zoals dat in het hindoeïsme gebruikelijk is.
4. *Rites of affliction*. Dergelijke rituelen hebben als doel de invloed te verminderen van machten die de mens ongeluk bezorgen of schade toebrengen. De functie van het ritueel is heling, uitdrijving, bescherming of reiniging. In deze categorie vallen bijvoorbeeld handelingen die worden uitgevoerd om boze geesten te verdrijven, maar er kan ook worden gedacht aan een handeling als het ritueel wassen van de handen.
5. *Feasting, fasting, and festivals*. Rituelen binnen deze categorie plaatsen een nadruk op het publiek uitdragen van bepaalde cultureel-religieuze gevoelens. Een voorbeeld hiervan is het vasten tijdens de maand Ramadan. Door te vasten onderschrijft men publiekelijk zijn/haar toewijding aan de godsdienstige waarden.
6. *Political rites*. Hierbij gaat het om rituelen die als doel hebben de macht van politieke instituties te bevestigen en onderschrijven. Gedacht kan bijvoorbeeld worden aan het kroningsritueel van de Queen of England.⁷⁴

Kan de sjechieta in één van deze categorieën worden ondergebracht? Het is duidelijk dat de meeste categorieën niet in aanmerking komen. Een connectie met de derde categorie – die van de *rites of exchange and communion* – ligt op het eerste gezicht het meest voor de hand. Binnen de joodse traditie is het offeren van een dier immers geen onbekend fenomeen; ook in de Tora treffen we dit op meerdere plaatsen aan. In het vroegmiddeleeuwse jodendom wordt door de rabbijnen bovendien verklaard dat de Hebreeuwse term die in de Tora naar de slacht verwijst identiek is aan de term waarmee offerprocedures worden aangeduid.⁷⁵ Hoewel een theologische koppeling van de joodse slachtpraktijk met het offerritueel dus te rechtvaardigen valt, wijkt de sjechieta tevens op een belangrijk punt af van het klassieke dierenoffer.⁷⁶ De slachtprocedure bevat weliswaar rituele elementen, maar het dier wordt niet *aan God* geofferd. Wel wordt het vlees door het volgen van de vaste procedure geschikt gemaakt voor consumptie; als zodanig raakt de sjechieta aan de religieuze regels rondom reinheid. Dit suggereert dat zij mogelijk onder een andere categorie van rituelen geschaard kan worden: de *rites of affliction*. Alleen de voorgeschreven methode van slachten levert immers vlees op dat aan de spijswetten voldoet en

⁷⁴ Bell, *Ritual*, 94–135.

⁷⁵ Lerner en Rabello, “Ritual Slaughtering,” 10, voetnoot 49.

⁷⁶ Dierenoffers zijn binnen het jodendom van oudsher verbonden geweest met de Tempelcultus. Hoewel er na de verwoesting van de Tweede Tempel in het jaar 70 mogelijk nog steeds dierenoffers in de privésfeer plaatsvonden, bestaat deze praktijk vandaag de dag niet meer. Zie Marie-Zoe Petropoulou, “Jewish Animal Sacrifice in the Period 100 bc–ad 200,” in *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 bc–ad 200*, red. Marie-Zoe Petropoulou (Oxford: Oxford University Press, 2010), 127–206.

daarmee als koosjer wordt beschouwd. Een onjuiste manier van slachten maakt het vlees van het dier daarentegen tot **nevela* ('karkas'). Kenmerkend voor vlees met deze status is dat het rituele onreinheid overdraagt wanneer de mens ermee in contact komt. Het overtreden van regels rondom reinheid – zij het bepaalde spijswetten of regels rond lichamelijke reinheid – vereist volgens Catherine Bell binnen het hindoeïsme, shintoïsme en het orthodoxe jodendom rituele reiniging, zodat de negatieve gevolgen worden afgewend.⁷⁷ Dit beschouwt zij als de functie van *rites of affliction*. Dergelijke rituelen “attempt to rectify a state of affairs that has been disturbed or disordered.”⁷⁸ Vanuit deze definiëring is het twijfelachtig of de sjechieta binnen deze categorie past. De slachtprocedure zelf is immers geen ritueel waarmee de staat van onreinheid ‘recht gezet’ wordt; zij scheidt enkel de voorwaarden om koosjer vlees te kunnen produceren.

Nog los van de vraag of de sjechieta eigenlijk wel gekenmerkt kan worden als een ritueel in de smallere zin van het woord, is het belangrijk voor ogen te houden welke connotatie de term ‘ritueel’ met zich meedraagt. Catherine Bell wijst erop dat de vroegste studies naar rituelen het ritueel koppelen aan magie. Ze haalt Mary Douglas aan, die in deze koppeling een protestants christelijke visie herkent, waarbij de ‘ethische focus’ van de Reformatie wordt afgezet tegen een ‘magisch katholicisme’ dat vol zit met “mumbo jumbo” en “meaningless ritual”.⁷⁹ In de moderne Westerse samenleving neigen we ernaar rituelen te beschouwen als speciale activiteiten die verschillen van de dagelijkse routine en nauw verbonden zijn met tradities en religies. “Such connections encourage us to regard ritual as somewhat antiquated and, consequently, as somewhat at odds with modernity”, stelt Bell.⁸⁰ Dit sluit aan bij Bart Wallets analyse van de negentiende-eeuwse discussie over ritueel slachten, waarin religieuze rituelen als irrationeel en achterhaald werden weggezet.⁸¹ De joodse slacht zag men als “een voorbeeld bij uitstek . . . van het barbaarse jodendom, met z’n bloederige rituelen.”⁸² Bovendien werden fantasieën over joden die participeerden in de rituele moord op christelijke kinderen (het bloedsprookje) in het negentiende- en twintigste-eeuwse antisemitische discours gekoppeld aan het ‘bloeddorstige’ ritueel van de sjechieta.⁸³ Dergelijke connotaties maken de aanduiding rituele slacht historisch gezien tot een beladen term. Ze duiken echter ook in het hedendaagse politieke discours rondom ritueel slachten op. Tijdens het dertigledendebat van de Tweede Kamer over de tekortkomingen bij de onverdoofde rituele slacht dat plaatsvond in september 2017, sprak Dion Graus – lid van de Tweede Kamer namens de Partij voor de Vrijheid – consequent over de ‘rituele marteling van dieren’.⁸⁴ Mogelijk vormt de negatieve connotatie die aan de term ritueel slachten kleeft een verklaring voor de constatering dat onderzoeken die focussen op de joodse slachtpraktijk de term ‘rituele slacht’ zoveel mogelijk vermijden, en in plaats daarvan spreken over de sjechieta, koosjere slacht of joodse slacht.⁸⁵ Ook in de officiële documenten van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap treffen we een duidelijke voorkeur aan voor de termen Joods-religieuze slacht of koosjere slacht in plaats van rituele slacht. Ik kies er daarom voor in het vervolg van mijn scriptie waar mogelijk een andere term te gebruiken dan rituele slacht.

⁷⁷ Bell, *Ritual*, 118–19.

⁷⁸ *Ibid.*, 115.

⁷⁹ *Ibid.*, 49.

⁸⁰ *Ibid.*, 138.

⁸¹ Wallet, “Ritueel slachten,” 167.

⁸² *Ibid.*, 170.

⁸³ David Fraser, *Anti-Shechita Prosecutions in the Anglo-American World, 1855-1913: A Major Attack on Jewish Freedoms* (Boston: Academic Studies Press, 2018), xi.

⁸⁴ Handelingen TK 2017/2018, nr. 6, item 6, “Tekortkomingen bij onverdoofde rituele slacht”.

⁸⁵ Zie bijvoorbeeld Gurtman (2005) en Zivotofsky (2011).

De joodse slachtpraktijk

Zoals we hierboven hebben vastgesteld laat de koosjere slacht zich weliswaar niet goed onderbrengen bij één van de soorten rituelen die Catherine Bell onderscheidt, maar verloopt zij wel volgens een vaststaande procedure. Hoe kan de joodse slachtpraktijk worden gekarakteriseerd? Allereerst moet worden geconstateerd dat het in Nederland om een kleinschalige vorm van slacht gaat. Hoewel exacte cijfers van het aantal dieren dat hier jaarlijks onbedwelmd wordt geslacht nog steeds ontbreken⁸⁶, schatte staatssecretaris Henk Bleker in 2011 het totaal aantal dieren dat het jaar daarvoor in Nederland onbedwelmd was geslacht op ten minste 370.000 en ten hoogste 1,1 miljoen.⁸⁷ Volgens de gegevens van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap worden hiervan jaarlijks maximaal 3000 dieren (runderen) volgens de joodse wijze geslacht.⁸⁸ De schatting van het totaal aantal bedwelmdde geslachte dieren ligt daartegenover rond de 500 miljoen.⁸⁹

Naast het kleinschalige karakter, is ook de nauwkeurig vastgelegde procedure kenmerkend voor de joodse slacht. Het dier dient zo snel en pijnloos mogelijk te worden gedood, door het met een horizontale beweging de hals door te snijden. Dit gebeurt met één of meerdere soepele, ononderbroken bewegingen. Wanneer één van de volgende vijf situaties zich voordoet, is dit een teken dat de slacht niet goed verlopen is en wordt deze als ongeldig⁹⁰ beschouwd:

1. Bij een onderbreking van het slachtproces. De snede dient zonder onderbrekingen en zonder enige stagnatie plaats te vinden; de slachter mag niet beginnen met snijden, stoppen en weer verder gaan. Zelfs als dit per ongeluk gebeurt is de sjechieta ongeldig.
2. Als er druk wordt uitgeoefend door degene die het dier slacht. Het mes dient de hals met een snijdende beweging te doorklieven; er mag geen sprake zijn van een hakkende beweging.
3. Wroeten. Het mes mag nergens in komen vast te zitten, maar moet van het begin tot het einde van de snijbeweging zichtbaar zijn.
4. Als het snijgebied afwijkt van het voorgeschreven gebied (een specifiek gebied op de hals). Iedere afwijking daarvan zorgt ervoor dat de slacht als ongeldig wordt beschouwd.
5. In het geval van ontwrichting. De snede moet op een onbeschadigde hals worden toegebracht, zonder dat er daarbij delen van de hals ontwricht raken.⁹¹

Naast deze regels, die toezien op een zo snel en pijnloos mogelijk proces, is het belangrijk dat het bloed goed kan wegstromen tijdens de slacht, zodat het dier uiteindelijk geheel leegbloedt en er geen bloed achterblijft in het vlees. Ten gevolge van dit bloedverlies raakt het dier uiteindelijk buiten bewustzijn en sterft.⁹² In vroeger tijden plaatste de *sjocheet* (slachter) het dier in een liggende positie op de grond, met de kop omhoog, om zo min mogelijk druk te hoeven uitoefenen

⁸⁶ Dit bleek tijdens de dertig-leden vergadering van de Tweede Kamer over de tekortkomingen bij onverdoofde rituele slacht die plaatsvond op 28 september 2017. Zie Handelingen TK 2017/2018, item 6, "Tekortkomingen bij onverdoofde rituele slacht".

⁸⁷ Handelingen TK 2010/2011, nr. 73, item 2, 17.

⁸⁸ Zie Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, "Factsheet," 1. en "Position Paper," 1.

⁸⁹ Handelingen TK 2010/2011, nr. 73, item 2, 21.

⁹⁰ Vlees van een dier dat niet door een geldige sjechieta is gedood, valt in de categorie *nevela* en mag niet worden geconsumeerd.

⁹¹ Zivotofsky, "Religious rules," 13.

⁹² Skolnik, Fred. Encyclopaedia Judaica, 2nd ed., vol. 18, s.v. "Shehitah." Keter Publishing House Ltd., 2007.

op het mes. Later ging men op zoek naar andere methodes, waarmee het proces van verbloeden sneller zou verlopen. Tot dit doel vond W. J. Weinberg⁹³ in 1927 de eerste kantelbox uit. Hierin kon het dier worden gefixeerd, om vervolgens honderdtachtig graden te worden gekanteld. Varianten van deze kantelbox worden vandaag de dag nog steeds gebruikt.⁹⁴

De sjocheet speelt een belangrijke rol tijdens het hele proces. Om ervoor te zorgen dat het slachtproces volgens de regels verloopt, treft hij verschillende maatregelen. Eén van zijn taken is erop toe te zien dat het mes waarmee het dier wordt geslacht aan alle vereisten voldoet. Het mes dient minstens tweemaal zo lang te zijn als de doorsnede van de hals van het te slachten dier. Verder behoort de sjocheet het mes regelmatig op scherpte te controleren. Dit gebeurt door het zachtjes heen en weer langs de vingertop en de nagel te bewegen, zodat een eventuele onvolkomenheid wordt ontdekt. Het mes wordt zowel voorafgaand aan de slacht als direct daarna geïnspecteerd. Als voorafgaand aan de slacht een defect wordt ontdekt, mag het mes niet worden gebruikt. Wordt er na de slacht een defect ontdekt, dan gaat men ervan uit dat het mes dit tijdens het contact met de huid van het beest of een ander voorwerp heeft opgelopen, nog vóór de slacht plaatsvond – in dat geval wordt de sjechieta ongeldig verklaard, met als gevolg dat het vlees van het geslachte dier als niet-koosjer wordt beschouwd en niet mag worden geconsumeerd. Omdat het kunnen uitvoeren van een correcte sjechieta is voorbehouden aan personen die een gedegen kennis van de regelgeving en een grote deskundigheid in het slachten bezitten, is een sjocheet sinds de dertiende eeuw verplicht tot het afleggen van een examen alvorens hij zijn taak mag uitoefenen. Indien het dier geslacht wordt door een onbevoegde sjocheet, wordt het vlees hiervan als niet-koosjer beschouwd.⁹⁵

Sjechieta en haar oorsprong in de Mondelinge Tora

Uit de vorige paragraaf blijkt dat de procedure van de sjechieta nauwkeurig is vastgelegd. De instructie om dieren enkel op de voorgeschreven wijze te slachten gaat volgens de elfde-eeuwse Franse rabbijn Rasji terug op Deuteronomium 12:21⁹⁶: “U mag runderen, schapen of geiten die u van de Heer hebt gekregen, slachten zoals ik u heb voorgeschreven”.⁹⁷ In de Tora (Hebreeuwse Bijbel) vinden we echter geen passages die voorschrijven hoe het slachtproces precies in zijn werk gaat. Ook een verbod op verdoving komen we in de Tora niet tegen, hoewel dit volgens het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap wel breed gedragen is onder joodse autoriteiten. In de academische discussie over ritueel slachten leidt dit soms tot verwarring. Carla Zoethout – werkzaam als universitair hoofddocent Staatsrecht aan de Universiteit van Amsterdam – vraagt zich af waarom verdoving zich niet tot de joodse slacht zou verhouden. Zij gaat te rade bij Lerner en Rabello, die stellen dat de voorschriften rondom de sjechieta deel uitmaken van de ‘Mondelinge Wet’.⁹⁸ De auteurs leggen dit begrip echter niet uit. Zoethout plaatst dan ook vraagtekens bij de status van deze ‘Mondelinge Wet’. “Can ‘oral law’ be considered as law at all?”, vraagt ze zich af.⁹⁹

⁹³ Een orthodoxe jood die kleermaker van beroep was. Zie Frederick Hobday, “The Weinberg Cattle-Casting Pen for Jewish Slaughtering,” *The Veterinary Journal* 83, nr. 9 (September 1927): 460–62.

⁹⁴ Ronit Gurtman, “Shehitah,” 9–10.

⁹⁵ Zivotofsky, “Religious rules,” 12.

⁹⁶ Hier weergegeven in de Nieuwe Bijbelvertaling (2004).

⁹⁷ Lerner en Rabello, “Ritual Slaughtering,” 10, voetnoot 49.

⁹⁸ Lerner en Rabello, “Ritual Slaughtering,” 10.

⁹⁹ Carla Zoethout, “Ritual Slaughter,” 653.

Het karakter van de joodse slacht en de bijbehorende voorschriften laten zich niet begrijpen zonder in te gaan op de notie van deze ‘Mondelinge Wet’ of ‘Mondelinge Tora’¹⁰⁰. In een kernachtige omschrijving wordt Mondelinge Tora door Shmuel Safrai getypeerd als “oral tradition literature fixed in writing”.¹⁰¹ Voor de rabbijnse geleerden uit de tannaïtische¹⁰² en amoraïtische¹⁰³ periode (eerste tot en met de vijfde eeuw) is het mondelinge karakter van deze tradities essentieel: het gaat om onderricht dat zowel mondeling tot stand komt, als mondeling bewaard en overgeleverd wordt. Eén van de gevolgen hiervan is het ontstaan van ruimte voor flexibiliteit en diversiteit aan opinies binnen het kader van de algemeen geaccepteerde opvattingen. Als zodanig onderscheidt Mondelinge Tora zich van de Schriftelijke Tora (Hebreeuwse Bijbel), die vastgelegd is. Zij omvat alle aspecten van het dagelijks leven, van religieuze instituties als de synagoge tot voorschriften rondom liefdadigheid en studie. Veel rabbijnse autoriteiten onderstrepen haar innovatieve karakter, terwijl tegelijk wordt benadrukt dat de Mondelinge Tora – evenals de Schriftelijke Tora – aan Mozes is overgeleverd op de berg Sinaï. Dit zegt iets over de mate van autoriteit die men aan haar toekent. De productie en overlevering van mondelinge tradities, die haar oorsprong vindt in het farizees jodendom en verder gestalte krijgt in de tannaïtische en amoraïtische periode, resulteert uiteindelijk in het geschreven corpus van de klassieke rabbijnse literatuur. Hiertoe worden de Misjna, Tosefta, amoraïtische midrasj-verzamelingen, de Palestijnse Talmoed en de Babylonische Talmoed gerekend.¹⁰⁴

Eén van de genres die zijn oorsprong vindt binnen de klassieke rabbijnse literatuur is de *halacha* (joodse wet). Shmuel Safrai definieert deze als “the sum total of rules and laws – derived from the Bible, from religious thought and teaching, from jurisprudence and custom – that govern all aspects of Jewish life.”¹⁰⁵ Het corpus van halacha is organisch tot stand gekomen over een tijdspanne van zo’n drieduizend jaar. Informele beslissingen verkregen na verloop van tijd autoriteit en vormden daarmee het uitgangspunt voor nieuwe beslissingen.¹⁰⁶ De halacha omvat een omvangrijk scala aan regels die betrekking hebben op allerlei gebied: van de precieze details van een bepaald godsdienstig ritueel tot allerlei complexe regelingen binnen het strafrecht en burgerlijk recht. Hoewel de rabbijnse wetgeving vaak voortborduurde op bijbelse wetten, leveren de rabbijnen een creatieve inspanning om hun halachische regels af te stemmen op de lokale situatie en veranderende omstandigheden.¹⁰⁷ Arye Edrei typeert de joodse wet dan ook als “a traditional system based on a process of ongoing interpretation and reinterpretation of classical Jewish sources.”¹⁰⁸ Bij het (her)interpreteren van bijbelse wetten hebben de rabbijnen zeer veel oog voor details. Er zijn weliswaar algemene principes en achterliggende waarden, maar uiteindelijk is de halacha vooral casusgericht.¹⁰⁹ Wat haar daarnaast kenmerkt, is dat zij bedoeld

¹⁰⁰ De term ‘Tora’ kan ook worden vertaald met ‘Wet’. Deze vertaling dekt echter maar een deel van de lading van het begrip.

¹⁰¹ Shmuel Safrai (red.), *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. (Assen/Maastricht: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress Press, 1987), 35.

¹⁰² Zie Bijlage II: *tanna.

¹⁰³ Zie Bijlage II: *amora.

¹⁰⁴ Safrai, *Literature of the Sages*, 35–59. Zie voor een korte omschrijving van deze begrippen Bijlage II, ‘Lijst van aangehaalde bronteksten en rabbijnse autoriteiten’.

¹⁰⁵ Ibid., 121.

¹⁰⁶ Ibid., 64.; B. S. Jackson, B. Lifshitz, Alyssa M. Gray, Daniel B. Sinclair, “Halacha and Law,” in *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, red. Martin Goodman (Oxford University Press, 2002), 649.

¹⁰⁷ Daniel B. Sinclair, *Jewish Biomedical Law: Legal and Extra-Legal Dimensions* (Oxford University Press, 2003), 7.

¹⁰⁸ Arye Edrei, “Law, Interpretation, and Ideology,” *Cardozo Law Review* 28, nr. 1 (2006): 187.

¹⁰⁹ Zivotofsky, “Religious rules,” 4.

is voor de eigen gemeenschap, niet als een wetssysteem dat daarbuiten zou moeten worden toegepast.¹¹⁰

Onder de vele onderwerpen die onder de halacha vallen, vinden we ook de regelgeving rondom de sjechieta. De voornaamste bronnen daarvoor zijn de Babylonische Talmoed (met name traktaat Choellin) en twee belangrijke wetscodices: de Misjnee Tora (geschreven door Moses Maimonides tussen 1170 en 1180) en de Sjoelchan Aroech (geschreven door Joseef Karo in 1563). Niet zomaar alle dieren mogen worden geslacht en gegeten. Vlees dient bovendien aan verschillende voorwaarden te voldoen voordat het koosjer kan worden genoemd. Deze regels laten zich indelen in de volgende vier categorieën:

1. Regels die bepalen welke diersoorten wel en niet geschikt zijn voor consumptie.
2. Regels die erop toezien dat het dier op zo'n wijze wordt geslacht dat het vlees ervan geschikt is voor consumptie.
3. Regels die betrekking hebben op de staat van de organen van het dier. Geen enkel orgaan mag voorafgaand aan de slacht of daarna een wezenlijke afwijking (*trefa*) vertonen vergeleken met zijn normale staat. Voor ieder orgaan zijn specifieke bepalingen vastgelegd.
4. Regels die, ook al is een dier toegestaan, de consumptie van bepaalde delen van het dier verbieden.¹¹¹

Ook als een dier wordt goedgekeurd voor de slacht, volgt er na de slacht een inspectie (*bedika*) om te bepalen of het vlees inderdaad koosjer is. Men onderzoekt het dier op gebreken of ziektes die het **trefa* (en daarmee ongeschikt voor consumptie) maken. Wanneer in één van de onderzochte organen een gebrek wordt aangetroffen, wordt ook de rest van het vlees van het dier niet-koosjer verklaard.¹¹² Na de inspectie worden de slagaders, bepaalde bloedvaten, en verboden vetten bij het dier verwijderd (*nikoer*). Het vlees is pas koosjer wanneer al het bloed verwijderd is.¹¹³

Belangrijke principes achter de sjechieta: het discours van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap

De vele regels rondom de sjechieta laten zien dat er binnen de joodse traditie zorgvuldig wordt omgegaan met het eten van vlees en het doden van dieren voor de slacht. Hiervoor is in de argumentatie van de Partij voor de Dieren echter weinig aandacht. Wanneer de Eerste Kamer in 2011 het wetsvoorstel van Thieme behandelt – en de sjechieta in Nederland verboden dreigt te worden – publiceert het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap als reactie op het voorstel dan ook een Factsheet en een Position Paper waarin zij de achtergrond van de joodse slachtpraktijk toelicht. Ook de belangrijkste principes achter de sjechieta komen aan de orde. Hieronder breng ik de argumentatie van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap in kaart. Vervolgens ga ik in op de vraag hoe deze zich verhoudt tot het discours van de Partij voor de Dieren.

Het betoog van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap concentreert zich met name rond de verhouding tussen de sjechieta en dierenwelzijn. Er worden verschillende argumenten aangevoerd om duidelijk te maken dat de joodse slacht moet worden beschouwd als een humane slachtpraktijk. Om te beginnen heeft het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap hierbij veel aandacht voor de rol van wetenschap. Zij bekritiseert de wetenschappelijke bronnen die worden

¹¹⁰ Edrei, "Law, Interpretation, and Ideology," 189.

¹¹¹ Michael Munk en Eli L. Munk, *Shechita: Religious and Historical Research on the Jewish Method of Slaughter* (Brooklyn: Gur Aryeh, 1976), 35, 48.

¹¹² Zivotofsky, "Religious rules," 15.

¹¹³ Gurtman, "Shehitah," 14.

aangehaald door de Partij voor de Dieren. Deze doen het volgens de organisatie niet alleen onterecht voorkomen alsof er wetenschappelijke consensus is over het extra dierenleed dat met de sjechieta gepaard zou gaan (vergeleken met de reguliere slacht), maar begaan eveneens de fout om naast louter empirische bewijslast ook het normatieve oordeel te geven dat onbedwelmde slacht tot onaanvaardbaar dierenleed leidt en daarom onder alle omstandigheden onacceptabel is.¹¹⁴ Deze conclusie is echter eerder gebaseerd op gevoelsargumenten dan op wetenschappelijk bewijs, stelt het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap. Nu de organisatie kritische kanttekeningen heeft geplaatst bij de vermeende wetenschappelijke consensus, gaat zij nog een stapje verder. Eerst plaatst ze vraagtekens bij de diervriendelijkheid van verdoofde reguliere slacht: hoe diervriendelijk is het om het dier te verdoven door het een pen in de hersenen te schieten?¹¹⁵ Daarnaast stelt ze dat de sjechieta door meerdere gezaghebbende wetenschappers beschouwd wordt als een humanere slachtmethode dan bedwelmde slacht waarbij het dier verdoofd wordt door middel van een schot in zijn kop.¹¹⁶

Na uitvoerig te zijn ingegaan op de kwestie van wetenschap, wijst het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap erop dat zorg voor dierenwelzijn goed past bij de waarden van de joodse traditie. Daarin zijn meerdere regels opgenomen die blijk geven van de menselijke betrokkenheid bij het wel en wee van het dier, zowel tijdens het slachtproces als tijdens het leven. Verwijzend naar de halachische dimensie van de slacht, spreekt het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap van de “essentiële Joods-wettelijke uitgangspunten op het gebied van opleiding, vakbekwaamheid, toetsing, toezicht, kwaliteitscontrole en de verankering van het dierenwelzijn in de Joodse wet- en regelgeving.”¹¹⁷ Hieronder vallen bijvoorbeeld de jarenlange training die een sjocheet (slachter) moet hebben gehad om de sjechieta te mogen uitvoeren, de rabbinale controle waaronder deze persoon staat en de strikte regels die gelden voor het slachtmes dat wordt gebruikt.¹¹⁸ Naast regels die een zo snelle en pijnloos mogelijke dood faciliteren, is ook het bevorderen van dierenwelzijn tijdens het leven van het dier in de joodse wetgeving verankerd. Op dit punt verwijst het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap naar verschillende regels die zijn opgenomen in de Tora, waaronder sabbatsrust voor dieren (Exodus 20:10), de verplichting dieren (ten minste) de eerste zeven dagen van hun leven niet van hun moeder te verwijderen (Leviticus 22:27) en de verplichting eerst de dieren te voeren alvorens zelf aan tafel te gaan (Deuteronomium 11:15).¹¹⁹

Ten slotte benadrukt het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap dat de joodse slacht een individuele manier van slachten is. Het hele proces verloopt anders dan bij de reguliere slacht, waar bedwelmingsgeïntroduceerd moest worden zodat het mogelijk werd om sneller (en meer dieren) te slachten, zonder dat het lijden bij de dieren teveel zou toenemen. Bij individuele slacht is bedwelmingsgeïntroduceerd niet nodig, stelt de organisatie.¹²⁰ Daarnaast wijst zij erop dat er in het hele slachtproces sprake is van “een aaneenschakeling van menselijke handelingen”. Afhankelijk van hoe deze handelingen worden uitgevoerd, ervaart het dier meer of minder stress tijdens de slacht. Volgens het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap blijkt uit alle onderzoeken dat “de kwaliteit van de menselijke handelingen in het joodse slachtproces van hoog niveau is.”¹²¹

¹¹⁴ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Factsheet,” 2–7 en “Position Paper,” 4–6.

