

Shelo Asani Isha

Over discrepantie tussen religieuze verplichtingen en
persoonlijke overtuigingen

שְׁעֵשִׂית לִי כֹל צְרָכָי "
שְׁעֵשִׂיתֵנִי אֱשֵׁה וְלֹא אִישׁ
שָׁלֵא עֲשִׂיתֵנִי אֶכְהָ וְשִׁפְחָ
שָׁלֵא עֲשִׂיתֵנִי נְכָרִית "

N. C. van Kranenburg
Studentnummer 5758106

BA Religiewetenschappen
Universiteit Utrecht

29 juli 2019

Begeleider:
Dr. C. A. M. van den Berg

Tweede lezer:
Prof. dr. A. J. A. C. M Korte

Samenvatting

In deze thesis wordt aan de hand van de joodse ochtendzegeningen de relatie tussen gelovige individuen en religieuze controverse onderzocht. De omstreden zin ‘shelo asani isha’, waarin God wordt bedankt dat de gelovige niet tot vrouw is gemaakt, staat in het onderzoek centraal. Het uitgangspunt is dat de controverse een modern probleem is: omdat een individu de keuze heeft om iets wel of niet te doen, is de impliciete verwachting dan ook dat elk dit individu verantwoording kan afleggen over zijn of haar daden. Dit maakt de controverse rondom de zin ‘shelo asani isha’ specifiek een modern probleem: een ritueel zelf wordt niet meer ter verantwoording geroepen, maar de uitvoerders er van, wat hen verplicht zich tot het ritueel te verhouden. De vraag waar deze thesis antwoord op tracht te geven is dan ook: hoe verhouden joden in Nederland zich tot de controverse rondom de ochtendzegeningen?

Om deze onderzoeksvraag te kunnen beantwoorden zijn er kwalitatieve interviews afgenomen met zeven respondenten, die samen een diverse groep vormen in leeftijd, gender en religieuze oriëntatie. Uit de verzamelde data blijkt dat de respondenten zich op verschillende manieren tot de controverse verhouden. De notie dat liberale joden meer moeite met de zin hebben dan orthodoxe joden, blijkt niet op te gaan. Iets wat wel een belangrijke rol speelt in hun houding ten opzichte van het gebed, is de wijze waarop religieuze autoriteit zich in hun leven manifesteert: wanneer autoriteit niet alleen over macht gaat, maar ook over relationele sferen, kan worden verklaard waarom gelovigen binnen eenzelfde religieuze oriëntatie toch heel andere overtuigingen, wensen en gedragingen hebben.

Inhoudsopgave

1. Inleiding.....	4
2. Theoretisch kader	6
2.1 Ritueel.....	6
2.2 Agency.....	7
2.3 Autoriteit.....	8
3. De controverse van de ochtendzegeningen	10
4. De omgang met het gebed	13
4.1 Daadwerkelijke tekst	14
4.2 Strategieën en wensen	15
4.3 Discrepantie?	18
5. Religieuze autoriteit	22
5.1 Officiële religieuze autoriteit.....	22
5.2 Religieuze autoriteit als relationeel proces	25
6. Conclusie en discussie.....	29
7. Bibliografie.....	31

1. Inleiding

Hoe gaan mensen om met religieuze verplichtingen die als problematisch gezien kunnen worden? Welke keuzes maken zij en waarom? Om op deze vragen antwoord te kunnen geven zal er in deze thesis in gegaan worden op de ochtendzegeningen binnen het jodendom. In de ochtendzegeningen staan namelijk drie woorden die tot veel controverse hebben geleid: *shelo asani isha*. Met deze woorden wordt de Heer ‘die mij geen vrouw heeft gemaakt’ bedankt. Toen ik voor het eerst van dit gebed hoorde, kon ik mij goed voorstellen dat deze zin niet door iedereen gewaardeerd zou worden. Dit bleek inderdaad het geval: op het internet staan vele blogs en artikelen waarin ongenoegen over deze drie woorden worden geuit. Het roept soms veel emoties op en het wordt vrouwonvriendelijk en achterhaald genoemd.

De controversiële zin is onderdeel van een religieuze tekst, maar ook van een religieuze *praktijk* – het uitspreken van een gebed is immers een rituele handeling. Omdat ik mij vooral richt op het gebed als ritueel, ben ik in mindere mate geïnteresseerd in waarom het gebed wel of niet problematisch is, maar voornamelijk hoe gelovigen zich er toe verhouden. Hoewel uit literatuur blijkt dat deze discussie niet alleen van nu is – al vanaf de veertiende eeuw zijn er *siddurim* gevonden waar alternatieve zinnen in staan¹ – stel ik toch voor om dit als een modern probleem te onderzoeken. Onder ‘modern’ versta ik een bepaalde tijdsgeslacht, die Grace Davie als volgt beschrijft: een tijd waarin ‘moeten’ plaats heeft gemaakt voor ‘willen’, wat betekent dat een mens iets alleen doet omdat hij of zij daarbij gebaat is en niet omdat het wordt opgelegd.² De impliciete verwachting is dan ook dat elk individu verantwoording kan afleggen over zijn of haar daden. Dit maakt de controverse rondom de zin ‘shelo asani isha’ specifiek een modern probleem: een ritueel zelf wordt niet meer ter verantwoording geroepen, maar de uitvoerders er van, wat hen verplicht zich tot het ritueel te verhouden.

Dit lijkt mij een relevante benadering, omdat de vele teksten die over dit onderwerp zijn gepubliceerd vrijwel allemaal theologisch of historisch van aard zijn. Ook wagen veel (joods) feministische academici zich aan deze zin. Dit zijn interessante publicaties en in dit onderzoek wordt hier ook gebruik van gemaakt en naar verwezen. Toch miste ik één aspect in de literatuur: hoe het in de *praktijk* door gelovigen wordt

¹ Shoshana Ronen, “From Exclusivism to Inclusivism in Jewish Prayers. The Case of the

² Grace Davie, *The Sociology of Religion: A Critical Agenda* (London: Sage Publications, 2013), 97.

ervaren. Dit lijkt mij een waardevolle toevoeging aan de bestaande literatuur en ik hoop hiermee bij te kunnen dragen aan huidige debatten over religieuze verplichting.

Omdat de onderzoeksfocus op de ervaring van gelovigen ligt, heb ik naast een literatuurstudie voornamelijk data verzameld aan de hand van kwalitatieve interviews. Daarvoor heb ik semigestructureerde vragen opgesteld en heb ik mij verder laten leiden door de antwoorden van de respondenten. De interviews duurden gemiddeld 50 tot 60 minuten. Ik heb zeven respondenten gesproken, die samen een diverse groep in leeftijd, gender en religieuze oriëntatie vormen. Omdat de Joodse gemeenschap in Nederland erg klein is en het waarborgen van anonimiteit daarom lastig is, is er voor gekozen om alleen het geslacht, een korte schets van de religieuze oriëntatie en een globale leeftijd bekend te maken. Alle namen zijn gefingeerd.

De uiteindelijke vraagstelling luidt als volgt: Hoe verhouden joden in Nederland zich tot de controverse rondom de ochtendzegeningen? Om deze vraag te beantwoorden wil ik in drie hoofdstukken de volgende drie deelvragen beantwoorden:

1. Welke rol speelt het gebed en de controverse binnen het jodendom?
2. Welke strategieën gebruiken mijn respondenten om zich tot het gebed te verhouden?
3. Welke rol speelt (religieuze) autoriteit in deze keuzes?

Deze thesis bestaat, naast de inleiding en conclusie, uit vier inhoudelijke hoofdstukken. In het theoretisch kader wordt relevante literatuur voor het onderzoek besproken, waarbij op de begrippen 'ritueel,' 'agency' en 'autoriteit' zal worden ingegaan. Het derde hoofdstuk is kort en dient vooral om een schets te geven over het gebed en hoe er met gebeden om wordt gegaan binnen het jodendom. Vervolgens worden de respondenten in hoofdstuk vier voorgesteld en zal beschreven worden hoe zij zich tot het gebed verhouden en welke keuzes en wensen zij hebben. In het vijfde hoofdstuk wordt de laatste deelvraag beantwoord en zal ik ingaan op twee verschillende soorten van religieuze autoriteit die een rol spelen in de keuzes die de respondenten maken.

2. Theoretisch kader

Omdat ik mij wil richten op de ervaringen en keuzes van de gelovigen, wordt de relatie tussen het ritueel, het individu en de gemeenschap onderzocht. Belangrijke begrippen zijn dan vanzelfsprekend het ritueel, maar ook agency en autoriteit.

2.1 Ritueel

Er bestaan veel verschillende definities van het ritueel, die variëren van brede allesomvattend beschrijvingen tot specifieke definities. Ook vraagt een aantal academici zich af of het definiëren überhaupt een zinvolle bezigheid is. Toch heb ik er één uitgekozen die voor nu bevredigend is als werkdefinitie. Ik houd daarvoor Rappaport aan, vanwege zijn nadruk op *performance*. Rappaport verstaat onder ritueel het uitvoeren van een liturgische orde, dat als volgt wordt gedefinieerd: “ [...] a more or less invariant sequence of formal acts and utterances encoded by someone other than the performer himself.”³ Hierbij geldt: ‘to perform is to conform’. Dat wil zeggen dat de uitvoerder van het ritueel zich schikt naar de kaders van de orde. Het conformeren bepaalt namelijk wie een *insider* en wie een *outsider* is. Dat hoeft niet te betekenen dat de uitvoerder hier ook volledig achter staat, het gaat slechts om het publiekelijk aanvaarden – en dus onderwerpen.⁴ Rappaport schrijft over het onveranderlijke en perfect uitgevoerde ritueel en heeft geen oog voor afwijkingen.

