



Morele dilemma's en religieuze overtuigingen

*Het evoluerende politieke debat omtrent rituele slacht
in een veranderend Nederland*

Elsbeth van den Hazel

3961184

e.g.d.vandenhazel@students.uu.nl

Masterscriptie

Master *Religie en samenleving*

Universiteit Utrecht

28-11-2020

Prof. dr. Birgit Meyer

Dr. Margreet van Es

34288 woorden

Inhoudsopgave

<u>1. Inleiding</u>	3
• <i>Een kleine geschiedenis van het politieke debat omtrent rituele slacht in Nederland</i>	3
• <i>Enkele wetenschappelijke observaties omtrent het politieke debat van rituele slacht</i>	5
• <i>Vraagstelling</i>	8
• <i>Methode</i>	9
• <i>Bronnen</i>	10
<u>2. Theoretisch kader</u>	11
• <i>Kritiek op de secularisatietheorie</i>	11
• <i>Definiëring secularisme</i>	12
<u>3. Secularisme vanuit historisch perspectief</u>	15
• <i>De mythe van de neutrale seculiere publieke ruimte</i>	17
• <i>Moslims als religieuze minderheid</i>	18
• <i>Secularisme en nativisme in Nederland</i>	20
<u>4. Religie en groepsbinding</u>	23
• <i>Voedsel en gemeenschapsverbinding</i>	24
• <i>Het verkrijgen van burgerschap</i>	25
• <i>Het juk van liberale nationale waarden</i>	27
<u>5. Primaire bronnen 1970-1999</u>	30
• <i>Inleiding op de primaire bronnen</i>	30
• <i>Het politieke debat in vogelvlucht</i>	31
• <i>De politieke partijen</i>	33
• <i>Tussenconclusie</i>	41
<u>6. Primaire bronnen 2000-2018</u>	43
• <i>Het politieke debat in vogelvlucht</i>	43
• <i>De politieke partijen</i>	47
• <i>Tussenconclusie</i>	58

<u>7. Analytische vergelijking</u>	60
• <i>Fase één: de positie van minderheden en van religie in het politieke debat</i>	60
• <i>Fase twee: de positie van minderheden en van religie in het politieke debat</i>	62
• <i>Politieke verschuivingen</i>	65
<u>8. Conclusie</u>	67
• <i>Samenvatting</i>	67
• <i>Maatschappelijke verschuivingen met betrekking tot het minderhedenvertoog</i>	69
• <i>Maatschappelijke verschuivingen met betrekking tot het religievertoog</i>	70
• <i>Verder onderzoek</i>	72
<u>9. Summary</u>	74
<u>10. Bibliografie</u>	76
• <i>Primaire bronnen</i>	76
• <i>Websites</i>	76
• <i>Literatuurlijst</i>	76

Foto voorblad

Slagerij Marcus, Ferdinand Bolstraat. Koosjer maken van vlees. Het bestrooien met grof zout om het bloed aan het vlees te onttrekken. Foto uit de serie 'Koosjer eten in Amsterdam' gemaakt in opdracht van het Amsterdams Fonds voor de Kunst. 1986 <https://archieff.amsterdam/inventarissen/scans/10002/71.3/start/0/limit/10/highlight/1>

Hoofdstuk 1. Inleiding

“Diervriendelijke slacht bestaat niet, maar in Nederland is het al bijna honderd jaar verboden om dieren bij vol bewustzijn te slachten omdat vermijdbaar extra leed moet worden voorkomen. Toch is op deze wet een uitzondering gemaakt voor religieuze slacht. Zo’n uitzondering is onacceptabel. De vrijheid van godsdienst houdt op waar het lijden van mens of dier begint.”¹ Met deze woorden ondersteunde Tweede Kamer fractievoorzitter Esther Ouwehand van Partij voor de Dieren (PvdD) haar wetsvoorstel om een einde te maken aan onverdoofd ritueel slachten in Nederland eind 2019. Volgens Ouwehand staat het lijden van het dier tijdens de slachtprocedure boven de godsdienstvrijheid van gelovigen.

Vanuit andere politieke fracties werd er gemengd gereageerd op het wetsvoorstel van Ouwehand.² Deze gemengde reacties zijn geen verrassing; al meer dan honderd jaar bestaat er een discussie over het religieus ritueel slachten. In deze discussie komen zowel religieuze als maatschappelijke en politieke ontwikkelingen samen. Dit onderzoek gaat over de motieven van zowel de politieke voor- als tegenstanders van een verbod op onverdoofd rituele slachting binnen de veranderende Nederlandse samenleving van de afgelopen vijftig jaar.

Nederland is niet het enige land dat discussies voert over ritueel slachten. Binnen de Europese Unie is *kosher* slachten toegestaan, maar er zijn verschillende landen waar onverdoofd ritueel slachten verboden is. Eén van de eerste landen met een dergelijk verbod was Zwitserland, waar sinds 1893 onverdoofd ritueel slachten verboden is. Noorwegen en Zweden volgden in 1929 en 1937. In Polen gold van 2013 tot en met 2014 een tijdelijk verbod op onverdoofd ritueel slachten, maar inmiddels is het weer toegestaan. Noorwegen en Zwitserland staan overigens wel de import van onverdoofd ritueel geslacht vlees toe. In landen als Frankrijk, Duitsland en Italië zijn de discussies rondom onverdoofde rituele slachting nog gaande.³

Een kleine geschiedenis van het politieke debat omtrent rituele slacht in Nederland

Dit onderzoek is gericht op Nederland en het wetenschappelijk debat omtrent ritueel slachten hier. Om het wetenschappelijk debat binnen de Nederlandse context te kunnen plaatsen, is het belangrijk om een samenvatting te bieden van ruim een eeuw discussie over ritueel slachten in Nederland. In 1896 gebood de Minister van Oorlog om in militaire abattoirs de joodse slachtmethode toe te passen zodat alle militairen hetzelfde vlees konden eten. Dit sprak van vertrouwen richting de joodse slachtmethode (*sjechieta*). In dezelfde tijd ontstond er sterke kritiek op deze slachtmethode vanuit de samenleving. Er waren namelijk zorgen over het dierenleed en de *sjechieta* werd als een achterhaalde slachtmethode beschouwd vanwege de opkomst van modernere slachttechnieken. Uiteindelijk werd in 1919 de

¹ “Wetsvoorstel onverdoofd slachten in behandeling,” Partij voor de Dieren, bekeken op 6 februari 2020, <https://www.partijvoordedieren.nl/nieuws/wetsvoorstel-verbod-onverdoofd-slachten-in-behandeling>.

² *Verslag der handelingen van de Tweede Kamer der Staten Generaal* (hierna: *HTK*) 2019-2020 34908, nr. 8, 2-3.

³ Jeremy Rovinsky, “The Cutting Edge: The Debate Over Regulation of Ritual Slaughter in the Western World,” *California Western International Law Journal* 45, no. 1 (2015): 91-99.

Vleeschkeuringswet vastgesteld waardoor de verdoofde slachtmethode de standaard werd. Een uitzondering hierop vormde de rituele slacht, deze mocht onverdoofd blijven plaatsvinden.⁴ De term ‘ritueel slachten’ werd in deze tijd ook door joden zelf gebruikt, zoals blijkt uit verschillende artikelen in het Nieuw Isrealietisch Weekblad.⁵ De praktijk van ritueel slachten heet binnen de islamitische traditie *dhabiha*.⁶

De officiële wetgeving van 1919 voorkwam niet dat de discussie rondom ritueel slachten uitdoof. Sterker nog, in de daarop volgende decennia hield het publieke debat aan. Desalniettemin bleef onverdoofd ritueel slachten toegestaan, met uitzondering van de Duitse bezetting gedurende de Tweede Wereldoorlog. Volgens historicus Bart Wallet vormde het streven om recht te doen aan de pluriforme samenleving de reden dat politici onverdoofd ritueel slachten bleven steunen. Tijdens de verzuiling was er de notie dat de samenleving enkel kon functioneren als minderheden de ruimte kregen. Toen de verzuiling in de jaren zestig begon te verdwijnen, maakte deze redenering plaats voor het idee dat Nederland een multiculturele samenleving was met respect richting etnische minderheden. Deze redenering gold niet alleen voor joden, maar ook voor moslims die sinds de jaren zestig in grotere getale als zogenoemde gastarbeiders naar Nederland kwamen.⁷

Vanaf 2000 veranderde het politieke debat. Na ‘9/11’ kwam er meer aandacht voor de plaats van de islam in de samenleving en met de komst van Pim Fortuyn vond het idee dat de multiculturele samenleving was tekortgeschoten een breder draagvlak. Hierdoor veranderde het politieke debat over rituele slachting. In de voorafgaande decennia waren de centrumrechtse en kleine christelijke partijen tegen de onverdoofde rituele slacht vanuit hun standpunten rondom integratie, maar deze partijen hadden nooit de boventoon gevoerd in dit politieke debat. Dit veranderde na 2000 met komst van partijen als Lijst Pim Fortuyn (LPF) en later de Partij voor de Vrijheid (PVV). Zij vonden het belangrijk dat etnische minderheden integreerden en hier hoorde het consolideren van onverdoofd ritueel slachten niet bij.⁸

Naast het thema integratie is sinds 2000 ook een andere thema ontstaan binnen het politieke debat over ritueel slachten: de plaats van religie in de samenleving. Waar de kleine christelijke partijen in eerste instantie tegen onverdoofde rituele slacht in Nederland waren, zijn ze tegenwoordig

⁴ B. Wallet, “Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving,” *Religie & Samenleving* 7, no. 2 (2013): 170-171.

⁵ Nieuw Isrealietisch Weekblad, “Duitschland,” *Nieuw Isrealietisch Weekblad*, 6 augustus 1886, https://www.delpher.nl/nl/kranten/view?query=ritueel+slachten&facets%5Bperiode%5D%5B%5D=0%7C19e_euw%7C&page=1&coll=ddd&identifier=ddd:010872129:mpeg21:p002&resultsidentifier=ddd:010872129:mpeg21:a0005; Nieuw Isrealietisch Weekblad, “Joodsche noodlijdende kinderen in België,” *Nieuw Isrealietisch Weekblad*, 14 juli 1916, https://www.delpher.nl/nl/kranten/view?query=ritueel+slachten&facets%5Bperiode%5D%5B%5D=2%7C20e_euw%7C1910-1919%7C1916%7C&page=1&coll=ddd&identifier=ddd:010860462:mpeg21:a0044&resultsidentifier=ddd:010860462:mpeg21:a0044. Dit zijn slechts twee voorbeelden van krantenartikelen in een nieuwsblad gericht op joden. Er zijn meer artikelen.

⁶ G. van der Schyff, “Ritual Slaughter and Religious Freedom in a Multilevel Europe: The Wider Importance of the Dutch Case,” *Oxford Journal of Law and Religion* 3, no. 1 (2014): 78.

⁷ Wallet, “Ritueel Slachten,” 170-172.

⁸ *Ibidem*, 172-173.

voorzitter. De Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP), de ChristenUnie (CU) en het Christen-Democratisch Appèl (CDA) hebben zich meerdere malen geuit als voorstander van onverdoofd ritueel slachten omdat ritueel slachten valt onder de constitutioneel beschermde godsdienstvrijheid. Partijen als de Volkspartij voor Vrijheid en Democratie (VVD), Democraten 66 (D66) en de PvdA (Partij van de Arbeid) zijn eveneens van standpunt gewijzigd. De reden hiervoor is dat zij onverdoofd ritueel slachten niet vinden passen in de Nederlandse seculiere samenleving.⁹

In 2011 stemde een meerderheid in de Tweede Kamer voor afschaffing van de rituele slacht zonder verdoving, maar de wetsverandering kwam niet door de Eerste Kamer. Waar de VVD, PvdA en D66 in de Tweede Kamer voor de wetsverandering hadden gestemd, stemden de Eerste Kamerleden van deze partijen tegen waardoor er geen meerderheid was en het voorstel kwam te vervallen. Wellicht dat het recente wetsvoorstel van de PvdD het politieke debat nieuw leven inblaast.

Enkele wetenschappelijke observaties omtrent het politieke debat van rituele slacht

Volgens godsdienstsocioloog Sipco Vellenga zijn er sinds 2000 drie dominante discourses te onderscheiden in het Nederlandse politieke debat omtrent ritueel slachten.¹⁰ In het eerste discours geldt onverdoofd slachten als een ouderwetse en achterhaalde slachtmethode. Vellenga plaatst de PvdD, maar ook de PvdA, D66, de VVD en GroenLinks in dit discours. Bij het tweede discours geldt onverdoofd ritueel slachten als dierenmishandeling. Dit is een argument dat vooral de PVV aanhaalt volgens Vellenga. Een belangrijke reden voor de PVV om dit standpunt aan te nemen is om op deze manier een anti-islam houding uit te kunnen dragen. In het derde discours geldt onverdoofd slachten als een legitiem religieus ritueel. Het CDA houdt bijvoorbeeld dit discours aan. De steun voor de eerste twee discourses neemt sinds 2000 toe, terwijl de steun voor het derde discours afneemt. Tegelijkertijd is het volgens Vellenga belangrijk om in gedachte te houden dat verschillende politieke partijen intern verdeeld zijn over de kwestie.¹¹

Deze driedeling van vertogen is een interessante manier om het huidige debat te structureren en is een bruikbare categorisering voor het positioneren van de meeste politieke partijen. Als we terugkijken op de ruim honderd jaar durende politieke discussie, blijkt dat de huidige discourses historische wortels hebben. In het artikel *Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving* onderzoekt Wallet de geschiedenis van ritueel slachten en godsdienstvrijheid in de Nederlandse context van 1919 tot en met 2012. Hoewel het debat meestal in de politieke marge werd

⁹ Wallet, "Ritueel Slachten," 173.

¹⁰ Sipco Vellenga, "Ritual Slaughter, Animal Welfare and the Freedom of Religion," *Journal of Religion in Europe* 8, no. 2 (2015): 218. Vellenga gebruikt de volgende definitie voor het begrip discours: "a specific ensemble of ideas, concepts, and categories that are produced, reproduced, and transformed in a particular set of practices and through which meaning is given to physical, social and mental realities. Vellenga, "Ritual Slaughter," 214.

¹¹ Vellenga, "Ritual Slaughter," 219-224.

gevoerd, raakte het een dieper maatschappelijk thema, namelijk de plaats van religieuze rituelen in de moderniteit.¹² Wallet concludeert dat er vier argumentatiecategorieën zijn in het huidige politieke debat:

- Tijd: Onverdoofd slachten is niet meer van deze tijd. Het is ouderwets en past niet in een moderne samenleving.
- Cultuur: Onverdoofd slachten past niet binnen de Nederlandse cultuur en houdt de integratie van etnische groepen tegen.
- Moraal: Er is een veranderd moraal rondom de slacht van dieren en onverdoofd slachten sluit hier niet op aan.
- Wetenschap: De wetenschap is voor zowel voor- als tegenstanders van onverdoofd ritueel slachten een neutrale factor. Beide partijen halen ‘harde wetenschappelijke feiten’ aan om hun argumentatie te ondersteunen.¹³

Deze vier argumenten zijn niet nieuw volgens Wallet. Ze duiken al sinds de negentiende eeuw op – bijvoorbeeld na de Tweede Wereldoorlog toen de Joodse gemeenschap in Nederland flink geslonken was – en bleven in de twintigste en eenentwintigste eeuw terugkomen. Er zijn volgens hem desalniettemin twee veranderingen tussen het huidige politieke debat en het debat van de negentiende eeuw aan. In de eerste plaats is de Nederlandse politiek veranderd door de Fortuynrevolte en ten tweede is er een verschuiving van de plaats van religie binnen de samenleving.¹⁴

Deze conclusie van Wallet trok mijn aandacht. In zijn vergelijking over hoe het debat rondom onverdoofd ritueel slachten werd gevoerd aan het begin van de twintigste eeuw en nu ziet hij veel overeenkomsten, maar ook enkele verschillen. Zo is het Nederlandse politieke klimaat veranderd en is de plaats van religie in de samenleving verschoven volgens Wallet. Bij deze conclusie wil ik enkele kritische noten plaatsen.

In de eerste plaats gaat Wallet naar mijn mening te snel voorbij aan de nieuwe dynamiek die de komst van de islamitische arbeidsmigranten bracht sinds de jaren zestig. Met hun komst werd de islam een factor van betekenis in de discussie rondom onverdoofd ritueel slachten. Moslims worden binnen het politieke debat op een andere manier behandeld dan joden waardoor er een nieuw discours ontstaat.¹⁵ Daarnaast is er de conclusie dat religie een nieuwe plek in de samenleving heeft. Dit klopt, maar wat bedoelt Wallet precies met zijn verwijzing naar dit gegeven? Voor mij is dit een te ruim statement dat om een genuanceerde uitwerking vraagt. Deze kritiek geldt ook voor de genoemde vertogen van Vellenga. Zijn derde vertoog gaat weliswaar over het toestaan van onverdoofd ritueel slachten als een religieuze vrijheid en hij geeft aan dat er steeds minder politieke steun is voor dit discours, maar dat zegt

¹² Wallet, “Ritueel Slachten,” 167.

¹³ Ibidem, 176-179.

¹⁴ Ibidem, 180.

¹⁵ Markus Balkenhol, Paul Mepschen en Jan Willem Duyvendak, “The Nativist Triangle: Sexuality, Race and Religion in the Netherlands,” in *The Culturalization of Citizenship : Belonging and Polarization in a Globalizing World*, samengesteld door Jan Willem Duyvendak, Peter Geschiere en Evelina Hendrika Tonkens (London: Palgrave Macmillan, 2016), 105-110.

niet dat de rol van religie in het debat is verdwenen. Verschillende partijen zoals de PvdA, VVD en D66 stemden in 2011 voor een verandering van de wet rondom onverdoofd ritueel slachten omdat zij vonden dat het niet in een seculiere samenleving zou passen. Deze argumentatie is niet in de eerste twee vertogen van Vellenga onder te brengen en hoort ook niet bij het derde vertoog. Is er dus een vierde vertoog in het politieke debat, namelijk dat onverdoofd ritueel slachten niet in een seculiere samenleving past? Zo ja, wat betekent het begrip seculier in de Nederlandse politieke context? Als het gaat om secularisme in de politieke context is de definitie van socioloog José Casanova hanteerbaar. “Secularism refers (...) to a whole range of modern secular worldviews and ideologies that may be consciously held and explicitly elaborated into philosophies of history and normative-ideological state projects, into projects of modernity and cultural programs.”¹⁶ Uit deze definitie blijkt al dat er een breed spectrum is aan ideeën en ideologieën over wat secularisme is en hoe het tot uiting komt in de samenleving. Hoe past deze constatering binnen de Nederlandse context?