¹¹⁵ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Position Paper,” 5.

¹¹⁶ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Factsheet,” 2.

¹¹⁷ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Factsheet,” 1.

¹¹⁸ *Ibid.*, 8.

¹¹⁹ *Idem.*

¹²⁰ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Position Paper,” 4.

¹²¹ *Idem.*

Het moge duidelijk zijn dat de sjechieta zich volgens het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap optimaal verhoudt met dierenwelzijn. De organisatie erkent de zorg voor dieren als een belangrijke waarde, en toont zich bovendien bereid mee te denken over het optimaliseren van de omstandigheden rond de religieuze slacht.¹²² In tegenstelling tot wat het wetsvoorstel van Thieme suggereerde – namelijk dat de moderne bedwelmingstechnieken geen bezwaren zouden opleveren voor de uitvoering van de sjechieta – beklemtoont het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap echter dat de joodse slacht zich niet verhoudt tot bedwelming: “Bedwelming is . . . niet toegestaan. Ook bedwelming die reversibel is, laat het Jodendom niet toe.”¹²³ In haar Position Paper zet de organisatie het nog scherper aan en stelt:

Joodse religieuze autoriteiten staan bedwelming niet toe. . . . De georganiseerde joodse gemeenschap in Nederland, niet alleen het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, maar ook alle in het Centraal Joods Overleg vertegenwoordigde organisaties, volgen het algemeen aanvaarde principe dat verdoofd slachten zich niet verhoudt tot de joodse traditie. . . . Bedwelmd ritueel slachten [is] een contradictio in terminis.¹²⁴

De onverdoofde slacht behoort volgens het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap bovendien – evenals de sabbatsrust, het onderwijs en het begraven – “tot de kern van de Joodse identiteit”.¹²⁵ Dit is ook de conclusie van de Raad van State, die zich in haar argumentatie baseert op artikel 9 van het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens (EVRM) en de sjechieta aanmerkt als een “essential aspect of practice of the Jewish religion”. Het wetsvoorstel van Thieme zou deze praxis onmogelijk maken, en betekent in de praktijk dan ook een inperking van de godsdienstvrijheid.¹²⁶

Twee visies op dierenwelzijn

Vergelijken we het discours van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap met dat van de Partij voor de Dieren, dan valt een aantal dingen op. Beide partijen benadrukken het grote belang van dierenwelzijn en hechten in hun argumentatie veel waarde aan wetenschappelijk onderzoek. Omdat het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap veel aandacht besteedt aan het onderbouwen van de stelling dat de sjechieta niet tot een grotere aantasting in dierenwelzijn leidt dan de reguliere slacht, lijkt haar visie op dierenwelzijn in eerste instantie goed aan te sluiten bij die van de Partij voor de Dieren, hoewel beide partijen tot andere conclusies komen met betrekking tot de kwestie van verdoving. Toch zijn er belangrijke verschillen. Waar de Partij voor de Dieren uitgaat van een uitsluitend negatief-utilitaristische visie op dierenwelzijn, benadrukt het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap dat zij de zorg voor een goed leven van het dier eveneens belangrijk vindt, en dat er op dit punt ook meer winst te behalen valt dan wanneer alleen gefocust wordt op het moment van de slacht. Bovendien heeft het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap felle kritiek op de positie die de Partij voor de Dieren aan het dier toekent. Het wetsvoorstel suggereert volgens de organisatie dat aan dieren dezelfde rechten worden toegekend als aan mensen¹²⁷ – dit maakt het standpunt van de Partij voor de Dieren in haar ogen onhoudbaar. Ten slotte komt het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap tot een ander oordeel dan de Partij voor de Dieren wanneer zij het belang van het voorkomen van extra dierenleed

¹²² Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Factsheet,” 9.

¹²³ Ibid., 1.

¹²⁴ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Position paper,” 6–7.

¹²⁵ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Factsheet,” 1.

¹²⁶ Ibid., 10.

¹²⁷ Ibid., 1.

afweegt tegen het belang van godsdienstvrijheid: het laatste belang telt in dit geval zwaarder dan het eerste, zeker gezien de kleine omvang van de onbedwelmde religieuze slacht.

Hoewel het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap een grote nadruk legt op de compatibiliteit van de sjechieta met dierenwelzijn, gaat zij nauwelijks inhoudelijk in op het principe van de verdoving – terwijl het hele wetsvoorstel van Thieme daar feitelijk om draait. Wel benadrukt de organisatie verschillende malen dat verdoofde slacht zich niet verhoudt tot de joodse traditie. Meer nog: het is volgens het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap zelfs van wezenlijk belang dat er onverdoofd geslacht wordt: “Het niet voorafgaand bedwelmen van de te slachten dieren is . . . een absolute voorwaarde [om volgens de joodse ritus te kunnen slachten]”, stelt de organisatie.¹²⁸ Er wordt echter nergens toegelicht waarom nu juist het achterwege laten van bedwelmingsmiddelen cruciaal zou zijn om op joodse wijze te kunnen slachten. Ook vanuit de regelgeving rondom de sjechieta in de klassieke rabbijnse literatuur en de middeleeuwse wetscodices kan dit niet worden verklaard. In de hierop volgende hoofdstukken poog ik een verklaring te vinden voor het grote belang dat gehecht wordt aan het principe van de onverdoofde slacht. Hiertoe maak ik gebruik van een brontekst die de spil heeft gevormd van het intern-joodse debat over verdoving voorafgaand aan de slacht: de Seridee Eesj van Jechiël Jaäkov Weinberg.

¹²⁸ Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap, “Position paper,” 7.

IV. Halachische aspecten van verdoving: de Seridee Eesj

Inmiddels is het duidelijk geworden dat het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap een andere invulling aan dierenwelzijn geeft dan de Partij voor de Dieren. Waar de Partij voor de Dieren focust op het zoveel mogelijk *vermindere*n van leed tijdens de slacht, benadrukt het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap niet alleen dat de koosjere slacht op dit punt (minstens) net zo effectief is als de reguliere slacht, maar ook dat er binnen de joodse traditie volop oog is voor het *bevorderen* van dierenwelzijn tijdens het leven van het dier. Ook weegt zij de belangen van mens en dier op een andere manier tegen elkaar af. Het verschil tussen beide partijen laat zich echter het meest duidelijk zien in hun houding ten aanzien van verdoving. Eerder zagen we al dat het standpunt van de Partij voor de Dieren logisch voortvloeit uit haar dierenwelzijnsethiek. Het blijft daarentegen onduidelijk hoe de absolute stellingname tegen verdoving van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap kan worden verklaard. Haar documenten geven ons geen inzage in de vraag *waarom* verdoving zich niet zou verhouden tot de joodse traditie.

Dat er niettemin inderdaad sprake is van een breed gedragen verbod blijkt ook uit de stellingname van andere joodse organisaties en autoriteiten in Europa en Israël. Daarin schemert door dat bedwelming niet is toegestaan omdat er halachische bezwaren aan kleven.¹²⁹ Het huidige rabbijnse standpunt ten aanzien van verdoving laat zich evenwel niet begrijpen zonder de gebeurtenissen tijdens de jaren dertig van de vorige eeuw in ogenschouw te nemen. Hoewel verschillende joodse autoriteiten zich in de negentiende eeuw al negatief hadden uitgesproken over verdoving (in reactie op de toenemende anti-sjechietageluiden) komt de kwestie pas echt op de halachische agenda te staan wanneer onder het Duitse nationaalsocialistische bewind in 1933 een wet wordt uitgevaardigd die de onverdoofde sjechieta verbiedt. Het dreigende tekort aan koosjer vlees roept de vraag op of verdoving in halachisch opzicht per definitie problematisch is. De kwestie ontketent een brede rabbijnse discussie over verdoving. Eén van de hoofdrolspelers hierin is rabbijn Jechiël Jaäkov Weinberg, die samen met enkele collega's een methode van verdoven probeert te vinden die in overeenstemming is met de halacha.¹³⁰ De resultaten van hun gezamenlijke inspanning bundelt Weinberg in een uitgebreid responsum (een formeel document dat antwoord geeft op een halachische kwestie). Hij stuurt dit naar de voornaamste rabbijnse autoriteiten van over de hele wereld.¹³¹ Ondanks zijn grote inspanning om ruimte te vinden voor het toestaan van verdoving resulteert de discussie uiteindelijk echter in een breed gedragen verbod. Na de Tweede Wereldoorlog zou Weinbergs responsum gepubliceerd worden in zijn bekendste werk, de *Seridee Eesj*, een collectie van eerder door hem geschreven responsa. Het boek verscheen in verschillende delen in 1961, 1962 en 1966.

Hoewel Weinberg tot een andere conclusie komt dan de meeste van zijn collega's, is zijn verhandeling interessant omdat zij de spil vormt van de rabbijnse discussie over de verdovingskwestie. Daarmee biedt ze een inkijkje in de wijze waarop het halachische beslissingsproces verloopt: hoe komt men uiteindelijk tot een oordeel? Bovendien heeft Weinberg nauwkeurig alle mogelijke halachische bezwaren tegen verdoving in kaart gebracht, om ze zo goed mogelijk van repliek te kunnen dienen. In dit hoofdstuk volg ik Weinbergs verhandeling op de voet. Om welke redenen is verdoving in halachisch opzicht mogelijk problematisch? Wat zijn de conclusies van Weinberg? Omdat de *Seridee Eesj* tot op heden nog niet is vertaald, maak ik voor

¹²⁹ Zie bijvoorbeeld Shechita UK, *A Guide to Shechita* (mei 2009), 8., en Zivotofsky, "Religious rules," 17.

¹³⁰ Zivotofsky, "Religious rules," 16–17.

¹³¹ Shapiro, *Yeshiva World*, 122.

mijn onderzoek gebruik van de Hebreeuwse brontekst.¹³² Ik geef het betoog in eigen woorden weer, waarbij ik tussen haakjes de Hebreeuwse termen vermeld voor zover relevant. Om de lopende tekst niet teveel te onderbreken, geef ik in Bijlage II een korte beschrijving van de vele bronteksten en rabbijnse autoriteiten waarnaar Weinberg in zijn responsum verwijst. Alvorens Weinbergs betoog weer te geven, ga ik bij wijze van inleiding op zijn verhandeling eerst in op het genre van de responsaliteratuur. Daarbij bespreek ik eveneens hoe de Seridee Eesj binnen dit genre te plaatsen valt.

Weinberg en zijn Seridee Eesj: een inleiding

De wereld van de responsaliteratuur

Responsaliteratuur vormt een eigen genre binnen het corpus van halachische teksten. Ze overbrugt in feite de kloof tussen de theorie en de praktijk van de halacha, en houdt zich bezig met de vraag hoe een meer algemeen principe uit de halacha toegepast moet worden in een concrete situatie. In de basis ziet een responsum er als volgt uit: er is sprake van een nieuwe situatie die een halachisch probleem of vraagstuk opwerpt. Het probleem laat zich aanvankelijk moeilijk oplossen door er de bestaande halachische principes op toe te passen. Er wordt daarom advies gevraagd aan een geleerde met de benodigde kennis en autoriteit. Deze buigt zich over het vraagstuk en geeft een formele respons waarin hij tot een uitspraak komt over de halachische kwestie.¹³³ De vraag-en-antwoord formule die hiermee ontstaat komt ook tot uitdrukking in de Hebreeuwse benaming van het genre, *sjeëlot oe-tesjoevot* (afgekort: *sjoet*), wat letterlijk ‘vragen en antwoorden’ betekent.

Van oudsher is de responsaliteratuur een genre dat geproduceerd wordt door de rabbijnse elite. Ieder responsum maakt deel uit van een omvangrijk corpus aan joodse literatuur en weerspiegelt tegelijkertijd de individuele reflectie van de auteur op dit corpus. Naast een reflectie op deze klassieke bronnen, biedt het responsum vaak ook een inkijkje in de hedendaagse sociale, psychologische en ethische factoren die voor de auteur een rol spelen. Daarmee bevindt de responsaliteratuur zich op het snijvlak van religieuze teksten en hedendaagse ontwikkelingen. De **poseek* (‘wettelijk beslisser’; autoriteit op het gebied van halacha) bemiddelt als het ware tussen de overgeleverde religieuze traditie aan de ene kant, en de eisen die zijn eigen tijdperk stelt – in cultureel, politiek en sociaal opzicht – en zijn persoonlijke waarden aan de andere kant. David Ellenson en Daniel Gordis vatten de bijzondere positie die responsadocumenten innemen treffend samen: “Responsa are the crossroads at which text and context meet in the ongoing tradition of Jewish legal hermeneutics”.¹³⁴

Niet alleen in dit opzicht neemt responsaliteratuur een bijzondere positie in, ook vergeleken met de rest van de halachische literatuur heeft zij een opvallend karakter. Responsa onderscheiden zich hierin van andere halachische teksten dat zij de lezer deelgenoot maken van het volledige proces. Dit staat in contrast met andere halachische genres die zich bezighouden met de praktische kant van de halacha; deze werken geven enkel een samenvatting van de argumenten

¹³² Deze is ontleend aan de elektronische collectie van het Bar Ilan University Responsa Project voor USB (versie 22 plus).

¹³³ Leo Mock, “Het begrip ‘Ruach Ra’a’ in de rabbijnse responsaliteratuur van na 1945: een casestudy in de relatie tussen kennis over de fysieke wereld en traditionele kennis” (PhD diss. University of Tilburg, 2015), 2.

¹³⁴ David Ellenson en Daniel Gordis, *Pledges of Jewish Allegiance: Conversion, Law, and Policymaking in Nineteenth- and Twentieth-Century Orthodox Responsa* (Stanford University Press, 2012), 7–8.

en het uiteindelijke besluit weer (wetscodices beperken zich zelfs tot de besluiten). In tegenstelling tot de bovengenoemde teksten, is een responsumtekst zo opgebouwd dat de lezer stap voor stap kan volgen hoe de auteur in zijn besluitvorming te werk gaat. De auteur geeft alle argumenten van de verschillende partijen weer en weegt deze zorgvuldig tegen elkaar af, alvorens zelf, al zoekend en soms aarzelend, tot zijn uiteindelijke oordeel te komen. Een uitspraak van zo'n halachisch expert kan na verloop van tijd op haar beurt zelf weer onderdeel worden van de jurisprudentie. De vraag in welke mate een responsum bindend is en op basis waarvan het autoriteit geniet, laat zich echter niet eenvoudig beantwoorden. Sommige onderzoekers stellen dat het fundament van zijn autoriteit verankerd ligt in de gemeenschap. Binnen die gemeenschap gelden de uitspraken van een geleerde als bindend. Hoewel geproduceerd door een elite, kan het responsum dus grote gevolgen hebben voor de gemeenschap waarin het verschijnt. Anderen menen dat een responsum niet altijd een concrete uitspraak hoeft te bevatten; het kan ook dienen als advies van een halachisch expert.¹³⁵

Een opvallend kenmerk van responsa is dat zij doorgaans zijn geschreven in de taal van de rabbijnse traditie.¹³⁶ De meeste zijn opgesteld in het Hebreeuws. Daarnaast worden ook Aramese woorden en uitdrukkingen gebruikt, en bevatten responsa vaak talloze afkortingen. Verder zijn er bepaalde standaarduitdrukkingen die in vrijwel ieder werk voorkomen.¹³⁷ Te denken valt bijvoorbeeld aan frasen die benadrukken dat de auteur zich bewust is van zijn bescheiden positie, zoals de veelvoorkomende uitspraak: "naar mijn nederige mening . . ." Het gebruik van een gestandaardiseerde taal leidt ertoe dat de teksten een publiek en onpersoonlijk karakter hebben. Dat maakt het lezen van responsa tot een technische exercitie waaraan alleen degenen kunnen deelnemen die zijn ingewijd in het jargon. Anderzijds heeft de keuze voor deze gestandaardiseerde taal tot gevolg dat de documenten toegankelijk zijn voor rabbijnen door de eeuwen heen, ongeacht wat hun moedertaal is.¹³⁸

Ten slotte kenmerkt een standaard responsum zich door de hoge mate van intertekstualiteit. Leo Mock biedt in zijn dissertatie een behulpzaam overzicht van de verschillende bronnen waarnaar een responsum kan verwijzen. Hij onderscheidt daarbij de volgende vijf categorieën:

1. *De klassieke rabbijnse literatuur.*

Hiertoe worden de Misjna, de Babylonische en Palestijnse Talmoed en de Midrasj gerekend (hoewel verwijzingen naar de laatstgenoemde bron zelden voorkomen in responsa). In verreweg de meeste gevallen geeft de auteur van het responsum geen eigen interpretatie van deze bronnen, maar baseert hij zich op interpretaties hiervan in middeleeuwse commentaren of commentaren van de laatste vijfhonderd jaar.

2. *Middeleeuwse rabbijnse literatuur.*

Deze categorie omvat de middeleeuwse Talmoedcommentaren (Rasji, de Tosafisten, de Rasjba, etc.), codices (de Misjnee Tora, de Toer), responsa en overige literatuur uit de middeleeuwen die betrekking heeft op de halacha. Een contemporaine auteur presenteert meestal een overzicht van de verschillende middeleeuwse standpunten, zonder daarbij per se een voorkeur uit te spreken voor één van de standpunten.

3. *Moderne rabbijnse literatuur.*

Deze categorie omvat alle rabbijnse literatuur op het gebied van Talmoedcommentaren en halacha vanaf ca. 1500 tot 1945. Hieronder vallen zowel codices (met name de Sjoelchan Aroech)

¹³⁵ Mock, "Ruach Ra'a," 2.

¹³⁶ Peter J. Haas, *Responsa: The Literary History of a Rabbinic Genre* (Scholars' Press, 1996), 59–60.

¹³⁷ Mock, "Ruach Ra'a," 43.

¹³⁸ Haas, *Responsa*, 59–60.

als responsateksten. In contemporaine responsaliteratuur is deze categorie van bronnen doorgaans in hoge mate vertegenwoordigd.

4. *Kabbalistische literatuur.*

Binnen deze categorie vallen met name de Zohar (mystiek commentaar op de Tora), de geschriften van Jitschak Luria (zestiende-eeuwse mysticus) en latere rabbijnse literatuur waarin veelvuldig naar deze bronnen wordt verwezen. Asjkenazische responsa lijken over het algemeen minder gewicht toe te kennen aan mystieke en kabbalistische bronnen dan Oriëntaalse responsa.

5. *Contemporaine bronnen.*

Tot deze categorie behoort alle rabbijnse literatuur op het gebied van Talmoedcommentaren en halacha die na 1945 is verschenen.¹³⁹

Welke bronnen een auteur in zijn responsum aanhaalt en hoe hij deze precies tegen elkaar afweegt, kan inzicht bieden in zijn eigen achtergrond en scholing. Ook kunnen hieruit eventuele voorkeuren voor een bepaald soort bronnen worden afgeleid. Tijdens de bespreking van de Seridee Eesj zullen we zien dat Weinberg het vaakst verwijst naar bronnen uit de eerste en tweede categorie, en in mindere mate naar bronnen uit de derde en vierde categorie. Bronnen uit de vijfde categorie ontbreken, aangezien met materiaal dat later gebundeld werd in Seridee Eesj al tijdens de jaren dertig werd geschreven.

Het eigen karakter van de Seridee Eesj

De Seridee Eesj verhoudt zich op een geheel eigen wijze tot de responsatraditie. Haar kenmerkende stijl laat zich beter begrijpen vanuit de persoonlijke achtergrond van Weinberg. Jechiël Jaäkov Weinberg – die in 1884 in Polen wordt geboren – volgt eerst een opleiding aan twee klassieke Talmoedscholen in Oost-Europa. Al op jonge leeftijd geniet hij veel aanzien; hij is begin twintig wanneer hij een positie krijgt aangeboden als rabbijn van een gemeenschap in Litouwen. Na deze functie enkele jaren te hebben bekleed, reist hij vanwege gezondheidsredenen af naar Berlijn, om daar een medische behandeling te ondergaan.¹⁴⁰ De uitbraak van de Eerste Wereldoorlog verhindert hem terug te keren naar Litouwen. Weinberg voelt zich echter aangetrokken tot het intellectuele en culturele klimaat in Berlijn en kiest ervoor in Duitsland te blijven. Hij volgt een opleiding aan de Universiteit van Giessen, waar hij geconfronteerd wordt met de methodes van de moderne Bijbelwetenschappen. In 1923 schrijft Weinberg zijn dissertatie en doceert hij colleges Bijbel, Misjna en Talmoed aan de universiteit. Een jaar later wordt hij aangesteld als het hoofd van het *Rabbiner-Seminar für das Orthodoxe Judentum*.¹⁴¹ Ten tijde van het nationaalsocialistische regime wordt Weinberg overgebracht naar een kamp voor Sovietgevangenen, waar hij verblijft onder zware omstandigheden. Hij overleeft de Tweede Wereldoorlog en vestigt zich vanaf 1946 tot aan zijn dood in 1966 in Zwitserland, waar hij zijn werk als Talmoedgeleerde en *poseek* voortzet.¹⁴²

Enerzijds neemt Weinbergs verhandeling over elektrische verdoving tijdens de slacht de vorm aan van een typisch responsum. Zij verhoudt zich tot een maatschappelijke context die een dringende halachische vraag oproept: kan er, nu de Duitse regering een verbod heeft uitgevaardigd op de onverdoofde slacht, een manier van verdoven worden gevonden die past binnen de joodse wet? Bij het beantwoorden van deze vraag – die in zijn responsum impliciet blijft

¹³⁹ Mock, "Ruach Ra'a," 9–12.

¹⁴⁰ Shapiro, *Yeshiva World*, 1–23.

¹⁴¹ *Ibid.*, 51–75.

¹⁴² Shapiro, *Yeshiva World*, 157–72.

– verhoudt Weinberg zich tot het hele corpus aan halachische literatuur. Daarbij weegt hij de religieuze traditie, de nieuwe sociale situatie en zijn persoonlijke waarden voortdurend tegen elkaar af. Net als de meeste responsa is dat van Weinberg bovendien geschreven in het Hebreeuws en opgesteld in een formeel jargon. Toch wijkt zijn werk ook op een aantal punten af van een doorsnee responsum. Er is bijvoorbeeld geen sprake van de typische vraag-en-antwoord formule die andere responsa kenmerkt. In plaats daarvan bestaat Weinbergs responsum in feite uit een reeks deelvragen, die hij vermoedelijk zelf heeft opgesteld. Daarnaast verzamelt hij relevant materiaal van anderen, dat hij toevoegt als bijlage. Het geheel beslaat hierdoor meer dan honderd pagina's, waar andere responsa meestal maar enkele pagina's lang zijn. Tot slot zijn er in Weinbergs traktaat de nodige sporen terug te vinden van zijn universitaire achtergrond. Hij maakt bijvoorbeeld gebruik van methodes uit de Bijbelwetenschappen om vast te stellen welke tekstvariant het meest betrouwbaar is als er van een brontekst meerdere versies beschikbaar zijn.¹⁴³ Daarnaast verwijst Weinberg veelvuldig naar wetenschappelijke experimenten met elektrische verdoving bij dieren. Hij gebruikt deze om zijn eigen betoog kracht bij te zetten.

Proloog: Resten van het Vuur

Over het algemeen kenmerkt Weinbergs halachische betoog zich door een formele toon. Dit zien we ook terug in de inleiding op zijn responsum. Op zakelijke wijze zet Weinberg uiteen op welke manieren de elektrische verdoving het lichaam van het dier precies aantast. Hij baseert zich daarbij op wetenschappelijk onderzoek. Daarnaast brengt Weinberg de halachische kwesties in kaart die de basis zullen vormen van de rest van zijn betoog. Ondanks de overwegend zakelijke toon spreekt uit zijn proloog echter tegelijkertijd een grote betrokkenheid met de materie. Enerzijds raakt de politieke en sociale situatie in Duitsland hem persoonlijk. Weinberg vertelt hoe hij op een dag noodgedwongen zijn huis heeft moeten ontvluchten nadat het door de nazi's in brand is gestoken. Eén van zijn trouwe leerlingen slaagt er nog net in een tas met manuscripten uit het brandende huis te redden – de rest van zijn werk gaat verloren. Het is aan deze gebeurtenis dat de Seridee Eesj – letterlijk vertaald: 'Resten van het Vuur' – haar naam ontleent.