McClymond gaat, in tegenstelling tot Rappaport, uit van een dynamisch en flexibel ritueel, dat altijd door de context waarin het bestaat wordt gevormd.⁵ Voor haar is ook het onderbroken (“disrupted”) ritueel erg belangrijk, waarmee ze refereert aan Grimes’ *ritual failure*: rituelen die verkeerd worden uitgevoerd. Voor Grimes zijn dit vergissingen die enkel gevolgen hebben op het uitgevoerde ritueel. McClymond stelt echter voor om ritual failure breder te trekken, zodat het ook intentionele fouten omvat, die effect hebben op het ritueel als geheel systeem en niet alleen als geïsoleerde performance.⁶ Ritual failure geeft aanleiding tot discussie over de relatie tussen het ritueel en de identiteit van de

³ Roy A. Rappaport, “Enactments of Meaning,” in *A Reader in the Anthropology of Religion*, ed. M. Lambek (Oxford: Blackwell, 2002), 453.

⁴ Rappaport, *Enactments*, 453 – 456.

⁵ Kathryn T. McClymond, *Ritual Gone Wrong: What We Learn from Ritual Disruption* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 3 – 5.

⁶ McClymond, *Ritual Gone Wrong*, 174-175.

gemeenschap.⁷ Hüsken en Neubert noemen dit proces *ritual negotiation*, waarbij zij onder onderhandeling het volgende verstaan: “any process of interaction during which differing positions are explicitly or implicitly debated and/or acted out.”⁸ Ronen beschrijft een aantal specifieke strategieën die door individuen worden uitgevoerd in de onderhandeling met de ochtendzegeningen. Dit zijn berouw tonen of apologetische interpretaties, het weglaten of negeren van de tekst, of het aanpassen.⁹ Ik zou dat willen reduceren tot drie strategieën: laten staan, weg laten en aanpassen.

2.2 Agency

Over het algemeen wordt onder het begrip *agency* het volgende verstaan: “For an individual to possess agency is for her to possess internal powers and capacities, which, through their exercise, make her an *active* entity constantly intervening in the course of events ongoing around her.”¹⁰ In andere woorden: een agent heeft handelingsvrijheid en kan invloed uitoefenen op de situatie waarin hij of zij zich bevindt. Naast *agency* bestaat er ook *structure*: vaste systemen, zoals religie, die een agent en diens keuzes kunnen bepalen of limiteren.¹¹ Volgens Avishai wordt *agency* dan ook vaak geassocieerd met (de mogelijkheid) tot verzet.¹² Betekent dit dan dat religieuze onderwerping de handelingsvrijheid van een individu beperkt?

Vaak wordt gesteld dat dit inderdaad het geval is, tenzij er met onderwerping juist andere extra-religieuze doeleinden bereikt kan worden. In dat geval is volgbaar gedrag juist een strategie. Volgens Avishai doet dit orthodoxe gelovigen echter tekort. Religieus zijn – en dus religieus *doen* – kan een doel op zich zijn, waarvoor mensen in vrijheid kiezen. Omdat zij zelf invloed hebben op de mate waarin hun handelingsvrijheid wordt beperkt (door religieuze voorschriften), behouden zij toch hun *agency*. Dit frame noemt Avishai ‘doing religion’.¹³ Hiermee doet zij een stap dichterbij naar het gedachtegoed van Mahmood, die stelt dat *agency* niet altijd samen hoeft te gaan met de notie van vrije

⁷ Peter-Ben Smit, “Ritual Failure, Ritual Negotiation,” *Journal for the Study of Paul and his Letters* (2013, 3. no. 2): 170.

⁸ Ute Hüsken and Frank Neubert, *Negotiating Rites* (New York: Oxford University Press, 2012), 3.

⁹ Ronen, “From Exclusivism to Inclusivism,” 273.

¹⁰ Barry S. Barnes, *Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action* (London: Sage, 2019), 25.

¹¹ Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice* (Londen: Sage, 2005), 448.

¹² Orit Avishai, “Doing Religion in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency,” *Gender and Society* (August 2008): 412.

¹³ Avishai, “Doing Religion”, 412 – 418.

keuze, emancipatie en gelijkwaardigheid. Dit frame van “Doing Religion” doet meer recht aan de belevingswereld van religieuzen en gaat uit van de *actieve handeling* van onderwerping en niet het passieve ondergaan van onderdrukking.

2.3 Autoriteit

Er zijn verschillende vormen van religieuze autoriteit te onderscheiden, waarbij het gezag van religieuze teksten, leiders en organisaties de voornaamste lijken te zijn. Het gezag van teksten wordt ook wel ‘canon’ genoemd, dat Rogerson als volgt omschrijft: “an official list of books that designates those books as normative or authoritative for a particular community”.¹⁴ In andere woorden: er is vastgesteld welke teksten autoriteit hebben voor welke gemeenschappen. Hoewel Rogerson hiermee de canon van de Bijbel beschrijft, vindt er vanzelfsprekend eenzelfde proces plaats in het geval van andere (verzamelingen van) teksten, zoals gebeden en voorschriften. Dat maakt van het ritueel ook een autoriteitskwestie: de uitvoerder schikt zich naar de kaders van de liturgische orde – de orde heeft gezag over de uitvoerder. Het gezag van teksten en ordes is echter geen gegeven feit. Er kunnen namelijk verschillende canons naast elkaar bestaan, wat Rogerson een “expression of localized power” noemt. Een canon komt dus tot stand door de beslissingen van religieuze leiders of organisaties, die op hun beurt weer een autoriteit zijn.¹⁵

Volgens Mulder is dit het dominante discours wanneer er over autoriteit geschreven wordt: autoriteit ligt vast in leiderschapsposities, waarbij gehoorzaamheid afgedwongen kan worden. Zij stelt voor om autoriteit echter ook als relationeel proces te verstaan, waarbij autoriteit in vrijheid aan iemand *toegekend* wordt. Autoriteit is dan een tijdelijke staat waar een individu zich in kan bevinden, toegekend door een ander individu, zonder dat hij of zij per se een religieuze leider is. ‘Gezag hebben over’ maakt plaats voor ‘ontzag hebben voor’. Dit verschil verduidelijkt Mulder door de termen ‘being an authority’ (autoriteit door macht) en ‘being in authority’ (autoriteit door bewondering) te onderscheiden.¹⁶ Door autoriteit niet alleen als uiting van macht te benaderen, maar ook als relationeel proces, verschuift de onderzoeksfocus van systemen en doctrines naar

¹⁴ J. W. Rogerson, *An Introduction to the Bible* (London: Routledge, 2014), 112,

¹⁵ Rogerson, *Introduction*, 113.

¹⁶ Anne-Claire Mulder, “Religious Authority, Religious Leadership, or Leadership of a Religious Organisation - Same Difference? An effort in Clarification,” *Journal of the European Society of Women in Theological Research* (2016, 24): 151 - 153.

alledaagse praktijken in het leven van individuen. Daarbij zie ik overeenkomsten met het Doing Religion frame: als een gelovige orthodox wil handelen, om orthodox te kunnen zijn, kent dit individu in vrijheid autoriteit toe aan deze religie.

3. De controversie van de ochtendzegeningen

In dit hoofdstuk wil ik de aard en achtergrond van de zin ‘shelo asani isha’ kort beschrijven. Wat zijn de ochtendzegeningen en waarom is het zo controversieel? Maar ook: welke positie hebben gebeden in het jodendom?

Ik stel voor met deze laatste vraag te beginnen. Gebeden hebben namelijk een unieke rol in het jodendom, wat één van de respondenten illustreerde aan de hand van een anekdote over een jood met maar één boek. Hoewel men zou verwachten dat dit dan wel de Bijbel zou zijn, zal het altijd een gebedenboek zijn. Bidden in het jodendom gebeurt namelijk vrijwel altijd aan de hand van vaste gebeden, die eeuwen – of langer – geleden zijn opgesteld. Deels komen deze uit de Bijbel of zijn ze op Bijbelteksten gebaseerd, andere gebeden zijn later door de zogenoemde Wijzen toegevoegd. Het uitvoeren van niet-liturgische gebeden, dus gebeden die de uitvoerder zelf heeft opgesteld, is veel minder gebruikelijk.¹⁷ De gebeden zijn in de negende eeuw voor het eerst gebundeld in een gebedenboek, dat een *siddur* wordt genoemd. Het woord ‘siddur’ komt van de Hebreeuwse wortel ס-ד-ד en betekent ‘orde’. De verzameling gebeden vormt dan ook een geordend geheel, dat het ritme van een dag volgt. Gebeden zijn er namelijk voor verschillende momenten op de dag, zoals wakker worden, opstaan, aankleden en naar bed gaan, maar bijvoorbeeld ook voor offeren, naar het toilet gaan en eten. Vrijwel alle gebeden zijn aan handelingen of tijdstippen verbonden. De gebeden geven structuur aan het religieuze dagelijkse leven. Maar ook tijdens Sjabbat zijn de gebeden erg belangrijk: naast Torah lezen bestaat het grootste deel van de dienst uit het prevelen of uitspreken gebeden. Ook hier bestaat een vaste volgorde. Behalve dat de gebeden orde volgen en scheppen, heeft het nog een belangrijkere functie: contact met God maken. In het jodendom wordt er namelijk van uitgegaan dat er via het uitspreken van een gebed een directe connectie met God gemaakt kan worden.¹⁸ Veel van de gebeden zijn dan ook dankzeggingen, die direct aan aan God geadresseerd zijn.