Kortom, in het Nederlandse politieke debat omtrent ritueel slachten zijn er twee maatschappelijke ontwikkelingen aan te wijzen, te weten de sterke toename van moslims en de toegenomen secularisatie, waardoor politieke partijen zich binnen dit debat dienen te (her)positioneren. Omdat dit debat al ruim een eeuw bestaat, biedt het een interessante casus om te onderzoeken wat de invloed was van deze twee maatschappelijke ontwikkelingen in deze politieke discussie. Deze twee aspecten zijn naar mijn mening onderbelicht in de analyses van Vellenga en Wallet, terwijl ze wel belangrijk zijn als het gaat om de politieke discussie rondom religieuze rituelen in Nederland.

Volgens sociologen Marian Burchardt en Ines Michalowski is het belangrijk om onderzoek te doen naar de nuances binnen het secularisme om zo te duiden hoe de staat om moet gaan met de veranderende rol van religie in de samenleving, waarbij de rol van de islam niet vergeten mag worden. “Instead of focusing on secularism as a political force positioned against religions upfront we suggest that it is more useful to explore the varieties of secularity as a broader condition in which the relationships between religions and the state, the roles of religion in the public sphere etc., are negotiated, contested and redefined, and to examine the changing place of Islam in this light.”¹⁷ Door onderzoek te doen naar het politieke debat over ritueel slachten draagt mijn onderzoek bij aan deze wetenschappelijke discussie. Hierbij is het belangrijk om het historisch verloop van de ontwikkelingen in kaart te brengen. Volgens antropoloog Emerson Giumbelli kunnen de mechanismes van het secularisme immers ontrafeld worden door het historisch verloop hiervan te onderzoeken.¹⁸

¹⁶ José Casanova, “The Secular and Secularisms,” *Social Research* 76 no.4 (2009): 1051.

¹⁷ Marian Burchardt en Ines Michalowski, “After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe,” in *After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*, samengesteld door Marian Burchardt en Ines Michalowski (Wiesbaden: Springer, 2015), 10.

¹⁸ Emerson Giumbelli, “The Problem of Secularism and Religious Regulation: Anthropological Perspectives,” *Religion and Society: Advances in Research* 4, no. 1 (2013): 97-98.

Vraagstelling

Middels mijn scriptie wil ik een bijdrage leveren aan de bestudering van het politieke debat rondom onverdoofd ritueel slachten om daarmee de religieuze aspecten binnen het politieke debat te duiden. Door onderzoek te doen naar de positiebepaling en bijbehorende argumentatie van politieke partijen en het kabinet in Nederland op nationaal niveau kan ik analyseren welke rol religieuze minderheden en secularisme spelen binnen dit debat. De hoofdvraag van dit onderzoek is als volgt: Hoe verhoudt het huidige Nederlandse politieke debat omtrent ritueel slachten zich ten opzichte van de jaren zeventig in de vorige eeuw gelet op de religieuze aspecten betreffende het secularisme en de positie van religieuze minderheden in de Nederlandse samenleving?

Zoals uit de vraagstelling blijkt, gaat dit onderzoek over de historische ontwikkelingen van de jaren zeventig tot en met het heden. Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden, knip ik deze tijdsspanne op in twee delen om van daaruit deze twee perioden met elkaar te vergelijken. De periodes zijn 1970-1999 en 2000-2018. Ik kies voor de periode 1970-1999 omdat het idee dat onverdoofd ritueel slachten onderdeel was van de multiculturele samenleving destijds een breed politiek draagvlak had. In de jaren zeventig werd bijvoorbeeld de wetgeving rondom onverdoofd slachten aangepast om naast *kosher* ook *halal* slachten toe te staan. In de jaren tachtig kwam een partij als de PvdA op voor de islamitische arbeidsmigranten, terwijl de kleine christelijke partijen juist protest aantekenden tegen ritueel slachten omdat zij dat niet vonden passen bij een protestante natie. Deze periode eindigt mijns inziens in 1999, toen premier Wim Kok tijdens de Algemene Politieke Beschouwingen uitsprak dat Nederland een multicultureel land was. “Dit zijn veranderingen die recht doen aan de zich ontwikkelende multiculturele samenleving. Regelgeving wordt aangepast om recht te doen aan de normatieve overtuigingen van nieuwkomers.”¹⁹ De tweede periode vangt aan in 2000 omdat toen het debat over de multiculturele samenleving kenterde. Paul Scheffer schreef in dat jaar het essay *Het multiculturele drama*, er was de opkomst van Pim Fortuyn en na ‘9/11’ kwam er een andere optiek op moslims. Vanwege deze veranderingen is 2000 een duidelijk schakelpunt.

Dit onderzoek is opgedeeld in verschillende hoofdstukken die elk bijdragen aan de beantwoording van de hoofdvraag. In de hoofdstukken twee, drie en vier staan beschreven hoe religie en de staat zich tot elkaar verhouden en hoe cultuur en religie voor nationale groepsbinding kunnen zorgen. De hoofdstukken vijf en zes bestaan uit het onderzoek van de primaire bronnen. Aan de hand van de twee perioden komen enerzijds de politieke thema’s aan bod en anderzijds de standpunten van de verschillende politieke partijen. De hoofdstukken vijf en zes komen samen in hoofdstuk zeven; de analytische vergelijking tussen de twee perioden. Deze analyse vormt de basis om de hoofdvraag te beantwoorden in het achtste hoofdstuk.

¹⁹ Wallet, “Ritueel Slachten,” 172.

Methode

Deze scriptie is een vergelijkingsonderzoek en om een heldere vergelijking te kunnen maken, paste ik verschillende onderzoeksmethoden toe. In de eerste plaats heb ik een contentanalyse uitgevoerd. Dit is een veelgebruikte methode binnen de religiestudies, omdat deze methode laat zien hoe veranderingen binnen een bepaalde periode plaatsvinden waardoor het zeer bruikbaar is voor vergelijkend onderzoek. Omdat deze methode is gericht op de inhoud van teksten is het een geschikte methode om boodschappen en fenomenen uit teksten te filteren. Deze methode stelde mij hierdoor in staat om religieuze fenomenen binnen een grotere historische context te plaatsen middels de bestudering van politieke uitspraken. Om deze contentanalyse te verfijnen was dit onderzoek vooral gericht op conversatieanalyse. Ik koos voor deze methode omdat deze mijns inziens het beste paste bij de primaire bronnen. Conversatieanalyse is daarnaast geschikt om te onderzoeken hoe politici op elkaar reageren en past binnen de institutionele context van het politieke debat.²⁰ Deze methode was uitermate passend voor het onderzoek van de Kamerstukken van de Eerste en Tweede Kamer.

Ten tweede paste ik een *critical discourse analysis* toe omdat deze methode geschikt was om sociale constructies aan de hand van taalgebruik te analyseren. Bij de bestudering van het primair bronnenmateriaal was het belangrijk om het taalgebruik te ontleden en hier was deze methode zeer geschikt voor omdat hierdoor de interactie in de politieke en sociale context van politici geanalyseerd kon worden. De *critical discourse analysis* werd dus toegepast om de standpunten van politici middels hun taalgebruik te onderzoeken. Doordat er een groot aantal primaire bronnen beschikbaar was, was het mogelijk om het taalgebruik van politici door de verschillende decennia met elkaar te vergelijken om vervolgens te analyseren hoe de politieke partijen en het kabinet van standpunten wisselden. Hierdoor werd duidelijk hoe politici anticipeerden op het religiebegrip vanuit de samenleving.²¹ Verdere uitleg over de precieze toepassing van de conversatieanalyse en de *critical discourse analysis* staat aan het begin van hoofdstuk 5.

In de eerstvolgende drie hoofdstukken is de methode van het historisch narratief toegepast om de historische context van het politieke debat te beschrijven. Door middel van deze methode kon ik op een beschrijvende wijze documenteren welke belanghebbende historische ontwikkelingen invloed hebben gehad op de politieke discussie over ritueel slachten om zo een causaal verband te documenteren. Deze methode komt vooral tot uiting in het theoretisch kader, maar ook in het derde en vierde hoofdstuk in de beschrijvingen en karakterisering van de historische gebeurtenissen.²²

²⁰ Michael Stausberg en Steven Engler, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (Hoboken: Taylor & Francis, 2011), 109-130.

²¹ Stausberg en Engler, *The Routledge Handbook*, 140-146.

²² Matthew Lange, *Comparative-Historical Methods* (Londen: Sage, 2013), 56-57.

Bronnen

Naast het gebruik van secundaire bronnen, zijn primaire bronnen van groot belang voor het onderzoek. Voor dit onderzoek is gefocust op het politieke debat zoals dat plaatsvond in de Eerste en Tweede Kamer. Daarom heb ik de primaire bronnen voortkomend uit deze instituties bestudeerd. Deze bronnen zijn de officiële documenten met de vastleggingen van de plenaire vergaderingen, de Algemene Politieke Beschouwingen, commissievergaderingen, enzovoorts. In totaal zijn er tussen 1970 en 2018 553 Kamerstukken verschenen waarin het onderwerp ‘rituele slacht’ werd besproken.²³ Er is geen sprake van een evenwichtige verdeling van het aantal Kamerstukken tussen de periodes 1970-1999 en 2000-2018. In de eerste periode verschenen 141 stukken en in de tweede periode 412. Vanaf 2006 was er een sterke toename van het aantal Kamerstukken met daarin de term ‘ritueel slachten’. In dit jaar werden de PvdD en de PVV voor het eerst verkozen in de Tweede Kamer. Hun komst zorgde voor een nieuwe dynamiek rondom het politiek debat omtrent ritueel slachten.

²³ Voor dit onderzoek is er gezocht naar Kamerstukken met de term ‘ritueel slachten’ erin omdat dit de meest neutrale en meest gebruikte term is. Het kan zijn dat er Kamerstukken zijn waarin het wel gaat over ritueel slachten zonder dat de term ‘ritueel slachten’ daarin voorkomt.

Hoofdstuk 2. Theoretisch kader

Er bestaat een uitgebreide wetenschappelijke discussie over de thema's secularisme en de positie van religieuze minderheden in de Nederlandse samenleving. In de hierop volgende drie hoofdstukken komen verschillende studies en inzichten aan bod om het onderzoek naar het politieke debat omtrent ritueel slachten in Nederland te contextualiseren in de wetenschappelijk discussie.

In dit hoofdstuk presenteer ik het theoretisch kader betreffende de wetenschappelijk discussie omtrent de definitievorming van de term 'secularisme'. Na een korte uitleg over de klassieke secularisatietheorie volgt er een uiteenzetting over de interpretatie van het concept 'secularisme' en de toepassing ervan in wetenschappelijk onderzoek. Hoofdstuk drie plaatst de politieke ontwikkeling van religie in Europa in een historisch perspectief met als uitgangspunt de Reformatie. Vanuit deze historische uiteenzetting kan er verklaard worden waarom religie in de Europese context sterk geïndividualiseerd is en hoe religie kan werken als uitsluitingsmechanisme tegenover 'de ander'. Vanuit deze historische uiteenzetting volgt de analyse van het heden met daarin speciale aandacht voor de rol van de overheid als het gaat over seculiere beleidsvorming en de positie van moslims. Het vierde hoofdstuk gaat over de vraag hoe religie en secularisme, door middel van voedsel als identiteitsmarkering, groepsbinding beïnvloed. Uit dit hoofdstuk blijkt ook wat de invloed van nationalisme is bij de integratie van moslims en hoe de factor cultuur hierin van steeds groter belang is.

Kritiek op de secularisatietheorie

In de jaren zestig kwam, geïnspireerd door het werk van Max Weber en Emile Durkheim, de klassieke secularisatietheorie op. Volgens de secularisatietheorie ging modernisering hand in hand met het geleidelijk verdwijnen van religie uit het publieke domein, waarbij verschillende westerse landen als voorlopers werden gezien op de rest van de wereld.²⁴ Sinds de jaren negentig heeft de secularisatietheorie echter afgedaan in de religiewetenschappen. Socioloog Peter Berger, één van de bekende uitdragers van de secularisatietheorie, onderkende dat er onvoldoende onderbouwing voor de theorie bestond. Een veelvoorkomend kritiekpunt was dat de secularisatietheorie een te breed spectrum beslaat en onvoldoende specifiek is. Socioloog Peter Achterberg noemde de theorie een veelkoppig monster; volgens hem werden er teveel ontwikkelingen en processen betreffende de afname van religie in de samenleving geschaard onder de secularisatietheorie.²⁵ Volgens Casanova werd er binnen de klassieke secularisatietheorie te voorbarig geconcludeerd dat religie verdween uit verschillende maatschappelijke domeinen en de publieke ruimte. Hij constateerde dat religie niet geheel uitweek naar de private sfeer, ondanks de modernisering.²⁶ Daarnaast ontstond er het concept van de postseculiere samenleving. Dit concept, bekend gemaakt door socioloog Jürgen Habermas, verwijst naar theorieën

²⁴ F. Cannell, "The Anthropology of Secularism," *Annual Review of Anthropology* 39 (2010): 86-87.

²⁵ Peter Achterberg et al., "A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waning Religious Deprivatization in the West," *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, no. 4 (2009): 687.

²⁶ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 7.

over de aanwezigheid of opleving van religie in de hedendaagse samenleving. Volgens Habermas verwijst de term ‘postseculiere samenleving’ voornamelijk naar een nieuw bewustzijn over de plaats van religie in de maatschappij. Het concept is belangrijk in wetenschappelijke discussies met betrekking tot de veranderende relatie tussen religie en overheid, in het bijzonder in relatie tot niet-Westerse religies. Voor Habermas is de term zowel een beschrijving van de samenleving als een normatief concept over hoe de inwoners van een land en de overheid aan religie gerelateerde aangelegenheden benaderen.²⁷

Definiëring secularisme

Verschillende auteurs veronderstellen dat de aanname dat het seculiere tegenover religie staat problematisch is. Religie en secularisme zijn geen tegenovergestelde zaken.²⁸ De filosoof Charles Taylor is één van hen. Hij weerspreekt het idee dat secularisme gelijk staat aan het geïnstitutionaliseerde principe van de scheiding tussen kerk en staat. Volgens hem zorgt een dergelijke benadering van secularisme ervoor dat religie een aparte status krijgt ten opzichte van andere levensovertuigingen. Daarom betoogt hij dat secularisme beter gezien kan worden als het democratische antwoord van de staat op diversiteit van levensovertuigingen. Deze vorm van secularisme dient de staat op drie manieren uit te werken. In de eerste plaats is het wenselijk dat niemand zich gedwongen voelt om een bepaalde levensovertuiging wel of niet aan te nemen. Daarnaast dient de staat een neutrale positie in te nemen tegenover verschillende levensovertuigingen en tenslotte moet iedereen zich gezien voelen door de overheid.²⁹

Socioloog Craig Calhoun bekritiseert eveneens de positionering van religieus en seculier als twee tegenovergestelde begrippen. Volgens hem is het gevolg hiervan dat wetenschappers de deelname van gelovigen aan de huidige samenleving over het hoofd kunnen zien en dat het seculier perspectief op religie, uitgedragen door bijvoorbeeld de overheid, moeilijker te onderzoeken is.³⁰ In zijn artikel *Rethinking Secularism* beargumenteert hij dat secularisme een concept is dat zich aanpast aan de nationale context.³¹

In de door Achterberg als ‘veelkoppig monster’ omschreven klassieke secularisatietheorie werd geen onderscheid gemaakt tussen secularisatie en secularisme, terwijl dit twee verschillende concepten zijn. Giumbelli beschrijft secularisatie als het publieke debat over het belang van religie in de samenleving. Dit publieke debat bestaat uit verschillende variabelen zoals overtuigingen, handelingen en instituties. Volgens Giumbelli is het nadeel van het concept ‘secularisatie’ dat het een teleologische ondertoon heeft; religie wordt gezien als een verdwijnend fenomeen. Het concept ‘secularisme’

²⁷ Jürgen Habermas, “Notes on Post-Secular Society,” *New Perspectives Quarterly* 25, no. 4 (2008): 19-20.

²⁸ M. Balkenhol, E. van den Hemel en I.L. Stengs, “Emotional Entanglements of Sacrality and Secularity: Engaging the Paradox,” in *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion*, samengesteld door Markus Balkenhol, Ernst van den Hemel en Irene Stengs (Palgrave Macmillan, 2020), 4.

²⁹ Charles Taylor, “The Meaning of Secularism,” *The Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 23.

³⁰ Craig Calhoun, “Rethinking Secularism,” *The Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 35.

³¹ Calhoun, “Rethinking Secularism,” 37.

definieert Giumbelli als de opstelling van de staat ten opzichte van religie. Het betreft hier een politiek arrangement van verschillende sociale actoren die zich positioneren in relatie tot elkaar en religie. Secularisatie en secularisme kunnen elkaar overlappen waarbij secularisme bijvoorbeeld een dimensie van secularisatie is binnen een samenleving. Bij de bestudering van secularisme dient het effect van secularisme op de samenleving centraal te staan.³²

Sociologen Marian Burchardt en Ines Michalowski pleiten ervoor om het concept ‘secularisme’ als analytisch onderzoeksmiddel te gebruiken. Hierbij kan het concept zowel dienen om de uitwerking van geïnstitutionaliseerde wetten te onderzoeken als om na te gaan hoe secularisme doorwerkt in het leven van alledag. Dit betekent dat Burchardt en Michalowski een onderscheid maken tussen geïnstitutionaliseerd secularisme en niet-geïnstitutionaliseerd secularisme. Hierdoor kunnen zij verklaren waarom de positie van bijvoorbeeld de islam binnen een land op institutioneel niveau sterk en beschermd is, terwijl het tegelijkertijd op maatschappelijk niveau vanuit niet-geïnstitutionaliseerd secularisme bedreigd wordt.³³

Antropoloog Talal Asad geeft aan dat secularisme sterke Europese geografische en historische wortels heeft. Hij noemt dit ‘liberaal secularisme’, vanwege de Europese wortels. Liberaal secularisme stelt volgens hem dat het uitgaat van de menselijke natuur waardoor de uitdragers hiervan verwachten dat het onvermijdelijk is dat alle samenlevingen het liberaal secularisme uiteindelijk overnemen. Deze gedachtegang van het liberaal secularisme past bij de klassieke secularisatietheorie. Uitdragers van het liberaal secularisme claimen individuele vrijheid en tolerantie richting andersdenkenden. Volgens Asad gaat het liberaal secularisme desalniettemin uit van het gelijk van de meerderheid. De minderheid dient of te zwijgen in de publieke ruimte of zich te laten overtuigen van het liberaal secularisme. Volgens de meerderheid is de andersdenkende minderheid irrationeel en passen haar ongefundeerde ideeën en praktijken niet in de liberaal seculiere samenleving. Om deze reden leidt (liberaal) secularisme volgens Asad tot een leidend ideeëncluster waardoor een bepaalde levenswijze wordt nagestreefd met verdrukking en verachting richting de afwijkende levenswijzen.³⁴

Geïnspireerd door Asad betoogt antropologe Saba Mahmood dat het seculiere geen neutrale scheiding tussen kerk en staat impliceert, maar dat deze veel aangehaalde scheiding juist een onderdeel van de ideologie van het secularisme is en als zodanig een normatief vooroordeel herbergt. Volgens Mahmood bevat dit vooroordeel een sterk protestant-christelijk component. “As much of recent scholarship suggests (...) secularism has historically entailed the regulation and reformation of religious beliefs, doctrines, and practices to yield a particular normative conception of religion (that is largely Protestant Christian in its contours).”³⁵

³² Giumbelli, “The Problem of Secularism,” 95-96.