Naast een persoonlijke betrokkenheid voelt Weinberg een grote betrokkenheid met de joodse gemeenschap in Berlijn. Zijn responsum, vertelt hij, is tot stand gekomen ten tijde van een "verschrikkelijk onheil". Niet alleen werd er een verbod op onverdoofde slacht uitgevaardigd; ook de mogelijkheid tot het importeren van vlees uit het buitenland is afgesneden. Zelfs in het belang van ouderen en ernstig zieken mag er niet volgens de joodse wijze worden geslacht. Weinberg voorziet het gevaar dat de meeste joden deze beproeving niet zullen doorstaan en zullen vervallen tot het eten van onkoosjer vlees. Bovendien bereikt hem het gerucht dat de leiders van de joodse gemeenschap in Berlijn overwegen onkoosjer vlees in te kopen voor ziekenhuizen en bejaardentehuizen. Zij zouden zich tegen wil en dank gedwongen voelen dit te doen, om het leven te redden van zieken en ouderen die dusdanig zijn verzwakt dat zij volgens de artsen zonder vlees niet in leven kunnen blijven. De kwestie grijpt Weinberg behoorlijk aan. Met een delegatie reist hij af naar de rabbijnse autoriteiten van Litouwen en Polen om advies in te winnen. Hij realiseert zich echter bij voorbaat dat "de verheven rabbijnen uit Litouwen en Polen . . . nooit akkoord zullen gaan met het toestaan [van verdoofde slacht], omdat het een verandering vormt in de wijze van slachten die generaties lang gebruikelijk was in Israël". Voordat hij aan zijn halachische betoog begint, roept Weinberg de "leiders van Israël" niettemin op niet koppig te zijn en zich om het lijden

¹⁴³ Zie bijvoorbeeld de Seridee Eesj, deel 2, sectie 5, hoofdstuk 4, paragraaf 11.

van hun volk te bekommeren, en daarbij “alles te doen wat in hun vermogen ligt om tot de poorten van verlossing te komen”.¹⁴⁴

Eerste hoofdstuk: maakt de verdoving het dier tot *mesoekenet*¹⁴⁵?

Halachische status van de *mesoekenet*

In het eerste hoofdstuk valt Weinberg meteen met de deur in huis: verdoving voorafgaand aan de slacht kan problemen opleveren voor de halachische status van het dier. Ook als men bij het onderzoek na de slacht geen van de *trefot* (gebreken) aantreft die worden genoemd in de Babylonische Talmoed en de Misjnee Tora, betekent dit nog niet per definitie dat het dier koosjer is. Er moet volgens hem worden gevreesd dat het **mesoekenet* is geworden, een term die Weinberg ontleent aan belangrijke rabbijnse bronteksten. Vanuit de Babylonische Talmoed (Choellin 37b) en de Sjoelchan Aroech (Joree De'a s. 17) kan '*mesoekenet*' als volgt worden gedefinieerd: “elk [dier] dat men probeert te laten staan, maar dat niet [zelfstandig] kan staan”. In het geval van verdoving door middel van een elektrische schok is het onmogelijk om na te gaan of het dier in staat was zelfstandig te staan. Zo'n dier valt dus automatisch binnen de categorie 'twijfel (*safeek*)¹⁴⁶ vanwege *mesoekenet*'. Dit levert mogelijk een probleem op: de sjechieta is namelijk alleen geldig als het geslachte dier vitaal genoeg was. Binnen de halacha wordt een *mesoekenet* echter toch koosjer verklaard wanneer het dier stuiptrekt aan het einde van de slacht.¹⁴⁷ Was er sprake van een stuiptrekking, dan mag het vlees dus gewoon worden gegeten.¹⁴⁸

Het principe van de 'dubbele twijfel'

Wat zijn de gevolgen wanneer een *mesoekenet* niet stuiptrekt? Op het eerste gezicht lijkt het oordeel simpel: de Misjnee Tora (Ma'achalot Assoerot 4:13) en de Sjoelchan Aroech (Joree De'a s. 17) zijn het erover eens dat een *mesoekenet* die niet stuiptrekt als **nevela* ('kadaver') moet worden beschouwd. Dieren uit deze categorie zijn niet door de sjechieta aan hun einde gekomen; ze zijn op een andere manier gestorven. Volgens de joodse wet kan het vlees dat geschikt is voor consumptie enkel afkomstig zijn van een dier dat op de juiste wijze is geslacht. Het vlees van een *nevela* mag dus niet worden geconsumeerd. Weinberg legt zich echter niet zomaar neer bij het oordeel '*nevela*'. Hij verwijst naar een observatie uit de praktijk: bij verdoofde dieren spuit het bloed eruit (**zinoek*) wanneer ze worden geslacht. Volgens de Toer – een gezaghebbende halachische codex uit de veertiende eeuw – is *zinoek* wettelijk geldig: een *mesoekenet* waarvan het bloed eruit spuit, kan dus toch koosjer worden verklaard.¹⁴⁹ Het probleem is evenwel dat de Toer

¹⁴⁴ Het materiaal dat in deze paragraaf is verwerkt is ontleend aan de inleiding op Weinbergs responsum over elektrische verdoving. Bron: Seridee Eesj, deel 2, Joree De'a, sectie 4.

¹⁴⁵ Letterlijk: [een dier dat] dreigt te sterven. Deze term verwijst in de halacha naar een dier dat niet zelfstandig kan staan.

¹⁴⁶ De term 'twijfel' (*safeek*) staat in de halacha tegenover de term 'met zekerheid' (*wadai*). In dit geval krijgt het verdoofde dier slechts de status 'twijfel vanwege *mesoekenet*', omdat niet met zekerheid is vast te stellen dat het *mesoekenet* is geworden.

¹⁴⁷ Een stuiptrekking kan namelijk worden beschouwd als teken van vitaliteit.

¹⁴⁸ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 1.

¹⁴⁹ *Zinoek* wordt hierbij beschouwd als een indicatie dat het dier nog vitaal is op het moment van de slacht.

met dit standpunt lijnrecht tegenover de andere risjoniem¹⁵⁰ staat. In de Beet Joseef, een belangrijk commentaar op de Toer, wordt het standpunt vanuit de halacha verworpen. Ook ontbreekt het in zijn geheel in de Sjoelchan Aroech.¹⁵¹ Toch stelt Weinberg dat het standpunt van de Toer autoriteit heeft: het is gegrond in een discussie in de Babylonische Talmoed (Choellin 37a).¹⁵² Omdat beide standpunten vanuit de halacha dus gelegitimeerd kunnen worden – zowel de mening dat een *mesoekenet* waarvan het bloed eruit spuit koosjer is, als de mening dat het eruit spuitende bloed op zichzelf niet voldoende is om het dier koosjer te verklaren – hebben we hier te maken met een *sefeka de-dina* (twijfel vanwege halachische ambiguïteit). Tel dit op bij de ‘twijfel vanwege *mesoekenet*’, en er volgt een ‘dubbele twijfel’ (*sefeek sefeka*).¹⁵³ Voor Weinberg is dit een belangrijke constatering. Als er bij een casus op twee punten twijfel bestaat (*sefeek sefeka*), biedt dat binnen de halacha namelijk ruimte om tot een soepel oordeel te komen.¹⁵⁴ Ofwel, in dit geval: ruimte om vlees van dieren die elektrisch verdoofd werden toe te staan. In de loop van dit hoofdstuk wordt duidelijk dat het precies deze ruimte is die Weinberg probeert op te zoeken. Het principe van de dubbele twijfel zal daarbij zijn voornaamste hulpmiddel zijn.

Zelfs als je het verschijnsel van *zinoek* niet als geldig beschouwt, is er volgens Weinberg nog een andere reden waarom een *mesoekenet* die elektrisch verdoofd werd niet per definitie in de categorie *nevela* (‘karkas’) valt. Hij baseert zich hierbij op wat hij van een arts te horen kreeg. In principe is het mogelijk dat een dier door de kracht van de elektrische schok wordt overvallen en niet meer in staat is zijn poten te bewegen, waardoor het ook niet kan stuip trekken. De werking van de elektrische schok levert zodoende nog een twijfel op: misschien had het dier wél kunnen stuip trekken als het niet verdoofd was geweest. Ook in dit geval is er dus uiteindelijk sprake van een dubbele twijfel: twijfel vanwege *mesoekenet*, en twijfel vanwege de kracht van de schok.¹⁵⁵ Naast de mogelijkheid dat er geen enkele stuip trekking waarneembaar is, overweegt Weinberg nog twee andere mogelijkheden. Welk oordeel moet er worden gegeven wanneer er slechts een kleine stuip trekking te zien is, of wanneer er twijfel bestaat of het dier stuiptrekte of niet? In het eerste geval is Weinbergs redenering simpel: de Tevoeat Sjur¹⁵⁶ stelt dat het dier alleen met zekerheid (*wadai*) als *nevela* moet worden beschouwd als er geen enkele stuip trekking te zien is. Een kleine stuip trekking levert dus hooguit twijfel vanwege *nevela* op. Tel deze op bij de twijfel vanwege *mesoekenet*, en je komt opnieuw uit bij een dubbele twijfel.¹⁵⁷ In het tweede geval ligt de zaak wat complexer. Weinberg verwijst naar de Levoesj¹⁵⁸ die ingaat op een casus uit de Talmoed waarbij niet met zekerheid een stuip trekking waarneembaar is. Volgens de Levoesj is het dier in zo’n geval mogelijk in coma geraakt vanwege de pijn van de slacht, en heeft het de geest gegeven voordat de slacht voltooid kon worden.¹⁵⁹ Dit zou een probleem opleveren met betrekking tot de **kasjroet* (het geheel van de joodse spijswetten), omdat het dier in dat geval niet door de sjechieta aan zijn einde is gekomen. Weinberg stelt dat een stuip trekking op zichzelf geen halachische betekenis heeft. Het verschijnsel op zich maakt een dier niet koosjer; noch bewijst het ontbreken

¹⁵⁰ Letterlijk: ‘de eerderen’. Gezaghebbende rabbijnse geleerden die leefden in de periode van het midden van de elfde tot aan het midden van de vijftiende eeuw. Zie ook Bijlage II, *risjoniem.

¹⁵¹ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 2.

¹⁵² Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 7.

¹⁵³ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 27.

¹⁵⁴ Mock, “*Ruach Ra’a*”, 131.

¹⁵⁵ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 9.

¹⁵⁶ Halachisch standaardwerk dat tot in detail ingaat op de wetten rondom sjechieta en *trefot*. Geschreven door R. Alexander Schorr (1550 – ca. 1633).

¹⁵⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 8.

¹⁵⁸ Voluit: Levoesj Malchoet. Tiendelige codificatie van praktische halacha, geschreven door Rabbi Mordechai Jaffe (ca. 1530 – 1612).

¹⁵⁹ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 25.

ervan dat het dier *trefa* is. De stuiptrekking is tenslotte slechts een teken van leven.¹⁶⁰ Toch wordt de vrees van de Levoesj – die overigens gedeeld wordt door de Pri Megadim¹⁶¹ – niet geheel terzijde geschoven. In feite, stelt Weinberg, is de twijfel of het dier wel of niet stuiptrekte eveneens te beschouwen als een twijfel vanwege *nevela*. In halachisch opzicht is het namelijk relevant dat het dier mogelijk al vóór het einde van de slacht de geest heeft gegeven. Weinberg stelt dat dit echter voor de meerderheid van de dieren die *mesoekenet* zijn niet geldt; zij sterven niet voortijdig. Omdat het dier niet met zekerheid *nevela* wordt, blijft het daarom bij een twijfel vanwege *nevela*.¹⁶² Ook in dit geval vormen de twijfel vanwege *mesoekenet* en de twijfel vanwege *nevela* samen een dubbele twijfel. De verschillende situaties die Weinberg onderscheidt leveren de volgende combinaties van mogelijkheden op (zie Tabel 1):

Tabel 1: Overzicht van de verschillende mogelijkheden

1. Twijfel vanwege <i>mesoekenet</i>	Het dier stuiptrekt	Het dier is koosjer		
	Het dier stuiptrekt niet	a. Er treedt <i>zinoek</i> op, en volgens de Toer is dit geldig	2a. Twijfel of <i>zinoek</i> halachisch geldig is	Dubbele twijfel
b. Mogelijk is het dier door de kracht van de schok niet in staat te bewegen		2b. Dier is niet met zekerheid <i>nevela</i> , maar er is twijfel over zijn status vanwege de werking van de schok	Dubbele twijfel	
Het dier vertoont een kleine stuiptrekking	Alleen een <i>mesoekenet</i> die niet stuiptrekt is met zekerheid <i>nevela</i>	2c. Dier valt in de categorie 'twijfel vanwege <i>nevela</i> '	Dubbele twijfel	
Er bestaat twijfel of het dier stuiptrekt	Het dier is mogelijk in coma geraakt door de pijn van de slacht, en stierf mogelijk vóór het einde van de slacht	2d. Twijfel over de stuiptrekking is in feite twijfel vanwege <i>nevela</i>	Dubbele twijfel	

Ruimte voor een soepel oordeel

Weinberg concludeert dat er op basis van de bovenstaande argumenten ruimte is om verdoving door middel van een elektrische schok toe te staan. Dit geldt zelfs als het dier helemaal niet stuiptrekt, of in ieder geval als er sprake is van *zinoek* – in beide gevallen kun je met behulp van het principe van de dubbele twijfel tot een soepel oordeel komen. Hij benadrukt dat dit alles

¹⁶⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 32.

¹⁶¹ Metacommentaar op enkele commentaren op de Sjoelchan Aroech. Geschreven door Joseef ben Meir Teomim (1727 – 1792).

¹⁶² Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 38.

slechts een hypothetisch probleem is. Door “degenen die zich met deze zaak bezighouden” is hem verteld dat in de praktijk de meeste dan wel alle dieren een stuiptrekking vertoonden nadat ze waren verdoofd. In dat geval is er zelfs geen enkel probleem met betrekking tot kasjroet, omdat een *mesoekenet* die stuiptrekt gewoon koosjer is. Weinberg suggereert dat iemand die een strikte positie wil innemen het vlees kan verbieden als het dier niet stuiptrekte zoals voorgeschreven door de wet, en het vlees kan verkopen aan een niet-jood. Ten slotte stelt hij vast dat het principe van de dubbele twijfel niet in iedere situatie van toepassing is. Hoewel dit principe rechtskracht heeft voor de *mesoekenet*, heeft het geen rechtskracht wanneer een dier *trefa* is.¹⁶³ Wordt het dier in dit geval misschien *trefa* omdat de elektrische schok zijn leven in gevaar brengt? Deze vraag vormt het startpunt van het tweede hoofdstuk van Weinbergs responsum.

Tweede hoofdstuk: een dier dat door toedoen van de mens *mesoekenet* is geworden

Verskil tussen *trefa* en *mesoekenet*

Nu Weinberg heeft onderzocht of elektrische verdoving het dier al dan niet *mesoekenet* maakt, richt hij zich in het tweede hoofdstuk op de vraag of de stroomstoot het dier *trefa*¹⁶⁴ maakt. Om dit helder te krijgen probeert hij eerst te achterhalen hoe de *mesoekenet* en de *trefa* precies van elkaar verschillen. Hij gaat daarvoor te rade bij Moses Maimonides (ca. 1135 – 1204) en komt tot de volgende conclusie: het lijkt zo te zijn dat een *trefa* gewond raakt door een slag (*maka*) van buitenaf, terwijl een *mesoekenet* niet gewond raakt door een slag maar ziek wordt, waarbij zijn kracht steeds verder afneemt totdat hij de dood vindt.¹⁶⁵ Deze constatering kan worden aangevuld met een passage uit de Babylonische Talmoed (Sanhedrin 78a)¹⁶⁶:

Raba¹⁶⁷ said: Both hold that if he killed a *trefah*, he is exempt; [if he slew] one who was **dying through an act of Heaven** (*gosees bideej sjamajiem*), he is liable; their dispute refers only to one who was **dying through a man's act** (*gosees bideej adam*): the one (i.e.: the rabbis) likens him to a *trefah*, the other (i.e.: R. Judah ben Bathyra¹⁶⁸) to a person dying naturally (*gosees bideej sjamajiem*). Now, he who likens him to a *trefah*, why does he not liken him to a person dying naturally? — Because no action was performed

¹⁶³ Seridee Eesj, hoofdstuk 1, paragraaf 47.

¹⁶⁴ Een centraal begrip in het betoog van Weinberg is de term *trefa* (meervoud: *trefot*). Dit woord is afkomstig uit het Hebreeuws en betekent letterlijk: ‘verscheurd’. Het begrip is ontleend aan Exodus 22:30, waarin het volgende staat: “[...] vlees van dieren, die in het veld verscheurd (*trefa*) zijn, zult gij niet eten, [...]”. Binnen de latere rabbijnse traditie is de van origine bijbelse term uitgewerkt tot een zelfstandige halachische categorie. *Trefa* verwijst daarbij naar een dier waarvan de dood wordt veroorzaakt door fysieke gebreken of verwondingen. Zo’n dier, zelfs als het uiteindelijk volgens de wetten van de sjechieta is geslacht, valt in de categorie ‘verboden’. Het vlees ervan is niet geschikt voor consumptie – met andere woorden: het is niet koosjer. In Misjna Choellin 3:1 wordt een lijst gegeven van achttien gebreken die het dier *trefa* maken. Dit is de meest klassieke lijst, waarnaar ook door Weinberg regelmatig wordt verwezen. Het is echter niet de enige lijst van *trefot*. Maimonides komt op basis van situaties die in de Talmoed worden genoemd tot een lijst van wel zeventig *trefot*. De acht voornaamste basiscategorieën van *trefa* vinden we terug in de Babylonische Talmoed, Choellin 43a.

¹⁶⁵ Misjnee Tora, Ma’achalot Assoerot 4:9 en 4:11.

¹⁶⁶ Deze vertaling is samengesteld op basis van de Engelse vertalingen van de Soncino Talmud en de William Davidson Talmud (beide zijn gebaseerd op de Wilna-editie van de Talmoed). Deze zijn online te raadplegen via respectievelijk <http://www.come-and-hear.com> en <https://www.sefaria.org>.

¹⁶⁷ Babylonische *amora* die leefde tijdens de derde en vierde eeuw.

¹⁶⁸ **Tanna* die waarschijnlijk leefde vóór de vernietiging van de Tweede Tempel in het jaar 70.

[by a person] to [kill] him; whereas in this case an action was performed [by an individual] to [kill] him. And he who likens him to a person dying naturally, why does he not liken him to a *trefah*? — A *trefah* has his vital organs affected (*mechatchee*), but this one has not.

Het bovenstaande fragment maakt deel uit van een nogal technische bespreking van een casus waarin iemand een ander om het leven brengt die al stervende was – een casus die op het eerste gezicht ver af lijkt te staan van de verdovingskwestie waar Weinberg zich mee bezighoudt. Waarom is dit citaat van belang? De voornaamste reden daarvoor ligt in het gebruik van het woord *trefa*, dat in dit geval betrekking heeft op een persoon. Om te kunnen bepalen hoe een *mesoekenet* verschilt van een *trefa*, moet Weinberg eerst zorgvuldig vaststellen wat nu eigenlijk de aard van een *trefa* is. Wat is het precies dat een mens (of dier) tot *trefa* maakt? Hieraan gekoppeld dient zich een tweede belangrijke vraag aan: maakt het uit of de persoon (of het dier) een natuurlijke dood is gestorven, of door toedoen van een ander om het leven kwam? Uit de discussie in Sanhedrin 78a zouden we kunnen afleiden dat er wat dit betreft twee verschillende meningen bestaan: volgens de eerste mening (die van de rabbijnen¹⁶⁹) is het kenmerk van een *trefa* dat hem *door iemand anders* een slag werd toegebracht; volgens de tweede (die van rabbi Jehoeda ben Bathyra) zijn bij een *trefa* de vitale organen aangetast.¹⁷⁰ Normaal gesproken volgt men in de halachische traditie het anonieme standpunt van ‘de rabbijnen’. Betekent dit dat een dier dat elektrisch verdoofd werd als *trefa* moet worden beschouwd omdat het door een handeling van de mens – en niet door een lichamelijke ziekte – werd getroffen?¹⁷¹

Weinberg noemt vijf redenen waarom dit een onjuiste conclusie zou zijn:

1. Volgens een andere passage uit de Babylonische Talmoed (Choellin 37a) is het onderscheid tussen een *trefa* en een *mesoekenet*, dat de *trefa* een dier met een gebrek (*chaseira*) is en de *mesoekenet* niet.¹⁷² Niet het feit dat het dier werd getroffen door een handeling van de mens, maar de aanwezigheid van een wond in één van de organen maakt het dier dus *trefa*.
2. In de bekende opsomming van de achttien *trefot* (Misjna Choellin 3:1) wordt helemaal geen onderscheid gemaakt tussen een wond die door menselijk handelen (*bideej adam*) werd veroorzaakt en een wond die vanwege een natuurlijke oorzaak (*bideej sjamajiem*) ontstond.
3. De conclusie botst met een andere casus in de Babylonische Talmoed (Choellin 51b), waarin wordt gesteld: “Een dier dat van het dak valt en vierentwintig uur in leven blijft kan – aan de hand van een onderzoek – koosjer worden verklaard. Of [het kan koosjer worden verklaard] als het opstaat en ze onderzoeken het [daarna]. En als het kan lopen [wordt het] zelfs zonder onderzoek [koosjer verklaard].” Als je ervan uitgaat dat het dier in dit geval hoe dan ook *trefa* wordt omdat het door toedoen van de mens gewond raakte¹⁷³, hoe verklaar je dan waarom het na uitstel van vierentwintig uur koosjer zou zijn? Een dier dat *trefa* was, kun je immers niet ineens koosjer verklaren na vierentwintig uur. De verklaring voor de periode van uitstel, aldus Weinberg, is echter dat het de vrees wegneemt dat de organen van het dier beschadigd zijn geraakt (*risoek evariem*) ten gevolge van de val. Het dier wordt *trefa* vanwege deze beschadiging, niet omdat zijn kracht is verzwakt door toedoen van menselijk handelen.
4. Maimonides onderscheidt in de Misjnee Tora (Sjechieta 10:9) zeventig verschillende condities die het dier *trefa* maken. Tevens benadrukt hij dat je hieraan geen condities moet toevoegen,

¹⁶⁹ Het standpunt van de meerderheid.

¹⁷⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 1.

¹⁷¹ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 2.

¹⁷² Weinberg stelt dat het zeer problematisch zou zijn wanneer de heersende opinie in deze passage het standpunt van Jehoeda ben Bathyra en niet dat van de rabbijnen zou volgen.

¹⁷³ Weinberg lijkt de val van het dier hier te beschouwen als het gevolg van menselijk handelen

want bij iedere andere conditie is het mogelijk dat het dier blijft leven – zelfs als medisch onderzoek dit tegenspreekt (Sjechieta 10:12). Nergens in de opsomming van Maimonides wordt gesteld dat het dier *trefa* wordt als het door toedoen van de mens gewond raakt en de dood vindt.

5. Op basis van een andere tekst uit de Misjnee Tora (Ma'achalot Assoerot 4:11) kunnen we concluderen dat een verzwakt dier dat stervende is – zelfs als dit veroorzaakt werd door menselijk handelen – is toegestaan; enkel een defect in één van de organen maakt het *trefa*.¹⁷⁴

Weinbergs verhouding tot de halachische autoriteiten

Dit alles is “zo volkomen helder en eenvoudig dat het helemaal niet nodig is er meer woorden aan vuil te maken”, schrijft Weinberg.¹⁷⁵ Hij had het hoofdstuk hiermee dan ook kunnen beëindigen, ware het niet dat twee invloedrijke halachisten uit de generatie vóór hem zijn woorden tegenspreken. De eerste is Rabbi Yeshaya Zilberstein van Vietzen (1857 – 1930). Zilberstein stelt dat ook Maimonides het standpunt van de rabbijnen (in Sanhedrin 78a) inneemt. Evenals de rabbijnen meent hij dat een *gosees bideej adam* (iemand die stervende is door toedoen van menselijk handelen) lijkt op een *trefa*. Zijn conditie wordt namelijk bepaald door een slag die hem door een ander werd toegebracht, met andere woorden: door de handeling zélf.¹⁷⁶ Elektrische verdoving, zo redeneert Zilberstein, kan worden vergeleken met een wond die door menselijk handelen wordt veroorzaakt. Als het leven van het dier in gevaar wordt gebracht door de stroomstoot, kunnen we daaruit afleiden dat het dier *mesoekenet* is geworden en is het absoluut *trefa* – het heeft immers een wond opgelopen die tot zijn dood leidt. Een stuip trekking heeft in dit geval geen rechtskracht.¹⁷⁷ Voor Weinberg staat er veel op het spel. Enerzijds kan hij niet om de halachische autoriteiten heen, anderzijds is hij ervan overtuigd dat de halacha ruimte biedt voor een soepel oordeel met betrekking tot elektrische verdoving. Hij schrijft: “Ik heb hierboven . . . vele bewijzen aangevoerd om mijn mening mee te ondersteunen. Maar wat kan ik doen? Want de woorden van de verheven Rabbi van Vietzen staan tegenover de mijne. En alsof deze kwelling nog niet genoeg voor me is, heb ik ook in de Dor Revi'i van de verheven Rabbi van Klausenburg gelezen dat hij hiermee instemt . . .”.¹⁷⁸ Volgens Rabbi Moshe Shmuel Glasner van Klausenburg (1865 – 1924), de tweede halachische autoriteit waartoe Weinberg zich moet verhouden, wordt een dier dat van het dak valt *trefa* vanwege de slag zelf, omdat het als gevolg daarvan de dood vindt.¹⁷⁹ Zowel de Rabbi van Vietzen als de Rabbi van Klausenburg leggen de discussie in Sanhedrin 78a bovendien uit als een meningsverschil over de vraag of een *gosees bideej adam* (iemand die stervende is door toedoen van menselijk handelen) *trefa* is of niet, om vervolgens te concluderen dat dit inderdaad zo is.¹⁸⁰ Ten einde raad zoekt Weinberg toevlucht bij de Ramah¹⁸¹, wiens woorden “als zalf voor de ogen zijn”.¹⁸² Volgens de Ramah wordt er in Sanhedrin 78a alleen maar een onderscheid gemaakt tussen de *gosees bideej sjamajiem* (iemand die stervende is vanwege een natuurlijke oorzaak) en de *gosees bideej adam* (iemand die stervende is door toedoen van

¹⁷⁴ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 3.

¹⁷⁵ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 4.

¹⁷⁶ Zilberstein leidt dit af uit Misjnee Tora Rotzeach oe-Sjmirat Nefesj 2:7.

¹⁷⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 4.

¹⁷⁸ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 5.

¹⁷⁹ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 6.

¹⁸⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 11.