De *siddur* is echter niet alleen een dagelijks gebruiksvoorwerp – namelijk het boek om religie te kunnen praktiseren – maar ook een bron van informatie: volgens De Lange zijn er over het algemeen geen vaste leerstellingen van overtuigingen in het jodendom. Voor veel joden is het gebedenboek de voornaamste toegang tot een soort

¹⁷ Ruth Langer, “Prayer and worship,” in *Modern Judaism: An Oxford Guide*, ed. Nicholas de Lange and Miri Freud-Kandel (Oxford: Oxford University Press, 2005), 240 - 241.

¹⁸ George Robinson, *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs, and Rituals* (New York: Atria Paperback, 2006), 10.

handleiding voor de theologische overtuigingen. De Lange stelt dat dit ook de reden is waarom progressieve bewegingen al vrij snel in hun bestaan de gebedenboeken hebben aangepast: om in overeenstemming met het eigen geloof te komen.¹⁹ In Nederland is de LJG hier het grootste voorbeeld van. LJG is een afkorting voor Liberale Joodse Gemeente en is een koepelorganisatie van alle progressieve gemeenten in Nederland. Deze organisatie heeft de siddur aangepast tot een nieuwe canon van gebeden, die aansluiten bij hun gedachtegoed.

Orthodoxe gebeden daarentegen zijn vaak ‘onbewerkt’, dat wil zeggen: ze zijn niet recentelijk aangepast. Wel zijn er veel gebeden in de geschiedenis veranderd, soms door conventies, soms door verandering van taal of een verkeerde overname. De drie negatieve formuleringen in de ochtendzegeningen zijn een voorbeeld van oude, bewuste aanpassingen. Dat deel van het gebed dat nu als traditioneel wordt beschouwd, gaat als volgt:

Gezegend zijt U [...] die mij niet tot niet-jood heeft gemaakt

Gezegend zijt U [...] die mij niet tot vrouw heeft gemaakt

Vrouwen: Gezegend zijt U [...] die mij naar Zijn wil heeft gemaakt

Gezegend zijt U [...] die mij niet tot slaaf heeft gemaakt

Het gebed staat in deze hoedanigheid ook in de Misjna beschreven (weliswaar zonder de speciale zin voor vrouwen), maar daar wordt ook gerefereerd aan een andere, oudere versie, waarbij er in de laatste zegening het Hebreeuwse woord ‘Bur’ staat, dat vertaald kan worden naar ‘barbaar’. Ook is er pas veel later, in de dertiende eeuw, een speciale zin voor vrouwen bijgekomen. Verandering en aanpassing zijn dus niet altijd ongebruikelijk geweest. Toch gebeurt het niet of zelden dat er in de moderne tijd nog teksten worden aangepast binnen de orthodoxie.²⁰ Bij liberale of reform gemeenschappen is dat anders, zeker bij de LJG gemeentes, die in Nederland relatief groot zijn. Daar zijn de drie zinnen als volgt aangepast:

¹⁹ Nicholas de Lange, “The authority of texts,” in *Modern Judaism: An Oxford Guide*, ed. Nicholas de Lange and Miri Freud-Kandel (Oxford: Oxford University Press, 2005), 247 - 248.

²⁰ Yoel Kahn, *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy* (New York: Oxford University Press, 2011), 62 - 67.

Geprezen bent U [...] die mij naar Zijn beeld heeft geschapen
Geprezen bent U [...] die mij als Jood heeft geschapen.
Geprezen bent U [...] die mij als een vrij mens heeft geschapen.

Deze formuleringen – niet meer negatief, maar positief – sluiten beter aan bij de overtuigingen van de liberale stroming. Eén van de standpunten van de LJG luidt namelijk als volgt: “gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen in alle opzichten”.²¹ Het progressieve jodendom is dan ook sterk gevormd door feministische invloeden.²² Deze gelijkwaardigheid is nagestreefd door de traditionele zin ‘shelo asani isha’ uit het gebed te verwijderen en deze te vervangen door een zin die zowel door mannen als vrouwen uitgesproken dient te worden.

Dat het gebed controversieel is – ook binnen de orthodoxie – is duidelijk. Maar hoe luidt deze kritiek? De zin wordt grofweg op twee manieren geïnterpreteerd: dat vrouwen daadwerkelijk minderwaardig zijn (ten opzichte van de man) of dat het een observatie was van de positie van vrouwen ten tijde dat het gebed werd geschreven.²³ De eerste interpretatie behoeft geen verdere toelichting waarom dit voor controverse kan zorgen. In het geval van de tweede optie leidt het op twee verschillende manieren tot ongenoegen. Critici die stellen dat de zin een achterhaald sociaal feit beschrijft, omdat de positie van vrouwen inmiddels sterk verbeterd is, vinden dat de zin dan ook aangepast moet worden: als het slechts een beschrijving was, klopt deze namelijk niet meer.²⁴ Er zijn echter ook critici die menen dat vrouwen zich nog steeds in een onderdrukte positie begeven in het jodendom. Zij vinden dit verwerpelijk en stellen dat zulke gebeden dit in stand blijven houden. Deze overtuiging sluit ook aan bij de functie die De Lange aan het gebedenboek toeschrijft: het vertelt de gelovigen waar het in dient de geloven.

²¹ <https://www.ljgamsterdam.nl/nl/liberaal-jodendom>.

²² Vanessa L. Ochs and Riv-Ellen Prell, *Inventing Jewish Ritual* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2007), 39.

²³ Ronen, “From Exclusivism to Inclusivism”, 270.

²⁴ Is Shelo Asani Isha a Misogynist Blessing?

http://www.torahleadership.org/categories/is_shelo_asani_isha_a_misogynist_blessing_v2.pdf

4. De omgang met het gebed

Voor dit onderzoek heb ik met drie mensen gesproken die momenteel naar orthodoxe synagoges gaan: Jacob, een zestiger; Elisa, een jonge vrouw die bezig is met uitkomen en Thomas, in de twintig en ook aan het uitkomen. Verder zijn er vier respondenten die naar liberale synagoges gaan. Zo sprak ik met Thirza, een studente die ook bekend is met de orthodoxie; Bracha, halverwege de twintig, die een semireligieuze opvoeding heeft gehad; Adam, een dertiger; en Linda, ook een dertiger en uitgekomen in de LJG.

Alle respondenten die ik heb gesproken zijn bekend met de controverse die rondom dit deel van de ochtendzegeningen bestaat. Ook zijn zij allen op de hoogte van verschillende manieren om de zin uit te leggen, waarbij de volgende het meest wordt genoemd: vrouwen zijn vrijgesteld van een groot deel van de mitzvot, net als slaven en niet-Joden. Omdat het vervullen van de mitzvot gepaard gaat met vreugde, is de man dankbaar dat hij dit wel moet doen. Deze apologetische interpretatie blijkt echter niet heel overtuigend voor mijn respondenten en een aantal van hen noemen het zelfs “mooi praten”. De uiteindelijke conclusie is vaak dat dit deel van het gebed inderdaad vrouwonvriendelijk is, of op zijn minst negatief geïnterpreteerd kan worden. Elisa stelt dat de zin toch niet helemaal lekker zit en dat het “een beetje nasty” is. Als ik aan Thirza vraag of het terecht is dat er mensen zijn die de zin vrouwonvriendelijk vinden, antwoordt zij: “Ja, dat is niet te ontkennen denk ik”. Het is evident dat voor mijn respondenten deze zin niet hun eigen opvattingen reflecteert. Hoe erg hen dit stoort, verschilt echter per persoon. Bracha en Jacob vinden het vervelend, terwijl Elisa, Thirza en Thomas zich minder ergeren aan deze discrepantie. Daarbij zijn er twee respondenten, Adam en Linda, die helemaal niet met het gebed in aanraking komen, omdat het wordt overgeslagen in hun sjoel. Zij zijn wel bekend met het gebed en de controverse, maar het heeft weinig invloed op hun dagelijkse (religieuze) leven. Hoewel niet iedereen er even veel moeite mee heeft, zou ik toch willen spreken van een ‘probleem: er bestaat discrepantie tussen eigen opvattingen en religieuze formuleringen. Hoe wordt er met dit probleem om gegaan?

Deze omgang met het gebed wil ik op drie niveaus analyseren, namelijk:

1. Hoe gaan gemeentes met het gebed om? (daadwerkelijke tekst)
- 2a. Hoe gaan de respondenten met het gebed om? (persoonlijke strategie)
- 2b. Hoe zouden de respondenten het het liefst zien? (persoonlijke wensen)
3. Hoe verhouden 1 en 2 zich tot elkaar? Zit daar discrepantie tussen?

4.1 Daadwerkelijke tekst

Ik ga uit van de drie strategieën die ik in het theoretisch kader heb onderscheiden: laten staan, weg laten en aanpassen. In Nederland hebben alle liberale gemeentes, bekend onder de koepelnaam LJG, dezelfde strategie toegepast: het aanpassen van de tekst. Alle LJG gemeentes gebruiken dezelfde siddur, die afgestemd is op de overtuigingen van de liberale stroming. Er is nu één zin die zowel mannen als vrouwen uitspreken, ontdaan van genderverschillen, die als volgt vertaald wordt: “Dank de Heer [...] die mij naar Zijn evenbeeld heeft gemaakt”. Hoewel er één siddur voor de LJG is, kan het per gemeente verschillen welke gebeden er in de dienst gebruikt worden. In de sjoel van Thirza en Bracha zijn de ochtendzegeningen deel van de ochtenddienst, maar in de gemeente van Adam en Linda niet. Of dit een strategie is om met het ongemak van het originele gebed om te gaan, is onduidelijk. De diensten zijn namelijk ingekort, zodat ze toegankelijker zijn en er meer tijd is om de Hebreeuwse teksten langzamer te lezen. Een gemeente moet dus keuzes maken welke onderdelen wel en niet worden gedaan. Ik ga er daarom van uit dat dit niet een strategie is, dus dat het aanpassen van de tekst de dominante strategie is van de LJG.