³³ Burchardt en Michalowski, “After Integration,” 9-10.

³⁴ Cannell, “The Anthropology of Secularism,” 90-91.

³⁵ Balkenhol, Van den Hemel en Stengs, “Emotional Entanglements,” 4.

Religiewetenschapper Pooyan Tamimi Arab uit kritiek op Asad. Volgens Tamimi Arab is de discrepantie tussen de negatieve houding van Asad tegenover het (liberaal) secularisme en het daadwerkelijk (liberaal) secularisme in seculiere staten zoals Nederland te groot.³⁶ Net als Burchardt en Michalowski splitst Tamimi Arab het concept secularisme op in twee categorieën: het constitutioneel en het cultureel secularisme. In het artikel *Managing Mosques in the Netherlands. Constitutional versus Culturalist Secularism* definieert Tamimi Arab, samen met antropoloog Oskar Verkaaik, het cultureel secularisme als een evoluerend begrip betreffende de plaats en de rol van religie en wat de bijbehorende uitwerkingen daarvan is of zou moeten zijn in een samenleving waarin de dominante mening seculier is. In hetzelfde artikel definiëren Tamimi Arab en Verkaaik constitutioneel secularisme binnen de Nederlandse context als volgt: de verdediging van het recht op publieke uitingen van godsdienstvrijheid van Nederlandse religieuze burgers op grond van zowel de Nederlandse Grondwet als de seculiere notie van de scheiding tussen kerk en staat.³⁷ Volgens Tamimi Arab zorgt de tweeledigheid tussen constitutioneel en cultureel secularisme ervoor dat in de Nederlandse context moslims gediscrimineerd worden, maar zich tegelijkertijd kunnen emanciperen. Het concept secularisme heeft dus conflicterende kanten. Constitutioneel secularisme kan het cultureel secularisme bijvoorbeeld intomen.³⁸

Dit theoretisch kader begon met een definiëring van het concept ‘secularisme’. Aan de hand van het werk van Giumbelli kan secularisme omschreven worden als een proces waarbij verschillende maatschappelijke actoren, zoals de overheid en de samenleving, zich verhouden tot elkaar en tot religie. Burchardt en Michalowski beargumenteerden dat er een scheiding is tussen geïnstitutionaliseerd secularisme en het secularisme van alledag in de samenleving. Tamimi Arab bracht eveneens deze scheiding in het secularisme aan door het onderscheid te maken tussen constitutioneel en cultureel secularisme. Deze twee secularisatiebegrippen van Tamimi Arab zijn zeer goed toepasbaar op het politieke debat omtrent ritueel slachten en komen daarom later in dit onderzoek terug. Om de plaats van secularisme binnen dit politiek debat beter te begrijpen, is het van belang om de verhoudingen tussen religie, secularisme en de overheid binnen de Nederlandse samenleving vanuit historisch perspectief te analyseren. Hier wordt in het volgende hoofdstuk aandacht aan besteed.

³⁶ Pooyan Tamimi Arab, *Amplifying Islam in the European Soundscape : Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands* (London, UK: Bloomsbury Academic, 2017), 80-81.

³⁷ Oskar Verkaaik en P. Tamimi Arab, “Managing Mosques in the Netherlands - Constitutional versus Culturalist Secularism,” *Journal of Muslims in Europe* 5, no. 2 (2016): 252-254.

³⁸ Tamimi Arab, *Amplifying Islam*, 82-83.

Hoofdstuk 3. Secularisme vanuit historisch perspectief

Burchardt, Michalowski en Giumbelli beargumenteren dat het cruciaal is om de historische ontwikkelingen rondom secularisme te onderzoeken om zo de nuances in de hedendaagse maatschappij te verstaan. Om de ontwikkeling van het concept ‘secularisme’ te bevatten, is het van belang om de historische relatie tussen secularisme en religie te begrijpen. Er zijn legio definities van religie te formuleren waarbij, indien de definitie refereert naar de verhouding tussen religie en overheid, het gebruik van elke variant politieke implicaties of zelfs politieke bedoelingen heeft. Het is daarom belangrijk na te gaan in welk discours en met betrekking tot welk land de term voorkomt.³⁹ Door middel van een historische analyse staat de relatie tussen secularisme en religie in Nederland vanuit historisch perspectief centraal in dit hoofdstuk.

Religie en seculiere wetgeving lijken voor West-Europeanen, waaronder Nederlanders, op het oog ver uit elkaar te liggen. De basis voor deze aanname is de assumptie dat religie een individuele geloofsovertuiging is in plaats van een publieke voorstelling. Religie gaat, volgens deze assumptie, om een individueel geloof in plaats van een gezamenlijke ceremonie. De wortels voor het idee dat religie een individuele belevenis is, liggen in de Reformatie. Met de Reformatie werd religie een onderscheidende factor om individuen of groepen van elkaar te onderscheiden.⁴⁰ De protestanten kwamen in opstand tegen de Rooms-Katholieke Kerk waarbinnen genade ontvangen werd door rituelen. In plaats van uiterlijke handelingen, werd voor protestanten het innerlijk geloof leidend voor het ontvangen van genade. Daarnaast werd tijdens de Reformatie het joodse geloof als een tegenhanger van het christelijk geloof gezien.⁴¹

Nadien waren de deïsten ervan overtuigd dat de menselijke rede tot genade leidde. Religie werd vanuit het deïsme op een rationele wijze benaderd en de aanhangers geloofden op basis van rationaliteit en streefden naar een rationele moraal. God was volgens het deïsme aantoonbaar via de natuurwetten en moraliteit.⁴² Op grond daarvan konden zij zich niet voorstellen dat de joodse wetten en rituelen nodig waren. Deze wetten schonden in de ogen van de deïsten de menselijke autonomie omdat ze niet gebaseerd waren op menselijke rede.⁴³ In het verlengde hiervan kan ook de visie van Kant op religie begrepen worden. Volgens Kant lag de essentie van religie in ‘de onzichtbare kerk’ van het hart. Uiterlijke expressie van religie, waaronder de religieuze samenkomst, zang, bidden, dans et cetera, waren volgens Kant van secundair belang of zelfs verwaarloosbaar omdat religie ging over de innerlijke morele overtuiging.⁴⁴

³⁹ Martin Riesebrodt, “Concepts of Religion and Their Political Implications,” in *Religion and Society in the 21st Century*, samengesteld door Joachim Küpper (Boston: De Gruyter, 2014), 160-161.

⁴⁰ Calhoun, “Rethinking Secularism,” 43.

⁴¹ Robert Yelle, “Imagining the Hebrew Republic. Christian Genealogies of Religious Freedom,” in *Politics of Religious Freedom*, samengesteld door Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood en Peter G Danchin (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 17-19.

⁴² Riesebrodt, “Concepts of Religion,” 161.

⁴³ Yelle, “Imagining the Hebrew,” 19-21.

⁴⁴ Tamimi Arab, *Amplifying Islam*, 3-4.

Het startpunt van het seculier staatsbestel in Europa dateert uit 1648 met de Vrede van Westfalen. In die periode ontstonden toentertijd moderne internationale relaties tussen soevereine staten op grond van secularisme en niet op basis van het *droit divine*. In de praktijk faciliteerde de Vrede van Westfalen de mogelijkheid voor een soeverein vorst om te bepalen welke religie diens onderdanen dienden aan te hangen: *cuius regio eius religio*. Dit had geforceerde bekeringen tot gevolg en er kwamen juridische sancties voor religieuze minderheden. Hierdoor ontstonden verschillende migratiegolven in Europa.

Daarnaast droeg de opkomst van het nationalisme bij aan het seculier staatsbestel. Middels het nationalisme konden bepaalde mensen zichzelf legitimeren als de authentieke inwoners van een samenleving. Het nationalisme was een seculier narratief waardoor het mogelijk werd de legitimiteit van absolute vorsten, wiens macht gebaseerd was op een religieuze basis, in twijfel te trekken. Door de macht van de kerk aan de kaak te stellen, werd het secularisme een manier om vrij te komen van de kerkelijke macht. Deze strijd duurde meerdere eeuwen in Europa.⁴⁵ Met de Verlichting boette het christelijke wereldbeeld langzaam maar zeker aan geloofwaardigheid in. Hierdoor ontstond een fatalistische leegte. Deze leegte kon volgens Anderson goed opgevuld worden met het concept van ‘de natie’. De natie verwerkt namelijk zowel het verleden van de staat, maar geeft ook een perspectief op de toekomst. Nationalisme zorgt hierdoor voor een lotsbestemming.⁴⁶

Daarnaast ontstond eind achttiende eeuw het romantisch religiebegrip. Het esthetisch aspect van religie kreeg meer aandacht en de nadruk kwam te liggen op de individuele geloofsbeleving of geloofsopenbaring. Religie was volgens romantici niet bedoeld om de wereld te verklaren, noch vormde religie de basis van de moraal. Daarnaast mocht religie niet beïnvloed worden door de kerk óf de staat. Hoewel de aanhangers een afkeer hadden van dogma’s en geïnstitutionaliseerde vormen van religie, bevatte het romantisch religiebegrip een nationalistische ondertoon. Er was de impressie dat het volk, de gewone burger, een authentieker geloof zou hebben dan de intellectuelen of ethische minderheden.⁴⁷

In de negentiende eeuw werd vrijheid van religie officieel onderdeel van het internationale recht. Invloedrijke landen eisten van kleinere landen dat ze de vrijheid van religie opnamen in hun wetgeving. In een poging om Nederland en België aan elkaar te verbinden, dwongen Groot-Brittannië, Oostenrijk, Rusland en Pruisen tijdens het Congres van Wenen, Nederland en België om vrijheid van religie op te nemen in hun wetten. Nederland gaf hier gehoor aan waarna de vrijheid van religie opgenomen werd in de Grondwet.⁴⁸

De manier waarop religie in Europa is losgeweekt van de overheid en een onderscheidingscategorie is geworden, past binnen een lange Europese geschiedenis. Europeanen zijn

⁴⁵ Calhoun, “Rethinking Secularism,” 41-42.

⁴⁶ Anderson, *Imagined Communities*, 11-12.

⁴⁷ Riesebrodt, “Concepts of Religion,” 162-163.

⁴⁸ David Sorkin, “Religious Minorities and Citizenship in the Long Nineteenth Century. Some Contexts of Jewish Emancipation,” in *Politics of Religious Freedom*, samengesteld door Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood en Peter G Danchin (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 125.

dusdanig gewend aan de zienswijze dat religie geen raakvlakken heeft met politiek, dat veel van hen verwachten dat moslims zich aanpassen naar deze zienswijze. Dit is een eurocentrisch historisch perspectief waarbij secularisme gelijk komt te staan aan moderniteit. Binnen dit seculiere wereldbeeld is het “irrationale” geloof ontstegen en verdrongen door het rationele secularisme. Volgens Calhoun is het kenmerkend voor Europees secularisme dat er een bepaalde angst bestaat tegenover de islam vanuit zowel populistische als intellectuele hoek.⁴⁹

Dit heeft echter niet alleen betrekking op de hedendaagse Europese samenlevingen. In de middeleeuwen gaven theologen al kritiek op de joodse spijswetten omdat zij vonden dat de joden zich daardoor afsloten voor de rest van de samenleving. Dit getuigde volgens de theologen van een zekere mate van arrogantie van de joden. Met de komst van de natiestaat en het Verlichtingsideaal van burgerschap, ontstond er in de achttiende eeuw te Pruisen en andere Centraal-Europese landen een discussie over de redenen waarom joden minder maatschappelijk betrokken waren. De spijswetten werden als een deel van het antwoord gezien. In de negentiende eeuw kwam er meer kritiek op de spijswetten omdat sommigen het slachtritueel te wreed voor de dieren vonden. Er zijn belangrijke verschillen tussen de discussie over de joodse spijswetten en de rituele slacht tijdens de middeleeuwen en de achttiende en negentiende eeuw. Zo werden joden in de moderne tijd afgebeeld als achterlijk en ouderwets en verdween tegelijkertijd het goddelijke component in de discussie meer naar de achtergrond. Als het ging om de spijswetten kwam de relatie tussen het goddelijke en de mens niet meer terug, maar de relatie tussen de mensen onderling; namelijk hoe de joden zich verhielden tot de rest van de samenleving. Hier kwam in de tweede helft van de negentiende eeuw een oriëntalistische ondertoon bij.⁵⁰

Religie en secularisme zijn vanuit historisch perspectief sterk aan elkaar verbonden. Uit deze geschiedenis blijkt hoe religiebeleving in Europa steeds individualistischer werd en waarom de overheid een steeds sterkere seculiere aard kreeg. Daarnaast werd religie, mede dankzij het opkomende nationalisme, een in- en uitsluitingsmechanisme; het werd een manier om ‘de ander’ te definiëren. Deze historische ontwikkeling is belangrijk bij de wetenschappelijke analyse naar groepsbinding rondom religie en secularisme.

De mythe van de neutrale seculiere publieke ruimte

Vanuit historisch perspectief is het verklaarbaar dat West-Europeanen de publieke ruimte ervaren als een neutraal gebied waarbinnen individuen elkaar kunnen ontmoeten, ongeacht hun religieuze achtergrond. Deze neutrale publieke ruimte binnen dit scenario is beschermd door een seculiere staat. Religieuze expressie kan plaatsvinden in de private sfeer. Deze duidelijke scheiding van religie binnen de private en buiten de publieke sfeer is echter onhoudbaar nu blijkt dat religie is ingebed in de publieke

⁴⁹ Calhoun, “Rethinking Secularism,” 42-47.

⁵⁰ Shai Lavi, “Our Food,” 39-43.

ruimte. De publieke ruimte is dynamisch maar ook complex. Er vinden botsingen en strijd plaats waarbij de emoties hoog op kunnen lopen rond thema's als nationalisme, religie en secularisme.⁵¹

Secularisme ligt volgens politiek denker Rajeev Bhargava in verschillende Europese landen onder vuur.⁵² Dit komt door twee ontwikkelingen. In de eerste plaats heeft het aantal toegenomen migranten uit voormalige koloniën en globalisatie ervoor gezorgd dat er meer religieuze diversiteit is in Europese landen. Het monopolie van één religie is hierdoor doorbroken met onderlinge achterdocht en vijandschap als gevolg. Ten tweede is gebleken dat Europese overheden het christendom privileges toekennen ten opzichte van andere religies waardoor er religieuze discriminatie ontstaat. Het idee dat Europa een seculiere openbare ruimte heeft, is volgens Bhargava een mythe. Dit zorgt voor spanningen in de samenleving omdat het liberaal secularisme geen gedeeld ideaal is onder alle Europeanen, vooral niet onder degenen die recent het juridisch Europees burgerschap hebben ontvangen. Het liberaal secularisme geldt voor het Westen weliswaar als universele doctrine, maar binnen het Westen zijn er grote groepen minderheden die dit denkbeeld niet delen met uitsluiting tot gevolg.⁵³

Volgens politiek socioloog Christian Joppke en socioloog John Torpey is de staat geen neutrale derde partij die onpartijdig over een religieus conflict tussen twee partijen uit de samenleving kan beslissen. De overheid is zelf een democratisch orgaan waarbinnen de meerderheid gelijk krijgt. Als het gaat over de integratie van moslims, gaan Westerse landen uit van liberale normen en waarden. Dit betekent dat de overheid geen neutrale positie inneemt. Het liberalisme geeft immers de voorkeur aan bepaalde ethische waarden en zorgt daardoor voor in- en uitsluiting van bepaalde bevolkingsgroepen. Hierdoor is er geen sprake van neutraliteit.⁵⁴ Tamimi Arab beschrijft de plaats van de overheid binnen de Nederlandse context. Nederland heeft een scheiding tussen kerk en staat, maar deze scheiding is niet vastgelegd in de Grondwet. Daarentegen zijn er constitutionele rechten die godsdienstvrijheid waarborgen.⁵⁵

Moslims als religieuze minderheid

Volgens antropoloog Hussein Ali Agrama bestaat er in Europa een paradox tussen het streven naar vrijheid van religie, maar het tegelijkertijd wantrouwig staan tegenover religieuze uitingen en praktijken. Vooral als het gaat om islamitische gebruiken bestaat er volgens Agrama een haast paranoïde houding tegenover moslims in het publieke debat, over bijvoorbeeld de bouw van minaretten, het dragen van hoofddoeken in de openbare ruimte en het geven van Arabische lessen op openbare scholen.

⁵¹ Balkenhol, Van den Hemel en Stengs, "Emotional Entanglements," 4-5.

⁵² Bhargava gebruikt voor zijn onderzoek de term 'politiek secularisme'. Hij definieert deze term niet in zijn artikel. Om verwarring met eerdere concepten van secularisme te voorkomen is ervoor gekozen om hier enkel de term 'secularisme' te schrijven.

⁵³ R. Bhargava, "States, Religious Diversity, and the Crisis of Secularism," *The Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 9-12.

⁵⁴ Christian Joppke en John Torpey, *Legal Integration of Islam : A Transatlantic Comparison* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), 6.

⁵⁵ Tamimi Arab, *Amplifying Islam*, 93-94.