¹⁸¹ Rabbi Meir ben Todros HaLevi Abulafia (ca. 1170 – 1244). Gezaghebbend halachist en Talmoedist uit Spanje.

¹⁸² Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 13.

menselijk handelen) om te bepalen in hoeverre degene die als laatste een cruciale handeling verricht – ten gevolge waarvan het slachtoffer overlijdt – aansprakelijk kan worden gesteld.¹⁸³ Het meningsverschil tussen de rabbijnen en Jehoeda ben Bathyra gaat dus over de kwestie van aansprakelijkheid, niet over de vraag of degene die stervende is door toedoen van menselijk handelen als *trefa* moet worden beschouwd. De *gosees bideej adam* lijkt alleen op een *trefa*, maar is het niet, stelt Weinberg.¹⁸⁴ Uiteindelijk is er op het punt van *trefot* dan ook geen onderscheid tussen de *gosees bideej sjamajiem* en de *gosees bideej adam*. Dat betekent tevens dat het voor een dier niet uitmaakt of het *mesoekenet* werd door een natuurlijke oorzaak of door toedoen van de mens. In beide gevallen is het dier alleen *mesoekenet*, en niet *trefa*. En zo komt Weinberg tot zijn tweede belangrijke conclusie: ook een dier dat door de mens een elektrische schok kreeg toegediend als gevolg waarvan zijn levenskracht is afgenomen wordt behandeld als iedere andere *mesoekenet* – er is slechts een standaardonderzoek nodig na de slacht om te controleren of er geen *trefot* zijn.¹⁸⁵

Derde hoofdstuk: is een dier dat niet in leven kan blijven *trefa*?

Twee categorieën van *trefa*

Hoewel de conclusie van het voorgaande hoofdstuk duidelijk is, realiseert Weinberg zich dat zijn taak er nog niet op zit. Het is namelijk mogelijk om stellen dat een dier dat verzwakt is en de dood vindt weliswaar niet als *trefa* in absolute zin moet worden beschouwd, maar toch verboden moeten worden omdat het niet in leven kan blijven. “En niet uit mijn eigen hart breng ik deze dingen naar voren”, verzekert Weinberg ons, “maar ze zijn gebaseerd op de woorden van onze meesters, de groten onder de acharoniem¹⁸⁶”.¹⁸⁷ Wat zeggen deze acharoniem precies? Als eerste brengt Weinberg een fragment uit de Dagoel Mervava¹⁸⁸ naar voren, waarin de volgende passage uit de Babylonische Talmoed (Choellin 43a) wordt becommentarieerd¹⁸⁹:

Ulla¹⁹⁰ said: Eight types of [defects as] *trefah* were communicated to Moses on Mount Sinai: If [an organ was] pierced, or severed, or gone, or deficient, or torn, or [if the animal was] clawed, or fell [from a height], or if [a limb was] fractured. This clearly excludes disease [of the kidneys] mentioned by Rakish b. Papa¹⁹¹.

De auteur van de Dagoel Mervava stelt dat de ziekte waar Rakish b. Papa het eerder in de discussie over had weliswaar niet in de lijst van acht *trefot* is opgenomen, maar niettemin *trefa* is vanwege

¹⁸³ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 14.

¹⁸⁴ Een bewijs hiervoor vindt hij opnieuw bij de Ramah, die naar aanleiding van de discussie in Sanhedrin 78a oordeelt dat als de eerste persoon iemand tot *trefa* maakt en de tweede zijn uiteindelijke dood veroorzaakt, de eerste schuldig is. Voor de *gosees bideej adam* geldt het omgekeerde. Weinberg concludeert hieruit dat de *gosees bideej adam* niet gelijkstaat aan een *trefa*.

¹⁸⁵ Seridee Eesj, hoofdstuk 2, paragraaf 14 en 15.

¹⁸⁶ Rabbijnse autoriteiten vanaf de zestiende eeuw tot aan de hedendaagse tijd. Zie ook Bijlage II, *acharoniem.

¹⁸⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 1.

¹⁸⁸ Commentaar op de Sjoelchan Aroech. Geschreven door Jechezkel Landau (1713 – 1793), een invloedrijke halachische autoriteit die geboren werd in Polen.

¹⁸⁹ De vertaling is gebaseerd op de Soncino-editie van de Babylonische Talmoed.

¹⁹⁰ Palestijnse *amora* die leefde tijdens de derde en vierde eeuw.

¹⁹¹ *Amora* van wie het onbekend is wanneer hij precies leefde.

het vers “dit zijn de levende dingen (die jullie mogen eten)”¹⁹² – hetgeen moet worden uitgelegd als: dat wat níet in leven kan blijven, mag je niet eten.¹⁹³ Betekent dit dat een dier dat niet in leven kan blijven verboden is, dus als *trefa* moet worden beschouwd? Weinberg haalt de auteur van de Marchesjet¹⁹⁴ aan, die onderscheid maakt tussen een dier dat verboden is vanwege *trefa* en een dier dat verboden is omdat het niet meer in leven kan blijven: “Melk van een *trefa* is verboden, omdat zij afkomstig is van een *tamee*¹⁹⁵. Maar melk van een dier dat verboden is omdat het niet in leven kan blijven, is toegestaan.” Beide auteurs die Weinberg ten tonele voert lijken te veronderstellen dat er twee soorten ‘verboden’ zijn: 1. verbod vanwege een *trefa* die werd vermeld in de Tora of de mondelinge traditie; 2. verbod (vanwege *trefa*) omdat het dier niet in leven kan blijven.¹⁹⁶ Wanneer je aanneemt dat een dier dat niet meer levensvatbaar is tot een aparte categorie van *trefa* behoort, heeft dat directe gevolgen voor je standpunt ten aanzien van elektrische verdoving. De elektrische schok zorgt er namelijk voor dat het dier verzwakt raakt en mogelijk niet meer verder kan leven. Volgens de bovenstaande redenering zou het daarmee verboden zijn. Weinberg vindt deze veronderstelling zeer problematisch. Als je ervan uitgaat dat een dier dat niet in leven kan blijven verboden is, hoe kun je dan verklaren waarom de halacha een *mesoekenet* toestaat als het dier stuiptrekt? Ook een *mesoekenet* kan immers niet in leven blijven en zou volgens deze gedachtegang dan ook verboden moeten zijn, maar is dat niet.¹⁹⁷

Het dispuut in de Babylonische Talmoed

Waar baseren de auteurs van de Dagoel Mervava en de Marchesjet zich op?, vraagt Weinberg zich dan ook af.¹⁹⁸ Hij vermoedt dat de aanname van een aparte categorie van *trefa* – waartoe een dier dat niet kan blijven leven zou behoren – gebaseerd is op een passage uit de Babylonische Talmoed (Choellin 42a)¹⁹⁹:

An allusion to [the view] **that a *trefah* animal cannot continue to live** – where do we find it in the Torah? For from the last clause of the Mishnah, “This is the rule: if an animal with a similar defect could not continue to live, it is *trefah*”, it follows that a *trefah* animal cannot continue to live. Where then do we find it in the Torah? — It is written: “These are the living things which ye may eat”, that is, that which can continue to live you may eat, but that which cannot continue to live you may not eat; hence a *trefah* animal cannot continue to live.

Het dikgedrukte deel van dit citaat laat zich vanuit het Hebreeuws (*trefa sje-ena chaia*) ook vertalen als ‘de [categorie:] *trefa* die niet in leven kan blijven’. Als je het dispuut in zijn geheel echter nauwkeurig bestudeert, begrijp je dat hier geen aparte categorie van *trefa* wordt ingesteld, betoogt Weinberg.²⁰⁰ De vraag waar het in deze discussie om gaat is: is er naast het kenmerk van een gebrek (*chisaron*) of onvolkomenheid (*likoef*) in een orgaan nog een ánder kenmerk van *trefot* (namelijk, dat ze niet langer levensvatbaar zijn)?²⁰¹ Op basis van dit inzicht komt Weinberg tot

¹⁹² Leviticus 11:2.

¹⁹³ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 2.

¹⁹⁴ Collectie van responsateksten die geschreven zijn door Chanoch Henoch Eigis (1863 – 1941), een prominente rabbi uit Vilna (Litouwen).

¹⁹⁵ Persoon of object (in dit geval een dier) die/dat zich in een staat van rituele onreinheid bevindt.

¹⁹⁶ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 4.

¹⁹⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 5.

¹⁹⁸ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 12.

¹⁹⁹ De vertaling is gebaseerd op de Soncino-editie van de Babylonische Talmoed.

²⁰⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 11.

²⁰¹ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 15.

een herwaardering van het standpunt in de Dagoel Mervava: de auteur bedoelt niet te zeggen dat er twee verschillende categorieën van *trefot* zijn, maar bedoelt dat een *trefa* zich kenmerkt door twee dingen: 1. een ziekte in één van de organen en 2. dat het dier niet meer levensvatbaar is.²⁰² Bij het standpunt van de auteur van de Marchesjet is het echter “onmogelijk aan de bedoeling van zijn woorden te twijfelen”, stelt Weinberg. Zijn oordeel kan niet anders worden begrepen, dan dat een dier dat niet meer levensvatbaar is tot een aparte categorie van *trefa* behoort.²⁰³ Het verschil tussen de redenering van de Dagoel Mervava en die van de Merchesjet kan als volgt worden samengevat: ga je uit van de status ‘*trefa*’ en is één van de kenmerken hiervan dat het dier niet meer levensvatbaar is (Dagoel Mervava), of ga je uit van de status ‘niet meer levensvatbaar’ en concludeer je daaruit dat het dier dus *trefa* is (Marchesjet)?

Hoe verhouden nieuwe medische inzichten zich tot de traditie?

In feite, suggereert Weinberg, gaat het in de hele discussie steeds om de vraag of een *trefa* in leven kan blijven of niet.²⁰⁴ Binnen de halachische traditie bestaan hier verschillende meningen over. Sommige acharoniem nemen aan dat de *trefa* zeker zal sterven vanwege zijn gebrek, terwijl een *mesoekenet* kan blijven leven.²⁰⁵ De Raavad²⁰⁶ en de Koezari²⁰⁷ (twee autoriteiten uit een eerdere generatie) stellen zelfs dat er een verbod rust op de *trefa* vanwege het feit dat deze niet in leven kan blijven. Dit alles drukt zwaar op Weinberg. In het geval van een *mesoekenet* kun je misschien nog volhouden dat het mogelijk is dat het dier in leven blijft, oppert hij. “En ook al stellen de artsen het tegenovergestelde, dat het volgens de medische kennis totaal onmogelijk is dat het [dier] kan blijven leven . . . – het is mogelijk om te zeggen dat de geheimen der natuur nog niet onthuld zijn aan de artsen, en dat de Tora weet heeft van de geheimen der medische kennis” en dat deze “in de toekomst misschien . . . zullen worden onthuld aan de mens . . .”.²⁰⁸ Maar wat als een dier *trefa* is geworden vanwege een gebrek, en de artsen verzekeren ons dat het kan blijven leven? In dat geval kun je toch moeilijk volhouden dat deze artsen ernaast zitten. Weinberg herinnert zich echter de woorden van de Rasjba²⁰⁹, die verklaart dat we een arts moeten afwijzen wanneer hij iets beweert wat tegen de traditie ingaat – “want de onderzoeken van artsen bewijzen niets, aangezien ze zich mogelijk vergissen.”²¹⁰ Hoewel Weinberg erkent dat we volgens het religieuze recht ieder bewijs dienen te verwerpen dat tegen de traditie ingaat, aarzelt hij hiernaar te handelen, “want soms zijn er feiten en bewijzen die op geen enkele manier afgewezen kunnen worden”.²¹¹ Na deze constatering buigt hij zich opnieuw over de vraag of een *trefa* in leven kan blijven. We moeten een onderscheid maken, stelt hij, tussen de *trefot* die zijn overgeleverd aan Mozes op Sinai, en de overige *trefot* die de Wijzen introduceerden op basis van de algemene regel uit de Misjna: “This is the rule: if an animal with a similar defect could not continue to live, it is *trefah*”. Voor de eerstgenoemde groep geldt dat de dieren *trefa* zijn, zélf als ze in leven kunnen blijven. De

²⁰² Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 20.

²⁰³ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 12.

²⁰⁴ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 21.

²⁰⁵ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 36 en 37.

²⁰⁶ Rabbi Abraham ben Jitschak van Narbonne (ca. 1110 – 1158). Auteur van het halachische werk Ha-Esjkol, waarmee hij een eerste poging deed tot het creëren van een wetscodex.

²⁰⁷ Eén van de bekendste werken van de filosoof en dichter Jehoeda ha-Levi uit Spanje (ca. 1075 – 1141).

²⁰⁸ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 38.

²⁰⁹ Rabbi Sjloomo ben Avraham ibn Aderet (1235 – 1310). Gezaghebbend halachist en Talmoedist uit Spanje.

²¹⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 38.

²¹¹ Idem.

laatstgenoemde dieren zijn alleen *trefa* als ze níet in leven kunnen blijven.²¹² Als ze twijfelden of het dier al dan niet *trefa* was, lieten de Wijzen uit de tijd van de Talmoed hun oordeel namelijk afhangen van een ‘proefperiode’ van twaalf maanden. Overleed het dier binnen die tijd, dan was het zeker *trefa* – bleef het in leven, dan werd het als koosjer beschouwd.²¹³ Je kunt echter het standpunt innemen dat het alleen de Wijzen uit de tijd van de Talmoed gegeven was om te steunen op deze proefperiode van twaalf maanden, “en niet aan ons”, realiseert Weinberg zich. Bijvoorbeeld – zoals de auteur van de Bechor Sjur²¹⁴ suggereert – omdat ‘de natuur’²¹⁵ en de medische kennis niet veranderde vanaf de dagen waarin de Tora aan Mozes op Sinai werd geopenbaard tot aan de dagen van de Wijzen uit de Talmoed. Misschien was in hun tijd geen enkele *trefa* in staat om in leven te blijven.²¹⁶ Maar wat als de natuur in onze tijd veranderd is, en het met behulp van nieuwe medische kennis mogelijk is geworden dat een *trefa* wél blijft doorleven?, vraagt Weinberg zich af. Mogen we dan op onze medische kennis vertrouwen, of zijn de dieren waarvan de Wijzen ooit oordeelden dat ze *trefa* waren in onze tijd nog steeds *trefa*, zelfs als ze kunnen blijven leven?²¹⁷ “En dit alles is zeer moeilijk – moge de Heer mijn oog verlichten in deze zware halacha”, verzucht Weinberg. Niettemin komt hij tot een derde belangrijke conclusie. In elk geval is duidelijk geworden dat een dier niet *trefa* wordt door een algemene ziekte in zijn lichaam, zelfs als het hierdoor met zekerheid komt te overlijden. Een dier dat elektrisch verdoofd wordt en waarbij geen enkel gebrek in de organen wordt aangetroffen dat het *trefa* maakt, geldt dus niet als *trefa* – zelfs niet als zijn conditie door de elektrische schok dusdanig is verzwakt dat het dier niet langer levensvatbaar is. Evenals bij andere vormen van *mesoekenet*, is het dier toegestaan wanneer er een stuip trekking wordt waargenomen.²¹⁸

Vierde hoofdstuk: vrees voor *trefot* vanwege een val

Factoren die meespelen bij een val

Elektrische verdoving stuit echter nog op een ander bezwaar, realiseert Weinberg zich. Wetenschappelijke experimenten hebben uitgewezen dat het dier op de grond valt wanneer het met een elektrische schok wordt verdoofd. Dit is problematisch: ‘*trefa* vanwege een val’ is namelijk één van de acht hoofdcategorieën van *trefa* die de Babylonische Talmoed onderscheidt (in Choellin 43a). Hoe kunnen we beoordelen of een val het dier *trefa* heeft gemaakt? Weinberg verwijst op dit punt naar de Sjoelchan Aroech (Joree De’á s. 58). Daar wordt een onderscheid gemaakt tussen twee situaties:

1. Het dier valt uit zichzelf. Elk dier dat valt van een hoogte van tien handbreedtes²¹⁹ (of meer), wordt gerekend tot *trefa* door zijn val. Bij een hoogte van minder dan tien handbreedtes staat het dier niet onder verdenking van *trefa* vanwege zijn val.

²¹² Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 41 en 44.

²¹³ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 47.

²¹⁴ Rabbi Joseef ben Jitschak Bechor Sjur. Franse Talmoedist en dichter die leefde tijdens de twaalfde eeuw. Hij was onder andere auteur van de Bechor Sjur, een commentaar op de Hebreeuwse Bijbel.

²¹⁵ Het concept van de ‘veranderde natuur’ (of: de verandering van de aard van een bepaald verschijnsel) vertegenwoordigt binnen de halacha de visie dat Talmoedische begrippen tijd- en plaatsgebonden zijn. Zie ook Mock, “Ruach Ra’a,” 184–86.

²¹⁶ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 45.

²¹⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 45 en 47.

²¹⁸ Seridee Eesj, hoofdstuk 3, paragraaf 50.

²¹⁹ Gangbare maateenheid in de Talmoed; één handbreedte staat gelijk aan vier vingerbreedtes (ca. 7.5 cm.).

2. Het dier komt ten val door een duw van anderen. In dat geval is er vrees voor *trefa* vanwege de val, óók bij een val van een hoogte van minder dan tien handbreedtes.

Op het eerste gezicht lijkt het zo te zijn dat een dier dat valt vanwege een elektrische schok thuishoort in de tweede categorie – het komt ten val door een oorzaak van buitenaf en is *trefa*, zelfs als er sprake is van minder dan tien handbreedtes. Weinberg stelt echter dat de tweede categorie zich ook weer laat indelen in twee groepen. De Sjoelchan Aroech maakt onderscheid tussen twee situaties:

2a. Het dier is zich ervan bewust dat ze het ten val willen brengen – in dat geval is het *trefa* wanneer het valt van een hoogte van tien handbreedtes (of meer).

2b. Het dier is zich er niet van bewust, of het is zich er wel van bewust maar valt in één beweging op de grond – in dat geval is het ook bij een val van een hoogte van minder dan tien handbreedtes *trefa*.

De conclusie lijkt opnieuw simpel: wanneer het dier verdoofd wordt met een elektrische schok, is het zich er niet van bewust dat het zal vallen – het is dus *trefa*. Weinberg legt zich daar echter niet bij neer. Om een beter begrip te krijgen van het principe uit de Sjoelchan Aroech, dat berust op het bewustzijn van het dier, gaat hij te rade bij een belangrijk modern commentaar: Tiferet le-Mosje.²²⁰ Daarin wordt gesteld dat het er in deze situatie niet zozeer om gaat of een dier zich er al dan niet van bewust is dat ze het ten val willen brengen, maar of het ‘met kracht’ op de grond wordt geworpen, of ‘zonder kracht’, zoals wanneer het door een dief op de grond geworpen wordt.²²¹ Het idee hierachter is dat een dief zich geen problemen op de hals wil halen met het dier; hij zal proberen te voorkomen dat het dier zich verzet. Daarom geeft hij het enkel een duw, maar is hij niet van plan het met kracht ten val te brengen. Wanneer een dier ‘zonder kracht’ ten val komt, als het ware zoals een dief het ten val zou brengen, wordt deze situatie gerekend tot ‘een val vanuit zichzelf’ – het dier is daarbij niet *trefa* wanneer de hoogte minder dan tien handbreedtes is.²²² Het essentiële inzicht dat hieruit volgt is dat het dier niet onder verdenking van *trefa* staat vanwege de val *zelf*, maar vanwege de schade die de val teweeg brengt.²²³ Op basis van deze interpretatie concludeert Weinberg dat het dier niet *trefa* is wanneer het door de elektrische schok ten val komt; de stroomstoot zelf heeft immers geen ‘duwende kracht’, maar schakelt alleen het gevoelsvermogen van het dier uit of brengt een prikkel voort in de ledematen waardoor het dier ten val komt. Het dier hoort daarmee thuis in de categorie ‘val vanuit zichzelf’ en is niet *trefa*.²²⁴

Het effect van de val

Hoewel het dier in de categorie ‘val vanuit zichzelf’ thuishoort, brengt elektrische verdoving nog een andere mogelijk probleem met zich mee. Kan er niet worden gesteld dat het dier valt vanwege pijn of verzwakking (als gevolg van de schok)? In dat geval zou het in zijn gezondheid zijn aangetast, en omdat het niet uit zichzelf overeind kan blijven, zou je kunnen aannemen dat het

²²⁰ Een commentaar van R. Moses ben Abraham me-Geza Zevi op het onderdeel Joree De’a van de Sjoelchan Aroech. Gepubliceerd in 1776 in Berlijn.

²²¹ De verwijzing naar dieven doet in eerste instantie wat raadselachtig aan, maar is gebaseerd op een discussie in BT Choellin 51a, waarin R. Manasseh stelt dat er in geval van rammen die door dieven worden gestolen niet gevreesd hoeft te worden voor beschadiging van de inwendige organen. Als reden voor dit standpunt wordt aangedragen dat een dief, wanneer hij het dier (over de omheining) werpt, het dier zó werpt dat het op zijn heup valt en in staat is om na zijn val zelfstandig weg te rennen.

²²² Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 1 en 2.

²²³ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 26.

²²⁴ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 3 en 42.

letsel aan zijn ledematen heeft – dit maakt het *trefa*, zelfs bij een val van minder dan tien handbreedtes hoog.²²⁵ Volgens Weinberg gaat deze redenering niet op. Alleen dieren die op hun wervels of rug belanden tijdens de val staan namelijk onder verdenking van 'letsel aan hun ledematen'. Wanneer een dier een elektrische schok krijgt toegediend, zakt het door zijn poten en valt het op dezelfde plaats neer; het valt dus niet in eerste instantie op zijn rug, maar alleen op zijn heup. Voor een dier dat op zijn heup terechtkomt gelden twee bepalingen. Deze zijn opgesteld door één van de grote middeleeuwse Talmoedgeleerden, Eleazar Rokeach.²²⁶ Ze luiden als volgt:

1. Een dier dat op zijn heup valt, staat niet onder verdenking (van *trefot*); het is niet nodig het dier verder te onderzoeken op mogelijke beschadigingen.
2. Bij twijfel of het dier op zijn heup viel of niet, wordt het koosjer verklaard vanwege de regel *sefeek sefeka* ('dubbele twijfel'; in dit geval wordt er soepel geoordeeld omdat er twee soorten twijfel zijn: twijfel of het dier op zijn heup is gevallen, en twijfel of het beschadigd is door zijn val).²²⁷

Men zou kunnen suggereren dat een dier dat uit zichzelf op zijn heup valt, een hardere klap te verduren krijgt dan een dier dat door anderen ten val wordt gebracht. Weinberg is het hier echter niet mee eens. Volgens hem is het onmogelijk dat een dier dat uit zichzelf valt een hardere klap moet verwerken dan een dier dat door anderen ten val wordt gebracht. Hij beredeneert deze gedachte niet alleen vanuit de halacha, maar stelt dat het ook een zaak is "die de realiteit aantoon".²²⁸

'Het levende draagt zichzelf'

Een ander mogelijk bezwaar dat ontstaat wanneer het dier valt door toedoen van de elektrische schok, is dat het dier niet langer gerekend kan worden tot de categorie '*chai nosee et atzmo*' ('het levende draagt zichzelf'). Deze categorie speelt een belangrijke rol in de regelingen die betrekking hebben op de Sjabbat. De Sjabbat wordt beschouwd als feestdag, en men dient gedurende de gehele Sjabbat geen werkzaamheden te verrichten. Zo luidt de algemene regel dat het op Sjabbat verboden is een voorwerp van het privé-domein naar het publieke domein te dragen. Voor één categorie van dingen wordt hierbij een uitzondering gemaakt: een levend wezen mag wel worden gedragen.²²⁹ De achterliggende redenering is dat een levend wezen als het ware 'zichzelf draagt' (*chai nosee et atzmo*); het neemt een zodanige houding aan dat zijn gewicht evenwichtig verdeeld wordt, waardoor de handeling van het dragen niet belastend is. Welnu, in het geval van een dier dat door zijn poten zakt omdat het wordt verdoofd, kan worden gesteld dat het niet langer in de categorie *chai nosee et atzmo* valt. Is het zo dat het dier vanwege deze reden zelfs bij een val van minder dan tien handbreedtes onder de verdenking van *trefa* staat? Je zou uit deze Sjabbatsregel immers kunnen afleiden dat een dier dat zichzelf niet langer kan overeind houden tevens de status van 'levend wezen' verliest. Dit levert problemen op voor de slacht, aangezien alleen levende dieren mogen worden geslacht. Weinberg heeft echter stevige kritiek op deze redenering. Hij is van mening dat de Sjabbatswetten en de bepalingen rond *trefot* absoluut niet met elkaar vergeleken zouden moeten worden.²³⁰

²²⁵ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 45.

²²⁶ Rabbi Eleazar Rokeach ('de parfumeur') was een invloedrijk Talmoedist en kabbalist (ca. 1176 – 1238). Hij was tevens werkzaam als rabbijn in Worms.

²²⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 52.

²²⁸ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 50.

²²⁹ De bron hiervoor is te vinden in Misjna Sjabbat 10:5 en in de Babylonische Talmoed, Sjabbat 94a.

²³⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 54 en 57.

Leidt een val tot andere soorten *trefot*?