Binnen de orthodoxie is het aanpassen van de tekst minder of zelfs helemaal niet gebruikelijk. In de gemeentes van mijn respondenten wordt dan ook de traditionele formulering (‘shelo asani isha’) aangehouden. Ook hier is het lastig om van een strategie te spreken: het is onduidelijk of dit een bewuste keuze is geweest naar aanleiding van een discussie rondom de controverse. In elk geval is de tekst nog aanwezig, zonder recente aanpassingen, dus moeten mijn orthodoxe respondenten zich hier zelf toe verhouden. Het is daarmee aantrekkelijk om te stellen dat het ‘probleem’ alleen binnen de orthodoxie speelt – bij de LJG is het immers ‘opgelost’. Dit lijkt mij echter geen vruchtbare benadering. Alle respondenten hebben kennis van de zin en weten dat dit de voorganger is van de aangepaste LJG variant. Ook zijn zij op de hoogte van de controverse, dus dit vormt de context voor de aangepaste zin. Daarom wil ik niet alleen onderzoeken hoe orthodoxe respondenten zich tot het gebed verhouden, maar ook de liberalen, omdat het aanpassen van de tekst niet hoeft te betekenen dat het ‘probleem’ ook niet meer bestaat. Voor hen geldt: hoe verhouden zij zich tot de controverse rondom ‘shelo asani isha’ en hoe gaan zij om met het gebed dat zij zelf uitvoeren?

4.2 Strategieën en wensen

Omdat de orthodoxe respondenten wekelijks de traditionele zin onder ogen krijgen in de sjoel, vraag ik mij af hoe zij zich daar toe verhouden. Passen zij zelf een strategie toe? Thomas en Elisa, allebei bezig met uitkomen, geven aan dat zij geen bewuste strategie toe passen. Voor Elisa komt dat voornamelijk omdat zij niet deelneemt aan het gebed. Niet omdat zij het er niet mee eens is, maar omdat ze als vrouw hier van is vrijgesteld. Het bidden is een mannending, vindt zij. Ze geeft aan dat ze zin ‘shelo asani isha’ niet prettig leest, maar dat dit geen reden is om het aan te passen, omdat traditie belangrijker is. Bij Thomas merk ik een gelijksoortige houding. Het belang van het volgen van traditie is groter dan dat van inclusiviteit. Daarmee wordt de betekenis van de zin ook minder relevant. Zelfs als het duidelijk is dat de zin betekent dat vrouwen minderwaardig zouden zijn, dan hoeft dat volgens hem niet aangepast te worden:

“... maar ik denk niet dat het per se de ratio erachter is dat vrouwen minderwaardig zijn, dat helemaal niet. Of zelfs als dat dan zo is, dat het zo is ingesteld en dit heeft meegespeeld, dat we nu met de kennis van nu zeggen: ja, dat vinden wij niet en we doen het wel omdat het onze traditie is, maar dit is de nieuwe ratio erachter”

Voor hem is het voldoende om zich van de betekenis van de tekst te distantiëren. Zowel Thomas als Elisa prefereren dus om de tekst te laten staan, maar zonder dat dit gepaard gaat met een apologetische interpretatie van de zin. Ik krijg de impressie dat zij het ‘probleem’ wel degelijk erkennen, maar niet de behoefte hebben om dit op te lossen. In zekere zin accepteren zij dat een probleem deel van hun religie kan zijn.

Mijn andere orthodoxe respondent is de zestiger Jacob. In tegenstelling tot Elisa en Thomas zou hij wel graag zien dat het gebed aangepast zou worden. De dankbaarheid om geen vrouw te zijn, ervaart hij namelijk niet:

“voor mezelf dacht ik wel: ja goed, als vrouw zou ik toch ook heel gelukkig kunnen zijn, dat is mijn idee eigenlijk en ja ... Waarom zeggen vrouwen dan niet: die mij geen man heeft gemaakt? Maar ze zeggen: die mij heeft gemaakt naar zijn wil”.

Net als Thomas bidt Jacob niet alleen in de dienst op Sjabbat, maar ook thuis. Thuis kiest hij ervoor om de zin ‘shelo asani isha’ over te slaan. Omdat thuis gebeden niet hardop worden uitgesproken, is hij ‘even stil in zijn hoofd’ als hij die zin leest. In de sjoel is dit anders: daar gaat hij vaak in de dienst voor en worden de gebeden hardop uitgesproken.

Dan kiest hij ervoor om de tekst zoals het in de siddur staat te volgen, ook al voelt hij zich daar niet geheel comfortabel bij. Hoe komt het dat Jacob zich toch aan de ‘strategie’ van zijn gemeente conformeert? Zelf zegt hij daarover: “omdat ik vind dat ik niet het recht heb om dat zelfstandig af te schaffen”. Hoe Jacob omgaat met het gebed is dus afhankelijk van de context waarin het plaats vindt. Dat heeft alles met religieuze autoriteit te maken, waar in het volgende hoofdstuk uitgebreid op in gegaan zal worden.

In liberale gemeentes is de situatie anders: er is al een strategie toegepast. Het is daarom niet alleen relevant hoe de respondenten zich verhouden tot de controversie, maar ook tot het nieuwe, aangepaste gebed. Wanneer ik vraag hoe de respondenten zich tot het gebed zoals het in de LJG staat verhouden, krijg ik wisselende antwoorden. Als eerst spreek ik Bracha, die het gebed in een semi-orthodox verleden heeft leren kennen en nu een aantal keren naar de LJG is geweest. Hoewel de intentie is geweest om het gebed zo aan te passen dat de veronderstelde genderongelijkheid geëlimineerd werd, is dit geen bevredigende oplossing voor Bracha. In de context van de traditionele versie, interpreteert zij “die mij naar zijn evenbeeld heeft gemaakt” als volgt: de vrouw is naar het evenbeeld van de man gemaakt en niet naar God, waardoor de vrouw nog steeds ondergeschikt lijkt te zijn aan de man. Daarmee volstaat de gekozen strategie van de LJG niet voor Bracha en bestaat het probleem nog steeds. Zij kiest er in de synagoge voor om deze zin dan ook over te slaan. Helemaal tevreden is ze niet met deze strategie: het liefst had ze gewild dat de zin geheel uit de siddur gehaald zou worden. Net als Jacob geeft Bracha aan dat zij zich niet geroepen voelt om zelf het gebed aan te passen.

De twee respondenten die naar een sjoel gaan waar dit deel van de ochtendzegeningen niet uitgevoerd wordt, kennen het gebed (in beide varianten) en de discussie er om heen wel. Linda, een jonge vrouw die onlangs is uitgekomen bij de LJG, kan zich voorstellen dat ze geen aanstoot zou nemen aan de traditionele, orthodoxe versie, maar geeft wel aan dat ze zich prettiger voelt bij het gebed van de LJG. De andere respondent, Adam, geeft aan dat hij een lichte voorkeur voor het orthodoxe gebed heeft:

“Eigenlijk, als ik echt zou moeten stemmen, of als er nog een oude siddur was en ze gingen me vragen: wil je dit nou veranderen, want kijk hoe schandalig het is. Ik weet niet echt of ik daar in mee zou gaan.”

Hoewel hij de problematiek rondom ‘shelo asani isha’ begrijpt, merkt hij op dat het “just a line of text” is. Door de zin uit te spreken wordt het niet opeens werkelijkheid. Hij oppert de volgende strategie: “Je kunt ook iets zeggen, zonder te luisteren. Dus je zegt

een zin, maar je bedoelt het niet.” Dit doet sterk denken aan de manier waarop Thomas en Elisa met het gebed om gaan: het accepteren van het probleem, zonder het te onderschrijven. Wat opvalt is dat Adam niet zozeer de orthodoxe versie, maar de *onveranderde* versie verdedigt. Hoewel dit een subtiel verschil lijkt, is het wel degelijk van belang. Inhoudelijk, dus in betekenis, wijst Adam de zin ‘shelo asani isha’ af – vandaar de suggestie om te spreken zonder te luisteren. Wanneer het echter gaat om de manier waarop er met gebeden om wordt gegaan, heeft hij wel de voorkeur voor een orthodoxe omgang. In behoud van traditie ziet hij een meerwaarde. Dit betekent overigens niet dat hij zelf de behoefte zou hebben om de traditionele zin uit te spreken: uiteindelijk is hij van mening dat de strategie van de sjoel gevolgd moet worden, omdat er anders geen sprake is van *minjan*. Minjan, het bijeenzijn van tien volwassenen (in de orthodoxie tien mannen), is namelijk de voorwaarde om een gebedsdienst te kunnen houden. Als elk individu een eigen keuze maakt, is niet met zekerheid te zeggen dat er sprake is van minjan, dus dat zou volgens Adam niet kunnen.