“On the one hand, private belief and public act or expression are made separate, but on the other, they are brought together in order to define and defend religious freedoms. In this case, private belief becomes framed within a complex of motives, will, and desire—one that becomes suspect to the extent it expresses material interests or drives towards worldly power. As such, it can become subject to investigation and disciplining, which means probing into the details of private life and conviction.”⁵⁶

De persoonlijke levensovertuiging van het individu wordt, door de uitingen ervan in de openbare ruimte, onderwerp in het publieke debat. Als gevolg hiervan kunnen deze geloofsuitingen onderzocht en gereguleerd worden. De individuele geloofsovertuiging, die juist beschermd wordt door de vrijheid van religie, kan via het publieke debat alsnog bekneld raken.⁵⁷

Volgens Agrama is dit proces extra schadelijk voor Europese moslims. Er is de wettelijk vastgelegde godsdienstvrijheid waardoor individuele religieuze uitingen bescherming ontvangen. Om deze wet te kunnen opstellen, komt er een bundeling van de individuele religieuze uitingen om religieuze uitingen te definiëren. Op deze bundeling kan vervolgens kritiek komen. Dit zorgt voor een paradox. Individuele religieuze uitingen liggen onder een vergrootglas juist vanwege hun recht op bescherming. Er bestaat een wantrouwen richting religieuze (islamitische) uitingen die, als de religieuze connotatie wegvalt, niet plaats zouden vinden binnen een maatschappij. Een voorbeeld hiervan is het weigeren van het eten van varkensvlees. Als een moslim of jood dit weigert, kan een buitenstaander daarop wantrouwig reageren. Dit wantrouwen zou dezelfde buitenstaander waarschijnlijk niet hebben als iemand in zijn omgeving aangeeft geen varkensvlees te eten op grond van ethische bezwaren; deze weigering heeft immers geen religieuze connotatie. De vrijheid van religie komt vaak ter sprake op het moment dat een religieuze uiting gewantrouwd wordt. Deze religieuze uiting valt dan op en ontvangt om die reden de aandacht.⁵⁸ “Thus, when it comes to Muslims in Europe and the United States, it is not because they’ve refused to adopt their societies’ basic values (if there really are any) or because they are not loyal to the state (however that might be gauged) that they are placed under suspicion; it is because they are already under suspicion that this demand is made of them.”⁵⁹ Er bestaat dus een wantrouwen over de motieven van moslims om hun religie te uiten. Dit bemoeilijkt het integratieproces van moslims in de samenleving. Agrama brengt in herinnering dat de discussie over seculiere emancipatie ook eind negentiende en begin twintigste eeuw plaatsvond, maar dan met joden in de hoofdrol. Met emancipatie als argument, werd er van joden verwacht dat ze zich voegden naar de normen en waarden van de samenleving. Hoewel de eisen steeds verder gingen en de joden zich steeds verder dienden aan te passen, bleef een deel van de samenleving wantrouwig tegenover joden.⁶⁰

⁵⁶ Hussein Ali Agrama, “Religious Freedom and the Bind of Suspicion in Contemporary Secularity,” in *Politics of Religious Freedom*, samengesteld door Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, and Peter G Danchin (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 306.

⁵⁷ Ibidem, 306.

⁵⁸ Ibidem, 306-308.

⁵⁹ Ibidem, 308.

⁶⁰ Ibidem, 308.

Een concept dat hierbij past is nativisme. Casanova definieert dit als volgt: “Nativism always entails a dual process of naturalization of some group as the ‘native’ majority and of denaturalization of some other group as the ‘alien’ minority.”⁶¹ Waar de Rooms-Katholieken in Nederland lange tijd golden als ‘de ander’, zijn dat nu de moslims. Aan de islam kleven binnen het Europees nativisme kenmerken als fundamentalistisch, antidemocratisch en antimodern. Hierdoor is het de tegenhanger van hoe verscheidene West-Europese landen zichzelf zien; als seculier-christelijke staten die modern en liberaal zijn. Mensen met een migratieachtergrond die oorspronkelijk uit een overwegend islamitisch land komen, zoals Turkije, Marokko of Egypte, worden geregeld als eerste geïdentificeerd met de islam. Dit geldt zowel voor eerste als tweede generatie migranten. Deze associatie met hun religie is opvallend, want andere migranten zoals Polen, Ieren of Thailanders worden zelden als eerst geassocieerd met het (Rooms-Katholieke) christendom of het Boeddhisme. “But today throughout Europe immigrants from Muslim countries not only are primarily classified as Muslims, but they have come to represent ‘Islam’ with all the baggage which the orientalist discourse of Islam carries in Christian secular Europe.”⁶²

Secularisme en nativisme in Nederland

In zijn boek *Amplifying Islam in the European Soundscape. Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands* haalt Tamimi Arab antropoloog Oskar Verkaaik’s onderzoek naar de connectie tussen secularisme en nativisme in de Nederlandse context aan. Verkaaik vond een aantal Nederlandse karakteristieken die volgens Tamimi Arab een verklaring bieden voor het feit dat cultureel secularisme in Nederland nativistisch van aard is. Ten eerste heeft het narratief dat secularisme typisch Nederlands zou zijn sterke wortels in de jaren zestig van de vorige eeuw. Door de zeer sterke en snelle ontkerkelijking nam kennis over religie in Nederland in rap tempo af en mede door de rebelliecultuur van de jaren zestig kwam er een afkeer van georganiseerde religieuze uitingen in het openbaar. Religieuze uitingen waren achter de voordeur toegestaan, maar niet in de openbare ruimte. Ten tweede is Nederlands cultureel secularisme anti- en postreligieus. Islamitische uitingen zijn door velen niet gewenst omdat ze herinneren aan het Nederlandse religieuze verleden. Nederlands nativisme wil dit verleden juist achter zich laten omdat religie geassocieerd wordt met beknelling van de individuele autonomie. Voor de Nederlander is secularisme niet alleen scheiding tussen kerk en staat, maar ook de overtuiging dat religie het individu belemmert bij de zoektocht naar pure vrijheid. Er is het denkbeeld dat moslims niet zouden voldoen aan de Nederlandse seculiere waarden van seksuele vrijheid, individualisme en gelijke man-vrouw verhoudingen. Tamimi Arab concludeert dat Nederlands cultureel secularisme het seculiere tegenover het religieuze plaatst en dat dit cultureel secularisme onderdeel is

⁶¹ José Casanova, “The Politics of Nativism: Islam in Europe, Catholicism in the United States,” *Philosophy & Social Criticism* 38, no. 4-5 (2012): 486.

⁶² Casanova, “The Politics of Nativism,” 489.

van Nederlands nativisme.⁶³ Nativisme is terug te vinden bij partijen op zowel het linker als het rechter politiek spectrum.⁶⁴

Waar cultureel secularisme in Nederland dus tegen moslims werkt, toont Tamimi Arab aan dat het voor moslims de afgelopen decennia steeds makkelijker is geworden om op juridische gronden moskeeën te bouwen. Ondanks nativistisch verzet hebben gelijkheid voor de wet, historische precedentes en een betere kennis over lokale politiek ervoor gezorgd dat moslims hun recht op godsdienstvrijheid en vereniging konden uitoefenen. Constitutioneel secularisme ondersteunt moslims dus, al waarschuwt Tamimi Arab ervoor dat dit kan veranderen door nativistisch verzet vanuit de samenleving.⁶⁵ In veel landen kregen migranten tussen 1980 en 2002 meer rechten als het aankwam op cultureel pluralisme, maar van 2002 tot 2008 namen het aantal rechten juist weer af. Vooral in Nederland was er een sterke daling in vergelijking met andere landen. Tegelijkertijd zijn rechten voor moslims wel altijd uitgebreid in Nederland. Deze contrasterende ontwikkelingen, de afname van culturele rechten van migranten tegenover de toegenomen constitutionele rechten voor migranten, is opvallend.⁶⁶

De uitwerking van de secularisatie op de Nederlandse maatschappij is niet voor iedereen hetzelfde. Nederlandse christenen zagen de laatste decennia de invloed van het christendom sterk achteruit gaan. Nederland is inmiddels één van de sterkst ontkerkelijkte landen in Europa. Dit zorgt voor ongemak in de christelijke gemeenschap. Onderzoek uit 2009 toont aan dat in Europese landen waar veel christenen wonen, zoals Ierland en Italië, de christenen minder waarde hechten aan de aanwezigheid van religie in de openbare ruimte dan de christenen in landen waar minder christelijke geloofsgenoten zijn, zoals Nederland en Groot-Brittannië. In een land als Nederland, waar relatief minder christenen wonen dan in veel andere Europese landen, zijn de meningen over de plaats van religie in de openbare ruimte sterk gepolariseerd tussen christenen en niet-religieuze landgenoten. Door de afname van het aantal christenen in Nederland, is het voor de overgebleven christenen belangrijker geworden dat er ruimte is voor religie in de openbare ruimte. De afname van religie in een land lijkt gepaard te gaan met een groter verlangen van religieuze deprivatisering vanuit de gelovigen. De gelovigen zijn, als hun aantal in een land daalt, minder geneigd om de zogenaamde ‘*secular truce*’ te accepteren. De *secular truce* is de seculiere overeenkomst die de vrijheid van godsdienst garandeert, maar die religie tegelijkertijd via beleid naar de private sfeer wijst.⁶⁷ In het politieke debat rondom ritueel slachten waren de christelijke partijen in de Tweede Kamer voorvechter van het behoud van het religieuze ritueel. In het zesde hoofdstuk, dat een analyse biedt van de primaire bronnen voor de periode 2000-2018, zal blijken dat de christelijke partijen tijdens dit politieke debat contact zochten met joodse en islamitische

⁶³ Tamimi Arab, *Amplifying Islam*, 95-97.

⁶⁴ Ibidem, 94.

⁶⁵ Ibidem, 106.

⁶⁶ Ines Michalowski en Marian Burchardt, “Islam in Europe: Cross-National Differences in Accommodation and Explanations,” in *After Integration : Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*, samengesteld door Marian Burchardt en Ines Michalowski (Wiesbaden: Springer, 2015), 107-108.

⁶⁷ Achterberg, “A Christian Cancellation,” 694-697. De data voor het onderzoek kwam voornamelijk uit 1998.

geloofsvertegenwoordigers. Hoewel christenen zelf geen rituele slachting uitvoeren, was het voor deze partijen belangrijk dat de vrijheid van godsdienst in acht werd genomen. Er was een gedeeld belang voor de christelijke volksvertegenwoordigers én de joden en moslims, namelijk het behoud van de godsdienstvrijheid waarbij religieuze uitingen in het openbaar mochten blijven plaatsvinden.

Samenvattend blijkt uit de historische ontwikkelingen van religie en secularisme in Europa dat religiebeleving door de eeuwen heen steeds individualistischer werd waarbij de overheid langzaam maar zeker uitgroeide tot een sterk seculier instituut. Hierdoor bestaat er in Europa een paradoxale beknelling voor religieuze minderheden om hun religie in het openbaar te uiten. Op juridische basis mogen zij hun religie uitdragen terwijl het publieke debat en de samenleving ze juist tegenhoudt. Deze paradox is te verklaren middels het onderscheid tussen het constitutioneel en cultureel secularisme. Ook in de Nederlandse context vindt deze scheiding plaats, waarbij de rol van nativisme niet onderschat mag worden. Deze paradox is niet alleen van toepassing op moslims, ook joden hadden en hebben hiermee van doen. Daarnaast werd religie een in- en uitsluitingsmechanisme voor minderheidsreligies zoals joden en moslims. Dit uitsluitingsmechanisme bestaat nog steeds, met name voor moslims, ook al worden moslims op grond van constitutioneel secularisme beschermd. Deze vorm van uitsluiting staat in contrast met het zelfbeeld van veel Nederlanders, die Nederland als een tolerant en open land bestempelen. Echter, door een nativistische beeldvorming bestaat er ook hier uitsluiting van minderheidsreligies vanuit cultureel secularisme. Deze paradox is op zowel moslims als joden van toepassing. Het politieke debat betreffende ritueel slachten is sinds de jaren zeventig verschoven in Nederland door de ontkerkelijking en de toename van het aantal moslims via onder andere de arbeidsmigranten. Om deze verschuiving beter te kunnen verklaren is het nodig om nader te onderzoeken hoe voedsel als cultureel component past binnen het uitsluitingsmechanisme van minderheidsreligies. Deze analyse staat centraal in hoofdstuk vier.

Hoofdstuk 4. Religie en groepsbinding

Dat religie als een in- en uitsluitingsmechanisme kan dienen, is uit bovenstaande analyse gebleken. Hoe deze mechanismes vervolgens dienen als de basis voor groepsbinding staat centraal in dit hoofdstuk. Uit de historische analyse bleek al dat nationalisme een rol heeft bij de in- en uitsluiting van minderheden, maar in het huidige debat oefent nationalisme eveneens invloed uit. Om deze reden begint dit hoofdstuk met de uitleg van het concept ‘nationalisme’ om vervolgens nationalisme als kader te gebruiken voor de analyse over hoe voedsel voor onderlinge groepsverbinding zorgt.

Aan het begin van zijn boek *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* schrijft Benedict Anderson dat nationalisme één van de belangrijkste politieke waarden is.⁶⁸ Volgens Anderson is nationalisme ontstaan tegen het einde van de achttiende eeuw als samenvoeging van verschillende, in eerste instantie toevallige, culturele artefacten.⁶⁹ Zijn definitie van de natie is als volgt: “it is an imagined political community- and imagined as both inherently limited and sovereign.”⁷⁰ Hij spreekt over ‘verbeeld’ (*imagined*) omdat de mensen binnen de gemeenschap, hoe klein die gemeenschap ook is, elkaar nooit allemaal ontmoeten. Tegelijkertijd zijn er grenzen aan de natie (*limited*). De natie is soeverein omdat het concept van de natie ontstond in de Verlichting waarin het idee van ‘de natie’ het systeem van hiërarchische, door God ingestelde, machthebbers aanviel. Tenslotte spreekt Anderson over de natie als een gemeenschap (*community*) omdat binnen de natie een diepgeworteld horizontaal verwantschap bestaat; ook in naties waar sprake is van onderlinge ongelijkheid en exploitatie.⁷¹

Nationalisme kan volgens Anderson leiden tot zelfopofferende liefde voor de natie. Deze liefde komt onder andere tot uiting in ons taalgebruik. Er zijn taalbegrippen die duiden op verwantschap (moederland, *patria*) of op een thuis (*heimat*). Deze idiomen wijzen op een onbepaalde zaak waartoe een individu op een natuurlijke manier aan verbonden is, maar waarvoor het individu zelf niet heeft gekozen. Het toebehoren tot een natie kan daardoor hetzelfde aanvoelen als het hebben van huidskleur, sekse en geboortedatum. Juist doordat er niet zelf voor het geboorteland is gekozen, kan er een gevoel van belangeloosheid richting de natie ontstaan. Sterven voor het vaderland kan als een ultiem offer aanvoelen, in tegenstelling tot sterven voor een politieke partij of een NGO zoals Amnesty International. Middels het proces van naturalisatie staat de natie een buitenstaander toe om deel uit te maken van de verbeelde gemeenschap.⁷²

Religie heeft, net zoals nationalisme, de kracht om de identiteit van gelovigen te beïnvloeden doordat het regels rondom kleding, voedsel en gedrag voorschrijft. Er bestaat desalniettemin niet zoiets

⁶⁸ Benedict R. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 2016), 3.

⁶⁹ Anderson, *Imagined Communities*, 4.

⁷⁰ *Ibidem*, 6.

⁷¹ *Ibidem*, 7.

⁷² *Ibidem*, 141-145.

als een wereldwijde eensgezinde islamitische of joodse cultuur; daarvoor verschillen de lokale geloofsgemeenschappen te veel van elkaar. Dit betekent dat religie niet de macht heeft om alle gelovigen van de godsdienst te verbinden middels een uniforme cultuur. Natiestaten hebben daarentegen wel de macht om een nationale cultuur te creëren. Een gedeelde nationale erfenis zorgt voor een sterkere verbondenheid tussen mensen uit dezelfde nationale gemeenschap dan een gedeelde religie voor de mondiale religieuze gemeenschap.⁷³

Voedsel en gemeenschapsverbinding

Een andere factor die van invloed is op identiteitsvorming is het nuttigen van voedsel.⁷⁴ Wat en hoe mensen eten en drinken is onderdeel van een voedselcultuur. Voedselcultuur is de manier of de methode waarop voedsel wordt geprepareerd, gecommuniceerd en geconsumeerd binnen een samenleving. Deze is gestoeld op een bepaalde relatie tussen het individu of een groepering en de staat. Een voedselcultuur behelst de methodes en manieren van voedselbereiding, -handel en consumptie binnen een maatschappij. Mensen kunnen via hun voedsel hun identiteit tonen.⁷⁵

Antropoloog Claude Lévi-Strauss observeerde dat voedselrestricties kunnen leiden tot een ‘wij’ tegenover een ‘zij’ spanning. Deze spanning kan zowel uitgaan vanuit een religieuze minderheid als vanuit het gros van de samenleving. Volgens religiewetenschapper David M. Freidenreich versterkt het aanbieden van voedsel het gevoel van gemeenschapszin, maar kan het weigeren ervan het gemeenschapsgevoel tenietdoen. Freidenreich betoogt dat religieuze spijswetten werken als een in- en uitsluitingsmechanisme. Er vindt immers een sociale scheiding plaats tussen een groep mensen die geoorloofd zijn bepaald voedsel te nuttigen en een groep mensen die dat niet mag. Dit geldt vooral voor voedsel dat op een bepaalde wijze bereid dient te worden. Door voedsel te eten dat op een vastgestelde manier is behandeld, bevestigt een groep haar onderlinge identiteit. Hier kan ritueel geslacht vlees ook onder vallen.⁷⁶ Religiewetenschapper Rachel Brown onderstreept dat voedsel één van de belangrijkste consumptiegoederen is die onze identiteit vormt. Zij spreekt binnen deze context over voedsel als essentieel voor *identity negotiations*. Wij definiëren ons ten opzichte van degenen met andere eetgewoonten. Als een groep onder druk ligt, zoals moslims in Europa, dan is het belangrijk om te begrijpen hoe iets alledaags als voedsel een manier is om de islamitische identiteit te uiten.⁷⁷

⁷³ Michael Minkov en Geert Hofstede, “Nations Versus Religions: Which Has a Stronger Effect on Societal Values?” *Management International Review: Journal of International Business* 54, no. 6 (2014): 815-821.

⁷⁴ Michaela DeSoucey, “Gastronationalism: Food Traditions and Authenticity Politics in the European Union,” *American Sociological Review* 75, no. 3 (2010): 434.