Ten slotte is er nog een laatste bezwaar waar Weinberg op in gaat. Hij heeft al aangetoond dat er in het geval van een elektrische schok geen sprake is van een kracht van buitenaf die het dier ten val brengt; de situatie is vergelijkbaar met die waarin het dier uit zichzelf valt, en daarom geldt het dier niet als '*trefa* vanwege een val'. Het is echter wel mogelijk dat de val – hoewel deze op zichzelf het dier niet *trefa* maakt – wel andere soorten *trefot* tot gevolg heeft. In de Sjoelchan Aroech treffen we bijvoorbeeld de bepaling aan dat een dier dat “met zijn poten sleept” en waarvan bekend is dat het is gevallen, onder verdenking staat van letsel aan zijn ruggenmerg. Wanneer het een afstand van meer dan vier ellebogen kan lopen, is er geen vrees voor letsel; zodra het dier echter met zijn poten sleept wel.²³¹ Weinberg behandelt verschillende autoriteiten die een uitspraak doen over deze kwestie. De Ran²³² is van mening dat er in dit geval soepel moet worden geoordeeld en dat een dier dat van een hoogte van minder dan tien handbreedtes valt niet onder verdenking staat van letsel aan zijn ruggenmerg. De Ramban²³³ houdt er een striktere positie op na en stelt een onderzoek van de ledematen verplicht, ook bij een hoogte van minder dan tien handbreedtes; er kan immers sprake zijn van *trefot*. Deze zwaardere positie wordt niet gedeeld door andere grote autoriteiten (zoals de Rambam²³⁴, de Rasjba²³⁵, de Ran en de Rosj²³⁶), en kan daarom vanuit de halacha worden verworpen.²³⁷ Weinberg concludeert dat er in de situatie van de slacht van het dier nooit wordt gecontroleerd of het nog kan lopen of niet; het wordt namelijk direct geslacht. De 'looptest' is in dit geval dus niet van toepassing. Verder geldt voor wat betreft de verdenking van letsel aan het ruggenmerg hetzelfde als wat al eerder is gezegd: bij het toedienen van een elektrische schok valt het dier op zijn buik of op zijn heup, niet op zijn rug. Ook in dit geval kan dus de regel van de Rokeach worden gevolgd, die stelt dat een dier dat op zijn heup valt niet als *trefa* wordt beschouwd en koosjer is.²³⁸

Aan het einde van zijn uitvoerige bespreking stelt Weinberg dat hij verschillende argumenten naar voren heeft gebracht op basis waarvan kan worden geconcludeerd dat er grond is om verdoving middels een elektrische schok toe te staan. Hij betoogt dat elk van de door hem genoemde redenen op zichzelf al voldoende zou zijn om het verbod op elektrische verdoving op te heffen – dit geldt eens te meer voor de combinatie van al deze redenen. Als iemand *voor zichzelf* toch een strikte halachische positie wil innemen, kan hij dit doen door zachte dingen op de grond neer te leggen wanneer het dier wordt geslacht, zoals dons of plukken wol. Op die manier kan iedere vrees dat het dier *trefot* oploopt als gevolg van zijn val worden weggenomen.²³⁹

²³¹ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 58.

²³² R. Nissim ben Reuven, een invloedrijke halachist en Talmoedist uit Spanje (1320 – 1376).

²³³ R. Mosje ben Nachman, algemeen bekend als Nachmanides. Prominente middeleeuwse rabbijn, arts, filosoof en kabbalist, die geboren werd in Spanje en stierf in het Land van Israël (1194 – 1270). Zijn meest bekende werk is een commentaar op de Tora.

²³⁴ Acroniem van Moses Maimonides (1138 – 1204).

²³⁵ R. Sjloomo ben Avraham ibn Aderet, een invloedrijke rabbijn, halachist, Talmoedist en responsa-auteur uit Spanje (1235 – 1310).

²³⁶ R. Asjer ben Jechiël, een vooraanstaande rabbijn en Talmoedist die geboren werd in Keulen en overleed in Toledo (ca. 1250 – 1327).

²³⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 76.

²³⁸ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 78.

²³⁹ Seridee Eesj, hoofdstuk 4, paragraaf 97.

Vijfde hoofdstuk: vrees voor verbrijzeling (*risoek*) van de organen van het dier

De aard van *risoek*

Nu Weinberg het probleem van 'trefa vanwege een val' heeft opgelost, kaart hij nog een ander mogelijk bezwaar tegen verdoving aan. Hij vraagt zich af of het toedienen van een elektrische schok leidt tot *risoek* ('verbrijzeling') van de hersenen van het dier, omdat de stroomstoot daar met name zijn kracht uitoefent. Het eerste vraagstuk dat moet worden opgelost, is of de hersenen eigenlijk wel een zodanige vorm van letsel kunnen oplopen dat we ze hierdoor als *trefa* beschouwen. Op dit punt bestaat er een belangrijk meningsverschil onder de risjoniem, stelt Weinberg. De Rosj is van mening dat het hersenvlies in het geheel niet hoeft te worden beschouwd als een ruimte, en dat het daarom ook niet onderzocht hoeft te worden op *trefot*. De Rambam neemt echter de positie in dat elke situatie waarin het dier onder verdenking staat (van *trefot*) om een inspectie vraagt. Als er bij de inspectie een beschadiging wordt aangetroffen die het dier *trefa* maakt, of als één van de inwendige organen dusdanig in de verdrukking is gekomen dat het zijn normale vorm heeft verloren, wordt het dier als *trefa* aangemerkt. Wanneer een dier onder verdenking staat van *trefot*, moet zijn gehele binnenste, van zijn kop tot aan zijn dij, worden gecontroleerd. In het geval van elektrische verdoving zou je op basis van deze woorden kunnen concluderen dat de hersenen óók moeten worden onderzocht (de Rambam vermeldt immers expliciet de kop van het dier), en wel omdat zij vatbaar zijn voor *risoek*.²⁴⁰

De cruciale vraag die zich nu aandient is hoe *risoek* dan eigenlijk moet worden gedefinieerd. In eerste instantie lijken hierover verschillende opvattingen te bestaan onder de halachische autoriteiten. De Rasjba (die zich baseert op Rasji) definieert de term als *nitparak* – 'uiteenvallen' (wervels die van elkaar losraken); volgens de Rambam heeft het woord de betekenis van *ritzoetz* – 'breken', 'verpletteren'. Volgens Weinberg zijn dit in feite slechts verschillende benamingen voor hetzelfde verschijnsel. Hij leidt dit af uit de constatering dat de Rasjba en de Rambam hetzelfde onderzoek beschrijven dat nodig is bij de verdenking van *risoek*.²⁴¹ Zich baserend op de Rambam onderscheidt Weinberg twee soorten *risoek*:

1. Verbrijzeling die optreedt omdat het dier een klap heeft gekregen van iets.
2. Verbrijzeling van de inwendige organen die optreedt als gevolg van de val van een dier; hiervoor wordt alleen gevreesd wanneer een dier valt van een hoogte van méér dan tien handbreedtes.

In het eerste geval gaat het om een verwonding die direct zichtbaar is aan één van de ledematen van het dier. In het tweede geval moet er worden gecontroleerd of het dier herstelt van het inwendig letsel dat het door zijn val heeft opgelopen. Herstelt het daar niet van, dan wordt het aangemerkt als *trefa* vanwege een val'.²⁴²

Moeten de hersenen na elektrische verdoving worden onderzocht?

Of het dier als gevolg van de elektrische schok *risoek* van het eerste type heeft opgelopen, laat zich gemakkelijk controleren. Zo'n vorm van *risoek* is aan de buitenkant immers direct zichtbaar. Moeilijker is het om vast te stellen of het dier *risoek* van het tweede type heeft opgelopen als gevolg

²⁴⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 5, paragraaf 1.

²⁴¹ Seridee Eesj, hoofdstuk 5, paragraaf 11.

²⁴² Seridee Eesj, hoofdstuk 5, paragraaf 17.

van zijn val (die veroorzaakt werd door de elektrische schok). Hierbij kunnen we ons oordeel baseren op drie verschillende posities binnen de halacha:

1. Rasji verklaart dat het dier dat 'trefa vanwege een val' is tot deze categorie behoort omdat zijn wervels en gewrichten gebroken zijn (*nitparkoe*). Is er sprake van gebroken wervels en gewrichten, dan kan het dier niet koosjer worden verklaard op basis van inspectie.
2. De Rasjba, die zich ten dele op Rasji baseert, legt uit dat een val van het dier vrees met zich meebrengt voor een breuk (*peroek*). Zo'n breuk kan volgens hem gemakkelijk worden herkend, omdat het orgaan dat erdoor aangetast is na vierentwintig uur haar vorm verliest.
3. De Rambam stelt dat de val van het dier vrees met zich meebrengt dat één van zijn organen in de verdrukking is gekomen, en daarom is er een inspectie nodig.²⁴³

Welk gevaar brengt de val van het dier precies met zich mee? Het antwoord op deze vraag heeft gevolgen voor de manier waarop geoordeeld moet worden over de hersenen. Als de val van het dier alleen de vrees met zich meebrengt dat er mogelijk wervels en gewrichten zijn gebroken (de mening van Rasji volgend), hoeven de hersenen niet te worden onderzocht. Zij vallen immers niet in de categorie 'wervels' en kunnen niet breken als gevolg van een val. Wordt hier echter de uitleg van de Rambam gevolgd, dan is het ook mogelijk te vrezen voor letsel aan de hersenen als gevolg van de val. Weinberg haalt de Rav ha-Magid²⁴⁴ aan, die expliciet stelt: "er is vrees voor *risoek* (verbrijzeling), óók in de hersenen." Voor de kwestie of het dier verdoofd mag worden door een elektrische schok, heeft dit verschil in definiëring directe gevolgen. Volgen we de positie van de Rambam, dan zou het dier dat een schok toegediend heeft gekregen onderzocht moeten worden. Voor ieder dier dat wordt onderzocht en waarbij geen sprake is van *risoek* (verbrijzeling) van de hersenen, geldt dat het niet onder verdenking staat van *trefot*. Volgens Rasji en de Rasjba zou er in dit geval zelfs helemaal geen sprake zijn van vrees. De hersenen vallen immers niet onder 'wervels' en 'gewrichten', en zijn dus ook niet vatbaar voor *risoek* (ze kunnen niet breken).²⁴⁵ Uiteindelijk concludeert Weinberg dat er zowel volgens Rasji als volgens de Rambam geen sprake is van vrees voor *trefot*, als na het onderzoeken van de hersenen blijkt dat er geen enkele van de *trefot* worden aangetroffen die vermeld zijn door de geleerden uit de Talmoed en de latere *poskiem* (wettelijke beslissers). Volgens de Rambam moeten de hersenen wel worden onderzocht uit vrees voor *risoek*; volgens Rasji zijn de hersenen niet vatbaar voor *risoek*, maar kunnen er wel andere *trefot* optreden en moeten ze daarom toch worden geïnspecteerd.²⁴⁶

Een situatie van halachische twijfel

Nu Weinberg heeft vastgesteld dat er in het geval van elektrische verdoving onderzoek moet worden gedaan naar de hersenen van het dier, dient zich een volgende moeilijkheid aan. Zijn wij eigenlijk wel bekwaam genoeg om een dergelijk onderzoek uit te voeren? Weinberg verwijst naar het standpunt van de Pri Megadim²⁴⁷, waarin geschreven staat dat wij weliswaar bekwaam zijn als het gaat om het vaststellen van doorboring (*nakav*) van een orgaan, maar dat wij onvoldoende deskundig zijn om te bepalen wanneer een orgaan er dusdanig anders uitziet dat er sprake is van

²⁴³ Seridee Eesj, hoofdstuk 5, paragraaf 23.

²⁴⁴ R. Vidal van Tolosa. Spaanse rabbijn en geleerde die leefde tijdens de tweede helft van de veertiende eeuw. Hij is onder andere auteur van de Magid Misjnee, een commentaar op de Misjnee Tora.

²⁴⁵ Seridee Eesj, hoofdstuk 5, paragraaf 23.

²⁴⁶ Seridee Eesj, hoofdstuk 5, paragraaf 30.

²⁴⁷ Metacommentaar op de belangrijkste commentaren op de Sjoelchan Aroech. Geschreven door Joseph ben Meir Teomim, een rabbijn en onderwijzer uit Oost-Europa (1727 – 1792).

'beschadiging van zijn vorm'.²⁴⁸ Wanneer deze uitspraak wordt toegepast op de hersenen, dient de volgende vraag zich aan: hebben we genoeg expertise om de verandering in uiterlijk die de elektrische schok met zich meebrengt (de hersenen raken iets vervormd) op een adequate manier te duiden? Met andere woorden: kunnen we inderdaad bepalen of er sprake is van *trefa* of niet? Volgens Weinberg is het helemaal niet duidelijk dat wij in dit geval onvoldoende bekwaam zouden zijn om het dier koosjer te verklaren. Het gaat hier tenslotte om niet meer dan vrees (voor mogelijke *trefot*); de elektrische schok leidt in elk geval niet *met zekerheid* tot *trefot* bij het dier. De situatie is er daarmee één van onduidelijkheid en twijfel.²⁴⁹ In dat geval, stelt Weinberg, kan er worden geoordeeld volgens het principe van *sefeek sefeka* (dubbele twijfel), het principe van *chezkat heter*²⁵⁰ of het principe van *rov*²⁵¹. In het zesde hoofdstuk van zijn responsum werkt hij deze principes nader uit, waarmee zijn betoog tot een climax komt.

Zesde hoofdstuk: de principes van *sefeek sefeka*, *rov* en *chezkat heter*

Nadat hij alle mogelijke bezwaren tegen verdoving zo goed mogelijk in kaart heeft gebracht en van repliek heeft gediend, komt Weinberg in dit hoofdstuk tot de kern van zijn betoog. Op basis van zijn bevindingen in de eerdere hoofdstukken stelt hij vast dat elektrische verdoving tot een situatie leidt die in halachisch opzicht ambigu is. De halacha reikt ons echter drie principes aan met behulp waarvan we alsnog tot een oordeel kunnen komen: *sefeek sefeka*, *rov*, en *chezkat heter*. Op basis van deze principes is er grond om elektrische verdoving toe te staan.

Sefeek sefeka (dubbele twijfel)

Bij het probleem van de *mesoekenet* (het dier dat niet zelfstandig kan staan) zagen we al dat Weinberg in een situatie van halachische ambiguïteit gebruikmaakt van het principe van de dubbele twijfel. Dit biedt ruimte om tot een soepel halachisch oordeel te komen. Teruggrijpend op de kwestie van *risoek* uit het vijfde hoofdstuk, stelt Weinberg dat het principe van de dubbele twijfel ook voor deze situatie geldt. Bij een dier dat op de grond valt als gevolg van de schok, rijst namelijk de vraag of het *met zekerheid* moet worden aangemerkt als *trefa* vanwege *risoek* (verbrijzeling), of dat het hier slechts gaat om *twijfel* over zijn status. Op dit punt bestaat er een meningsverschil onder de acharoniem, stelt Weinberg.²⁵² Daarbij is het in de halacha nergens tot een eenduidige beslissing gekomen. Ter illustratie van de uiteenlopende standpunten verwijst Weinberg naar het zeventiende-eeuwse responsum van de kabbalist Moses ben Mordecai Zacuto²⁵³, die aantoont dat een val het dier met zekerheid *trefa* maakt. In het zeventiende-eeuwse

²⁴⁸ Zie Maimonides (Misjnee Tora, Sjechieta, 7:15): "There are ways that certain organs appear [that can disqualify the organ]. For if the appearance of the organ is changed to that undesirable appearance, it is considered as if it was perforated."

²⁴⁹ Seridee Eesj, hoofdstuk 5, paragraaf 40.

²⁵⁰ De aanname dat het dier na een correcte uitvoering van de sjechieta als 'toegestaan voor consumptie' wordt beschouwd, tenzij er *trefot* worden aangetroffen.

²⁵¹ Het principe van 'de meerderheid' (*rov*) wordt uitgewerkt in de Babylonische Talmoed (Choellin 11a): als voor het merendeel van de gevallen geldt dat zij als koosjer worden beschouwd, vormt dit het uitgangspunt voor het halachische oordeel over de enkeling.

²⁵² Seridee Eesj, hoofdstuk 6, paragraaf 1.

²⁵³ Zeventiende-eeuwse rabbijn en kabbalist, die geboren werd in Amsterdam en later rabbijn werd in Venetië. Hij leefde van ca. 1625 - 1697. Naast hymnen, gedichten en kabbalistische commentaren heeft Zacuto ook een collectie responsa uitgebracht.

responsum Devar Shmuel van Samuel Aboab²⁵⁴ wordt daarentegen precies het tegenovergestelde aangetoond, namelijk dat een val het dier slechts mogelijk *trefa* maakt.²⁵⁵

Dit levert uiteindelijk een dubbele twijfel (*sefeek sefeka*) op: allereerst is er de twijfel of het wel de elektrische schok is die de val van het dier veroorzaakt. Daarnaast is er twijfel of de schok inderdaad met zekerheid leidt tot *risoek*.²⁵⁶ Weinberg komt dan ook tot de volgende conclusie: “En wat betreft de zaak die ter discussie staat (elektrische verdoving) – we kunnen haar toestaan, en moeten de hersenen [van het dier] inspecteren. En als je strikt wilt zijn en zou zeggen dat wij niet bekwaam zijn in het doen van onderzoek – áls dit al zo is, is het niet mogelijk om duidelijkheid te krijgen [over de vraag of er sprake is van *risoek* of niet], en in dat geval zullen we hoe dan ook moeten steunen op het principe van de dubbele twijfel (*sefeek sefeka*).”²⁵⁷

Rov (meerderheidsprincipe)

Naast het principe van *sefeek sefeka* is er nog een ander principe waarop we in het geval van elektrische verdoving kunnen steunen, stelt Weinberg. Dit is het principe van de *rov* (‘meerderheid’). Uit de experimenten die in Berlijn en Nederland zijn uitgevoerd met elektrische verdoving bij dieren is namelijk gebleken dat, wanneer men het dier weer bijbrengt uit zijn verdoving, het gewoon weer kan lopen als voorheen. Slechts een minderheid van de dieren kan nadien niet meer lopen; dit betekent dat de meerderheid (*rov*) van de dieren geen schade heeft ondervonden ten gevolge van de schok. Het is Weinberg echter bekend dat één van zijn collega’s betwijfelt of we in het geval van elektrische verdoving wel echt van het principe van *rov* kunnen uitgaan. De werking van de schok is immers ook afhankelijk van de gezondheid van het dier, en niet alle dieren zijn hierin gelijk. Toch kunnen we ook in dit geval steunen op het principe van *rov*, betoogt Weinberg. Hij ziet een analogie tussen dieren die elektrisch worden verdoofd en een casus die in de Babylonische Talmoed wordt beschreven (Choellin 51a). De Talmoedische discussie handelt over de vraag of de gebeurtenis van de geboorte zelf aanleiding geeft tot de vrees voor mogelijk letsel aan de organen van het pasgeboren dier. Dit is niet het geval, stelt Rav Nachman²⁵⁸. De meerderheid van de dieren loopt immers geen letsel op als gevolg van een te nauw geboortekanaal. Hoewel in de situatie die de Talmoed beschrijft de dieren wat betreft hun bouw en fysieke conditie niet gelijk zijn aan elkaar, wordt er toch uitgegaan van het principe *rov*. Daarom kunnen we dit principe ook toepassen op elektrische verdoving, redeneert Weinberg.²⁵⁹ Wie een strikte positie wil innemen, kan het dier na de verdoving alsnog inspecteren op mogelijk intern letsel.²⁶⁰

Chezkat heter (aannee van de status ‘toegestaan’)

Tot slot is er nog een derde principe waarop we in het geval van elektrische verdoving kunnen steunen: dat van *chezkat heter* (de aanname dat het dier de status ‘toegestaan’ heeft). Dit principe ontleent Weinberg opnieuw aan de Babylonische Talmoed (Choellin 9a). Volgens het oordeel van

²⁵⁴ Vooraanstaande rabbijn uit Venetië, die leefde van 1610 – 1694. Kort na zijn dood werd een collectie van de door hem geschreven responsa gepubliceerd, onder de naam Devar Shmuel.

²⁵⁵ Seridee Eesj, hoofdstuk 6, paragraaf 3.

²⁵⁶ Seridee Eesj, hoofdstuk 6, paragraaf 7.

²⁵⁷ Seridee Eesj, hoofdstuk 6, paragraaf 8.

²⁵⁸ Babylonische amora die leefde tijdens de derde en vierde eeuw.

²⁵⁹ Seridee Eesj, hoofdstuk 6, paragraaf 9.

²⁶⁰ Seridee Eesj, hoofdstuk 6, paragraaf 11.

Rav Huna²⁶¹ heeft een dier tijdens zijn leven de status van ‘verboden voor consumptie’. Vlees van een dier dat nog leeft mag immers niet worden gegeten. Wanneer het dier op correcte wijze wordt geslacht, verandert deze status naar ‘toegestaan voor consumptie’, tenzij er *trefot* worden aangetroffen. Weinberg stelt dat we in het geval van elektrische verdoving van dit principe kunnen uitgaan. Dat het dier op correcte wijze geslacht is lijkt immers geen twijfel; er bestaat alleen twijfel op het punt van *trefot*. Hierop kan het dier indien nodig worden onderzocht.²⁶²

Weinbergs conclusie

Weinbergs uitvoerige verhandeling laat zien dat elektrische verdoving in halachisch opzicht niet onproblematisch is. Er kunnen verschillende bezwaren tegen worden ingebracht. Toch is Weinberg zelf er duidelijk op uit om ruimte te vinden voor het toestaan van verdoving. Samengevat ontvouwt zijn betoog zich aan de hand van een aantal deelvragen (1-5), waarna hij uiteindelijk tot zijn conclusie (6) komt:

1. Moet een dier dat met een elektrische schok wordt verdoofd tot de categorie *mesoekenet* worden gerekend, en is het vlees van zo'n dier geschikt voor consumptie?
2. Valt een dier dat door toedoen van de mens *mesoekenet* is geworden in de categorie *trefa*?
3. Moet een dier dat elektronarcose ondergaat – zelfs al is het daardoor niet *trefa* – uiteindelijk toch niet worden verboden, omdat het op het moment van slachten dusdanig is verzwakt dat het niet meer levensvatbaar is?
4. Moet een dier dat ten val komt als gevolg van de elektrische schok als *trefa* worden aangemerkt vanwege zijn val?
5. Bezorgt het toedienen van de schok het dier dusdanig letsel aan zijn organen – in het bijzonder aan de hersenen, omdat de werking ervan op die plek het krachtigst is – dat er sprake is van *risoek* (verbrijzeling) of andere *trefot*?
6. Uit de conclusies van 1-5 blijkt dat de verdovingskwestie in halachisch opzicht ambigu is. In zo'n geval kunnen we steunen op drie halachische principes: *sefeek sefeka*, *rov*, en *chezkat heter*. Op basis hiervan is er grond voor het toestaan van elektrische verdoving.

Hoewel Weinberg alles in het werk stelt om te laten zien dat de halacha ruimte biedt om elektrische verdoving toe te staan, doet hij geen definitieve uitspraak over de kwestie. Het doel van zijn verhandeling is uiteindelijk niet om zelf een halachische beslissing uit te vaardigen, maar om de zaak zo goed mogelijk aan de andere halachische autoriteiten te kunnen presenteren.²⁶³ In het volgende hoofdstuk ga ik in op de receptie van Weinbergs responsum onder zijn collega-rabbijnen. Dit werpt tevens licht op de vraag hoe het kan dat de discussie over de verdovingskwestie – ondanks Weinbergs inspanningen – uiteindelijk zou resulteren in een breed gedragen verbod.

²⁶¹ Babylonische amora die leefde tijdens de derde eeuw.

²⁶² Seridee Eesj, hoofdstuk 6, paragraaf 14.

²⁶³ Shapiro, *Yeshiva World*, 122.

V. Weinberg in discussie met andere rabbijnse autoriteiten

Tijdens de bespreking van de Seridee Eesj is het duidelijk geworden welke halachische concepten een belangrijke rol spelen in de discussie over verdoving. Bij het weerleggen van mogelijke bezwaren hanteert Weinberg een geheel eigen aanpak, die ik in dit hoofdstuk verder zal toelichten. Om te kunnen verklaren hoe het komt dat er ondanks Weinbergs halachische conclusies uiteindelijk een breed gedragen consensus over een verbod op verdoving tot stand is gekomen, bespreek ik daarnaast de reacties van andere rabbijnse autoriteiten op Weinbergs responsum. Een groot deel hiervan is bewaard gebleven als bijlage van de Seridee Eesj. Aanvankelijk laten enkele rabbijnen weten Weinbergs halachische conclusies te onderschrijven. Onder druk van de tegenstanders herzien zij echter hun standpunt.²⁶⁴ Hoewel er ook kritiek komt op Weinbergs halachische argumentatie, is het grootste deel van de bezwaren niet-halachisch van aard. Om dit laatste type bezwaren te duiden, maak ik in mijn analyse gebruik van het concept 'meta-halacha'. Na eerst te zijn ingegaan op Weinbergs halachische methode en de halachische reacties van zijn collega-rabbijnen, onderzoek ik de meta-halachische aspecten van de verdovingskwestie. Welke visies op het dier en de slacht schemeren in beide dimensies door? Tot slot bespreek ik hoe de rabbijnse discussie tijdens de jaren dertig van de vorige eeuw van invloed is geweest op het hedendaagse joodse standpunt ten aanzien van verdoving.

Weinbergs halachische methode

Uit het voorgaande hoofdstuk is duidelijk geworden dat de kwestie van verdoving in halachisch opzicht niet eenvoudig ligt. Weinberg realiseert zich dat er verschillende bezwaren vanuit de halacha naar voren kunnen worden gebracht. Hij brengt deze in kaart, en poogt ze stuk voor stuk weg te nemen. Bij het bespreken van de bezwaren gaat Weinberg systematisch te werk. Zijn voornaamste bronmateriaal bestaat uit klassieke rabbijnse en middeleeuwse rabbijnse halachische teksten. Om deze bronnen te duiden maakt hij tevens gebruik van moderne commentaren en responsa. Tijdens het zoekproces is er één vraag die steeds op de achtergrond meeklinkt: hoe moeten de centrale halachische begrippen precies worden gedefinieerd? Weinbergs aanpak is daarmee typerend voor de Brisker-methode van Talmoedstudie – door Norman Solomon aangeduid als de 'Analytic Movement'.²⁶⁵ In tegenstelling tot de methoden die vóór die tijd gangbaar waren, is deze benadering er niet op uit teksten die met elkaar in conflict zijn te harmoniseren, maar gaat zij op zoek naar de precieze definities van elk concept.²⁶⁶ Dit gebeurt bijvoorbeeld door de vraag te stellen wat de oorzaak en wat het gevolg van iets is: veroorzaakt A situatie B, of is B het gevolg van de aanwezigheid van A? Dergelijke vragen vinden we regelmatig terug in Weinbergs argumentatie. Is het de val die het dier *trefa* maakt, of leidt de val mogelijk tot *refot*, maar maakt zij het dier op zichzelf niet *trefa*? Maakt een verzwakte staat waardoor het dier niet nog twaalf maanden in leven kan blijven het dier *trefa*, of kan het dier geen twaalf maanden meer in leven blijven omdat er sprake is van *refot*?