Als laatst sprak ik met Thirza, die orthodox is opgevoed, maar nu naar de liberale synagoge gaat. Zij heeft het nooit storend gevonden dat mannen de zin ‘shelo asani isha’ zeiden. Ze begreep waarom dit deel is van het gebed, het jodendom is immers een mangerichte religie. Daarbij waardeerde zij de zin die de vrouwen uitspraken ook erg, ze noemde het zelfs ‘prachtig’. Dat mannen iets anders uitspraken, wat Thirza in feite een vrouwonvriendelijke zin vindt, had daar geen invloed op. Ook geeft ze aan dat er veel meer gebeden zijn die niet aansluiten bij haar belevingswereld:

“Je zegt zoveel dingen waar je niet over nadenkt of eigenlijk niet weet wat er staat of je doet het omdat het traditie is, weet ik veel, in principe zit er ook in de gebeden een heel stuk in birchot hashachar, als je orthodox bent, het offer moet zus, het offer moet zo en drie lammetjes hier en een duif moet je met je duim de nek omdraaien en eh, ja.”

Dit soort gebeden worden in orthodoxe siddurim ook niet aangepast of weggehaald. Voor Thirza was het dus vanzelfsprekend dat niet elk onderdeel van het gebed in betekenis onderstreept hoefde te worden. Inmiddels gaat zij naar de LJG, waar het gebed dus wel is aangepast. Dat vindt ze jammer, omdat dit slechts één van de vele gebeden zijn die zijn veranderd of weggehaald. Het gevolg, volgens Thirza: “een soort van plat en politiek correct verhaal, wat misschien over 100 jaar weer anders is”. Ook voor Thirza weegt het ongemak van de zin niet op tegen de waardering van traditie en continuïteit.

Er zijn dus verschillende manieren waarop de respondenten omgaan of zouden willen omgaan met het probleem. Wat het meest opvalt is dat vier van de zeven respondenten aangeven geen van de door Ronen voorgestelde strategieën toe te passen of het, in het geval van de liberale respondenten, niet nodig vinden dat er wel een strategie is toegepast. Hoewel zij allen aangeven dat er discrepantie bestaat tussen hun eigen opvattingen en de zin ‘shelo asani isha’, blijken Elisa, Thomas, Thirza en Adam niet de behoefte te hebben dit probleem ‘op te lossen’. Ze distantiëren zich enkel impliciet van de boodschap die zij in de zin lezen, door het simpelweg niet te onderschrijven. De strategie: acceptatie. De andere respondenten zien het problematische aspect van het gebed wel graag verdwijnen. Bij Linda is dat al het geval, bij Bracha en Jacob niet, dus zij kiezen ervoor om de zin die hen stoort over te slaan. Het *zelfstandig* aanpassen van de tekst, de overige strategie, komt onder mijn respondenten niet voor en wordt in sommige gevallen zelfs afgekeurd.

4.3 Discrepantie?

De verwachting was dat alleen zij die moeite hebben met het gebed, omdat ze het niet eens zijn met de tekst, hebben er problemen mee (dus alleen orthodoxen, LJG heeft het namelijk al ‘opgelost’). Dat is echter niet het geval. Alle respondenten geven aan de vermeende betekenis van ‘shelo asani isha’ niet te onderschrijven, maar lang niet iedereen vindt dat het daarom problematisch is. Wanneer de respondenten schematisch worden ingedeeld, is dit het resultaat:

Werkelijkheid \ Wensen >	Aanpassen	Laten staan
Aangepaste versie	Linda	Thirza / Adam
Traditionele versie	Jacob / (Bracha*)	Thomas / Elisa

* Hoewel de gemeente van Bracha het gebed wel degelijk heeft aangepast, heb ik haar toch naast Jacob geplaatst, omdat de aangepaste versie voor haar niet voldoende was.

Hoewel alle respondenten een voorkeur hebben voor een bepaalde manier om met de controversie om te gaan, komt dit dus niet altijd overeen met de keuzes die in hun gemeenschap worden gemaakt. Bij Thomas, Elisa en Linda is dit wel het geval, zoals ook uit het schema blijkt. Omdat Adam aangeeft dat het slechts een lichte voorkeur betreft en omdat het ritueel niet daadwerkelijk gepraktiseerd wordt – dus geen werkelijkheid is –

reken ik hem ook tot deze categorie. Je zou kunnen stellen dat het aanvankelijke probleem – namelijk de discrepantie tussen eigen opvattingen en die opvattingen die zij in het ritueel lezen – voor hen op een bevredigende manier is ‘opgelost’. Voorafgaand aan het onderzoek werd mij deze conclusie ook al voorspeld, door iemand die stelde dat de controverse “nauwelijks een issue, noch binnen de orthodoxie, noch binnen liberale stromingen (zij het om verschillende redenen)” is. Hiermee doelt zij op het feit dat er binnen de orthodoxie geen behoefte is om de traditie aan te passen aan eigen overtuigingen en binnen de liberale stromingen de aanpassing al gedaan is, dus het probleem al is opgelost. Voorlopig kan ik dus concluderen dat het gebed dat alle potentie heeft om problematisch te zijn, in werkelijkheid voor een deel van de respondenten geen problemen oplevert. Zij kunnen binnen hun gemeente het gebed namelijk naar eigen voorkeur uit te voeren.

Toch zijn er ook drie respondenten – en hoewel dit aantal niet generaliseerbaar is, is het toch een significant deel – voor wie dit niet het geval is. Dit is het meest evident in het geval van Bracha, die aangeeft dat het verschil tussen haar eigen wensen en de gebruiken binnen de synagoge dusdanig groot was, dat het haar deed twifelen of zij nog wel onderdeel van de gemeente wilde zijn: “door die zin heb ik wel echt nagedacht of ik nog wel, ja, nog wel naar toe wilde gaan”. Hoewel Thirza minder fanatiek is in haar afwijzing van de keuzes die de LJG maakt, valt haar onvrede meer op: in tegenstelling tot Bracha en Jacob ergert zij zich namelijk niet aan de zin zelf en haar betekenis, maar aan de manier waarop er door de LJG met het gebed is omgegaan. Wat voor gevolgen heeft dit voor hoe deze respondenten met het gebed omgaan?

In alle drie de gevallen zou gesproken kunnen worden van *ritual failure*, omdat het beoogde effect niet behaald wordt. Dit is een vrij brede interpretatie van het begrip, ik kan mij namelijk goed voorstellen dat Thirza zelf niet snel zal zeggen dat het ritueel nu niet meer ‘werkt’ voor haar. Toch denk ik dat het wel een vruchtbare benadering is, omdat zij wel degelijk een opinie heeft hoe er met het gebed zou moeten worden omgegaan en het kennelijk voor verschillende mensen op verschillende manieren ‘goed’ en ‘fout’ kan gaan. Het voordeel van deze benadering is dat het blootlegt wat het ritueel eigenlijk betekent voor de respondenten, wat vervolgens weer inzicht geeft in hoe zij zich er toe verhouden. Door te onderzoeken waarom een ritueel ‘fout’ is gegaan, kan de volgende vraag worden beantwoord: wat staat er op het spel?

Voor zowel Bracha als Jacob is deze vraag relatief makkelijk te beantwoorden. Omdat zij beiden niet de dankbaarheid die het gebed beschrijft ervaren, gaat het ritueel ‘fout’ en wordt het beoogde effect van de dankzegging niet behaald. Beiden geven aan

dat het voor hen van belang is dat zij het eens zijn met de woorden. Jacob geeft als argument tegen de zin ‘shelo asani isha’ voornamelijk aan dat hij ook als vrouw gelukkig zou kunnen zijn. Hij toetst de zin aan de hand van zijn eigen ervaringen en opvattingen. Argumenten over inclusiviteit komen op de tweede plaats: hij vindt dat vrouwen een actievere rol in de gemeente zouden mogen vervullen - een voorstelling die niet gereflecteerd wordt in het gebed. Ook Bracha vindt het belangrijk dat zij het eens is met de woorden die zij spreekt:

“Ja, maar gewoon die zin zeggen, ik vind het een belediging, dus ik doe het gewoon niet. Net als op het einde, maar dat is natuurlijk wat anders, maar dan zeggen ze op het eind bijvoorbeeld ‘zegen het koningshuis’, nou dat vind ik ook zo’n stomme zin, die zeg ik ook niet.”