⁷⁵ Atsuko Ichijo en Ronald Ranta, “Introduction,” in *Food, National Identity and Nationalism : From Everyday to Global Politics*, samengesteld door Atsuko Ichijo en Ronald Ranta (Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016), 2-3.

⁷⁶ David M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food : Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law* (Berkeley: University of California Press, 2011), xvii-1.

⁷⁷ Rachel Brown, ““Tell me what you eat and I’ll tell you what you are.” The Literal Consumption of Identity for North African Muslims in Paris (France),” In *Everyday Life Practices of Muslims in Europe*, samengesteld door Erkan Toğuşlu (Leuven: Leuven University Press, 2015), 41-43.

Rechtenprofessor Shai Joshua Lavi plaatst een kritische kanttekening bij de theorie van Freidenreich en zijn idee dat de religieuze spijswetten gaan over *otherness*. Volgens Lavi is het voor wetenschappers die onderzoek verrichten naar de joodse en islamitische religie belangrijk om te beseffen dat de religieuze wetten voor een andere sociale verbintenis tussen gelovigen zorgt dan het modern seculiere rechtssysteem tussen de inwoners van een natie. Dit is niet vergelijkbaar omdat bij het jodendom en de islam geen onderscheid bestaat tussen het recht en religie. Religieuze wetten werken verbindend, maar op een andere wijze dan moderne seculiere wetten. Waar het laatst genoemde de bevolking onderling verbindt, verbinden religieuze wetten de mens in eerste instantie met aardse dan wel goddelijke wezens en pas in de tweede plaats met mensen onderling.⁷⁸ Het getuigt van een protestant dan wel seculier perspectief om het jodendom en de islam te bestuderen zonder oog te hebben voor de verbintenis tussen religie en het recht binnen deze religies. Als het binnen Europa, waar seculiere wetgeving nog sterk is ingebed in de christelijke zienswijze, gaat over de plek van islamitische en joodse gebruiken in de samenleving, ontstaan er spanningen. Er is namelijk te weinig besef over het contrast tussen de seculiere en de joods/islamitische wetgeving en welke effecten dit contrast heeft op het sociale leven van joden en moslims.⁷⁹ Dat dit tekort aan besef ook bestond binnen de Nederlandse politiek, blijkt bij de bestudering van de argumentaties van verschillende politieke partijen inzake onbedweld ritueel slachten.

Het verkrijgen van burgerschap

Hoewel Anderson beargumenteert dat een individu toegelaten kan worden tot de verbeelde gemeenschap van de natie, stellen sociologen Jan Willem Duyvendak en Evelien Tonkens dat het in Nederland steeds lastiger is geworden om het volledig burgerschap te verkrijgen. Zij definiëren volledig burgerschap als de erkenning tot medeburger op zowel juridisch alsmede op emotioneel en symbolisch vlak. Er zijn lange juridische procedures ontstaan met moeilijke inburgeringsexamens en ook als deze met goed gevolg zijn afgelegd, wordt het symbolische burgerschap steeds minder toegekend aan migranten. Ook niet aan tweede en derde generatie migranten die vanuit juridisch perspectief wel burger zijn.⁸⁰ Aan de grondslag van deze afwerende houding richting migranten ligt de aanname dat cultuur een statisch gegeven is. Cultuur is echter niet statisch, maar evolueert door het handelen van mensen. Cultuur is een evoluerende constructie. Vanuit sociaalwetenschappelijk perspectief zijn de culturen van migranten en het ontvangende land dus niet twee homogene entiteiten, maar kunnen zich aan elkaar aanpassen als de mensen binnen deze culturen verbinding met elkaar zoeken.⁸¹

⁷⁸ Joshua Shai Lavi, "Our Food Is Our Bond: A History of Jewish and Muslim Animal Slaughter and Post-Christian Social Science," *History of the Present* 8, no. 1 (2018): 29.

⁷⁹ Shai Lavi, "Our Food," 29-30.

⁸⁰ Evelien Tonkens en Jan Willem Duyvendak, "Introduction: The Culturalization of Citizenship," in *The Culturalization of Citizenship: Belonging and Polarization in a Globalizing World*, samengesteld door Jan Willem Duyvendak, Peter Geschiere en Evelina Hendrika Tonkens (London: Palgrave Macmillan, 2016), 1-2.

⁸¹ *Ibidem*, 2.

Tonkens en Duyvendak betogen dat in het publieke debat over het verkrijgen van burgerschap het component cultuur (emoties, gevoelens, normen en waarden, symbolen en (religieuze) tradities) een steeds grotere rol is gaan spelen. Zij noemen dit de *culturalization of citizenship*. Doordat cultuur een belangrijke rol speelt binnen het migratiedebat is het van belang dat burgers zich ‘thuis voelen’ of ‘op hun plek’ zijn. Van migranten wordt in groeiende mate verlangd dat zij kunnen aantonen dat zij in het nieuwe land horen, dat ze zich kunnen aanpassen en dat ze loyaal zijn.⁸²

Tonkens en Duyvendak onderscheiden twee verschillende cultuurbegrippen. De eerste is het versterkend (*restorative*) cultuurbegrip. Hier is cultuur een vaststaand gegeven waaraan aldoor nieuwe (vaak historische) elementen toegevoegd kunnen worden om het cultuurbegrip te versterken. Het versterkend cultuurbegrip zorgt voor polarisatie tussen verschillende groepen omdat er geen ruimte is voor interne onenigheid. De tweede manier om het cultuurbegrip te definiëren is het constructieve (*constructivist*) cultuurbegrip waarbij cultuur een immer doorgaand ontwikkelingsproces is. Vanuit historische tradities blijft de cultuur zich ontwikkelen aan de hand van interne en externe botsingen en conflicten. Voorts stellen Tonkens en Duyvendak de vraag hoe cultuur het burgerschap beïnvloedt. Hierbij onderscheiden zij twee culturele dimensies. De eerste dimensie is de functionele (*functional*) culturele dimensie waarbij de aspirant burger kennis dient te hebben over de taal, geschiedenis, tradities, politiek, educatiesysteem en de arbeidsmarkt. Hiertegenover staat de emotionele (*affective*) culturele dimensie, die de gevoelens en affectie richting de natie en haar inwoners beschrijft. Deze emotionele culturele dimensie is te meten door symbolen en activiteiten op emotionele waarde te schatten.⁸³

De twee cultuurbegrippen en twee culturele dimensies kunnen tegenover elkaar afgewogen worden in een matrix. Deze matrix is een middel om de verschillende manifestaties van het onderdeel ‘cultuur’ bij het verkrijgen van het burgerschap in verschillende werelddelen met elkaar te vergelijken.⁸⁴

⁸² Tonkens en Duyvendak, “Introduction,” 3.

⁸³ Ibidem, 6-7.

⁸⁴ Ibidem, 7-8. Emotioneel versterkend: Burgers moeten hun emotionele band met de natie kunnen aantonen. Migranten die niet loyaal en emotioneel betrokken zijn moeten ‘terug naar hun eigen land’, ook al komen ze daar niet vandaan omdat ze bijvoorbeeld tweede of derde generatiemigrant zijn. In West-Europa is er een combinatie van emotioneel en functioneel versterkend cultureel burgerschap, zowel bij politiek linkse als rechtse partijen. Functioneel versterkend: burgers moeten zich aanpassen naar bepaalde kernwaarden om ze vervolgens ook uit te dragen. Democratisch burgerschap dient onderricht te worden, normen en instituties zijn een gegeven en etnische uitwisseling in de publieke ruimte kunnen gesmeerd plaatsvinden als de individuen zich houden aan hun burgerlijke plichten. Functioneel constructief: onderzoekt de gevoelens en ervaringen van burgers, vergelijkt overeenkomsten hiertussen om vervolgens na te gaan wanneer hoeveel overeenkomsten nodig zijn voordat er sprake van sociale participatie is. Binnen dit onderzoek wordt erkend dat emoties als een thuisgevoel en toebehoren belangrijk zijn ongeacht de etnische achtergrond van burgers. Emotioneel constructief: cultuur is maakbaar middels democratische processen en de dagelijkse interacties tussen burgers.

	Versterkend cultuurbegrip	Constructief cultuurbegrip
Emotionele dimensie	Burgers moeten zich thuis voelen in een natie.	Bediscussieer botsende opvattingen over het zowel toebehoren tot een natie als cultuurverschillen binnen de natie.
Functionele dimensie	Burgers moeten praktische vaardigheden leren om als burger erkend te worden.	Creëer gebruiken waarbij alle burgers betrokken worden met inachtneming van hun burgerrechten.

*Figuur 1: Visies op de culturalization of citizenship*⁸⁵

Bij de analyse van de standpunten van de politieke partijen en het kabinet is het interessant om bovenstaand schema erbij te houden om zo de positie van de politieke partijen en het kabinet te bepalen.

Volgens politicoloog Marcel Maussen is het voor migranten met een niet-christelijke geloofsovertuigingen problematisch om te integreren in een land met een sterke protestants-christelijke geschiedenis omdat deze geschiedenis een bepaalde definitie heeft over wat religie is, kan en mag. Minderheden kunnen aan dit begrip van religie in een land tornen, net zoals ze ook discussies kunnen beginnen over wat de nationale identiteit is. Bij het integratievraagstuk gaat het om de vraag in hoeverre deze nieuwe inwoners de normen en waarden van een land mogen bevragen.⁸⁶

Het juk van liberale nationale waarden

In discussies over migranten, integratie en cultuur spreken mensen vaak over ‘onze waarden’. Dit impliceert dat er nationale waarden bestaan waarmee migranten kennis maken tijdens het inburgeringsproces.⁸⁷ De nationale waarden zijn, in de West-Europese context, vaak liberale waarden zoals individuele vrijheid, tolerantie en democratie. Deze waarden zijn universeel geldig en kunnen daardoor gezien worden als conflicterend met het nationalisme. Politiek filosoof Sune Lægaard beargumenteert echter dat de nationalisatie van liberale waarden een vorm van nationalisme is.⁸⁸

Volgens Lægaard bestaat de basis van liberale waarden uit het idee dat elk individu autonoom en gelijk is. Met deze definitie in het achterhoofd is het ongebruikelijk om liberale waarden als nationale waarden te bestempelen, zeker als deze waarden het middel zijn om te differentiëren tussen leden en

⁸⁵ Tonkens en Duyvendak, “Introduction,” 6-7.

⁸⁶ Marcel Maussen, “Institutional Change and the Incorporation of Muslim Populations: Religious Freedoms, Equality and Cultural Diversity,” in *After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*, samengesteld door Marian Burchardt en Ines Michalowski (Wiesbaden: Springer, 2015), 80-81.

⁸⁷ Sune Lægaard, “Liberal Nationalism and the Nationalisation of Liberal Values*,” *Nations and Nationalism* 13, no. 1 (2007): 37-38.

⁸⁸ Lægaard, “Liberal Nationalism,” 38-39.

buitenstaanders van de nationale gemeenschap. Het is desondanks mogelijk om liberale waarden te bestempelen als nationalistisch. Dit gebeurt op het moment dat deze waarden symbool komen te staan voor de inwoners van de natie en de buitenstaanders – althans in de ogen van de ingezetenen – deze waarden niet uitdragen. Op die manier ontstaat er een ‘wij’ tegenover een ‘zij’ en dienen de liberale waarden als een sociaal uitsluitingsmechanisme. Het is hierbij niet van belang in hoeverre ‘zij’ de liberale waarden feitelijk uitdragen, het gaat erom dat de wij-groep dit idee op de buitenstaanders kan projecteren.⁸⁹

Hoewel Lægaard toegeeft dat hij bovenstaande uitkomst niet op uitvoerige wijze empirisch heeft onderzocht, geeft hij aan dat dit mechanisme zichtbaar is bij de migratie en integratie van moslims in Europese landen. Het nationaliseren van liberale waarden is een manier om een frame op te stellen waarin de liberale democratie tegenover de islam komt te staan. Hierdoor kunnen West-Europeanen veronderstellen dat moslims niet in staat zouden zijn om de liberale waarden over te nemen en uit te dragen. “The general conflict does not primarily concern specific religious beliefs or most of the cultural practices, but hinges on the assignment of overriding political significance to a particular view of these – hence the common way of framing the conflict as a clash between fundamentalist and ‘medieval’ Islam, which has allegedly not had the benefits of the Enlightenment, and secularised European Christianity, which supposedly has.”⁹⁰ Hier spreekt ook duidelijk uit dat er in de liberaal seculiere samenleving de erfenis van de christelijke waarden, waaronder het romantisch individualisme en deïstisch rationalisme, doorwerkt.

In het Nederlandse politieke debat zijn moslims vaak afgebeeld als traditioneel en achterlijk, wat in schril contrast staat tot de moderne en progressieve Nederlander.⁹¹ De manier om moslims te beschrijven als achterlijk past binnen het debat rondom onverdoofde rituele slacht waarin deze vorm van slacht gezien wordt als achterhaald en ouderwets.⁹²

Samenvattend komt het uitsluitingsmechanisme van religieuze minderheden gedeeltelijk voort uit een nationalistische grondslag. Het volledig burgerschap is steeds moeilijker te verkrijgen waarbij het vooral voor mensen met een niet-christelijke geloofsovertuiging ingewikkelder is om onderdeel te worden van de nationale gemeenschap. Hierbij speelt de nationalisatie van liberale waarden ook een belangrijke rol. Vooral moslims ondervinden hier de gevolgen van tijdens hun integratieproces. Voedsel en de (religieuze) bereiding ervan kan één van de culturele componenten zijn om aan te tonen dat een migrant loyaal is aan het nieuwe land. In het politieke debat over ritueel slachten waren er verschillende politieke partijen die onverdoofd ritueel slachten niet in de Nederlandse cultuur vonden passen, zoals zal blijken uit de hoofdstukken vijf en zes.

⁸⁹ Lægaard, “Liberal Nationalism,” 47-48.

⁹⁰ Ibidem, 49.

⁹¹ Balkenhol, Mepschen en Duyvendak, “The Nativist Triangle,” 105.

⁹² Wallet, “Ritueel slachten,” 173.

Uit het theoretisch kader van dit onderzoek bleek dat het concept ‘secularisme’ op genuanceerde wijze gedefinieerd dient te worden. In het derde hoofdstuk werd door de analyse van de historische ontwikkelingen betreffende het secularisme duidelijk hoe de positie van minderheidsgelovigen, zoals moslims en joden, is ontstaan. Het waren lange tijd de joden die als de buitenstaander golden, maar met de komst van islamitische arbeidsmigranten in de tweede helft van de vorige eeuw, werden en zijn de moslims ook een religieuze minderheidsgroepering die als ‘de ander’ gelden. In dit vierde hoofdstuk werden de componenten voedsel, nationalisme en cultuur gekoppeld, waaruit bleek hoe in een samenleving religie en secularisme invloed hebben op het integratieproces van bijvoorbeeld joden, maar toch ook vooral moslims. In het politieke debat omtrent ritueel slachten komen bovenstaande aspecten samen waarbij de verschillende facetten van secularisme, nationalisme en cultuur verklaren waarom de verhoudingen in het politieke debat zijn verschoven.

Hoofdstuk 5. Primaire bronnen 1970-1999

In dit onderzoek heb ik ervoor gekozen om een vergelijking te maken tussen het politieke debat van 1970-1999 en 2000-2018. In het jaar 1999 verkondigde premier Kok dat Nederland een multiculturele samenleving was. In het daaropvolgende jaar beschreef Paul Scheffer in *Het multiculturele drama* de misstanden in multicultureel Nederland. Door deze ontwikkelingen en de opkomst van Pim Fortuyn voltrok zich een politieke verschuiving.

Inleiding op de primaire bronnen

Om het overzicht te behouden, heb ik de volgende indeling gemaakt voor de weergave van de primaire bronnen in zowel dit als het volgende hoofdstuk. Hieronder is als eerste een korte samenvatting te vinden van het politieke debat opgedeeld in decennia. Op deze manier is het helder welke politieke thema's verbonden werden aan het debat over ritueel slachten. Daarna volgen korte samenvattingen van de politieke partijstandpunten door de jaren heen, aangevuld met citaten om de standpunten te verduidelijken. Niet alle politieke partijen met uitspraken over ritueel slachten komen aan bod. De focus ligt voornamelijk op de partijen die ook in de periode 2000-2018 terugkomen om zo een evenwichtige vergelijking te maken. Na de partijstandpuntenbeschrijving volgt de samenvatting van het kabinetsstandpunt, eveneens aangevuld met citaten. Beide hoofdstukken eindigen met een korte samenvatting waarin de belangrijkste standpunten en ontwikkelingen staan.

Zoals in de inleiding beschreven, zijn er verschillende methodes gebruikt voor de primaire bronnenanalyse. De belangrijkste methode is de conversatieanalyse omdat deze techniek boodschappen en fenomenen uit een tekst filtert. Conversatieanalyse is geschikt om te onderzoeken hoe de politici op elkaar reageren en past binnen de institutionele context van het politieke debat. Deze techniek heb ik toegepast door alle teksten waarin gesproken werd over ritueel slachten door te lezen, alle uitspraken over rituele slacht apart te zetten in een groot document om deze geselecteerde teksten vervolgens in een tweede nauwkeurigere lezing nogmaals door te nemen. Tijdens deze lezing lette ik op *turn-taking* (hoe en waarom veranderen mensen van mening in een gesprek) *preference organization* (reageert een persoon op de te verwachten manier?) en *repair organisation* (hoe worden problemen opgelost?). Hoe reageerde een minister op een Kamervraag en hoe gingen de politieke tegenstanders met elkaar in debat tijdens een plenaire bespreking? Herhaalde een minister het kabinetsstandpunt of week hij hiervan af? Stelden partijen zich actief op in het debat of namen zij een passieve houding aan? Door deze tweede nauwkeurige lezing kon ik de standpunten en de ontwikkelingen per politieke partij en het kabinet filteren en deze in een nieuw document optekenen. Hierna ging ik over op de *critical discourse analysis* om te onderzoeken hoe de politici taal gebruikten om hun standpunt te verwoorden en zich daarmee te positioneren in het politieke debat. Sprak een partij bijvoorbeeld over 'ritueel slachten' of 'onbedweld

slachten’?⁹³ Welke argumenten gebruikte het kabinet en veranderden die door de tijd? Op deze manier kwamen sociale constructen naar boven waarmee de verschuivingen binnen het politieke debat helder werden.