Met dit type vragen in zijn achterhoofd weegt Weinberg de verschillende bronnen tegen elkaar af, om uiteindelijk tot een zo helder mogelijk beeld te komen van wat het halachische concept in kwestie precies behelst. Hoewel hij hierbij zeer nauwkeurig te werk gaat, is Weinberg niet bang

²⁶⁴ Shapiro, *Yeshiva World*, 123.

²⁶⁵ Zie hierover bijvoorbeeld zijn boek *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle*. Atlanta: Scholars Press, 1993.

²⁶⁶ Shapiro, *Yeshiva World*, 10–11.

om tot een soepel oordeel te komen. Zijn visie op halacha kenmerkt zich door de overtuiging dat het weliswaar niet goed is om de regels te veronachtzamen, maar dat het evenmin goed is om zelf verzwaringen aan te brengen in de geopenbaarde wet. Om zijn standpunt kracht bij te zetten verwijst hij naar Maimonides, één van de grootste autoriteiten op het gebied van halacha, die benadrukt dat men geen andere soorten *trefot* dient toe te voegen aan de door hem opgestelde lijst. Wanneer Weinberg er dus voor kiest om de halachische principes zeer precies af te bakenen en de concepten niet op zo'n manier te verruimen dat er méér situaties onder het wettelijke verbod vallen dan de situaties die worden beschreven, staat hij daarin niet alleen – zo lijkt hij te willen suggereren – maar treedt hij in de voetsporen van Maimonides. Hiermee rechtvaardigt Weinberg zijn werkwijze vanuit de halacha zelf. In dat opzicht is hij voortdurend op zoek naar ruimte binnen de joodse wet. Juist door de tekstuele bronnen zeer serieus te nemen en ze tot in detail te ontrafelen vindt hij die ruimte ook. Door oog te hebben voor alle nuances binnen de wet, laat hij zien dat de halachische regels die een rol spelen bij verdooving ambigu zijn. Deze halachische ambiguïteit biedt hem uiteindelijk de mogelijkheid om grond te vinden voor het toestaan van verdooving.

Afweging tussen traditie en andere bronnen

Naast halachische bronteksten – die de belangrijkste rol spelen in zijn betoog – gebruikt Weinberg in zijn argumentatie ook aanvullende, niet-halachische bronnen. Joel Roth onderscheidt in *The Halakhic Process* verschillende '*extralegal sources*' die een *poseek* ('wettelijk beslisser') kan benutten om tot een goede afweging te komen: 1. medische en wetenschappelijke kennis; 2. realia; 3. economische factoren en 4. ethische en psychologische inzichten.²⁶⁷ In de Seridee Eesj vinden we bronnen van het eerste en tweede type terug. Bij het beantwoorden van de vraag of het dier een geldige stuiptrekking vertoont aan het einde van de slacht, verwijst Weinberg bijvoorbeeld naar de expertise van een joodse arts uit Berlijn. Deze verzekert hem dat dieren die elektrisch worden verdoofd inderdaad een stuiptrekking vertonen, en dat deze stuiptrekking niet wordt veroorzaakt door de schok zelf (wat de stuiptrekking ongeldig zou maken). Weinberg gebruikt deze medische kennis weliswaar om zijn betoog kracht bij te zetten, maar steunt zijn uiteindelijke halachische conclusie er niet op. Een soortgelijk gebruik van zo'n aanvullende niet-halachische bron treffen we aan in het hoofdstuk over de categorie '*trefa* vanwege een val'. Vanuit de halacha beredeneert Weinberg dat een dier dat uit zichzelf valt een minder harde klap te verduren krijgt dan een dier dat door anderen ten val wordt gebracht. Hij zet zijn halachische argumentatie vervolgens kracht bij door deze te ondersteunen met observaties vanuit de praktijk: ook in het dagelijks leven is te zien dat een dier dat uit zichzelf valt altijd zachter ten val komt dan een dier dat door een oorzaak van buitenaf ten val komt.

Wanneer aanvullende bronnen overeenkomen met zijn halachische bevindingen, aarzelt Weinberg niet om ze in zijn betoog te verweven. Het is echter interessant om te zien wat er gebeurt als beide soorten bronnen níet met elkaar in overeenstemming zijn. Op momenten wordt duidelijk dat Weinberg behoorlijk worstelt met sommige halachische tradities, zeker wanneer deze moderne wetenschappelijke inzichten tegenspreken. Hoe ga je daarmee om als halachist? Wat de confrontatie met dit vraagstuk betreft staat Weinberg binnen een bredere traditie in het halachische denken over de verhouding tussen rabbijnse bronteksten en moderne wetenschap. Leo Mock onderscheidt daarin twee tendensen. Enerzijds zijn sommige halachisten geneigd de

²⁶⁷ Joel Roth, *The Halakhic Process: A Systemic Analysis* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1986), 231–34.

Talmoedische kennis te beschouwen als geopenbaarde kennis die niet vanuit de waarneming kan worden ontkracht. Aan de andere kant vinden we halachisten die zich beroepen op het concept van de 'veranderde natuur'. Volgens hun opvatting is de medische en wetenschappelijke kennis uit de Talmoed niet universeel, maar tijd- en plaatsgebonden.²⁶⁸ Van daaruit bezien is het mogelijk dat 'de natuur' (of: de aard van een verschijnsel) is veranderd, en in onze huidige tijd niet meer hetzelfde is als in de tijd van de Wijzen uit de Talmoed. Ook Weinberg vraagt zich in zijn responsum af of de natuur misschien veranderd is. Is het niet mogelijk dat een *trefa* – dankzij de moderne geneeskunde – in onze tijd wél in leven kan blijven, terwijl een dier met een soortgelijke aandoening in de tijd van de Talmoed ten dode opgeschreven was? Hoewel Weinberg laat doorschemeren dat hij moeite heeft met een al te traditionele houding waarbij enkel wordt uitgegaan van wat de halachische autoriteiten op een bepaald moment in de geschiedenis hebben verordend (zonder daar vragen bij te stellen), kiest hij er ook niet voor de traditionele bronnen te verwerpen ten gunste van de wetenschap. Zijn persoonlijke spanning blijft onopgelost. Hierin wordt iets zichtbaar van zijn eigen achtergrond, die verbonden is met twee verschillende werelden: de klassieke Talmoedschool en de Duitse universiteit.

Halacha en verdoving: een spannend vraagstuk

Wat Weinbergs responsum bij uitstek duidelijk maakt, is dat de verdovingskwestie in halachisch opzicht zeer ingewikkeld is. Zij raakt aan een aantal fundamentele halachische concepten die een heel complex aan regels met zich meebrengen. Daarbij is het van cruciaal belang in welke staat het dier *precies* verkeert ten tijde van de slacht. Alle details doen ertoe: wat de schok in het lichaam teweegbrengt, hoe het dier reageert, hoe het neerkomt als het op de grond valt ten gevolge van de schok, welk aandeel de mens *precies* heeft in het ontstaan van mogelijke verwondingen, et cetera. Samen zijn deze gegevens bepalend voor het vaststellen van de halachische categorie waartoe het dier behoort. De drie belangrijkste halachische categorieën die Weinberg onderscheidt, zijn die van *mesoekenet* (een dier dat dreigt te sterven), *nevela* (een karkas) en *trefa* (een dier dat een afwijking vertoont in één van de organen). Het gaat er dus om dat een dier voldoende vitaliteit bezit tijdens het moment van aansnijden, dat het door de sjechieta aan zijn einde komt en dat het geen afwijkingen in zijn organen heeft ten gevolge van de schok. Omdat deze principes direct raken aan de kwestie van *kasjroet* (de spijswetten), spelen ze in de halachische discussie over verdoving een grote rol.

Hoewel Weinberg zijn best heeft gedaan ruimte te vinden voor het toestaan van verdoving, maakt hij in zijn later geschreven inleiding kenbaar dat de keuze hiervoor gepaard ging met een hevige innerlijke strijd: zijn "hart bonsde onstuimig" bij het vooruitzicht "deze zware kwestie van de *kasjroet* en de sjechieta te behandelen", die het "fundament der fundamenteën" van het joodse leven vormt.²⁶⁹ Verderop in de inleiding lijkt Weinberg zijn halachische conclusies bovendien te herroepen: na alle experimenten met elektrische bedwelmingen, is hij er steeds meer van overtuigd geraakt dat deze niets bewijzen. De gedachte hierachter is interessant. Weinberg stelt dat niet alle dieren gelijk zijn wat betreft hun aard en de bouw van hun lichamen. Wat het ene dier niet beschadigt, kan voor het andere dier inwendige beschadigingen of zelfs de dood tot gevolg hebben.²⁷⁰ Uit deze visie spreekt een groot besef van de lichamelijke eigenheid van ieder dier. Dit weerspreekt (deels) de conclusies in het zesde hoofdstuk van zijn responsum.

²⁶⁸ Mock, "Ruach Ra'a," 184–86.

²⁶⁹ Seridee Eesj, deel 2, Joree De'a, sectie 4, inleiding.

²⁷⁰ Idem.

Mogelijk vormt Weinbergs latere relativering van zijn eigen conclusies een reactie op de halachische standpunten van zijn collega's. Hoewel enkele rabbijnen zich aanvankelijk in zijn conclusies kunnen vinden, wijst de meerderheid van hen deze af, waarna ook degenen die hem eerst steunden zich terugtrekken. Eén van de reacties op Weinbergs responsum is afkomstig van de Sefardische rabbijn Ben-Zion Meir Chai Uziël²⁷¹, die op verzoek van Weinberg zijn mening geeft over de kwestie.²⁷² In de Misjpetee Uziël komt hij tot de conclusie dat er een verbod geldt op het vlees van een dier dat elektrisch verdoofd werd, zelfs wanneer het dier stuiptrekt aan het einde van de slacht. Hij geeft hiervoor verschillende redenen. Zo is het duidelijk dat de stroomstoot het lichaam van het dier binnendringt en daarbij een "verschroeiend vuur" veroorzaakt. Hiermee lijkt de situatie op een casus die beschreven wordt in de Babylonische Talmoed (Choellin 54a). De Talmoedische discussie in Choellin 54a handelt over de vraag wanneer een dier beschouwd moet worden als **deroesa* (een dier dat is aangevallen door een roofdier), één van de acht hoofdcategorieën van *trefa*. Het lichaam van een *deroesa* wordt aangetast door gif (afkomstig uit de klauwen van het roofdier) dat geleidelijk steeds meer vlees wegbrandt. Omdat het gif zich geleidelijk door het lichaam verspreidt, geldt een dier al bij de kleinste aanwijzing van *deroesa* als *trefa*. Uit experimenten is gebleken, zo merkt Uziël op, dat er bij sommige dieren bloeddruppels werden aangetroffen in de hersenen wanneer zij elektrisch waren verdoofd. Ook was er sprake van bloedblaartjes in de ingewanden, en werd er bloed gevonden in het hart. Al deze signalen wijzen op *deroesa*.²⁷³ Daarnaast vertoont elektrische verdoving overeenkomsten met een andere casus uit de Babylonische Talmoed (Choellin 56b). In deze casus gaat het om een vogel die ten prooi viel aan het vuur, waardoor zijn ingewanden werden verschroeid. Het dier krijgt daarmee de status *trefa*. Hoewel Jaäkov ben Asjer – de auteur van de Toer – weliswaar heeft gezegd dat deze bepaling niet voor elke diersoort geldt, heeft hij dit alleen gezegd omdat het vuur normaal gesproken 'van buitenaf' komt. De huid en de ribben van de meeste diersoorten functioneren dan als het ware als een schild, waardoor hun ingewanden niet verschroeien. In het geval van een elektrische schok gaat het onderscheid tussen vogels en andere diersoorten echter niet op: de stroomstoot dringt namelijk direct het lichaam van het dier binnen.²⁷⁴

Ook rabbijn Shalom Isaac Halevi²⁷⁵ maakt zich zorgen over de verschroeiende werking van de elektriciteit. Daarnaast gaat hij nader in op een punt dat Weinberg in zijn responsum behandelt: de val van het dier ten gevolge van de schok. Halevi stelt dat een dier dat gevallen is, en waarvan we vrezen dat het niet meer kan staan, pas mag worden geslacht als tijdens een 'proefperiode' van vierentwintig uur blijkt dat het inderdaad kan staan. Wordt het binnen die vierentwintig uur geslacht, dan is het *trefa*, zelfs als er geen enkele schade aan de organen wordt aangetroffen bij het onderzoek na de slacht. Aangezien het de bedoeling van elektrische verdoving is om het dier meteen daarna te kunnen slachten, is het vlees van een dier dat op deze wijze werd verdoofd met zekerheid verboden (*assoera*). Ook inspectie na de slacht is niet wettelijk geldig om het koosjer te verklaren. Zelfs als je soepel wilt oordelen, en meent dat inspectie wel geldig is, dan nog is het

²⁷¹ Uziël werd in 1880 geboren in Jeruzalem, en functioneerde vanaf 1939 als Opperrabijn van Palestina. Hij overleed in 1953.

²⁷² Zijn reactie zou later worden gepubliceerd in zijn collectie responsa, die onder de naam Misjpetee Uziël in drie delen is verschenen tussen 1935 en 1960. Ik maak gebruik van de Hebreeuwse tekst ontleend aan de elektronische collectie van het Bar Ilan University Responsa Project voor USB (versie 22 plus).

²⁷³ Misjpetee Uziël, deel 1, Joree De'a, sectie 1, paragraaf 4.

²⁷⁴ Ibid., paragraaf 5.

²⁷⁵ Shalom werd als zoon van Jichia Jitschak Halevi geboren in Sanaa (Jemen), in 1891. Hij migreerde naar het Mandaatgebied Palestina en werd Opperrabijn van de Jemenitische Joodse gemeenschap in Tel-Aviv-Jaffa. Eén van zijn bekendste werken is Divree Chachamim, een collectie responsa waarin ook zijn reactie op Weinberg terug te vinden is. Halevi overleed in 1973.

mogelijk om te stellen dat de schade die de elektrische schok aanricht niet direct zichtbaar is, maar zich pas in een later stadium zal openbaren.²⁷⁶ Vanwege deze reden keert ook Halevi zich tegen het toestaan van elektrische verdoving.

De laatste reactie die ik hier bespreek, is afkomstig van rabbijn Meshulam Roth²⁷⁷. Roth gaat met name in op het punt van *mesoekenet* en *trefa*. Hoewel het vlees van een *mesoekenet* eventueel mag worden gegeten wanneer het dier een stuiptrekking vertoont aan het einde van de slacht, erkent hij, wordt er in de commentaren op de Toer en de Sjoelchan Aroech gezegd dat het vanwege vroomheidsredenen (*midat chassidoet*) niet hoort om dergelijk vlees te eten. Misschien zijn we onvoldoende bekend met de wettelijke vereisten waaraan de stuiptrekking precies moet voldoen. Zelfs als je geen uitzonderlijk vroom leven leidt, is het passend om je verre te houden van een mogelijke overtreding. Bovendien geldt deze terughoudendheid in het eten van het vlees van een *mesoekenet* al wanneer er verder geen enkele aanwijzingen zijn dat de status van het dier problematisch is. Maar in het geval van elektrische verdoving ligt dit anders, meent Roth. De stroomstoot beschadigt de hersenen, met als doel het gevoel van het dier uit te schakelen. Beschadiging van de hersenen is echter een vorm van *trefa* die verboden wordt vanuit de Tora (*de-oraita*)²⁷⁸. Het gaat hier dus om een zwaar verbod, waarmee we geen enkel risico kunnen nemen. Evenals Weinberg ondersteunt Roth zijn standpunt met een beroep op wetenschappelijke experimenten. Van een Duitse rabbijn heeft hij te horen gekregen dat er na de experimenten met elektrische verdoving weliswaar enkele dieren in staat waren om te lopen, maar dat de meeste van hen zwaar beschadigd waren geraakt en *trefa* waren geworden ten gevolge van de schok. Daarom “hebben alle godvruchtige rabbijnen uit Duitsland zich verzameld, en zij kwamen tot het eensgezinde oordeel dat er voor deze dieren niet langer de ‘aanname van leven’ (*chezkat chajiem*) geldt, maar dat er op hen de verdenking van *nevela* (karkas) rust.” Roth merkt daarbij op dat ook de verheven Rabbi Chaim Ozer uit Vilna²⁷⁹ zich heeft uitgesproken voor een verbod. Over Weinberg stelt hij bovendien: “En een rabbijn uit Duitsland, die er aanvankelijk voorstander van was [verdoving] toe te staan, heeft zich bedacht, en is akkoord gegaan met de beslissing van het verbod”. Roth concludeert ten slotte dat het vanuit de halacha volkomen helder is dat elektrische verdoving het dier *trefa* maakt. Daarom geldt er een absoluut verbod.²⁸⁰

Weinbergs eigen betoog en de reacties van zijn collega-rabbijnen laten zien dat het toestaan of juist verbieden van verdoving in halachisch opzicht geen vanzelfsprekende conclusie is. Welke conclusie precies wordt getrokken hangt niet alleen af van de definiëring van de halachische concepten, maar bijvoorbeeld ook van het antwoord op de vraag in hoeverre wetenschappelijk onderzoek ooit zekerheid kan geven over de halachische status van individuele dieren. Bij dit alles is de rol van de *poseek* (wettelijke beslisser) doorslaggevend. Tijdens het proces van besluitvorming wordt voortdurend gezocht naar een juiste afweging tussen de halachische bronnen, de nieuwe maatschappelijke situatie, en de eigen persoonlijke waarden. Het huidige

²⁷⁶ Divree Chachamim, Joree De’*a*, sectie 1. De Hebreeuwse tekst is ontleend aan de Bar Ilan Responsa stick.

²⁷⁷ Vooraanstaande halachische autoriteit afkomstig uit Gorodenka (Oekraïne), die leefde van 1875 tot 1962. Hij is de auteur van het responsum Kol Mevasser, waarin onder andere wordt ingegaan op de kwestie van elektrische verdoving.

²⁷⁸ Binnen de halacha bestaat er een hiërarchisch verschil tussen een verbod dat direct ontleend wordt aan de Tora (*de-oraita*) en een verbod dat door de rabbijnen werd verordend (*de-rabbanan*). Gaat het om een verbod van het eerste type, dan neemt men een striktere positie in en is er geen ruimte voor een soepel oordeel.

²⁷⁹ Chaim Ozer Grodzinski was één van de leidende rabbijnse autoriteiten in Weinbergs tijd. Zijn mening was doorslaggevend voor de uiteindelijke beslissing tot een verbod. Zie verder: Shapiro, *Yeshiva World*, 123–27.

²⁸⁰ Kol Mevasser, deel 1, sectie 81. De Hebreeuwse tekst is ontleend aan de Bar Ilan Responsa stick.

standpunt ten aanzien van verdoving laat zich dan ook niet verklaren als we enkel de halachische dimensie van het verhaal in ogenschouw nemen. Er speelt nog een andere dimensie mee, die ik hieronder zal bespreken.

Het belang van meta-halacha

Naast concepten en principes die direct ontleend zijn aan de halachische traditie, spelen bij de totstandkoming van een oordeel over een halachische kwestie ook andere principes een rol. Deze worden in het hedendaagse onderzoek naar de ontwikkeling van halacha wel aangeduid met de term 'meta-halacha'. De term wordt echter bij verschillende auteurs verschillend gedefinieerd.²⁸¹ Het begrip meta-halacha wordt voor het eerst gebruikt door Eliezer Goldman (1918-2002). Goldman wijst het idee af dat de halacha vaststaat en dat de *poseek* enkel de logische principes hoeft te volgen die al in de wet zelf besloten liggen om voor elke denkbare casus tot een eenduidig halachisch antwoord te komen. Aan de andere kant wil hij vasthouden aan de integriteit van de wet, en haar niet zonder meer reduceren tot een vorm van toegepaste politiek. Van daaruit definieert hij meta-halacha als de "guiding fundamentals of interpretation with which we interpret the sources." Meta-halacha heeft dus betrekking op de achterliggende belangrijke 'principes' achter de halacha, die impliciet aanwezig zijn in de halacha zelf en in de intuïtie van de rechter.²⁸² In het geval van Weinberg zouden we kunnen stellen dat zijn "guiding fundamentals of interpretation" de halachische principes van *sefeek sefeka*, *rov* en *chezkat heter* zijn. Omdat verdoving in halachisch opzicht ambigu is, bestempelt Weinberg deze algemene principes die hij aan de halacha ontleent als de leidende principes waarop het halachische oordeel kan worden gebaseerd.

Waar Goldman ervan uitgaat dat meta-halachische principes nog indirect aan de halacha worden ontleend, hanteert Avinoam Rosenak een wat bredere definitie. Naast de theologische uitgangspunten van de *poseek*, behoren volgens Rosenak ook zijn a-priori aannames en persoonlijke overtuigingen tot het domein van de meta-halacha.²⁸³ Deze definitie ligt dicht aan tegen de wijze waarop Marc Shapiro het begrip meta-halacha gebruikt. In zijn biografie van Weinberg gaat hij kort in op de term meta-halacha wanneer hij argumenten analyseert die niet binnen het traditionele halachische discours vallen. Deze duidt Shapiro aan als "meta-halakhic considerations". Ze worden bepaald door een meer algemene visie op welke halachische beslissing de joodse gemeenschap het beste dient.²⁸⁴

In het kader van de verdovingskwestie is een combinatie van de bovenstaande drie definiëringen het meest interessant. Door te putten uit Weinbergs inleiding en de briefwisselingen tussen hem en zijn collega-rabbijnen²⁸⁵, zal ik nu nader ingaan op de meta-halachische dimensie van de intern-joodse discussie over verdoving.

²⁸¹ Mock, "Ruach Ra'a," 232.

²⁸² Alexander Kaye, "Eliezer Goldman and the Origins of Meta-Halacha," *Modern Judaism* 34, nr. 3 (Oktober 2014): 324-26.

²⁸³ Mock, "Ruach Ra'a," 232.

²⁸⁴ Shapiro, *Yeshiva World*, 119.

²⁸⁵ Dit bronmateriaal ontleen ik met name aan Shapiro's biografie van Weinberg, die hieruit veelvuldig citeert.

Verdoving als meta-halachische kwestie

Als we bekijken welke meta-halachische motieven een rol hebben gespeeld in de verdovingsdiscussie, wordt al snel duidelijk dat deze nauw verbonden zijn met de context van onderdrukking en vervolging tijdens de jaren dertig van de vorige eeuw. Voor Weinberg, die in zijn omgeving direct met de gevolgen van de anti-sjechieta wetgeving geconfronteerd wordt, vormt de schrijnende situatie onder de verzwakte zieken en ouderen in Berlijn de belangrijkste aanleiding om op zoek te gaan naar een wijze van verdoven die past binnen de joodse wet. Hij betoogt dat het de plicht is van de halachische autoriteiten om zich in te spannen voor het komen tot een soepele besluitvorming, zodat joden niet uit noodzaak zullen vervallen tot het eten van onkoosjer vlees. Juist omdat de spijswetten zo belangrijk zijn, moet het de joodse gemeenschap niet onmogelijk worden gemaakt zich hieraan te houden.²⁸⁶ Als meta-halachisch motief is deze opvatting bepalend geweest voor de totstandkoming van Weinbergs responsum en het verloop van zijn halachische betoog. Voordat Weinberg zich echter op de complexe materie stort, wordt hij voor de fundamentele – eveneens meta-halachische – vraag gesteld of het eigenlijk wel wenselijk is als hij op zoek gaat naar een verdovingsmethode die past binnen de joodse wet. Zou de slachtmethode die al eeuwenlang door joden wordt toegepast verlaten moeten worden onder de antisemitische druk?²⁸⁷ Als de joodse gemeenschap verdoving voorafgaand aan de slacht zou invoeren, erkent ze hiermee dan in feite niet dat de sjechieta inhumaan is? Het argument dat een verandering in de joodse slachtpraktijk zou kunnen worden beschouwd als zwichten voor de antisemitische druk weegt voor Weinberg echter niet op tegen het gevaar dat de Duitse joden in groten getale zullen overgaan tot het eten van onkoosjer vlees. Hoewel het iemand persoonlijk vrij staat een strikte positie innemen, redeneert hij, heb je het recht niet een stikt halachisch oordeel voor te staan als het om anderen gaat die mogelijk tot zonde zullen vervallen. Bovendien is dit een zaak van leven en dood.²⁸⁸

De meeste rabbijnse autoriteiten zijn het echter niet met Weinberg eens. Hermann Klein (Berlijn) betoogt bijvoorbeeld dat als de rabbijnen met Weinberg zouden instemmen, dit naar de joodse gemeenschap én de Duitse regering het signaal zou afgeven dat in moeilijke tijden alles geoorloofd is. Dit zou ertoe kunnen leiden dat de Duitse regering steeds zwaardere wetten zou opleggen. Ook Jona Zvi Horowitz (Frankfurt) stemt niet in met de conclusie van Weinberg. Hij stelt dat de situatie in Duitsland er één is van religieuze vervolging, en dat het maken van compromissen in een dergelijke situatie vanuit de halacha verboden is.²⁸⁹ Isak Unna (Mannheim) levert kritiek op deze gedachtegang. Omdat de joodse wet nergens *gebiedt* tot het eten van vlees, kan de anti-sjechieta wetgeving – evenals bijvoorbeeld het boycotten van joodse winkels – weliswaar worden beschouwd als een maatregel om joden te onderdrukken, maar leidt zij niet tot een situatie van *religieuze* vervolging. Bovendien vreest Unna net als Weinberg dat joden massaal zullen overgaan tot het eten van onkoosjer vlees, en dat ze hiermee welbeschouwd zelfs nog verder van de Tora worden afgetrokken.²⁹⁰ Uiteindelijk vertolkt Unna echter een minderheidsstandpunt. Vrijwel iedere rabbijn die op Weinbergs verhandeling reageert keert zich tegen een verandering in de traditionele methode van sjechieta, onder alle omstandigheden. Elhanan Wasserman, Aaron Kotler en het rabbinaat van de Frankfurter gemeenschap nemen zelfs

²⁸⁶ Shapiro, *Yeshiva World*, 120–22.

²⁸⁷ Seridee Eesj, deel 2, Joree De'a, sectie 4, inleiding.

²⁸⁸ Shapiro, *Yeshiva World*, 120–22.

²⁸⁹ Ibid., 119. Horowitz baseert zich op een algemeen halachisch principe, dat hij ontleent aan de Babylonische Talmoed (Sanhedrin 74) en Maimonides.