Bij Thirza ligt dit iets ingewikkelder: ze onderstreept de inhoud van het gebed dat in haar gemeente gebruikt wordt wel, maar keurt het ritueel toch af. Wat maakt dan dat het gebed ‘fout’ gaat? Een belangrijke factor is dat zij weet dat het niet de traditionele zin is. Dat valt haar extra op, omdat zij binnen de orthodoxie is opgevoed. De vele gebeden die zijn aangepast, heeft zij in hun traditionele staat leren kennen. Ze vermoedt dat anderen, die nooit orthodox hebben geleefd en ook geen Hebreeuws lezen, niet eens weten dat deze gebeden zijn aangepast of weggehaald. Deze aanpassingen – en vooral de hoeveelheid aan aanpassingen – keurt zij af. Wat staat er dan voor haar op het spel? Traditie en continuïteit, dat is duidelijk. Er zijn echter ook veranderingen waar Thirza wel achter staat, zoals dat vrouwen actiever deelnemen aan de dienst. Daarbij is zij verder niet traditioneel in haar dagelijkse religieuze leven: er zijn weinig mitzvot waar ze zich aan houdt. Waar het bij Thomas duidelijk is waarom hij aanpassingen afkeurt – hij tracht alle geboden te volgen, wat volgens hem niet lukt als mensen zelf teksten gaan aanpassen – is dat dus niet het geval bij Thirza. Waarom is het met het gebed dan toch belangrijk om de traditie te volgen? Dit heeft met de functie van het gebed te maken, die voor iedereen anders kan zijn. Thirza omschrijft dit als volgt:

“Ik zie gebed toch wel als een soort eh, ja, manier om inderdaad ook te verbinden met je voorouders en met de traditie ook wel”

Als gebeden dan helemaal zijn aangepast, is dat moeilijker. Dit sluit aan bij Rappaports notie van het ritueel: door het uit te voeren, plaatst de uitvoerder zich in een directe lijn met voorgangers. De Hebreeuwse tekst – de tekst die daadwerkelijk wordt uitgesproken

tijdens de ochtendzegeningen – is dan belangrijker dan de Nederlandse vertaling. Thirza vroeg zich tijdens het gesprek namelijk af of de Hebreeuwse tekst wel is aangepast – ze wist het alleen zeker van de Nederlandse vertaling. Als alleen de vertaling is aangepast, zodat de Hebreeuwse tekst traditioneel blijft, zou Thirza dat een goede compromis vinden. Het gebed zou dan wel ‘werken’. De vertaling dient dan als moderne interpretatie, terwijl uitvoerders zich dan nog steeds in een lijn van traditie kunnen plaatsen. Na het interview blijkt echter dat dit niet het geval is: ook de Hebreeuwse tekst is in de siddur van de LJG aangepast. Toch zegt dit veel over hoe Thirza zich tot het gebed verhoudt. Niet het volgen van traditie, maar het *behouden* van traditie staat op het spel voor haar. Door het aanpassen van de tekst worden gelovigen namelijk toegang tot een stuk traditie ontzegd. Dit idee van behouden benadrukt zij later zelf ook: “ik vind dat we toegang moeten houden tot die taal, hoe mensen vroeger ook dachten over het mens-zijn.”

Er zijn dus verschillende manieren om tot het gebed te verhouden en dat verschilt erg per persoon. Linda, Thomas, Elisa en eigenlijk ook Adam, ervaren in de praktijk geen problemen, omdat hun wensen overeenkomen met die van de gemeente. Voor Jacob, Thirza en Bracha ligt dat anders. Dat het ritueel toch ‘mislukt’ – ook al is het gebed wellicht aangepast – geeft aan dat de relatie tussen ritueel en overtuigingen complex is: er speelt meer mee dan op het eerste oog lijkt. Hier wordt in het volgende hoofdstuk uitgebreid op in gegaan.

5. Religieuze autoriteit

In het theoretisch kader bekritiseerde ik het idee van Rappaport dat een ritueel door de tijd heen niet tot weinig verandert doordat gelovigen zich telkens conformeren aan de kaders van de orde. Dit beeld van een onveranderlijk ritueel klopt namelijk niet in het geval van de ochtendzegeningen zoals het in de LJG wordt uitgevoerd. Toch blijkt er meer van de theorie op te gaan dan ik aanvankelijk had verwacht: uiteindelijk conformeerde vier van de vijf respondenten zich aan de orde zoals het in hun gemeenschap werd uitgevoerd (bij Adam en Linda wordt het ritueel niet uitgevoerd, al geven ook zij aan dat zij zich wel zouden conformeren). En net zoals Rappaport stelt, zegt dat niets over hun innerlijke belevingswereld. Ook zij met een uitgesproken mening over het gebed, stellen namelijk dat het niet aan hen is om het aan te passen. Of zoals Jacob zegt: het is niet zijn recht. De vraag rijst dan: wie of wat heeft wel dat recht? De liberale gemeentes in Nederland hebben het namelijk wel aangepast, maar volgens Thirza hebben ook zij dat recht eigenlijk niet. Dit alles heeft te maken met religieuze autoriteit: wie of wat is leidend? En onder welke omstandigheden? Ik wil religieuze autoriteit zowel als officiële autoriteit, als een relationeel proces benaderen. In het tweede geval bepaalt een individu zelf wie of wat op dat moment gezaghebbend is voor haar of hem.²⁵ Die ander *is* dan geen autoriteit, maar bevindt zich in een (tijdelijke) positie van autoriteit. In dit onderzoek is het vruchtbaar om naar beide vormen van autoriteit te kijken, omdat de relationele variant inzicht biedt in hoe alledaagse keuzes worden gemaakt, terwijl een onderzoek naar officiële autoriteit voornamelijk bredere machtsstructuren blootlegt.

5.1 Officiële religieuze autoriteit

Als eerst wil inzoomen in casus van Elisa en Thomas, die allebei bezig zijn met uitkomen in de orthodoxie. Uit het vorige hoofdstuk is gebleken dat het volgen van de traditie voor hen belangrijker is dan (het onderstrepen van) de specifieke inhoud er van. Hoewel het volgens Thomas goed is om bij de woorden van een gebed stil te staan en er voor veel geboden een logische reden bestaat, is het geen vereiste om de traditie daadwerkelijk helemaal te begrijpen. Dat geboden of gebeden niet overeenkomen met de werkelijkheid, is in die zin ook geen probleem. Thomas ‘zegt’ namelijk elke morgen de zin ‘shelo asani goi’, dat vertaalt naar ‘die mij geen niet-Jood heeft gemaakt’ – iets wat hij op dit moment

²⁵ Mulder, “Religious Authority”, 151 - 153.

nog wel is. “Zo veel gewicht zit er dus niet aan”, verklaart hij, het moet gewoon gebeuren. Dit idee van religieuze verplichting is specifiek bij het proces van uitkomen interessant. Daarmee wil ik geenszins beweren dat dit uniek is voor uitkomende joden: het volgen van de wet heeft een centrale rol binnen de orthodoxie.²⁶ Toch denk ik wel dat verplichte rituelen een andere rol spelen in het leven van bekeerlingen en dat heeft alles te maken met performativiteit van rituelen. De *performance* is namelijk een intrinsiek deel van de liturgische orde, omdat het ritueel niet bestaat als het niet wordt uitgevoerd. De uitvoerder brengt het ritueel dus niet alleen tot leven, maar maakt zichzelf er ook *onderdeel* van. De boodschap, gecodeerd door iemand anders, wordt overgedragen door de uitvoering en versmelt zo met de uitvoerder.²⁷ Hoewel de uitvoerder zich schikt naar de kaders van de orde, zegt overigens niets over de innerlijke belevingswereld, het is slechts het publiekelijk aanvaarden van de boodschap.²⁸ Dat dit nog niets onthult over het geloof (in de breedste zin) of zelfs de goedkeuring van de uitvoerder, blijkt ook uit de opvattingen van Thomas. Hij accepteert de gebeden hoe ze zijn voorgeschreven, dus de orde, door deze uit te voeren, maar geeft aan wel zijn eigen ‘ratio’ erachter te hebben. Iets wat Rappaport minder expliciet benoemd, maar wel naar neigt, is dat *conformation* dan ook *confirmation* betekent: door te conformeren, bevestigt de uitvoerder zijn plek binnen de traditie.

Hier ligt mijns inziens het belang van het uitvoeren van het ritueel voor uitkomenden: hun plek in de traditie is niet geheel vanzelfsprekend, waardoor het belang van performativiteit groter is dan voor anderen. Door zichzelf deel te maken van het ritueel, plaatsen zij zichzelf in de traditie. Of zoals Simon Lichman over uitkomenden sprak: “they are attempting to be ‘Jewish by performance’, since they are forever denied the possibility of being ‘Jewish by birthright’”.²⁹ Dat het belang van het ritueel groter is voor uitkomenden, wordt bevestigd door Elisa. Zij vertelt dat het lastig is voor mensen die uitkomen in de orthodoxie om open te zijn over het naleven van de wet, omdat ze onder toezicht van een Rabbijn staan en van hen wordt verwacht dat zij alle geboden naleven. Dat hun positie in de traditie minder vanzelfsprekend is, blijkt ook uit het

²⁶ De Lange, Nicholas, *An Introduction to Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 185 – 189.

²⁷ Rappaport, *Ritual and Religion*, 118.

²⁸ Ibid. 52-53.

²⁹ Rebecca Sachs Norris, “Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs,” in *The Anthropology of Religious Conversion*, ed. Andrew Buckser and Stephen D. Glazier (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 161.

gezegde dat Elisa kent: “als iemand in je familie uitgekomen is, krijg je dat er vier generaties niet uit.”

Nogmaals: dit betekent niet dat dit de (enige) reden is waarom rituelen worden uitgevoerd – in tegendeel: ik wil de keuze voor traditie geenszins reduceren tot volgzaam gedrag. Het belang van de wet is mij duidelijk en ook Rappaport stelt dat het jodendom dit ook van haar volgers vraagt.³⁰ Ik beweer daarom ook niet dat de keuze voor traditie per se anders is voor uitkomenden dan voor andere orthodoxe joden. Wel denk ik dat de keuze om dat niet te doen en dus niet te conformeren lastiger is. Het niet conformeren kan namelijk betekenen dat hun bekering ter discussie wordt gesteld. Autoriteit speelt hier een grote rol en deze kan als officiële autoriteit opgevat worden: het gaat om de *status* van traditie, niet de inhoud. Ook kunnen Thomas en Elisa er niet voor kiezen om de regels van deze autoriteit niet op te volgen, zoals bij relationele autoriteit wel het geval is. Dit type religieuze autoriteit beperkt de handelingsvrijheid van gelovigen. Dit is ook bij Thomas en Elisa het geval: zij geven aan dat religie ook een bron van verplichtingen is. Thomas vergelijkt het met de afwas – dat moet gewoon gebeuren. Toch gaan zij allebei op een andere manier met deze autoriteit om, waarbij wel degelijk een vorm van agency aanwezig is. Zo draagt Thomas bijvoorbeeld altijd een kippa en tzitzit. Als ik hem vraag waarom, geeft hij aan dat het op de eerste plaats een verplichting is:

“Eh ja, waarom... eh nouja, ik denk sowieso dat het een gebod is, dus dat dat moet. Eh, maar daar naast vind ik het zelf ook, om andere redenen dat het gewoon, dat je daardoor het idee hebt dat je je meer - nouja, niet voorbeeldig per se - maar meer dat je je gewoon meer gaat gedragen zoals, dat er meer mensen op je letten misschien?”