Het politieke debat in vogelvlucht

In de jaren zeventig waren er geen grote politieke debatten rondom onverdoofd slachten. Als het al ter sprake kwam, gebeurde dat vanuit een emancipatiestandpunt om moslims meer ruimte te geven hun religie te uiten. De VVD en de PvdA vroegen hier aandacht voor en het kabinet trok in 1977 de islamitische rituele slachtmethode gelijk aan de joodse rituele slachtmethode in de Nederlandse wetgeving.⁹⁴ Enkel vanuit de Politieke Partij Radikalen (PPR) waren er vragen over het dierenwelzijn rond onverdoofd slachten.⁹⁵ Het opvallende aan het politieke debat in Nederland over ritueel slachten, was dat de joodse en islamitische slacht sterk aan elkaar verbonden werden. Wanneer de meeste politici spraken over ‘ritueel slachten’, maakten zij geen onderscheid tussen de joodse of islamitische variant, ondanks dat beide slachtceremonies van elkaar verschillen.⁹⁶

In de jaren tachtig kreeg het onderwerp ritueel slachten meer aandacht in de landelijke politiek. De VVD, CDA en PvdA vonden dat de overheid een actieve rol moest innemen om de integratie van minderheden te vergemakkelijken.⁹⁷ Het toegankelijk maken van rituele slacht voor moslims was hier een belangrijk onderdeel van. Er kwamen ook kritische geluiden op over onbedweld ritueel slachten. Waar in de jaren zeventig alleen de PPR aandacht vroeg voor het dierenwelzijn, gingen in de jaren tachtig de D66, PvdA, SGP, CDA en de VVD eveneens vragen stellen over de relatie tussen onverdoofd

⁹³ In het politieke debat omtrent ritueel slachten werden er door politici verschillende benamingen gebruikt. Om verwarring te voorkomen is het belangrijk om vooraf enkele definities vast te leggen. De term ‘ritueel slachten’ is het slachten van dieren doormiddel van een religieus ritueel. Deze praktijken zijn gebaseerd op oude spijswetten waarin staat wat joden en moslims wel of niet mogen eten en hoe dit eten bereid dient te worden. Een centraal uitgangspunt voor zowel joden als moslims is dat het slachtdier bij bewustzijn moet zijn als de hals van het dier wordt doorgesneden. Hierdoor is verdoven vooraf aan de dood van het slachtdier niet toegestaan. Er zijn discussies binnen de religieuze gemeenschappen in hoeverre het is toegestaan om reversibel te slachten. Bij deze praktijk wordt het slachtdier middels een elektroshock dusdanig buiten bewustzijn gebracht dat het na enige tijd weer bij bewustzijn kan komen. Door gelijk na de elektroshock de hals van het dier door te snijden, kan het dier in verdoofde staat geslacht worden, maar wordt er ook aan de eis van de rituele slacht tegemoetgekomen dat het dier volledig intact is op het moment dat het door verbloeding sterft. Deze techniek heet ook wel ‘omkeerbare bedwelming’. Bij irreversibel slachten kan het slachtdier na de verdoving niet meer bij bewustzijn komen. De termen ‘(on)verdoofd’ en ‘(on)bedweld’ zijn binnen de context van dit onderzoek synoniemen tenzij duidelijk aangegeven van niet. Bron: Janine Janssen, “Onverdoofd Slachten: Dierenwelzijnargumenten tegen en godsdienstige argumenten voor deze slachtmethode,” *Tijdschrift Voor Religie, Recht En Beleid* 5, no. 1 (2014): 35-36.

⁹⁴ *Verslag der HTK 1974-1975*, nr. 641. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000199754>; *Verslag der HTK 1976-1977*, 14179 nr. 8. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000191107>

⁹⁵ *Verslag der HTK 1976-1977*, nr. 472. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000188391>

⁹⁶ B. Wallet, “Ritual Slaughter, Religious Plurality and the Secularization of Dutch Society (1919-2011),” *Studies in Theology and Religion* 22 (2017): 157.

⁹⁷ *Verslag der HTK 1981-1982*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000149330>; *Verslag der HTK 1982-1983*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000141294>; *Verslag der handelingen van de Eerste Kamer der Staten Generaal* (hierna: *HEK*) 1984-1985, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000122054>

ritueel slachten en dierenleed.⁹⁸ Daarnaast was de SGP tegen ritueel slachten in Nederland, omdat ze het niet in de Nederlandse cultuur vond passen.⁹⁹ De GPV en de RPF waren medestanders van de SGP op dit punt, al uitten zij dit in minder sterke bewoording.¹⁰⁰ Voornoemde drie partijen spraken in deze periode meestal over ‘rituele slacht’ in het algemeen zonder daarbij specifiek de joodse of de islamitische praktijk te benoemen. Een enkele keer spraken de GPV en RPF over rituele slacht waarmee zij doelden op de islamitische variant. De joodse variant werd niet specifiek aangeduid binnen een negatieve connotatie over de rituele praktijk.

In de jaren negentig zwakte het politieke debat sterk af. Partijen als de VVD en D66 namen niet deel aan het politieke debat omtrent rituele slacht. Er werden nog wel vragen gesteld over het dierenwelzijn. De net opgerichte GroenLinks, een fusiepartij ontstaan vanuit onder andere de PPR, vond dat hier onvoldoende aandacht voor was en stelde dat de overheid het publieke debat hierover moest aanzwengelen.¹⁰¹ De PvdA en het CDA vroegen, met het dierenwelzijn als belangrijkste argument, of het kabinet kon onderzoeken of elektrische of gedeeltelijke bedwelming van de dieren mogelijk was binnen de joodse en islamitische ritus.¹⁰² Daarnaast was er ook het politieke integratiedebat over in hoeverre de Nederlandse samenleving en de nieuwkomers zich ten opzichte van elkaar moesten aanpassen. De PvdA vond bijvoorbeeld dat er sprake was van een zogenaamd ‘zij-beleid’ in plaats van een ‘wij-beleid’. De RPF stelde vast dat het kabinet in een spagaat zat in haar poging om enerzijds de gelijkwaardigheid tussen culturen hoog te houden en anderzijds vast te houden aan de Nederlandse cultuur.¹⁰³

Het kabinet had een duaal standpunt gedurende deze decennia. In de jaren zeventig nam zij in de wetgeving op dat moslims, net als joden, onbedwelmd ritueel mochten slachten. Indien er behoefte was aan onbedwelmd ritueel geslacht vlees, mochten er volgens het kabinet geen belemmeringen bestaan om aan deze behoefte te voldoen. Dat zou ingaan tegen de godsdienstvrijheid.¹⁰⁴ Dit standpunt zette het kabinet voort in de jaren tachtig, maar tegelijkertijd organiseerde het kabinet voorlichting bij islamitische slachterijen over elektrische slachtmethoden en reversibel slachten als alternatief voor irreversibel slachten. Op deze manier trachtte het kabinet het onverdoofd slachten terug te dringen.¹⁰⁵ In de jaren negentig was het kabinet vooral een uitdrager van de multiculturele samenleving. Volgens het kabinet was het belangrijk dat de nieuwkomers hun eigen identiteit konden behouden, zolang zij niet in

⁹⁸ *Verslag der HTK 1982-1983*, 17011, nr. 17. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000143340>; *Verslag der HTK 1982-1983*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000122897>; *Verslag der HTK 1988-1989*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000090522>

⁹⁹ *Verslag der HTK 1982-1983*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000141294>;

¹⁰⁰ *Verslag der HTK 1981-1982*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000149323>

¹⁰¹ *Verslag der HEK 1992-1993*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000010307>

¹⁰² *Verslag der HEK 1984-1985*, 16447 nr. 88. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000018476>

¹⁰³ *Verslag der HTK 1996-1997*, 25001 nr. 11. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-25001-11.html>

¹⁰⁴ *Verslag der HTK 1976-1977*, nr. 472. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000188391>;

¹⁰⁵ *Verslag der HTK 1984-1985*, 18600 XVI nr. 20. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000127793>; *Verslag der HTK 1985-1986*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000114474>

strijd handelden met de Nederlandse Grondwet. Rituele slacht werd meerdere malen aangehaald als een goed voorbeeld van de mogelijkheid tot het behouden van de eigen identiteit in Nederland.¹⁰⁶

De politieke partijen

Volkspartij voor Vrijheid en Democratie (VVD)

In verhouding tot andere politieke partijen, nam de VVD spaarzaam deel aan het politieke debat over de rituele slacht. Haar vertegenwoordigers brachten het onderwerp zelden ter sprake en hadden ook weinig bijdragen in debatten waarin rituele slacht wel besproken werd. Over het algemeen stonden de liberalen positief tegenover onverdoofd ritueel slachten. Dit bleek bijvoorbeeld uit de Kamervragen die Kamerlid Harry Waalkens op 3 februari 1975 stelde aan de minister van Landbouw en Visserij over twee wetenschappers die stelden dat *kosher* slachten niet wreder was dan de gebruikelijke slachtmethodes in Nederlandse slachthuizen. Hierop stelde hij de volgende vraag: “Indien (...) de minister de mening van de deskundigen van vraag 3 deelt (...), is de bewindsman dan niet van mening, dat eerder gedacht moet worden aan een zo soepel mogelijk hanteren van beperkende maatregelen voor het ritueel slachten?”¹⁰⁷ Uit deze vraag blijkt, met inachtneming van de context van de andere vragen, dat Waalkens ervoor pleitte dat de belemmeringen tot het ritueel slachten weggenomen moesten worden. Een paar jaar later, in 1982 vond Kamerlid Jan-Kees Wiebenga tijdens een plenair debat dat het kabinet actief beleid moest voeren om de minderheidsgroepen in Nederland zo min mogelijk te belemmeren in specifieke wensen. Hij verwees hierbij ook naar de uitspraken van minister-president Lubbers. “Op vragen van de zijde van de Kamer is in de schriftelijke voorbereiding geantwoord dat de Regering ernaar zal streven zo min mogelijk belemmeringen in de weg te leggen aan de specifieke wensen van minderheidsgroeperingen zoals de Islamieten en de Hindoes. Toch vind ik dit een beetje passief, mijnheer de Voorzitter. Wij verkeren in de gelukkige omstandigheid dat de eerstverantwoordelijke bewindsman voor dit wetsontwerp tevens coördinerend Minister voor het minderhedenbeleid is. Ik zou hem willen vragen of hij bereid is een duidelijk actief beleid op dit gebied te voeren. Als dit het geval is, is dit dan te zien als een uitvloeisel van wat minister-president Lubbers (...) zei, namelijk dat Nederland een multi-culturele samenleving is geworden wat wederzijdse aanpassingen noodzakelijk maakt, wellicht leidend tot aanpassing van onze wet en regelgeving?”¹⁰⁸ De Tweede Kamerfractie steunde in 1984 echter ook de PPR toen deze partij aangaf dat er meer aandacht moest komen voor dierenwelzijn bij de rituele slacht.¹⁰⁹ Dit was de enige kritische noot vanuit de VVD omtrent onbedweld ritueel slachten in de periode 1970-1999.

¹⁰⁶ *Verlag der HTK 1996-1997*, 25001 nr. 11. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-25001-11.html>

¹⁰⁷ *Verlag der HTK 1974-1975*, nr. 640. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000199753>

¹⁰⁸ *Verlag der HTK 1982-1983*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000141294>

¹⁰⁹ *Verlag der HTK 1984-1985*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000122897>

Partij van de Arbeid (PvdA)

De PvdA had een actieve houding in het politieke debat over rituele slacht en was één van de grootste voorstanders van het ritueel slachten in Nederland. Zo gaf de partij in 1977 aan dat er meer financiering moest komen om slachthuizen voor de rituele slacht te subsidiëren aangezien de behoefte van ritueel geslacht vlees steeg.¹¹⁰ Daarnaast uitte de fractie in 1982 haar zorgen over de hoge kosten van de speciale apparatuur die slachthuizen van de overheid moesten aanschaffen om dierenleed te voorkomen. Volgens de PvdA vormde dit voor de moslimgemeenschap een probleem omdat moslims volgens de PvdA vaak kapitaalarm waren.¹¹¹ De fractie had wel oog voor het dierenleed bij onverdoofd ritueel slachten, maar vond de culturele en godsdienstige identiteit van de moslims en joden belangrijker. In 1984 verwoordde Wilfried de Pree dit standpunt als volgt. “Het is van groot belang dat met het oog op de belangen van het dier wordt gepoogd om via wetten en regelgeving te voorkomen dat slachtdieren onnodig leed wordt toegebracht. Het ligt voor de hand dat daarbij dan ook het zogeheten rituele slachten aan de orde komt. Voor mijn fractie is het van groot belang dat mensen en groepen van mensen in ons land de mogelijkheid wordt geboden om hier te leven op een wijze die hun godsdienstige en culturele identiteit intact laat en recht doet aan de in onze Grondwet vastgelegde vrijheid van godsdienst. In dit geval betreft het dan joden en moslems.¹¹² Dit mag echter niet betekenen dat dit zou leiden tot het veronachtzamen van andere waarden en/of belangen, in dit geval de belangen van het dier en de waarde van het bevorderen van het welzijn van het dier. Het gaat erom dat afgeweken kan worden van de bepaling dat een dier alvorens te worden geslacht, wordt bedwelmd wanneer er sprake is van ritueel slachten.”¹¹³

De PvdA uitte ook grote kritiek op VVD staatssecretaris Ad Ploeg toen deze beledigende uitspraken deed over religieuze minderheden en de Anne Frank Stichting in Vrij Nederland. De PvdA vroeg aan de staatssecretaris of hij wel beseftte dat uitspraken als “Je hebt daar [bij Turkse huizen] die balkonnetjes waar het bloed van afsijpelt,” zeer grievend overkwamen bij Turkse medeburgers en dat het vooroordelen in de hand werkte.¹¹⁴ Uit dit taalgebruik, waarin werd gesproken over Turken als medeburgers, bleek dat de PvdA het multiculturele gedachtegoed aanhing. Deze positie ten opzichte van de multiculturele samenleving hield de PvdA ook aan in de jaren negentig. Kamerlid Liesbeth Noormanden Uyl vond dat er niet teveel in ‘wij’ en ‘zij’ gedacht mocht worden als het ging over het minderhedenbeleid vanuit de overheid. “U spreekt over integratie en zegt: het is tweezijdig. Dit betekent niet alleen dat er ruimte voor moet zijn, maar ook dat de samenleving zich wat anders moet vormen.”¹¹⁵

Hoewel uit bovenstaande blijkt dat de PvdA positief stond tegenover de mogelijkheden tot rituele slacht, gingen Kamerleden vanaf de jaren tachtig ook vragen stellen naar de mogelijkheid om dieren onder bedwelming te slachten. In 1983 gaf de partij aan dat bedwelmd slacht haar voorkeur

¹¹⁰ *Verlag der HTK 1976-1977*, 14179 nr. 8. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000191107>

¹¹¹ *Verlag der HTK 1982-1983*, 17011 nr. 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000143340>

¹¹² De term “moslems” staat met deze spelling in de primaire bron en is daarom direct overgenomen.

¹¹³ *Verlag der HTK 1984-1985*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000122897>.

¹¹⁴ *Verlag der HTK 1984-1985*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000122905>

¹¹⁵ *Verlag der HTK 1996-1997*, 25001 nr. 11. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-25001-11.html>

genoot, ook in het geval van rituele slacht.¹¹⁶ Een paar jaar later, in 1991, vroeg de Eerste Kamerfractie aan staatssecretaris Gabor wat de mogelijkheden waren voor elektrische bedwelming ter beperking van het dierenleed.¹¹⁷

Gereformeerd Politiek Verbond (GPV) en de Reformatorische Politieke Federatie (RPF) en de Staatskundig Gereformeerde Partij (SGP)

Zo positief als de PvdA stond tegenover ritueel slachten, zo negatief was de GPV. Deze partij vond dat er in de Nederlandse cultuur geen ruimte mocht bestaan voor onverdoofde rituele slacht omdat het niet binnen de Nederlandse normen en waarden zou passen. In hetzelfde plenaire debat als waar VVD Kamerlid Wiebenga van het kabinet eiste een actievere houding aan te nemen ten opzichte van de minderheden, deelde GPV Kamerlid Gert Schutte mee dat bepaalde geloofsrituelen van hindoes en moslims niet in de Nederlandse samenleving konden passen. Aangezien de vrijheid van godsdienst grondwettelijk gezien vaststond, stemde hij in dat bepaalde religieuze gebruiken in Nederland mochten plaatsvinden, al ging dit schoorvoetend. “Zowel de mohammedaanse als de Hindoestaanse religie zijn veelszins vreemd aan de Nederlandse cultuur. Nu deze religies, vooral als gevolg van immigratie, in ons land een plaats hebben gekregen, kan de overheid er niet aan voorbijgaan, dat de vrijheid van godsdienst die wij kennen consequenties heeft voor onze wetgeving.”¹¹⁸ In 1989 sprak GPV’er Jan van der Jagt, mede namens de RPF, in de Eerste Kamer over de ongelijkheid tussen de Nederlandse cultuur en de culturen van de nieuwe Nederlanders. “Voor alle duidelijkheid zij nadrukkelijk opgemerkt, dat wij tegenstanders zijn van discriminatie en van vooroordelen jegens etnische minderheden. Ook wij willen streven naar tolerantie in het algemeen en naar integratie. Dit houdt overigens niet in dat wij alle normen en waarden zonder meer accepteren, laat staan overnemen. Als in de Koran polygamie wordt toegestaan, dan wijzen wij op onze wetgeving die uitgaat van het monogame huwelijk. En daarom vonden wij de uitspraak van de staatssecretaris te ver gaan, dat je normen en waarden van de culturele minderheden voor zover je het ermee eens bent overneemt, en voor zover je het er niet mee eens bent in ieder geval accepteert. Je kunt ook aan het ritueel slachten denken, aan de positie van de vrouw, enzovoort. In onze visie zijn niet alle culturen gelijkwaardig. Wij zijn er verheugd over dat in onze samenleving nog vrij veel terug te vinden is van christelijke waarden en normen, hoewel een verdere afbrokkeling helaas te constateren valt.”¹¹⁹

De RPF nam over ritueel slachten en de plek van de islamitische cultuur in de Nederlandse samenleving grotendeels hetzelfde standpunt in als de GPV. Dat blijkt bijvoorbeeld uit bovenstaand geciteerd Kamerstuk waar de GPV ook namens de RPF sprak. In 1997 meende de RPF dat er een spagaat zat tussen het behoud van de eigen Nederlandse cultuur en het gelijkwaardig respecteren van

¹¹⁶ *Verlag der HTK 1983-1984*, 17011 nr. 10. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000134778>

¹¹⁷ *Verlag der HEK 1991-1992*, 16447 nr. 88. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000018476>

¹¹⁸ *Verlag der HTK 1982-1983*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000141294>

¹¹⁹ *Verlag der HEK 1988-1989*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000089632>

verschillende culturen. “Over de vormgeving aan de multiculturele samenleving zegt het kabinet dat wordt uitgegaan van het principe dat de culturen gelijkwaardig zijn. Dan komen wij toch een beetje in de discussie wat dit precies betekent als het wordt gekoppeld aan het belang van grondrechten. Ik heb gevraagd of het kabinet daarmee niet impliciet zegt dat het zo fundamenteel voor een samenleving is, dat samenlevingen die dit niet kennen, dat wel zouden moeten kennen. Hoe verdragen die twee zaken zich met elkaar? De culturen zijn gelijkwaardig en wij moeten bekijken hoe wij daaraan vormgeven en tegelijkertijd is er de wens om vast te houden aan heel wezenlijke elementen van de Nederlandse cultuur.”¹²⁰

De SGP hield dezelfde standpunten aan als de GPV en de RPF, vooral als het aankwam op de ongelijkheid tussen de christelijke Nederlandse cultuur en de, volgens Tweede Kamerlid Bas van der Vlies, “heidense culturen”.¹²¹ De SGP haalde het dierenleed in 1989 als argument aan om te verklaren waarom zij rituele slacht bezwaarlijk vonden. “De SGP-fractie meent dat het ritueel slachten bezwaarlijke kanten heeft. Volgens de Nederlandse vereniging tot bescherming van dieren is het bedwelmend slachten onder volledige tegemoetkoming aan de betrokken religieuze voorschriften echter mogelijk. Wat is hierop de reactie van de minister? Doen zich in de uitvoeringspraktijk ernstige tekortkomingen voor, die de kans op ernstig dierenleed vergroten?”¹²² Van der Vlies specificeerde hier niet of hij doelde op de islamitische of joodse rituele slacht, maar sprak over ritueel slachten in het algemeen.