²⁹⁰ Ibid., 119–120.

het standpunt in dat er ook geen verdoving mag worden toegepast om vlees te produceren voor mensen die medisch gezien genoodzaakt zijn het te eten. Het idee achter een dergelijke extreme visie is tweeledig. Allereerst vreest men dat ook gezonde mensen zullen overgaan tot het eten van vlees van dieren die verdoofd werden voorafgaand aan de slacht. Daarnaast bestaat er de angst dat regeringen in het buitenland zouden kunnen concluderen dat verdoving niet echt verboden is, waardoor de sjechieta ook in andere landen in gevaar gebracht zal worden.²⁹¹

Uiteindelijk bestaat er onder de Duitse en Oost-Europese rabbijnen zoveel weerstand tegen het veranderen van de slachtpraktijk, dat ook degenen die het in eerste instantie met Weinberg eens zijn hun oordeel herroepen. Zelfs Chaim Ozer Grodzinski, één van de leidende rabbijnse autoriteiten die Weinberg aanvankelijk had aangemoedigd zijn responsum te schrijven, kiest nu voor een andere benadering. Er valt voor hem niet over de zaak te discussiëren. Hij probeert Weinberg er bovendien van te weerhouden zijn responsum op dat moment te publiceren, en met succes.²⁹² Dat de bezwaren tegen Weinbergs voorstel echter eerder gebaseerd zijn op meta-halachische overwegingen dan op een louter halachische analyse van zijn responsum, wordt door enkele van zijn collega's en ook door Grodzinski zelf erkend. In een vertrouwelijk gesprek laat Grodzinski Weinberg weten dat de rabbijnse autoriteiten zijn argumenten weliswaar niet op halachische grond kunnen afwijzen, maar toch huiverig blijven voor het toestaan van verdoving. Weinberg zelf ziet hiervoor drie mogelijke redenen, die alle meta-halachisch van aard zijn. De eerste is een houding van religieus conservatisme, van waaruit men moeite heeft met ieder soort verandering van de bestaande religieuze praxis. Als tweede mogelijke oorzaak noemt Weinberg de overtuiging dat het aanpassen van de procedure van de sjechieta de antisemitische claim zou ondersteunen dat de sjechieta eigenlijk inhumain is; ook voor hemzelf is dit een punt van zorg. Tot slot gelooft Weinberg dat het bezwaar tegen verdoving kan voortkomen uit de weigering om toe te geven aan de eisen van antisemieten, die erop uit zijn het joodse bestaan te vernietigen.²⁹³

Ondanks alle bezwaren waarmee Weinberg wordt geconfronteerd, twijfelt hij zelf niet aan de juistheid van zijn halachische argumentatie. Op verschillende momenten in zijn leven neemt Weinberg expliciet een positie in die in strijd is met de opinie van de meer conservatieve lagen binnen de Orthodoxe gemeenschap. Dit geldt met name voor een aantal soepelere uitspraken die hij op halachisch gebied publiceert en waarvan hij zich bewust is dat ze stof zullen doen opwaaien. Zijn theologische opvatting met betrekking tot halacha laat zich aanwijzen als een andere belangrijke meta-halachische beweegreden: hij is van mening dat "it cannot be that only those who are fearful will decide the halakhah".²⁹⁴ Nu en dan uit Weinberg kritiek op collega's die – in zijn ogen – tot een onnodig strikt oordeel komen: "One must not be afraid of the masses' screaming and of the rabbis who wish to glorify themselves with their stringency." Hoewel Weinberg dus niet bang is voor het publiceren van een soepel oordeel, deinst hij ervoor terug de beslissingen van eerdere generaties tegen te spreken zonder steun van de *poskiem* uit zijn eigen tijd.²⁹⁵ Deze houding van *jirat hora'a* ("judicial humility") past geheel binnen de traditionele terughoudendheid van rabbijnse autoriteiten om halachische beslissingen uit te vaardigen over controversiële onderwerpen.²⁹⁶ Veel van Weinbergs responsa eindigen dan ook met de

²⁹¹ Shapiro, *Yeshiva World*, 123.

²⁹² Ibid., 123–24.

²⁹³ Ibid., 125.

²⁹⁴ Ibid., 188.

²⁹⁵ Ibid., 188–89.

²⁹⁶ Mark Washofsky, "Against Method: Liberal Halakhah Between Theory and Practice," in *Beyond the Letter of the Law: Essays on Diversity in the Halakhah*, red. Walter Jacob (Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 2004), 22.

kanttekening dat er niet gehandeld dient te worden naar zijn oordeel totdat andere belangrijke geleerden daarmee instemmen.²⁹⁷ Ook in het responsum over elektrische verdoving is dat niet anders. Toch blijft Weinberg er vast van overtuigd dat de moderne verdovingsmethodes het dier niet onkoosjer maken, zo blijkt uit briefwisselingen.²⁹⁸ Hij gelooft stellig dat – als er in de toekomst ooit de noodzaak zou bestaan de verdovingskwestie te heroverwegen – de halachische autoriteiten die zich hiermee geconfronteerd weten vooral aandacht zullen hebben voor zijn inhoudelijke argumentatie (op grond waarvan er ruimte is voor een soepel oordeel), en niet voor de terughoudendheid die zijn inleiding kenmerkt. Mocht dit gebeuren, houdt Weinberg ons voor, “[then] I am sure they will agree with my opinion.”²⁹⁹

Halacha, meta-halacha en de visie op het dier

Op dit punt is het interessant te achterhalen welke visie op dieren en de slacht er doorschemert in de hierboven uitgewerkte halachische en meta-halachische argumentaties. Waar de Duitse regering de verdovingswet uit 1933 legitimeerde met een beroep op dierenwelzijn, zien we in de rabbijnse discussie over de kwestie een opvallende afwezigheid van dierenwelzijnsargumenten. Zij wordt gevoerd op grond van andere belangen.

Kijken we naar de halachische dimensie van de discussie, dan valt allereerst op dat aanvullende, niet-halachische bronnen – met name wetenschappelijke kennis en waarnemingen uit de praktijk – een belangrijke rol spelen in het beslissingsproces. We zien dit vooral terug bij Weinberg, Uziël en Roth. Deze kennis wordt echter geïnterpreteerd *binnen* de paradigma's die men aan de Talmoed ontleent. Het primaat ligt bij de bronteksten. Kennis van de lichamelijke en mentale conditie waarin het dier verkeert, de precieze gevolgen van de elektrische schok, en hoe het dier op de schok reageert, is in de rabbijnse discussie niet relevant vanuit het oogpunt van dierenwelzijn, maar wordt ingezet om tot een oordeel te komen over de precieze *halachische* staat van het dier. Weinberg en de andere autoriteiten hechten daarbij een even grote waarde aan wetenschappelijke experimenten; desalniettemin komen zij tot tegengestelde halachische conclusies. Dit heeft op de eerste plaats te maken met de verschillende halachische categorieën waar de rabbijnen het verdoofde dier toe rekenen. Waar de andere rabbijnen het dier met zekerheid als *trefa* beschouwen, hanteert Weinberg een smallere definitie van *trefa* en gaat hij bovendien uit van een wettelijke ambiguïteit, met een soepel oordeel als gevolg. De vraag naar dierenwelzijn is in dit hele proces irrelevant. Binnen het halachische denken leidt een grotere aandacht voor de individualiteit en eigenheid van het dier paradoxaal genoeg zelfs tot een *strikttere* houding ten aanzien van verdoving. Wanneer wordt uitgegaan van de unieke lichaamsbouw en conditie van elk dier, kan er immers niet worden teruggегrepen op de algemene principes van *rov* en *chezkat heter*, en is de kans minder groot dat het vlees als koosjer wordt beschouwd. Het belang van het dier telt dus niet als eigen waarde mee in de halachische discussie. In plaats daarvan zijn de regels rondom *kasjroet* doorslaggevend.

Ook in de meta-halachische argumentaties speelt het belang van het dier geen rol. Weinbergs inspanningen om ruimte te vinden voor het toestaan van verdoving komen niet voort uit een betrokkenheid met dierenwelzijn, maar uit zijn bezorgdheid om het lot van de joodse gemeenschap die zich geconfronteerd weet met een dringend gebrek aan koosjer vlees. Voor de andere rabbijnen geldt eveneens dat hun meta-halachische beweegredenen om verdoving wel of

²⁹⁷ Shapiro, *Yeshiva World*, 188–89.

²⁹⁸ *Ibid.*, 122.

²⁹⁹ *Ibid.*, 128.

niet toe te staan direct verbonden zijn met de sociale context van onderdrukking. Het nadenken over verdoving gebeurt vanuit een reactie op de maatschappelijke vijandigheid jegens de sjechieta, niet vanuit zorg om dierenwelzijn binnen de eigen gemeenschap. Samengevat gaat het in de meta-halachische dimensie van de verdovingskwestie uiteindelijk om de bescherming van de joodse identiteit, hetzij van binnenuit (door religieus conservatisme of juist soepelheid), hetzij in relatie tot de niet-joodse omgeving (door een duidelijke grens te trekken).

Dat wil niet zeggen dat dieren in de discussie helemaal buiten beeld vallen. Uit de meer verhalende inleiding op de Seridee Eesj blijkt dat het voor Weinberg evident is dat de Tora zich betrokken weet met het welzijn van dieren. Opvattingen van de Duitse regering die iets anders suggereren, beschouwt hij als een belediging: “Want alle propaganda van de dierenbeschermingsorganisatie die zich richt tegen de koosjere slacht zoals die in Israël gebruikelijk is, vormt een belediging voor de eer van onze heilige Tora, en is in feite gericht tegen onze Wijzen, hun nagedachtenis zij tot zegen . . .”, stelt hij.³⁰⁰ Om niettemin te demonstreren dat de joodse traditie zich het lot van dieren aantrekt, haalt Weinberg een verhaal aan uit de Babylonische Talmoed (Baba Metzia 85a):

Rabbi's³⁰¹ kwellingen troffen hem vanwege een zeker incident – welk incident?

Er was eens een zeker kalf dat naar de slacht werd geleid.

Het ging ervandoor, liet zijn kop hangen tegen Rabbi's kleed en loeide klagelijk.

Hij zei tegen het kalf: “Ga, hiervoor ben je gemaakt.”

Ze zeiden (vanuit de hemel):

“Aangezien Rabbi geen medelijden toonde – laten kwellingen hem treffen.”

Volgens het verhaal wordt Rabbi pas verlost van zijn ellende nadat hij medelijden heeft betoond met een nest jonge wezels en ze niet aan hun lot overlaat in hun lijden. Voor Weinberg illustreert dit voorbeeld afdoende dat de leraren uit de Talmoed optimaal betrokken waren met het wel en wee van dieren. Hoewel men echter bekend was met verdovingsmethodes voor mensen en dieren, heeft geen enkele generatie rabbijnen ooit geprobeerd het lijden van het te slachten dier te verminderen met behulp van andere – kunstmatige – middelen. Hieruit kunnen we volgens Weinberg afleiden dat de onverdoofde sjechieta “de meest betrouwbare methode is om dierenleed te verminderen”.³⁰² In de Misjpetee Uziël zien we een soortgelijke gedachtegang. Evenals Weinberg heeft Uziël er moeite mee dat de anti-sjechieta wetgeving onder het voorwendsel van de zorg om dierenwelzijn werd ingevoerd. Hij beschouwt dit als een belediging aan het adres van de joodse traditie. Om te illustreren dat het jodendom dierenwelzijn wel degelijk hoog in het vaandel heeft staan, haalt hij hetzelfde voorbeeld aan als Weinberg. “En *deze* Tora zou nu . . . gebieden tot het slachten van dieren [op een wijze die gepaard gaat] met pijn een veel [dieren]leed?”, concludeert hij naar aanleiding van het citaat uit de Talmoed middels een retorische vraag. De zoektocht naar wat de beste dood is voor een dier is in zijn ogen enkel relevant voor mensen die niet uitgaan van de wetten en halachische regels rondom de sjechieta. Wie wel bekend is met deze regels, weet dat de sjechieta juist op de best denkbare plek wordt uitgevoerd en daarom tot een zachte dood leidt.³⁰³

³⁰⁰ Seridee Eesj, deel 2, Joree De'a, sectie 4, inleiding.

³⁰¹ Bedoeld wordt Rabbi Jehoda ha-Nasi (135 – 217), een belangrijke leider van de joodse gemeenschap tijdens de tweede eeuw. Hij is met name bekend geworden als de redacteur van de Misjna.

³⁰² Seridee Eesj, deel 2, Joree De'a, sectie 4, inleiding.

³⁰³ Misjpetee Uziël, deel 1, Joree De'a, sectie 1, paragraaf 1.

In zowel het denken van Weinberg als dat van Uziël ligt een ethische visie op de slacht besloten die voortvloeit uit de religieuze voorschriften. Op het eerste gezicht lijkt zij dan ook haar grondslag te vinden in de *Divine Command Theory* ('theorie van het goddelijke gebod'). Kenmerkend voor deze meta-ethische opvatting is de aanname dat moraliteit afhankelijk is van wat God geboden heeft.³⁰⁴ Michael Harris onderscheidt verschillende varianten van de theorie van het goddelijke gebod. In haar meest simpele vorm ziet zij er als volgt uit: een handeling is goed omdat God haar heeft geboden.³⁰⁵ Toegepast op de slachtkwestie levert dit de volgende stelling op: de sjechieta is een goede slachtmethode omdat God (of: de traditie) haar geboden heeft. De argumentatie van Weinberg en Uziël lijkt echter net andersom te werken. Uit de constatering dat de rabbijnse geleerden het verdoven van dieren tijdens de slacht nergens verplicht hebben gesteld, terwijl ze wel optimaal oog hadden voor dierenwelzijn en ook al bekend waren met verdoevingsmethodes, leidt Weinberg af dat de sjechieta de beste slachtmethode moet zijn. Als verdooving tijdens de slacht tot een betere dood had geleid voor het dier hadden de rabbijnen dit wel verordend, is zijn impliciete veronderstelling. Met andere woorden: verdooving is in het beste geval onnodig, en in het slechtste geval minder goed voor het dier dan de onverdoofde sjechieta. De argumentatie van Uziël verloopt net wat anders, maar heeft een soortgelijke strekking. Uit het verhaal in de Talmud leidt Uziël af dat de traditie die vormen van handelen voorschrijft die goed zijn voor het dier. De veronderstelling dat de sjechieta een slechte dood zou zijn valt hiermee niet te rijmen. Integendeel: wie bekend is met de joodse slachtpraktijk, weet dat deze juist tot een zo pijnloos mogelijke dood leidt. In hun argumentaties gaan Weinberg en Uziël er beiden van uit dat de traditie geen dingen voorschrijft die niet goed zijn voor het dier. Hun meta-ethische uitgangspunt laat zich daarmee typeren als wat Harris 'The Shared Moral Universe of God and Humanity' noemt.³⁰⁶ Volgens één van de uitwerkingen van deze theorie is God gebonden aan moraliteit. Anders gezegd gebiedt God (of: de Tora/de traditie) geen dingen die moreel onjuist zijn.³⁰⁷ Voor Weinberg en Uziël betekent dit dat de traditie de sjechieta voorschrijft, omdat dit de beste dood is voor het dier.

Het einde van de discussie?

In dit hoofdstuk is duidelijk geworden dat het bereiken van de rabbijnse consensus over een verbod op verdooving een veelomvattend proces is geweest, waarin niet alleen halachische maar ook – en misschien wel met name – meta-halachische beweegredenen een grote rol hebben gespeeld. Tijdens de rabbijnse discussie blijft het belang van het dier daarbij goeddeels buiten beeld. Wel schemert in de argumentaties van Weinberg en Uziël een visie op de sjechieta door die veronderstelt dat zij de best denkbare slachtpraktijk is, omdat zij zo min mogelijk lijden veroorzaakt en daarom als een goede dood kan worden beschouwd – een aanname die we kunnen bestempelen als een meta-halachische overtuiging. Voor zover deze overtuiging echter al een rol speelt in de discussie, is dit alleen op een secundair niveau het geval. De zorg rondom *kasjroet* en het beschermen van de joodse identiteit vormen samen het primaire belang.

Niet alleen Weinberg, maar ook sommige andere rabbijnse autoriteiten, concluderen in eerste instantie dat elektrische verdooving niet alleen vanuit de halacha kan worden toegestaan, maar dat het toestaan ervan de joodse gemeenschap in dit geval ook ten goede komt. In Nederland heeft dit ertoe geleid dat de elektrisch verdoofde slacht ten tijde van de Tweede Wereldoorlog tijdelijk

³⁰⁴ Michael J. Harris, *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives* (Routledge, 2003), 1.

³⁰⁵ Ibid., 3–4.

³⁰⁶ Ibid., 4.

³⁰⁷ Ibid., 22.

werd toegestaan door de opperrabbijnen.³⁰⁸ Uiteindelijk schikt men zich echter naar de meerderheidsbeslissing om verdoving te verbieden. Naast de responsa van Jechiël Jaäkov Weinberg, Ben-Zion Meir Chai Uziël, Shalom Isaac Halevi en Meshulam Roth zijn er in totaal vijf andere responsa over de kwestie verschenen.³⁰⁹ Al deze werken voeren terug op de rabbijnse discussie tijdens de jaren dertig. Het lijkt er dus op dat de nieuwe generatie halachisten zich niet langer met het onderwerp bezighoudt. Dit vermoeden wordt bevestigd door Ari Zivotsofsky, die in het Dialrel report³¹⁰ schrijft: “And once the consensus arrived at was that stunning was unacceptable, there is today no dissent and there are no longer any rabbinic authorities who will permit stunning prior to shechita under any circumstances.”³¹¹ Het feit dat er vandaag de dag rabbijnse consensus over een verbod op verdoving bestaat, wil natuurlijk niet per definitie zeggen dat er in de joodse gemeenschap niet langer over de kwestie gediscussieerd wordt. Binnen dit kader zou het interessant zijn te onderzoeken in hoeverre het rabbijnse standpunt in bredere joodse kring gedeeld wordt. Daarnaast vormt ook de wereld van de internetresponsa³¹² een tot dusver onontgonnen onderzoeksterrein. Onderzoek hiernaar zou verder kunnen verhelderen of er naast de bezwaren die in de discussie tijdens de jaren dertig van de vorige eeuw een rol speelden vandaag de dag wellicht ook andere redenen voor het standpunt ten aanzien van verdoving worden aangedragen.

³⁰⁸ Bart Wallet, “Ritual Slaughter, Religious Plurality and the Secularization of Dutch Society,” in *Sacrifice in Modernity: Community, Ritual, Identity*, red. Joachim Duyndam, Anne-Marie Korte, en Marcel Poorthuis (Leiden: Brill, 2017), 153.

³⁰⁹ Het trefwoord ‘verdoving’ in combinatie met ‘sjechieta’ leverde in het zoekprogramma van de Bar Ilan responsastick de volgende resultaten op: de Vaya’an Yosef (Yosef Greenwald), Minchat Yitzchak (Yitzchok Yaakov Weiss), Chelkat Yaakov (Mordechai Yaakov Breisch), Misjnee Halachot (Menashe Klein) en Asee Lecha Rav (Chaim David Halevi).

³¹⁰ Dit rapport vormt een onderdeel van het Dialrel project (‘Encouraging Dialogue on issues of Religious Slaughter’), dat gefinancierd werd door de Europese Commissie.

³¹¹ Zivotsofsky, “Religious rules,” 17.

³¹² De opkomst van het internet heeft het mogelijk gemaakt om anoniem vragen te stellen aan rabbijnen van over de hele wereld. Vele orthodoxe websites hebben een vraag-en-antwoordsectie die als ‘sjoet’ (responsa) wordt aangeduid. Vanwege de grote laagdrempeligheid heeft de productie van internetresponsa het afgelopen decennium een ongekende vlucht genomen. Zie ook Mock, Mock, “Ruach Ra’a,” 6–9.

VI. Concluderend

Verschillende facetten van de discussie

Het debat rondom rituele slacht kenmerkt zich door een grote gelaagdheid. Op één niveau kan het worden begrepen als een voortzetting van het negentiende-eeuwse debat over religieuze rituelen in de moderniteit, en rituele slacht in het bijzonder. Waar het in de negentiende-eeuwse discussie echter vooral de joodse rituelen waren die onder vuur kwamen te liggen, spelen in de hedendaagse discussie met name negatieve associaties rond de islam een rol. Tegelijk gaat het huidige debat over veel meer dan alleen de plaats van de islam. Het kan ook in bredere zin worden beschouwd als een voortdurende discussie over de plaats van religie in de Nederlandse samenleving. Gekoppeld hieraan worden ook ideeën over godsdienstvrijheid en de rechten van religieuze minderheden opnieuw onder de loep genomen. Dit zien we terug in de argumentatie van de Partij voor de Dieren. Opvattingen over religie en haar plaats binnen de wet en opvattingen over de slacht wisselen elkaar telkens af. Omdat de politieke partij zich op verschillende plekken negatief uitlaat over rituelen wordt hierdoor – bedoeld of onbedoeld – de schijn gewekt dat een negatieve waardering van religie één van de motivaties is geweest om de wetsvoorstellen van Thieme in te dienen. In haar officiële reactie op ‘Wetsvoorstel Thieme’ valt het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap dan ook over de negatieve toon waarmee de politieke discussie gepaard gaat.

Een ‘goede’ of een ‘slechte’ dood

Wie Thieme’s wetsvoorstellen echter uitsluitend beschouwt als een aanval op religie(s) of minderheidsgroepen gaat voorbij aan een belangrijk inhoudelijk punt. Een centrale vraag die op de achtergrond meeklinkt is de vraag wat nu eigenlijk een goede dood is voor het dier. Allereerst moet worden opgemerkt dat de Partij voor de Dieren in essentie moeite heeft met *alle* vormen van slacht. Zij beschouwt de slacht als het meest stressvolle moment in het leven van productiedieren. Iedere vorm van slacht betekent een aantasting van het welzijn en de integriteit van het dier. Als er dan echter toch moet worden geslacht, mag het dier volgens de Partij voor de Dieren niet meer lijden dan redelijkerwijs noodzakelijk. Van hieruit gezien heeft de politieke partij grote moeite met de onbedwelmde religieuze slacht. Uit de wetenschappelijke onderzoeken waar zij zich op beroept blijkt namelijk dat het dier tijdens alle fases van het religieuze slachtproces méér lijdt dan tijdens de reguliere slachtprocedure. Dit lijden kan worden voorkomen door het toepassen van bedwelmingsmiddelen. Daarmee is het lijden dat een dier tijdens de onbedwelmde religieuze slacht ondergaat volgens de Partij voor de Dieren onnodig en onaanvaardbaar.

Achter het grote belang dat de politieke partij aan bedwelmde slacht hecht, schuilt een visie op dierenwelzijn die gestoeld is op een negatief-utilitaristische ethiek. Binnen dit denken wordt een handeling als ‘goed’ beschouwd wanneer zij iedere vorm van lijden en pijn zoveel mogelijk beperkt. Opvallend genoeg handelt de Partij voor de Dieren enkel ten aanzien van dierenwelzijn vanuit een negatief-utilitaristische ethiek. Bij het afwegen van de verschillende belangen in de discussie geeft zij er geen blijk van het mogelijke leed dat de betrokken religieuze partijen zouden kunnen ervaren in overweging te nemen. Daarnaast heeft zij geen aandacht voor de vraag of het lijden dat het dier ondergaat in dit geval kan worden gerechtvaardigd met het oog op het doel (de bescherming van godsdienstvrijheid). Het voorkomen van dierenleed lijkt hier daarom als een absolute waarde te worden gehanteerd die boven het menselijke (religieuze) belang gaat.

De joodse gemeenschap geeft – bij monde van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap – een ander antwoord op de vraag wat een goede dood is voor het dier. Hoewel de organisatie er (onder meer door haar bereidheid mee te werken aan het convenant) blijk van geeft eveneens een groot belang aan dierenwelzijn te hechten, vult zij deze waarde op een andere manier in dan de Partij voor de Dieren. Zij heeft niet alleen oog voor het voorkomen van onnodig lijden, maar benadrukt daarnaast dat de joodse traditie verschillende wetten kent die het dierenwelzijn tijdens het leven van het dier bevorderen. In haar visie op de vraag wat een goede dood is voor het dier gaat het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap uit van een kleinschalige vorm van slacht waarbij de menselijke handelingen cruciaal zijn. Evenals de Partij voor de Dieren hecht zij een groot belang aan een zo snel en pijnloos mogelijke dood. De gedetailleerde regelgeving die haar oorsprong vindt in de Mondelinge Tora moet daarop toezien. Vanwege het individuele karakter van de sjechieta acht het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap bedwelming echter onnodig. Meer nog: zij betoogt dat de joodse slachtmethode minder dierenleed oplevert dan verdoving middels een schot in de kop. De sjechieta zou daarmee juist de meest humane vorm van slacht zijn. Deze gedachte echoot de overtuiging die we eerder al bij Weinberg en Uziël tegenkwamen in de rabbijnse discussie tijdens de jaren dertig. Werd in deze vroege discussie het humane karakter van de onverdoofde sjechieta nog ‘bewezen’ vanuit de bronnen zelf, in het huidige betoog van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap gebeurt dit met een beroep op wetenschappelijk onderzoek. De ethische veronderstelling dat de sjechieta door God is ingesteld *omdat* het de meest humane slachtmethode zou zijn is hiermee naar de achtergrond verdwenen. Een uitgewerkte ethische onderbouwing voor de stellingname tegen verdoving ontbreekt echter. Uiteindelijk neemt het Israëlitisch Kerkgenootschap met haar standpunt, evenals de Partij voor de Dieren, een absolute positie in waar niet over te onderhandelen valt. Het blijft daarbij onduidelijk *waarom* het principe van onverdoofde slacht precies van wezenlijk belang is. Dit bemoeilijkt een open en kritisch debat.