Een persoonlijke motivatie komt daarna pas. Toch zit hier ook een keuzemoment in. In de synagoge van Thomas is het namelijk niet gebruikelijk om een kippa en tzitzit te dragen, hij geeft aan een van de weinigen te zijn. Hoewel hij het zelf als verplichting ziet, hoeft dat dus niet zo te zijn: kennelijk kan ook de keuze gemaakt worden om het niet te doen. Om toch deze traditie te volgen is geen voor de hand liggende keuze in zijn gemeente en is dus een bewuste *keuze* geweest. Ook Elisa geeft aan dat er in het veld van verplichtingen toch verschillende opties zijn. Over de ‘vaste statuten’, zoals bijvoorbeeld Sjabbat houden, is geen discussie mogelijk, maar over de overige zaken zegt Elisa het volgende:

³⁰ Rappaport, *Ritual and Religion*, 120.

“Er is heel veel ruimte voor eigen debat en voor slim redeneren, dus eigenlijk kom je altijd ergens uit als je zegt: ik ben het daarmee niet eens, dan neem je een achterdeur, zo van: ‘oh Rabbijnen doen het zo’.”

In de autoritatieve teksten vindt zij dus zowel verplichting als mogelijkheden. Dit hint al meer naar autoriteit als relationeel proces: Elisa bepaalt in sommige gevallen zelf wanneer en onder welke omstandigheden zij welke Rabbijn raadpleegt. Wel geeft ze aan dat dit voor vrouwen makkelijker is, omdat zij minder geboden hebben.

Hoewel Elisa en Thomas zich allebei dus op een eigen manier door hun religie navigeren, betekent uitkomen in de orthodoxie veel religieuze verplichtingen, die lang niet altijd onderhandelbaar zijn. Autoriteit manifesteert zich dan voornamelijk in de vorm van vaste systemen, zoals religieuze teksten en leiders, die in elke situatie en voor iedereen autoritatief zijn. Het is lastig om vast te stellen of de religieuze verplichting de enige reden is dat zij het traditionele ochtendgebed onderschrijven, Thirza en Adam hebben staan er namelijk hetzelfde tegenover, ook al hebben zij in een andere of mindere mate te maken met religieuze verplichting. Wat wel vast staat, is dat religieuze autoriteit een sturende rol speelt in de keuzes van uitkomenden. Het is de vraag of zij andere keuzes hadden kunnen maken rondom dit gebed. Zij moeten namelijk voldoen aan een door anderen vast gesteld en getoetst ‘curriculum’ om joods te kunnen worden. Hiermee wil ik hen echter geenszins tot ‘doormats’ reduceren. Die impressie kreeg ik ook geenszins uit de gesprekken die ik met hen voerde: ik zag een zekere vorm van enthousiasme en liefde voor de traditie. In die zin ligt het frame van ‘Doing Religion’, zoals Avishai dat voorstelt, ook veel dichter bij de werkelijkheid. Religieus zijn is namelijk een doel op zichzelf en geen middel en daar kan religieuze onderwerping ook een deel van zijn. Elisa en Thomas handelen – of ‘doen’ – orthodox, omdat zij orthodox *willen* zijn, en niet om andere niet-religieuze doeleinden te behalen of omdat zij daartoe gedwongen worden.

5.2 Religieuze autoriteit als relationeel proces

Voor Thomas en Elisa is de officiële autoriteit van de geschriften dus altijd en onder alle omstandigheden leidend. Bij anderen ligt dat anders, zij kiezen er voor deze autoriteiten soms wel en soms niet te volgen. Bracha geeft aan dat zij daar zelf soms moeite mee heeft: “Het is wel een beetje, ja, hypocriet als je wel naar de synagoge gaat, maar niet die zinnen zegt”. Of later, wanneer we het hebben over vrouwen die gebedskleden dragen: “Ja, dat is misschien best hypocriet, want ik vind het stom als mensen die zin dan zeggen, maar ik vind het wel raar dat vrouwen dat doen.” Zij presenteert deze keuzes en opinies

als tegenstellingen die eigenlijk niet verenigbaar zijn en noemt zichzelf meermaals ‘hypocriet’. Toch is dit volgens Mulder ook hoe religieuze autoriteit werkt. In plaats van een vast en universeel systeem aan te houden, bepaalt Bracha per situatie wanneer zij wie of wat leidend laat zijn in haar keuzes en opinies. In andere woorden: er zijn meerdere (concurrerende) autoriteiten in haar leven, die zij allen geen onvoorwaardelijke gehoorzaamheid schenkt. Autoriteit vindt zich in de relationele sfeer plaats. In het vorige hoofdstuk is al besproken wat er op het spel staat voor Jacob, Thirza en Bracha, maar door te kijken naar wat hen leidt, kan duidelijk worden waarom ze (toch) bepaalde keuzes maken.

Als ik het met Jacob heb over religieuze verplichtingen, noemt hij de regels ‘losser’. Daarbij maakt hij een vergelijking met gereformeerde Nederlandse schrijvers die over de moeilijkheden in hun religieuze jeugd schrijven:

“Dat kennen wij eigenlijk n- bijna niet, zeg maar. Omdat bij ons het toch in het algemeen het element vreugde erbij komt. Terwijl ik dat uit die schrijvers altijd opmaak dat ja, de gereformeerden dat op hun jeugd vooral overkwam als: je mag dit niet en je mag dat niet. En ja, bij ons is het toch wel wat lossier allemaal, zeg maar, anders bestonden we ook niet – dan hadden we niet kunnen blijven bestaan, denk ik. Gezien de andere moeilijkheden die we hebben.”

Hij vertelt hoe hij door de tijd heen in verschillende mate praktiserend is geweest en dat hij nog steeds een groot deel van de mitzvot niet volgt, ook al is hij wel orthodox. In die zin begrijp ik wat hij bedoelt met ‘los’. Wel vraag ik mij af waarom hij zich dan toch conformeert in de synagoge, als hij religie niet als verplichting ervaart. Wat is leidend in deze keuze? Ik vermoed dat dit heeft te maken met de twee laatste zinnen van bovenstaande quote. De moeilijkheden waar Jacob over spreekt, refereren aan de Shoah en andere vervolgingen. Hij stelt dat ze al zo veel te verduren hebben (gehad) en dat een strikte en onderdrukkende religie daar niet bovenop moet komen. Daar ligt ook het verschil tussen het zelf uitvoeren van het ritueel en het voordragen daarvan: wanneer Jacob thuis de zin overslaat, heeft dat alleen gevolgen voor hemzelf. Wanneer hij het voordraagt, beïnvloedt dat de ervaring en het gebed van anderen in de gemeente. En dat recht heeft hij niet, omdat anderen zelf die keuze moeten kunnen maken, vindt hij. Door het niet aan te passen, legt Jacob anderen niets op, omdat het niet als verplichting moet voelen – dat haalt namelijk de vreugde van de mitzvot weg. Ik neem hier een zekere mildheid richting de leden van zijn gemeente waar: eenheid en verbondenheid in de

kleine gemeenschap is belangrijker dan het ritueel aan te passen op de individuele voorkeuren en daarmee vanuit een positie van leiderschap (namelijk voordracht) een autoriteit te worden. Hij volgt dus de gemeente, niet omdat hij zich verplicht voelt, maar omdat hij geen behoefte heeft om anderen iets op te leggen en daar lijkt het bewustzijn van wat de Joodse gemeente heeft meegemaakt mee te spelen.

Hoewel geen van de respondenten expliciet deze relatie tussen hun keuzes en de tweede wereldoorlog benoemt, heb ik toch het vermoeden dat deze historische context een grotere rol kan spelen dan op het eerste gezicht lijkt. Er wordt namelijk vaker aan gerefereerd, ook door Thirza en Bracha – weliswaar in verschillende mate van directheid. Als ik Bracha vraag wat het gebed voor haar betekent, zegt ze daar het volgende over: “ik vind het heel bijzonder dat ik, of we, alle Joodse mensen zegmaar, dat nog kunnen zeggen en mogen zeggen.” Haar inspiratie voor het gebed is dus door een bewustzijn over het verleden van vervolging en noemt dat ook erg expliciet. Dit is eenzelfde soort sentiment als bij Jacob, maar toch met een hele andere uitkomst: zij besloot zich niet te conformeren aan de autoriteit van de liberale synagoge. Dit kan te maken hebben met het feit dat religie en het gebed simpelweg een andere betekenis voor haar heeft. Ze heeft namelijk weinig religieuze motieven voor het uitspreken van het gebed en noemt de synagoge en haar nieuwe religiositeit meermaals ‘gezellig’ en ‘leuk’. Ik krijg de impressie dat haar Joodse identiteit een belangrijkere rol speelt dan de religieuze aard van het gebed. Daardoor hoeft haar loyaliteit ook niet bij religieuze autoriteiten te liggen, omdat het gebed voor haar namelijk niet (per se) over religie gaat, maar over het bewustzijn van het Joodse verleden.