Christen-Democratisch Appèl (CDA)

Het CDA had in deze tijdsperiode een ambivalente houding ten aanzien van de rituele slachting en etnische minderheden in het algemeen. In 1982 hield Kamerlid Jan Krajenbrink een vlammend betoog om de Nederlandse samenleving opnieuw vorm te geven, samen met de nieuwe etnische minderheden. Hij vond zelfs de term ‘minderhedenbeleid’ ongepast. “Maar opnieuw: één samenleving in verscheidenheid. Het is daarom ook fout, te spreken van een minderhedenbeleid. Het beleid waarom het hier gaat, raakt immers zowel de meerderheid als de minderheid. Het gaat om ons allen gezamenlijk; wij zijn allen zowel subject als object.”¹²³ In datzelfde jaar stelde de fractie tevens kritische vragen over de uitzonderingspositie van de rituele slacht.¹²⁴ In 1984 meende Tweede Kamerlid Andela-Baur dat de minderheidsgroeperingen zich wel moesten aanpassen naar de Nederlandse waarden, ook als het ging om dierenbescherming. “De fractie van het CDA is blij dat in ieder geval in dit land grote waarde wordt gehecht aan de vrijheid van godsdienst. Ik verwijs hiervoor naar artikel 6 van de Grondwet. Hiermee wordt ruimte geschapen voor minderheidsgroeperingen om oog te hebben voor de eigen

¹²⁰ *Verlag der HTK 1996-1997*, 25001 nr. 11. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-25001-11.html>

¹²¹ *Verlag det HTK 1982-1983*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000141294>

¹²² *Verlag det HTK 1988-1989*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000090522>

¹²³ *Verlag der HTK 1981-1982*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000149428>

¹²⁴ *Verlag der HTK 1982-1983*, 17011 nr. 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000143340>

godsdienstbeleving. Dat sluit niet uit dat gestreefd moet worden naar aanpassing aan de Nederlandse waarden en opvattingen over dierenbescherming en dierenwelzijn. De kernvraag bij het onderhavige wetsvoorstel is of bij het slachten volgens Israëlitische of Islamitische riten dieren nu wel of niet te voren mogen worden bedwelmd. Het is onze fractie gebleken dat er geen sprake zou zijn van belemmerende godsdienstige voorschriften op dit gebied, maar van traditioneel gegroeide gebruiken.”¹²⁵ In deze laatste zin sprak zij over de rituele slacht als een traditioneel gebruik in plaats van een godsdienstig voorschrift. In 1991 kwam in de Eerste Kamer bij de CDA de vraag of er de mogelijkheid bestond om gedeeltelijke bedwelming toe te passen bij de rituele slacht om onnodig dierenleed te voorkomen.¹²⁶

Uit al deze verschillende houdingen blijkt dat de CDA-fractie geen eensgezinde mening had ten opzichte van onverdoofd rituele slacht en de etnische minderheden.

Democraten 66 (D66), Politieke Partij Radikalen (PPR) en GroenLinks

Tenslotte zijn er nog drie partijen die eveneens een ambivalente houding aannamen ten opzichte van rituele slacht, maar bij deze partijen speelde vooral het dierenleed een belangrijke rol in hun argumentatie tegen rituele slacht. Tegelijkertijd vonden deze politieke partijen godsdienstvrijheid ook belangrijk. In 1989 stelde D66'er Dick Tommel bijvoorbeeld vragen over de export van ritueel geslacht vlees. Zijn fractie was akkoord met onbedwelmd ritueel slachten in Nederland omdat dit viel onder bescherming van godsdienstvrijheid. Hij had echter bezwaar tegen de export van dit ritueel geslacht vlees naar landen waar het onbedwelmd ritueel slachten eveneens was toegestaan. “Als het gaat om export naar landen waar ritueel slachten niet is toegestaan, is daar de vrijheid van godsdienst in het geding en vindt mijn fractie het toelaatbaar dat vanuit ons land de helpende hand wordt uitgestoken. Bij export van landen waar wel ritueel mag worden geslacht, speelt de vrijheid van godsdienst geen rol. Wil de minister mij duidelijk maken, waarom in de wettekst wordt vastgelegd dat deze export onder bepaalde voorwaarden ongelimiteerd wordt toegestaan en derhalve geen afweging van belangen mogelijk wordt gemaakt? Is dit in overeenstemming met de Europese conventie ter bescherming van slachtdieren, die uitgaat van bedwelmd slachten als regel en onbedwelmd slachten als uitzondering?”¹²⁷ Het was voor D66 dus belangrijk dat het ritueel geslachte vlees enkel naar landen geëxporteerd werd waar het niet geproduceerd mocht worden.

De PPR was van mening dat rituele slacht op de meest diervriendelijke manier moest plaatsvinden. “De leden van de P.P.R.-fractie zeiden het initiatief te hebben genomen tot het verzoek om het Europees Verdrag inzake de bescherming van slachtdieren ter uitdrukkelijke goedkeuring aan de Kamer over te leggen, omdat bij hen een aantal vragen was gerezen over de wijze waarop de slachtdieren volgens religieuze riten worden geslacht. Naar hun mening behoren de religieuze voorschriften, die inhouden dat slachtdieren niet bedwelmd mogen worden alvorens tot slachten wordt

¹²⁵ *Verlag der HTK 1984-1985*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000122897>

¹²⁶ *Verlag der HEK 1991-1992*, 16647 nr. 88. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000018476>

¹²⁷ *Verlag der HTK 1988-1989*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000090522>

overgegaan, in beginsel weliswaar te worden gerespecteerd, doch dient er wel naar gestreefd te worden het slachten op de meest «diervriendelijke» manier te laten plaatsvinden.”¹²⁸ In 1984 stelde de PPR voor om de te slachten schapen en geiten vooraf elektrisch te bedwelmen. De fractie concludeerde aan de hand van het rapport *Slachten door middel van de halssnede* van de Nederlandse Vereniging tot Bescherming van Dieren dat deze elektrische bedwelming niet inging tegen de godsdienstige voorschriften van de joden en moslims.¹²⁹

Toen GroenLinks werd opgericht uit onder andere de PPR, nam zij bovenstaand standpunt over. In 1992 legde Eerste Kamerlid Tom Pitstra uit dat ritueel slachten een ingewikkeld dossier was voor zijn fractie. “Een voor GroenLinks ingewikkelder standpunt is het probleem van het ritueel slachten. Het gevaar ontstaat snel dat dit in een racistisch betoog wordt getrokken. Maar goed, wij snijden dit punt toch aan. Godsdienstige overtuigingen zouden niet toestaan dat dieren elektrisch verdoofd worden. (...) Interessant is dat de organisatie Rechten voor al wat leeft stelt dat sommige moslimleiders elektrische bedwelming niet afwijzen en dat dit eigenlijk ook niet in de Koran staat. Hierbij kan het wetenschappelijke inzicht gevoegd wordt dat elektrische bedwelming reversibel is. Een belangrijk punt in de godsdienstige voorschriften. (...) Wat is nu de oplossing? Een keihard verbod van deze vrijheid van godsdienst? Dat lijkt mij niet de aangewezen weg. Een actieve overheid en een actieve staatssecretaris die met betrokkenen in debat gaan en discussies organiseren kunnen deze praktijken veranderen.”¹³⁰ Hoewel Pitstra in zijn betoog enkel sprak over ‘ritueel slachten’ in het algemeen, verwees hij alleen naar islamitische geloofskenmerken zoals de Koran en sprak hij over moslimleiders. Als hij dus sprak over de mogelijkheid dat zijn betoog als racistisch aangemerkt kon worden, duidde hij dus op racisme richting moslims en niet op joden.

Het kabinet

Net als bij de politieke partijen, stond het onderwerp ritueel slachten niet hoog op de kabinetsagenda in de jaren zeventig. Wel werd er wettelijk vastgelegd dat moslims dezelfde rechten als joden kregen voor het ritueel slachten. “De Regering is van oordeel dat de Moslims dezelfde faciliteiten dienen te worden verleend om hun godsdienstige verplichtingen te vervullen als de Israëlieten zijn verleend.”¹³¹ Het kabinet sprak zich pas vanaf de jaren tachtig uit over de kwestie van het ritueel slachten. Uit de antwoorden van CDA minister Elco Brinkman op vragen tijdens de rijksbegroting van 1983 bleek dat het kabinet een ontmoedigingsbeleid had ten aanzien van islamitisch ritueel slachten. Door middel van voorlichting over de mogelijkheid van verdoofd ritueel slachten probeerde het ministerie moslims te overtuigen hun slachtprocedure aan te passen. Dit beleid werkte volgens de minister niet goed omdat de

¹²⁸ *Verslag der HTK 1982-1983*, 17011 nr. 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000143340>. De «»-tekens staan in de oorspronkelijke bron en zijn om deze reden direct overgenomen.

¹²⁹ *Verslag der HTK 1984-1985*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000122897>.

¹³⁰ *Verslag der HEK 1992-1993*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000010307>

¹³¹ *Verslag der HTK 1976-1977*, nr. 472. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000188391>

moslims uit een andere cultuur kwamen. “Dit proces verloopt moeizaam, omdat het gaat om mensen die zijn opgegroeid in een geheel andere cultuur, waarin de traditie een zeer grote rol speelt en waarin bovendien de traditie een deel van de geloofsbelijdenis vormt.”¹³²

Een paar jaar later echter, in 1985, schreef staatssecretaris Ploeg (dezelfde staatssecretaris die door de PvdA ter verantwoording werd geroepen vanwege zijn uitspraken over religieuze minderheden in Vrij Nederland) dat het kabinet het ritueel slachten respecteerde, juist omdat het een lange traditie had. Er moest wel aan bepaalde voorwaarden worden voldaan, zoals de aanschaf van bepaalde apparatuur. “Ik heb daarbij nog eens onderstreept, dat ik de godsdienstige overtuiging betreffende het rituele slachten en de consumptie van ritueel geslacht vlees ten volle respecteer, mede aangezien deze overtuiging en de daaruit voortvloeiende voorschriften ten aanzien van het slachten in een zeer lange traditie mede tot doel hebben gehad slachtdieren te behoeden voor onnodig lijden. Het beleid van de overheid ten aanzien van ritueel slachten dient dan ook zorgvuldig te zijn, opdat aan de uitoefening der godsdienstvrijheid geen onnodige belemmeringen in de weg worden gelegd. Ook heb ik uiteengezet, (...) dat uit onderzoek niet met zekerheid valt af te leiden of het dier dat op de juiste wijze ritueel wordt geslacht vanaf het moment van bewusteloosheid pijn lijdt. Mede gezien deze onzekerheid, zo heb ik ook bij deze gelegenheid betoogd, moet onbedweld slachten worden toegestaan voor zover daaraan ter uitoefening van de godsdienstvrijheid behoefte bestaat, zij het dat aan een aantal voorwaarden moet zijn en aan voorschriften moet worden voldaan.”¹³³

CDA minister Kees van Dijk van het ministerie van Binnenlandse Zaken legde in 1986 uit hoe hij de rol van de regering zag inzake geloofszaken en levensovertuigingen. Hij gaf aan dat de overheid geen partij koos, maar dat de overheid ook niet onverschillig was. “Het beleid van de overheid wordt mede gevormd op grond van politieke, maatschappelijke en levensbeschouwelijke overwegingen en uitgangspunten die in het bijzonder in de maatschappij leven. De rechtsregels, die het resultaat zijn van het politieke besluitvormingsproces, mogen geen groeperingen uitsluiten vanwege hun overtuiging. (...) Er zijn natuurlijk in onze maatschappij, die gevormd is doordat de christelijke godsdienst daarop zo lang invloed heeft gehad, in ons maatschappelijk leven en ook in bepaalde uitingen in dat maatschappelijk leven door de normen en waarden die gegroeid zijn, zaken die nog steeds sterk herinneren aan de christelijke godsdienst, zoals bepaalde gebruiken, christelijke feestdagen, randschrift en noem maar op.”¹³⁴

In het Eerste Kamerdebat waarin de GPV en de RPF zich uitspraken over de ongelijkheid tussen culturen, antwoordde VVD staatssecretaris Nell Ginjaar-Maas op de woorden van GPV'er Van der Jagt. “Ook de heer Van der Jagt streeft naar tolerantie en integratie, waarbij integratie iets anders is dan assimilatie. (...) Spreker merkte op dat tolerantie niet betekent dat je alle normen en waarden van een ander moet accepteren. Voor zover normen en waarden niet in strijd zijn met de Nederlandse wet, moet

¹³² *Verslag der HTK 1982-1983*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000141313>

¹³³ *Verslag der HTK 1984-1985*, 18600 XIV nr. 88. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000127643>

¹³⁴ *Verslag der HTK 1986-1987*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000114474>

je accepteren dat mensen volgens die bepaalde normen en waarden willen leven. (...) In een tolerante samenleving past het om te zeggen: dit is mijn cultuur, dit zijn mijn waarden en normen, zo wil ik leven; jij hebt een andere cultuur met andere waarden en normen en ik accepteer dit. Dat is voor mij tolerantie.”¹³⁵ Uit haar woorden blijkt dat het kabinet tolerantie nastreefde. Desalniettemin vond het kabinet in 1991 dat er grenzen waren aan de toelaatbaarheid van culturele gebruiken, al was het soms moeilijk om precies de grens de trekken. “Uit het recente verleden zijn de aanpassing van CAO-bepalingen in verband met niet traditionele, althans niet hier traditionele feestdagen, het mogelijk maken van ritueel slachten in aangewezen slachthuizen en de recente wijziging van de Wet op de lijkbezorging goede voorbeelden van veranderingen in de samenleving als gevolg van het steeds sterker wordende multiculturele karakter ervan. Zoals ik al aangaf (...) is het echter niet eenvoudig concreet aan te geven waar de grenzen van de rechtsorde bij de aanpassing aan het multiculturele karakter van het samenleving liggen. (...) En ook in dit opzicht kan in heel algemene zin gesteld worden dat het eerbiedigen van normen en waarden uit andere culturen niet mag leiden tot strijdigheid met fundamentele waarden en normen van de Nederlandse samenleving.”¹³⁶

Hoewel uit de bronnen blijkt dat de kabinetten van de jaren tachtig en negentig voor de multiculturele samenleving waren, bleek de uitvoering hiervan op lokaal niveau moeilijk. VVD minister Hans Dijkstal van Binnenlandse Zaken gaf in het begrotingsdebat van zijn ministerie een heldere beschouwing over hoe een kabinet een integratiebeleid opstelde, maar dat de uitwerking hiervan lastig kon zijn. “Ik breng de discussie in herinnering die een jaar of vijf, zes geleden in dit land is gestart, met prominente rollen van de heer Bolkestein en mevrouw Dales, over integratie. Daarin werd gezegd: de integratieprocessen spelen zich op drie niveaus af. Het "hoogste" niveau is de Grondwet: hoe gaan wij om met mensen van een andere etnische, religieuze achtergrond, geplaatst in onze samenleving met onze Grondwet? Daarvan werd algemeen gezegd: men zal zich moeten voegen naar datgene wat in onze Grondwet verankerd is. (...) Het tweede niveau was: op welke wijze stelt de Nederlandse samenleving zich open, bijvoorbeeld in de wet- en regelgeving? Geven wij voor bijzondere wensen van bijzondere groepen op allerlei terreinen de ruimte in onze wet- en regelgeving? Dat varieert van het ritueel slachten tot allerlei andere onderwerpen. (...) Ik denk dat dit onderwerp in onze open, democratische rechtsstaat zeer behoorlijk op de agenda komt en dat er een zeer behoorlijk democratisch debat over plaatsvindt, hetgeen uiteindelijk leidt tot aanpassing van wet- en regelgeving, misschien niet altijd in het tempo dat ikzelf zou willen, maar het lukt op een gegeven moment wel. (...) De echte problemen zitten in wat Van Thijn noemde de portiekwoning. Daar bedoelde hij dit mee. Een klassieke Amsterdamse portiekwoning heeft een steile, stenen trap die bovenaan uitkomt op zes deuren. Achter elk van die deuren woont een gezin: een Turks gezin, een Marokkaans gezin, een Nederlands gezin en noem maar op. Wat gebeurt er in de interactie tussen die zes gezinnen met alles wat eromheen is in die portiek, in die straat en in die

¹³⁵ *Verlag der HEK 1988-1989*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000089632>

¹³⁶ *Verlag HTK 1991-1992*, zonder nummer. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/0000027265>

wijk? Daar moet de sociale cohesie zichtbaar worden, maar daar zie ik die cohesie helaas vaak nog niet.”¹³⁷ Uit deze woorden blijkt de minister vond dat de autochtone Nederlanders medeverantwoordelijk waren voor de integratie van migranten. Hij sprak namelijk over alle zes de huishoudens en vond niet dat enkel het Turkse gezin verantwoordelijk was voor de cohesie door zich aan te passen naar de Nederlandse samenleving.