De Seridee Eesj: nieuw licht op de kwestie

De rabbijnse verdovingsdiscussie tijdens de jaren dertig – met als belangrijke spil de Seridee Eesj van Jechiël Jaäkov Weinberg – brengt aan het licht welke factoren eraan hebben bijgedragen dat onverdoofd slachten voor de joodse gemeenschap uiteindelijk als een absoluut belang is gaan gelden. Op de eerste plaats spelen halachische overtuigingen hierbij een rol. In Weinbergs betoog kunnen we feitelijk drie halachische basisbegrippen onderscheiden die relevant zijn met betrekking tot de verdovingskwestie: *mesoekenet*, *nevela*, en *trefa*. Alle mogelijke bezwaren die Weinberg poogt te weerleggen raken aan één van deze concepten. Ook voor de andere rabbijnse autoriteiten die op Weinberg reageren vormen zij het uitgangspunt van de halachische discussie. Niettemin komen Weinbergs collega’s tot een tegengestelde conclusie – enerzijds omdat zij de begrippen op een andere manier toepassen, anderzijds omdat zij de wetenschappelijke experimenten en waarnemingen uit de praktijk op een andere manier evalueren. Doorslaggevend in de discussie zijn uiteindelijk met name de meta-halachische overwegingen. Deze kunnen allereerst te maken hebben met een meer algemene visie op halacha die de halachist erop nahoudt: ziet hij de ambiguïteit binnen de joodse wet als mogelijkheid tot het scheppen van ruimte voor een soepel oordeel, of juist als reden om een meer voorzichtige – en daarmee striktere – positie in te nemen? Daarnaast hebben de meta-halachische overwegingen in het geval van de verdovingsdiscussie vooral te maken met de vraag welke beslissing de joodse gemeenschap het beste dient. Ook hierover verschilt Weinberg van mening met de meeste van zijn collega’s – met een andere halachische conclusie tot gevolg. Dit laat zien dat de rabbijnse besluitvorming met

betrekking tot verdoving geen kwestie is geweest van het toepassen van een ondubbelzinnige Goddelijke Wet, maar dat zij nauw verweven was met gebeurtenissen in de fysieke wereld en de persoonlijke opvattingen van de betrokken rabbijnen.

Nieuwe vragen in een kwetsbaar debat

Op het eerste gezicht vertonen de visie op de slacht van de Partij voor de Dieren en de joodse visie op de slacht veel gelijkenissen met elkaar. Om te beginnen zijn beide partijen het erover eens dat dieren gedood mogen worden voor menselijke consumptie. Verder streven zij naar een zo snel en pijnloos mogelijke dood, zodat het dier niet onnodig hoeft te lijden. Ook zijn alle betrokkenen van mening dat het dier tijdens het slachtproces met zorg en respect behandeld dient te worden.³¹³ Ondanks deze gedeelde uitgangspunten verschillen de Partij voor de Dieren en de joodse gemeenschap fundamenteel met elkaar van mening over het punt van verdoving. Dat beide partijen een andere invulling geven aan het begrip dierenwelzijn werkt hierbij verwarrend, en leidt tot wederzijds onbegrip. Eveneens verwarrend is het feit dat er met betrekking tot het joodse standpunt ten aanzien van verdoving ook andere overwegingen een rol spelen dan alleen dierenwelzijn. Dit komt in de documenten van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap onvoldoende naar voren. Het blijkt echter des te duidelijker uit de rabbijnse discussie die tijdens de jaren dertig werd gevoerd. Hierin speelden niet alleen verschillende belangen mee, maar is het belang van het dier, dat in theorie één van de meta-halachische overwegingen had kunnen vormen, (begrijpelijkerwijs) zelfs vrijwel helemaal buiten beeld gebleven. Dit roept de vraag op of men tot een andere halachische conclusie zou kunnen komen wanneer dit belang wel zou worden meegewogen. In hoeverre kunnen halachische conclusies worden bijgesteld als de historische en sociale context zijn veranderd? Is er ruimte om tot een heroverweging te komen wanneer er, bijvoorbeeld, nieuwe bedwelmingsmethodes worden ontdekt? Alleen de joodse gemeenschap zelf bevindt zich in de positie om een antwoord te geven op deze vragen. Dit wil niet zeggen dat de joodse slachtpraktijk niet zou mogen worden bevraagd. Een grotere politieke sensitiviteit voor de beladen geschiedenis rondom de verdovingskwestie zou de discussie echter ten goede komen.

Het zou de discussie eveneens ten goede komen als er een uitgebalanceerde visie wordt ontwikkeld op het politieke beleid rondom dierenwelzijn. Wil het beroep op dierenwelzijn in de discussie over rituele slacht meer zijn dan het absoluut vooropstellen van het belang van het dier, dan is het niet genoeg om enkel te steunen op wetenschappelijk onderzoek dat bewijst dat het dier bij de ene vorm van slacht in hogere mate lijdt dan bij de andere. Een slachtmethode die gezien wordt als minder goed of wenselijk dan de reguliere bedwelmde slacht hoeft immers nog niet per definitie onacceptabel of zelfs inhumain te zijn. Er zou dus ofwel moeten worden beargumenteerd waarom het dierenleed tijdens de onbedwelmde slacht intrinsiek dermate ernstig is dat we dergelijke vormen van lijden in alle situaties als onacceptabel dienen te beschouwen en dat het voorkomen hiervan altijd boven andere belangen gaat – consensus hierover zou dus niet alleen gevolgen moeten hebben voor de wettelijke uitzonderingspositie van de religieuze bedwelmde slacht, maar óók voor de wetgeving rondom de reguliere slacht en andere beleidskwesties waarin dierenwelzijn een rol speelt – ofwel *waarom* we bij het afwegen van de verschillende belangen het belang van het dier boven dat van religieuze partijen zouden moeten plaatsen. Zowel bij de positie van het Nederlands-Israëlitisch Kerkgenootschap als bij de

³¹³ Zie ook: Qurat ulAin en Terry L. Whiting, "Is a 'Good Death' at the Time of Animal Slaughter an Essentially Contested Concept?," *Animals* 7, nr. 12 (2017): 3.

positie van de Partij voor de Dieren kunnen dus fundamentele vragen worden gesteld. Deze vragen zijn relevant voor een ieder die zich met het onderwerp rituele slacht betrokken voelt, en kunnen, wanneer ze serieus genomen worden, een nieuwe impuls leveren aan het debat.

Bibliografie

Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, 2009.

Braidotti, Rosi. "In spite of the Times: The Postsecular Turn in Feminism." *Theory, Culture and Society* 25, nr. 6 (November 2008): 1–24.

Cochrane, Alasdair. *An Introduction to Animals and Political Theory*. Palgrave Macmillan, 2010.

Ellenson, David en Daniel Gordis. *Pledges of Jewish Allegiance: Conversion, Law, and Policymaking in Nineteenth- and Twentieth-Century Orthodox Responsa*. Stanford University Press, 2012.

Fraser, David. *Anti-Shechita Prosecutions in the Anglo-American World, 1855-1913 : A Major Attack on Jewish Freedoms*. Boston: Academic Studies Press, 2018.

Gurtman, Ronit. "Shehitah: Jewish Ritual Slaughter.", Third Year Paper, Harvard University, 2005.

Haas, Peter J. *Responsa: The Literary History of a Rabbinic Genre*. Scholars' Press, 1996.

Harris, Michael J. *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. Routledge, 2003.

Hobday, Frederick. "The Weinberg Cattle-Casting Pen for Jewish Slaughtering." *The Veterinary Journal* 83, nr. 9 (September 1927): 460–462.

Hursthouse, Rosalind. *Ethics, Humans and Other Animals*. Taylor & Francis, 2000.

Idrei, Arye. "Law, Interpretation, and Ideology: The Renewal of the Jewish Laws of War in the State of Israel." *Cardozo Law Review* 28, nr. 1 (2006): 187-228.

Jackson, B. S., B. Lifshitz, Alyssa M. Gray en Daniel B. Sinclair. "Halacha and Law." In *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, red. Martin Goodman. Oxford University Press, 2002.

Janssen, Janine. "Onverdoofd slachten: Dierenwelzijnargumenten tegen en godsdienstige argumenten voor deze slacht methode." *Tijdschrift voor Religie, Recht en Beleid* 5, nr. 1 (2014): 34–45.

Kaye, Alexander. "Eliezer Goldman and the Origins of Meta-Halacha." *Modern Judaism* 34, nr. 3 (Oktober 2014): 309-333.

Kijlstra, Aize, en Bert Lambooi. "Ritueel slachten en het welzijn van herkauwers en pluimvee: een literatuuroverzicht." *Tijdschrift voor diergeneeskunde* 133, nr. 23 (December 2009): 984–988.

Lavi, Shai. "Unequal Rights – Jews, Muslims and the History of Ritual Slaughter in Germany." Gepresenteerd op de conferentie *Jews and Muslims in Germany: Culture, Law and Politics from the Age of Emancipation to the Time of Multiculturalism*, Tel Aviv University, April 2008.

- Lerner, Pablo, en Alfredo Mordechai Rabello. "The Prohibition of Ritual Slaughtering and Freedom of Religion of Minorities." *The Journal of Law and Religion* 22, no. 1 (2007): 1–62.
- Mock, Leo. "Het begrip 'Ruach Ra'a' in de rabbijnse responsaliteratuur van na 1945: een casestudy in de relatie tussen kennis over de fysieke wereld en traditionele kennis." PhD diss., University of Tilburg, 2015.
- Munk, Michael en Eli L. Munk. *Shechita: Religious and Historical Research on the Jewish Method of Slaughter*. Brooklyn: Gur Aryeh, 1976.
- Petropoulou, Marie-Zoe. "Jewish Animal Sacrifice in the Period 100 bc–ad 200." In *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 bc–ad 200*, red. Marie-Zoe Petropoulou, 127–206. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Reder, Michael, en Josef Schmidt. "Habermas and Religion." In *An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*, red. Jürgen Habermas, Robert Brieskorn, Michael Reder, Friedo Ricken en Joseph Schmidt, 1–14. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Roth, Joel. *The Halakhic Process: A Systemic Analysis*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1986.
- Rovinsky, Jeremy. "The Cutting Edge: The Debate over Regulation of Ritual Slaughter in the Western World." *California Western International Law Journal* 45, no. 1 (2014) 79–107.
- Safrai, Shmuel (red.). *The Literature of the Sages. First Part: Oral Tora, Halakha, Mishna, Tosefta, Talmud, External Tractates*. Assen/Maastricht: Van Gorcum en Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Shapiro, Marc B. *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg*. Oxford, Portland, 1999.
- Solomon, Norman. *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle*. Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Ullmann, Qurat, en Terry L. Whiting. "Is a 'Good Death' at the Time of Animal Slaughter an Essentially Contested Concept?" *Animals* 7, nr. 12 (2017): 1–14.
- Valenta, Markha. "Pluralist Democracy or Scientistic Monocracy? Debating Ritual Slaughter." *Erasmus Law Review* 5, no. 1 (2012): 27–41.
- Vallenga, Sipco. "Ritual Slaughter, Animal Welfare and the Freedom of Religion: A Critical Discourse Analysis of a Fierce Debate in the Dutch Lower House." *Journal of Religion in Europe* 8 (2015): 210– 234.
- Wallet, Bart. "Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving." *Religie & Samenleving* 7, nr. 2 (September 2012): 166–183.

Wallet, Bart. "Ritual Slaughter, Religious Plurality and the Secularization of Dutch Society." In *Sacrifice in Modernity: Community, Ritual, Identity*, red. Joachim Duyndam, Anne-Marie Korte, en Marcel Poorthuis, 147 – 63. Leiden: Brill, 2017.

Washofsky, Mark. "Against Method: Liberal Halakhah Between Theory and Practice." In *Beyond the Letter of the Law: Essays on Diversity in the Halakhah*, red. Walter Jacob. Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 2004.

Zivotofsky, Ari. "Government Regulations of *Shechita* (Jewish Religious Slaughter) in the Twenty-First Century: Are They Ethical?." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 25 (2012): 747–763.

Zivotofsky, Ari. "Religious rules and requirements – judaism." *Dialrel Report*, Bar Ilan University, 2010.

Zoethout, Carla. "Ritual Slaughter and the Freedom of Religion: Some Reflections on a Stunning Matter." *Human Rights Quarterly* 35, nr. 3 (Augustus 2013): 651–672.

Bijlage I: Verklarende woordenlijst

- *Chezkat heter*

De halachische aanname dat het dier na een correcte uitvoering van de sjechieta als 'toegestaan voor consumptie' wordt beschouwd, tenzij er *trefot* (zie: **trefa*) worden aangetroffen.

- *Deroesa*

Letterlijk: 'geklauwd'. Een dier waarvan men weet dat het is aangevallen door een roofdier, en waarvan wordt aangenomen dat er gif in zijn lichaam terechtgekomen is. De *deroesa* is één van de acht hoofdcategorieën van **trefa*.

- *Kasjroet*

Het geheel van joodse wetten en gebruiken die vaststellen welke soorten voedsel geschikt zijn voor consumptie en hoe zij dienen te worden bereid. Ook wel aangeduid met 'spijswetten'.

- *Koosjer*

Term die ontleend is aan de Hebreeuwse Bijbel en die letterlijk 'geschikt' betekent. In de rabbijnse literatuur verwijst het woord uitsluitend naar objecten die in rituele zin zonder gebreken zijn.

- *Mesoekenet*

Een dier dat dreigt te sterven. Volgens de Babylonische Talmoed en Sjoelchan Aroech wordt een dier tot *mesoekenet* gerekend als het niet langer in staat is zelfstandig te staan.

- *Nevela*

Letterlijk: 'kadaver'. Het verbod op het nuttigen van vlees afkomstig van een kadaver is ontleend aan Deuteronomium 14:21: "U mag geen enkel kadaver (*nevela*) eten [...]". In de rabbijnse traditie verwijst de term *nevela* naar elk dier dat door een andere oorzaak om het leven kwam dan door een geldig uitgevoerde sjechieta.

- *Poseek* (meervoud: *poskiem*)

'Wetsbeslisser'. Rabbijnse autoriteit die zich bezighoudt met het vaststellen van de praktische halacha.

- *Rov*

Het halachische principe van 'de meerderheid'. Dit principe wordt uitgewerkt in de Babylonische Talmoed (Choellin 11a): als voor het merendeel van de gevallen geldt dat zij als koosjer worden beschouwd, vormt dit het uitgangspunt voor het oordeel over de enkeling.

- *Safeek*

Halachische vorm van twijfel die geldt ten aanzien van een bepaalde situatie. Tegenhanger van het begrip *safeek* vormt het begrip *wadai* ('zeker'), dat van toepassing is op zaken die met zekerheid kunnen worden vastgesteld.

- *Sefeek sefeka*

Het halachische principe van de 'dubbele twijfel'. Wanneer er binnen de halacha ten aanzien van een bepaalde casus op twee punten twijfel bestaat, biedt dit ruimte om tot een soepel oordeel te komen.

- *Trefa* (meervoud: *trefot*)

Het begrip *trefa* betekent letterlijk 'verscheurd', en is ontleend aan de Hebreeuwse Bijbel (Exodus 22:30): "[...] vlees van dieren, die in het veld verscheurd (*trefa*) zijn, zult gij niet eten, [...]". Binnen de latere rabbijnse traditie is de van origine Bijbelse term uitgewerkt tot een zelfstandige halachische categorie. *Trefa* verwijst in dit geval naar een dier waarvan de dood wordt veroorzaakt door fysieke gebreken of verwondingen. Vandaag de dag wordt de term daarnaast soms in meer algemene zin gebruikt als aanduiding voor onkoosjere producten.

- *Zinoek*

Het verschijnsel dat het bloed van het dier met kracht uit zijn aders spuit nadat de halssnede is aangebracht. In de Babylonische Talmoed (Choelin 37a) wordt het optreden van *zinoek* door Rabbi Eliezer beschouwd als een teken dat de slacht geldig is, ook al betreft het een dier dat dreigde te sterven (zie ook: **mesoekenet*).

Bijlage II: Lijst van aangehaalde bronteksten en rabbijnse autoriteiten

- R. Abraham ben Jitschak van Narbonne Av Beet Dien ('Raävad II')
Middeleeuwse Provençaalse rabbijn en hoofd van de rabbijnale rechtbank (ca. 1110 – 1158).
Onder andere auteur van het halachische werk Ha-Esjkol, waarmee hij een eerste poging deed tot het creëren van een wetscodex.

- Acharoniem
Letterlijk: 'de lateren'. Opvolgers van de *risjnoniem. Rabbijnse autoriteiten uit de periode vanaf het verschijnen van de *Sjoelchan Aroech in 1563 tot aan de huidige tijd.

- Amora (meervoud: amoraïem)
Letterlijk: 'zagsman'. Met amoraïem worden de rabbijnse leraren aangeduid die leefden in de periode volgend op de totstandkoming van de Misjna (begin derde eeuw) tot aan ongeveer 500. Zij hielden zich onder meer bezig met het interpreteren van wetten uit de Misjna. Als zodanig vormden ze de opvolgers van de Tannaïem (zie: *tanna).

- Arba'a Toeriem (afgekort: Toer)
Belangrijke halachische codex, die in ca. 1330 werd opgesteld door *Jaäkov ben Asjer.

- R. Asjer ben Jechiël (Rabbenoe Asjer/ 'Rosj')
Vooraanstaand rabbijn en Talmoedist, die geboren werd in Keulen en overleed in Toledo (ca. 1250 – 1327). Schreef een commentaar op de halachische passages uit de Talmoed, dat door zijn zoon *Jaäkov ben Asjer gebundeld werd onder de titel Piskee ha-Rosj.

- Babylonische Talmoed
Centrale tekst binnen het rabbijnse jodendom. Bestaat uit de tekst van de *Misjna, aangevuld met de zogeheten Gemara (afgeleid van het werkwoord *gemar*, dat 'voltooien', 'leren' betekent). In de Gemara worden, naast een verklaring van de Misjna, ook andere tannaïtische bronnen (zie: *tanna) besproken die niet in de Misjna zijn opgenomen. Daarnaast bevat zij de leer van alle generaties van amoraïem (zie: *amora).

- Bechor Sjor
Commentaar op de Hebreeuwse Bijbel, geschreven door de twaalfde-eeuwse Franse Talmoedist en dichter Rabbi Joseef ben Jitschak Bechor Sjor.

- Beet Joseef
Uitvoerig commentaar op de *Arba'ah Toeriem dat de voorloper zou vormen van de *Sjoelchan Aroech. Geschreven door *Joseef ben Efraim Karo in 1542.

- Dagoel Mervava
Commentaar op de *Sjoelchan Aroech. Geschreven door Jechezkel Landau (1713 – 1793), een invloedrijke halachische autoriteit die geboren werd in Polen.

- Devar Shmuel

Collectie responsa die geschreven werden door R. Samuel Aboab, een vooraanstaande rabbijn uit Venetië (1610 – 1694).

- Dor Revi'i

Commentaar op het traktaat Choelin uit de *Babylonische Talmoed. Geschreven door de Hongaarse Talmoedgeleerde R. Moshe Shmuel Glasner (1856 – 1924), die meer dan veertig jaar rabbijn was in Klausenburg.

- R. Eleazar Rokeach

Rabbi Eleazar Rokeach ('de parfumeur') was een invloedrijk Talmoedist en kabbalist (ca. 1176 – 1238). Hij was tevens werkzaam als rabbijn in Worms.

- R. Jaäkov ben Asjer

Zoon van *Asjer ben Jechiël. Invloedrijke middeleeuwse rabbijnse autoriteit, die waarschijnlijk geboren werd in Keulen en stierf in Toledo (ca. 1269 – ca. 1343). Vooral bekend vanwege zijn voornaamste werk, de *Arba'a Toeriem.

- R. Joseef ben Efraim Karo

Voorname rabbijnse geleerde, leraar en rechter, die geboren werd in Toledo en overleed in Safed (1488 – 1575). Auteur van onder meer de *Beet Joseef en de *Sjoelchan Aroech, die beide gelden als halachische standaardwerken.

- Koezari

Eén van de bekendste werken van de filosoof en dichter Jehoeda ha-Levi uit Spanje (ca. 1075 – 1141).

- Levoesj Malchoet

Tiendelige codificatie van de joodse wet, met bijzondere aandacht voor de gewoontes van het Oost-Europese jodendom. Geschreven door Rabbi Mordechai ben Avraham Jaffe (ca. 1530 – 1612).

- Marchesjet

Collectie van responsateksten die geschreven zijn door Chanoch Henoeh Eigis (1863 – 1941), een prominente rabbi uit Vilna (Litouwen).

- R. Meir ben Todros HaLevi Abulafia ('Ramah')

Gezaghebbend halachist en Talmoedist uit Spanje (ca. 1170 – 1244). Rabbi Meir Abulafia was de auteur van onder andere Sefer Peratei Peratin, een uitvoerig commentaar op delen van de *Babylonische Talmoed.

- Midrasj

Genre binnen de rabbijnse literatuur dat bloemlezingen en onderricht bevat. Het gaat hierbij onder andere om exegese van de Hebreeuwse Bijbel, preken die in het openbaar werden gehouden, en verhalen. Soms is er ook halachisch materiaal opgenomen.

- Misjna

De eerste gezaghebbende grote collectie van mondeling overgeleverde joodse wetten. Zij werd aan het begin van de derde eeuw op schrift gesteld onder de redactie van Rabbi Jehoeda ha-Nasi.

- Misjnee Tora

Codex van halacha, opgesteld door *Moses Maimonides tussen 1170 en 1180. Tot op de dag van vandaag één van de meeste invloedrijke halachische standaardwerken.

- Moses Maimonides (Rabbi Mosjé ben Maimon/ 'Rambam')

Vooraanstaande middeleeuwse filosoof, astronoom, arts en Talmoedgeleerde (ca. 1135 – 1204). Hij werd geboren in Córdoba en was later werkzaam in Marokko en Egypte, waar hij zijn belangrijkste werk, de *Misjnee Tora, voltooide.

- Moses ben Mordecai Zacuto

Zeventiende-eeuwse rabbijn en kabbalist, die geboren werd in Amsterdam en later rabbijn werd in Venetië. Hij leefde van ca. 1625 – 1697. Naast hymnen, gedichten en kabbalistische commentaren heeft hij ook een collectie responsa uitgebracht.

- Moses Nachmanides (Rabbi Mosjé ben Nachman/ 'Ramban')

Prominente middeleeuwse rabbijn, arts, filosoof en kabbalist, die geboren werd in Spanje en stierf in het Land van Israël (1194 – 1270). Zijn meest bekende werk is een commentaar op de Tora.

- R. Nissim ben Reuven ('Ran')

Middeleeuwse halachist en Talmoedist uit Spanje (1320 – 1376).

- Palestijnse Talmoed

Collectie van rabbijnse commentaren op de *Misjna. Samengesteld in het Land van Israël tussen ca. 350 – 400. Zij vormt de tegenhanger van de bekendere en meer gezaghebbende *Babylonische Talmoed.

- Pri Megadim

Metacommentaar op de belangrijkste commentaren op de Sjoelchan Aroech. Geschreven door Joseph ben Meir Teomim, een rabbijn en onderwijzer die geboren werd in Lemberg (stad in het huidige Oekraïne) en stierf in Frankfurt an der Oder (1727 – 1792).

- Raävad II

Zie: Abraham ben Jitschak van Narbonne.

- Ramah

Zie: Meir ben Todros HaLevi Abulafia.

- Rambam

Zie: Moses Maimonides.

- Ramban

Zie: Moses Nachmanides.

- Ran

Zie: Nissim ben Reuven.

- Rasjba

Zie: Sjloomo ben Avraham ibn Aderet.

- Rasji

Zie: Sjloomo Jitschaki.

- Risjoniem

Letterlijk: 'de eerderen'. Gezaghebbende rabbijnse geleerden die leefden in de periode van het midden van de elfde tot aan het midden van de vijftiende eeuw. Zij vormen de voorlopers van de *acharoniem.

- Rosj

Zie: Asjer ben Jechiël.

- R. Sjloomo Jitschaki ('Rasji')

Gerespecteerde middeleeuwse rabbijn, Tora- en Talmoedgeleerde uit Frankrijk (1040 – 1105), algemeen bekend onder het acroniem Rasji. Tot zijn bekendste werken behoren zijn commentaar op de Hebreeuwse Bijbel en zijn commentaar op de *Babylonische Talmoed, dat in iedere standaarduitgave van de Talmoed is opgenomen.

- Sjoelchan Aroech

In 1563 geschreven door *Joseef ben Efraim Karo, geldt dit werk als de belangrijkste wetscodex binnen het jodendom. Het is gebaseerd op een eerder werk van Joseef Karo, de *Beet Joseef, en is grotendeels een codificatie van de halachische regels die daarin zijn opgenomen.

- R. Sjloomo ben Avraham ibn Aderet ('Rasjba')

Middeleeuwse rabbijn, halachist, Talmoedist en responsa-auteur uit Spanje (1235 – 1310).

- Tanna (meervoud: tannaïem)

Letterlijk: 'herhaler', 'leraar'. De tannaïem zijn geleerden uit de periode van Hillel de Oudere (ca. 50 v.g.j. – 10 g.j.) tot aan de compilatie van de *Misjna rond het jaar 200.

- Tevoeat Sjur

Halachisch standaardwerk dat tot in detail ingaat op de wetten rondom sjechieta en *trefot*. Geschreven door R. Alexander Schorr (1550 – ca. 1633).

- Tiferet le-Mosje

Een commentaar van Rabbi Moses ben Abraham me-Geza Zevi op het onderdeel Joree De'a van de *Sjoelchan Aroech. Gepubliceerd in 1776 in Berlijn.

- Toer

Zie: Arba'a Toeriem.

- Tosafisten

Middeleeuwse rabbijnen uit Frankrijk en Duitsland, die aanvullingen gaven op het Talmoedcommentaar van Rasji (zie: Sjloomo Jitschaki). Hun uitleg is evenals het commentaar van Rasji opgenomen in de standaarduitgave van de Talmoed.

- Tosefta

Letterlijk: 'aanvulling', 'toevoeging'. Collectie van verhalende tradities en wetstradities die gestructureerd is volgens de ordening van de *Misjna. De Tosefta vormt in de meeste gevallen een aanvulling op het materiaal van de Misjna.

- R. Vidal van Tolosa ('Rav ha-Magid')

Spaanse rabbijn en geleerde die leefde tijdens de tweede helft van de veertiende eeuw. Hij is onder andere auteur van de Magid Misjnee, een commentaar op de *Misjnee Tora van *Moses Maimonides.

- R. Yeshaya Zilberstein

Geboren in Senta (het toenmalige Oostenrijk-Hongarije) zou Zilberstein later een functie bekleden als rabbijn van het Duitse Vietzen. Hij leefde van 1857 – 1930.