In hoofdstuk twee noemde ik al dat Thirza de toegang tot traditie belangrijk vindt, evenals toegang tot de taal die vroeger werd gesproken. Ik krijg de impressie dat ook hier impliciet naar periodes van bedreiging wordt verwezen. Niet alleen heeft er op verschillende momenten in de geschiedenis vervolging plaatsgevonden; ook teksten en tradities zijn verloren geraakt. Dit kan meespelen in Thirza’s houding ten opzichte van het aanpassen van teksten: nadat er al een veelheid aan tekst en traditie vernietigd is, is het afkeurenswaardig om zelf nog meer bij te dragen aan het verdwijnen hiervan. Dit kan verklaren waarom zij vindt dat de LJG niet het recht – of de autoriteit – heeft om de teksten aan te passen. Toch conformeert zij zich wel aan het gebed zoals het in haar synagoge wordt uitgevoerd. Dat is omdat er voor haar geen passende alternatieven zijn. De strategie van overslaan is niet functioneel, omdat het probleem voor Thirza daarmee niet wordt opgelost. Het aanpassen – of in dit geval herstellen – van de tekst is ook geen goede strategie om het beoogde doel van het gebed te halen. Het doel van het gebed is

voor Thirza namelijk (onder andere) het voelen van verbondenheid met haar voorouders. Ze geeft aan zich daarbij te willen concentreren. Dat lukt niet wanneer zij een andere zin zou zeggen dan de rest van de gemeente, omdat zij zich dan bekeken zou voelen. Het niet willen afwijken blijkt uit meerdere uitspraken, waaronder de volgende:

“Ik wil een beetje verscholen zitten, dus ik ga ook altijd heel bewust – ik loop de synagoge in en kijk dan: waar kan ik flink achter de mensen zitten? Ik vind het een vervelend idee dat er mensen naar mij kijken, terwijl ik, ja, daar zit en weet ik veel waarover nadenk. Ik wil gewoon mezelf kunnen zijn, zonder me bewust te zijn van de blik van anderen.”

Hoewel haar loyaliteit in het geval van de ochtendzegeningen dus niet bij de LJG ligt, conformeert zij zich wel. Niet omdat dit een officiële autoriteit is, maar omdat het ritueel anders niet ‘werkt’: het beoogde doel kan niet behaald worden. Thirza heeft twee verschillende belangen tegen elkaar afgewogen en uiteindelijk een keuze gemaakt. Dit verklaart ook waarom de drie respondenten die refereren aan de Shoah en andere catastrofes in de geschiedenis van de Joden, toch allen een andere keuze maken: omdat er hier sprake is van autoriteit als relationeel proces, hebben Thirza, Bracha en Jacob alle drie ergens anders de autoriteit neergelegd. Persoonlijke opvattingen, verschillende contexten en andere zaken spelen hierbij een rol, iets wat in het geval van een officiële autoriteit niet relevant zou zijn. Het bewustzijn van de Shoah en vervolgingen is vanzelfsprekend slechts één van de vele factoren die de keuzes van de respondenten kunnen beïnvloeden. Toch heb ik dit als voorbeeld gebruikt, om aan te tonen dat context een belangrijke rol speelt in de omgang met religieuze verplichting, maar dat een gedeelde context niet vanzelfsprekend leidt tot een gedeelde uitkomst, omdat elk religieus individu in het bezit van agency is. Deze complexe relatie tussen het individu, de gemeenschap en het ritueel valt dus niet te reduceren tot de moderne notie dat een vrij individu alleen die handelingen uitvoert waar hij of zij compleet achter staat – en anders niet vrij is.

6. Conclusie en discussie

Alle respondenten waren op de hoogte van de zin ‘shelo asani isha’ in de ochtendzegeningen. Ook kenden en begrepen zij de controverse die rond deze woorden bestaat. Van de zeven respondenten hadden er drie daarom een voorkeur voor de aangepaste versie, omdat de traditionele zin niet in overeenstemming is met hun eigen overtuigingen. De overige vier respondenten gaven aan dat zij het op inhoudelijk vlak ook niet eens waren, maar desondanks niet vonden dat het gebed daarom aangepast moet worden. Dit komt niet overeen met het moderne idee dat mensen alleen iets zeggen of doen, wanneer zij hier volledig achter staan. Verder bestaat er voor drie respondenten een gat tussen hun wensen en de praktijk: in hun synagoge wordt het ritueel anders dan zij prefereren uitgevoerd. Slechts één van hen past hiervoor een strategie toe, namelijk het weglaten van de voor haar problematische zin. De andere twee conformeren zich aan de kaders van het ritueel.

Zoals verwacht hadden de zeven respondenten allen hun eigen opvattingen en was er niet één dominante wens of strategie. Wel had ik verwacht dat er een duidelijker verschil zou bestaan tussen mensen die naar een orthodoxe of een liberale synagoge gaan. Dit was echter niet het geval: de orthodoxe Jacob had een voorkeur voor de liberale versie, terwijl Thirza en Adam juist de traditionele zin prefereren. Het is dus niet zo dat iedereen het volledig eens is met de overtuigingen van hun eigen gemeente. De mogelijke verklaring, die ik ook in het vorige hoofdstuk heb aangedragen, is dat er niet alleen sprake is van één officiële autoriteit, maar dat er ook andere autoritatieve invloeden meespelen in de levens van de respondenten. Dit sluit aan bij Mulders opvatting over autoriteit: personen kunnen zelf in vrijheid kiezen wie zij gezag toekennen, ook binnen religies. Bij Thomas en Elisa bleek dat wel lastiger te zijn, omdat zij tot op zekere hoogte onder toezicht staan van een officiële autoriteit. Toch zie ik in alle respondenten een vrije *agent*, ook wanneer het lijkt dat zij zich onderwerpen aan religieuze verplichtingen. Religieus zijn – en dus religieus handelen – kan namelijk een doel op zich zijn, waarbij het conformeren aan de regels dus niets hoeft te zeggen over (het gebrek aan) vrijheid of overtuigingen. Dit kan verklaren waarom de religieuze oriëntatie van de respondenten niet per se bepalend zijn voor hun keuzes en overtuigingen.

Omdat het slechts zeven respondenten betreft, zijn de uitkomsten van het onderzoek echter niet generaliseerbaar. Om meer te kunnen concluderen over de houding die joden in Nederland hebben ten opzichte van de zin ‘shelo asani isha’ zou een grootschaliger onderzoek moeten plaatsvinden. Omdat andere studies ook hebben

aangetoond dat de relatie tussen handelingen en overtuigingen niet per se overeen hoeven te komen, lijkt het mij echter zinniger om de onderzoeksfocus te verplaatsen van religieuze keuzes zelf naar de *context* waarin deze keuzes worden gemaakt. Wat ik erg interessant vond, maar in deze thesis helaas niet uitgebreid aan toegekomen ben, is namelijk de invloed die het bewustzijn over de Shoah op keuzes zou kunnen hebben. Op deze manier kan de complexe relatie tussen ritueel, individu en gemeenschap onderzocht worden, zonder deze te reduceren tot een vraagstuk van verplichting tegenover autonomie.

7. Bibliografie

- Avishai, Orit. "Doing Religion in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency." *Gender and Society* (August 2008): 409 - 433.
- Barker, Chris. *Cultural Studies: Theory and Practice*. London: SAGE Publications, 2005.
- Barnes, Barry S. *Understanding Agency : Social Theory and Responsible Action*. London: SAGE Publications, 1999.
- De Lange, Nicholas. "The authority of texts." In *Modern Judaism: An Oxford Guide*, edited by Nicholas de Lange and Miri Freud-Kandel, 243 - 253.
- Hüsken, Ute, and Frank Neubert. *Negotiating Rites*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Kahn, Yoel. *The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Langer, Ruth. "Prayer and worship" In *Modern Judaism: An Oxford Guide*, edited by Nicholas de Lange and Miri Freud-Kandel, 231 - 242.
- McClymond, Kathryn T. *Ritual Gone Wrong: What We Learn from Ritual Disruption*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Mulder, Anne-Claire. "Religious Authority, Religious Leadership, or Leadership of a Religious Organisation - Same Difference? An effort in Clarification." *Journal of the European Society of Women in Theological Research* (2016, 24): 165 - 193.
- Norris, Rebecca Sachs. "Converting to What? Embodied Culture and the Adoption of New Beliefs." In *The Anthropology of Religious Conversion*, edited by Andrew Buckser and Stephen D. Glazier, 158 - 167. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Rappaport, Roy A. "Enactments of Meaning." In *A Reader in the Anthropology of Religion*, edited by M. Lambek, 107 - 138. Oxford: Blackwell, 2002.
- Robinson, George. *Essential Judaism: A Complete Guide to Beliefs, Customs, and Rituals*. New York: Atria Paperback, 2006.
- Rogerson, J. W. *An Introduction to the Bible*. London: Routledge, 2014.
- Ronen, Shoshana. "From Exclusivism to Inclusivism in Jewish Prayers. The Case of the Morning Prayer: Blessed are You, Lord, for Not Having Made Me a Woman." *Studia Religiologica* 50, no. 3 (2017): 267 - 277.
- Smit, Peter-Ben. "Ritual Failure, Ritual Negotiation." *Journal for the Study of Paul and his Letters* (2013, 3. no. 2): 165 - 193.