In hetzelfde jaar als de analyse van minister Dijkstal, sprak minister-president Kok tijdens de Algemene Politieke Beschouwingen over zijn visie op de positie van de overheid ten opzichte van de multiculturele samenleving. “Voorzitter! De Staat is geen zedenmeester, in die zin dat de Staat de opvattingen over goed en slecht van een beperkte groep in de samenleving zou moeten uitdragen. Onze wetten zijn wél mede gebaseerd op diep gewortelde waarden die onder meer zijn verwoord in de Universele verklaring van de rechten van de mens. De overheid heeft de verantwoordelijkheid, deze waarden en de daaruit voortvloeiende normen te vertalen in praktische gedragsregels en dus ook in wetten. (...) De gewijzigde Wet op de lijkbezorging en de regeling die is getroffen om ritueel slachten mogelijk te maken, zijn daarvan voorbeelden. Dat zijn veranderingen die recht doen aan de multiculturele samenleving zoals die zich ontwikkelt. Daarbij worden regels aangepast om recht te doen aan de normatieve opvattingen van nieuwkomers. Zo wordt integratie in de Nederlandse samenleving vereenvoudigd, zonder daarbij geweld te doen aan essentiële waarden.”¹³⁸ Volgens hem moest er ruimte zijn voor de etnische minderheden, zolang er niet in strijd met de Grondwet werd gehandeld.

Tussenconclusie

Het politieke debat over onverdoofd ritueel slachten vond in de periode 1970-1999 voornamelijk plaats in de jaren tachtig. In de omliggende jaren was het onderwerp zelden onderdeel van een politiek debat. Ondanks dat de rituele slacht geen belangrijk politiek thema was, zijn er wel verschillende belangrijke Kamerstukken over verschenen. In deze Kamerstukken is op verschillende manieren te zien hoe de leden van de Eerste en Tweede Kamer dachten over de plek van religieuze minderheden in de (multiculturele) samenleving tussen 1970-1999. In de Kamerstukken waar het onderwerp ter sprake kwam, was dit meestal in een breder context over integratie, vrijheid van godsdienst voor de nieuwe Nederlanders en over de veranderende Nederlandse cultuur. Het thema dierenleed kwam bij de politieke partijen enkel aan bod in de jaren tachtig, met uitzondering van de PPR en GroenLinks die hier ook in de jaren zeventig en negentig aandacht voor vroegen. Daarnaast is het opvallend dat er meestal over rituele slacht in het algemeen werd gesproken zonder aan te duiden of het zowel de joodse als de islamitische slacht betrof. Uit de context van het debat en door aangehaalde religieuze uitingen blijkt dat het vaker over moslims dan over joden ging. Zoals Wallet al aangaf, werd in het Nederlandse debat vooral over ‘rituele slacht’ gesproken zonder verdere religieuze specificering.

¹³⁷ *Verlag der HTK 1997-1998*, 25600-VII nr. 26. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-25600-VII-26.html>

¹³⁸ *Verlag der HTK 1998-1991*, nr. 8. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-19981999-153-201.html>

Uit de primaire bronnen volgt de conclusie dat de PvdA de grootste voorstander was van de onverdoofde rituele slacht in Nederland. Zij bracht het onderwerp vaak ter sprake en vond dat de uitoefening van de rituele slacht binnen de multiculturele samenleving paste. Naast de PvdA was ook de VVD een voorstander, al nam deze partij zelden het woord in de politieke debatten. Partijen als het CDA maar ook de D66 hadden een ambivalente houding. Zij vonden het enerzijds belangrijk dat de rituele slacht kon plaatsvinden in Nederland, maar anderzijds stelden zij hier ook kritische vragen over. Het CDA koppelde deze kritische vragen aan het integratiedebat terwijl D66 rituele slacht koppelde aan dierenleed. Deze koppeling tussen rituele slacht en dierenleed werd het meest uitgedragen door de PPR en GroenLinks, al vonden deze partijen het wel belangrijk dat er rituele slacht in Nederland kon plaatsvinden. Zij waren voorstander van de verdoofde variant, waarbij GroenLinks dit voorstel in 1992 specificeerde door te wijzen op de mogelijkheid van reversibel slachten. Het waren de GPV, RPF en de SGP die bezwaren maakten tegen de uitoefening van de rituele slacht in Nederland in het algemeen, omdat zij dit niet in lijn vonden met de Nederlandse cultuur. Van deze partijen uitte vooral de SGP grote kritiek, met dierenleed als voornaamste argument. Hoewel deze partijen meestal niet specificerden of zij bij debatten aangaande rituele slacht zowel tegen de joodse als islamitische variant waren, spraken zij meestal over het onderwerp als het ging over de multiculturele samenleving. Deze multiculturele samenleving konden zij moeilijk verenigen met het protestant-christelijke Nederland dat zij nastreefden. Daarom hadden zij bezwaren tegen de rituele slacht.

Het kabinet zorgde er in de jaren zeventig voor dat de islamitische slacht wettelijk gelijkgetrokken werd aan de joodse slacht, maar het voerde ten aanzien van onverdoofd ritueel slachten wel een ontmoedigingsbeleid bij de slachterijen. Dit standpunt verschoof in de jaren tachtig waarbij het kabinet de rituele slacht zag als een teken van het tolerante en multiculturele Nederland en het binnen de tijdsgeest vond passen. Hoewel het kabinet in de jaren negentig ernaar streefde de multiculturele samenleving te verwezenlijken, was dit in de praktijk lastig uit te voeren - zoals uit het betoog van minister Dijkstal bleek.

Bovenstaande ontwikkelingen vormden de opmaat voor het politieke debat omtrent onverdoofd ritueel slachten vanaf het jaar 2000. Door de komst van nieuwe politieke partijen en een veranderend perspectief op de Nederlandse cultuur vond er een kentering plaats in het politieke debat omtrent ritueel slachten.

Hoofdstuk 6. Primaire bronnen 2000-2018

Het politieke debat in vogelvlucht

In de eerste vijf jaar van het nieuwe millennium besteedden de politieke partijen nauwelijks aandacht aan het onderwerp onverdoofd ritueel slachten. Een illustratief voorbeeld hiervan was het antwoord van D66 Tweede Kamerlid Boris van der Ham toen hem naar zijn mening over ritueel slachten werd gevraagd. “Ik meen dat er regels zijn voor ritueel slachten, maar daar ben ik niet zo heel erg goed van op de hoogte.”¹³⁹ In 2005 kwam GroenLinks met het voorstel om dierenrechten te verankeren in de Grondwet. Van der Ham was voorstander van dit voorstel, maar stelde kritische vragen omdat hij wilde weten in hoeverre het voorstel in tegenspraak was met andere grondwetten, zoals de vrijheid van godsdienst waar het ritueel slachten onder viel. Femke Halsema van GroenLinks liet weten dat zij de huidige wetgeving rondom ritueel slachten steunde, mits de dieren geen onnodige pijn leden.¹⁴⁰

Vanaf 2006 kwam het onderwerp vaker op de politieke agenda. Dit kwam mede door de komst van de PvdD en de PVV in de Tweede Kamer. Van begin af aan waren deze twee partijen tegenstander van de rituele slacht zoals die toen wettelijk was toegestaan. De PvdD stelde vanaf haar aantreden in de Tweede Kamer moties op om het onverdoofd ritueel slachten af te schaffen. Zij vond dat het ritueel een traditie was dat niet meer paste in een moderne samenleving. Godsdienst mocht geen reden zijn voor dierenleed.¹⁴¹ Marianne Thieme, Tweede Kamerfractievoorzitter van de PvdD, diende in 2008 haar voorstel tot wetwijziging in waarin zij voorstelde om het onverdoofd ritueel slachten te verbieden. Bij verdediging van dit wetsvoorstel meende zij dat haar voorstel geen belemmering was van de godsdienstvrijheid. Ze gaf aan dat er in een beschaafde samenleving geen plek behoorde te zijn voor het dierenleed dat voortvloeit uit onverdoofd ritueel slachten.¹⁴² Hoewel de Tweede Kamer het wetsvoorstel ondersteunde –116 Kamerleden stemden voor de initiatiefwet – sneuvelde het voorstel in de Eerste Kamer, waar 51 Kamerleden tegen de wet stemden.¹⁴³ Na deze periode bleef de PvdD aandacht vragen voor het onderwerp. In 2018 diende fractievoorzitter Ouwehand wederom een initiatiefwet in.¹⁴⁴

Eén van de actiefste Tweede Kamerleden in het dossier rituele slacht was PVV'er Dion Graus. Ook als het onderwerp niet op de officiële agenda van een plenair debat stond, maakte hij vaak opmerkingen over de “wreedheid van de rituele slacht”.¹⁴⁵ Hij vond deze praktijken niet in een

¹³⁹ *Verslag der HTK 2003-2004*, nr. 17. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20032004-1009-1018.html>

¹⁴⁰ *Verslag der HTK 2004-2005*, nr. 50. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20042005-3231-3261.html>

¹⁴¹ *Verslag der HTK 2007-2008*, 28286, nr. 100. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-100.html>

¹⁴² *Verslag der HTK 2007-2008*, 31571, nr. 50. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-3.html>

¹⁴³ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>; *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 33, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-33-5.html>

¹⁴⁴ “Initiatiefvoorstel verbod onverdoofd ritueel slachten,” Tweede Kamer der Staten Generaal, laatst bekeken op 26 augustus 2020,

<https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/wetsvoorstellen/detail?id=2018Z04821&dossier=34908>.

¹⁴⁵ *Verslag der HTK 2006-2007*, nr. 39. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20062007-2359-2369.html>; *Verslag der HTK 2009-2010*, nr. 62. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20092010-62-5440.html>

fatsoenlijk land als Nederland horen en hij gaf ook meermaals aan dat hij tegen ritueel slachten in het algemeen was, zowel in verdoofde als in onverdoofde vorm.¹⁴⁶ Al vanaf 2006 schreef de PVV verschillende moties uit om de rituele slacht te beteugelen of helemaal af te schaffen. De PVV steunde het wetsvoorstel van Thieme, maar had liever gezien dat het ritueel in zijn geheel werd verboden.¹⁴⁷ Er waren dan ook verschillende Tweede Kamerdebatten waarin Thieme en Graus onderling discussieerden over waarom de één voor verdoofd ritueel slachten was en waarom de ander het gehele ritueel wilde verbieden.¹⁴⁸

D66, VVD en de PvdA maakten onderling een soortgelijke ontwikkeling mee in de periode 2006-2012, zij het elk in een eigen tempo. Tijdens de debatten in de Tweede Kamer over ritueel slachten, stelden zij zich in eerste instantie kritisch op tegenover de moties om onbedwelmd ritueel slachten te verbieden, maar vanaf grofweg 2010 vonden de partijen de wetswijziging een goed idee.¹⁴⁹ Volgens deze partijen was de vrijheid van godsdienst en de daaruit vloeiende vrijheid om ritueel te mogen slachten belangrijk, maar had bedwelmd ritueel slachten hun voorkeur.¹⁵⁰ Zeker de D66 en de PvdA deden actief mee in de Tweede Kamerdebatten en D66'er Stientje van Veldhoven diende een amendement in op het wetsvoorstel van Thieme. Het belangrijkste onderdeel van dit amendement was de omgekeerde bewijslast voor slachterijen waar onbedwelmd ritueel slachten plaatsvond. Deze slachterijen konden volgens het amendement een vergunning voor vijf jaar ontvangen op het moment dat aangetoond kon worden dat onbedwelmd ritueel geslachte dieren niet meer leden dan regulier geslachte dieren.¹⁵¹ Dit amendement werd in de Tweede Kamer aangenomen met 79 stemmen.¹⁵² Waar in de Tweede Kamer de drie partijen uiteindelijk voor de initiatiefwet stemden, uitten de Eerste Kamerleden grote kritiek. Zij vonden de wet niet proportioneel en hadden bezwaar tegen de omgekeerde bewijslast in het aangenomen amendement Van Veldhoven.¹⁵³ Eerste Kamerlid Nico Schrijver, van de PvdA, stelde een motie op waarin hij het voorstel van het kabinet verwerkte om een convenant op te stellen als alternatief voor het wetsvoorstel. Deze motie werd ondertekend door de PvdA, D66, VVD, CDA, ChristenUnie en de SGP.¹⁵⁴ Deze partijen stemden, samen met GroenLinks, voor deze motie en

¹⁴⁶ *Verslag der HTK 2007-2008*, 28286, nr. 100. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-100.html>; *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>.

¹⁴⁷ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

¹⁴⁸ *Verslag der HTK 2009-2010*, nr. 32. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20092010-32-2992.html>; *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 25. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-25-38.html>; *Verslag der HTK 2015-2016*, nr. 33, item 35. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20152016-33-35.html>

¹⁴⁹ *Verslag der HTK 2006-2007*, 30900 nr. 6. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-30900-6.html>; *Verslag der HTK 2007-2008*, nr. 18. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20072008-1221-1276.html>; *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 25. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-25-38.html>

¹⁵⁰ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>

¹⁵¹ *Verslag der HTK 2010-2011*, 31571, nr. 12. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-12.html>

¹⁵² *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 98, item 25. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-98-25.html>

¹⁵³ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-2.html>; *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-7.html>

¹⁵⁴ *Verslag der HEK 2011-2012*, 31571 nr. F. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-F.html>

het wetsvoorstel werd weggestemd.¹⁵⁵ Na 2012 steunden de PvdA, D66 en VVD in zowel de Eerste als de Tweede Kamer het convenant van het kabinet.

In tegenstelling tot bovenstaande drie partijen was de GroenLinks-fractie al vanaf 2006 voorstander van verplicht verdoofd slachten. In 2009 gaf Tweede Kamerlid Tofik Dibi aan dat religie geen excuus mocht zijn om een levend wezen onrecht of geweld aan te doen.¹⁵⁶ Dit argument vormde ook de belangrijkste reden waarom de Tweede Kamerfractie in 2011 voor de initiatiefwet van Thieme stemde. De Eerste Kamerfractie was echter verdeeld omdat een deel van de fractie de godsdienstvrijheid teveel in het geding vond komen door de initiatiefwet, terwijl er ook alternatieven voor de wetswijziging waren.¹⁵⁷ Uiteindelijk stemde een deel van de fractie voor en een deel van de fractie tegen de initiatiefwet.¹⁵⁸ Na 2012 steunde GroenLinks het convenant, maar de Kamerfractie bleef kritisch over de uitwerking en vroeg meermaals aan het kabinet of de voorgestelde maatregelen het dierenleed voldoende verminderden.¹⁵⁹ De SP was, net zoals GroenLinks, al vanaf 2005 tegenstander van onverdoofd ritueel slachten. Zij was bijvoorbeeld tegen de Europese Grondwet omdat deze, middels wetgeving over culturele en religieuze aangelegenheden waarbij dieren betrokken waren, de onverdoofde rituele slacht van dieren beschermdde.¹⁶⁰ De Tweede Kamerfractie stelde moties op om onverdoofd ritueel slachten te verbieden. In 2011 beargumenteerde de SP in de Tweede Kamer dat reversibel slachten mogelijk was door de voortschrijdende techniek en daarom steunde de fractie het wetsvoorstel van Thieme.¹⁶¹ In de Eerste Kamerfractie bestond er lange tijd twijfel over de initiatiefwet, maar uiteindelijk stemde de fractie voor, onder andere omdat zij het alternatief van het convenant onvoldoende werkbaar achtte.¹⁶² Met uitzondering van de PVV waren alle politieke partijen die voorstander waren voor wetsverandering inzake rituele slacht van mening dat rituele slacht mocht plaatsvinden, mits in bedwelmde vorm. Alleen de PVV was tegen ritueel slachten in het algemeen.

De christelijke partijen lagen vanaf 2000 op één lijn en waren tegen het afschaffen van de onbedwemd rituele slacht. Lange tijd hielden zij zich afwezig in het debat, maar in 2011 traden zij grotendeels eensgezind op om de initiatiefwet tegen te houden.¹⁶³ Tweede Kamerlid Henk Jan Ormel diende vanuit het CDA samen met de ChristenUnie en de SGP een amendement in waarin zij voorstelden dat het recht op onverdoofd ritueel slachten mocht blijven bestaan, maar waarin de mogelijkheid werd

¹⁵⁵ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 33, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-33-5.html>

¹⁵⁶ *Verslag der HTK 2008-2009*, 28286 nr. 300. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-300.html>

¹⁵⁷ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>; *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-2.html>

¹⁵⁸ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 33, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-33-5.html>

¹⁵⁹ *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 28. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-28.html>

¹⁶⁰ *Verslag der HTK 2010-2011*, 30025-(R1783) nr. 6. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-30025-6-h1.html>

¹⁶¹ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

¹⁶² *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>

¹⁶³ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>; *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>

geboden om het dier alsnog te verdoven als het na 45 seconden van de halssnede niet gestorven was.¹⁶⁴ Ook in de Eerste Kamer waren de fracties tegen het wetsvoorstel, omdat dit voorstel een te grote inbreuk maakte op de vrijheid van godsdienst.¹⁶⁵ Zij steunden middels de motie Schrijver het convenant, maar in 2016 stelden het CDA en de ChristenUnie kritische vragen over de door de staatssecretaris voorgestelde wijzigingen van het convenant. De partijen vroegen zich af of de genoemde maatregelen van de staatssecretaris niet te vergaand waren, omdat het voor slachthuizen schier onmogelijk werd om winstgevend te blijven.¹⁶⁶

Het kabinet nam vanaf 2000 een wisselende positie in binnen het politieke debat betreffende ritueel slachten. Tot het jaar 2004 vond het kabinet dat de wetgeving rondom de rituele slacht een uitstekend voorbeeld was van de vervlechting van culturen in Nederland.¹⁶⁷ Toen er vanaf 2006 moties kwamen met voorstellen om onverdoofd ritueel slachten af te schaffen, gaf het kabinet aan dat de rituele slacht als geloofsuiting beschermd werd door de constitutioneel vastgelegde godsdienstvrijheid.¹⁶⁸ De overheid mocht zich niet met deze godsdienstuitingen inlaten en diende de vrijheid van geloofsuitingen juist te waarborgen, mits deze niet strijdig waren met de wetgeving. Vanaf 2010 nam het kabinet een afstandelijkere houding in. Het gaf bijvoorbeeld nauwelijks inhoudelijk commentaar op het initiatiefvoorstel van Thieme, ook niet als er vanuit de Tweede Kamer meermaals werd gevraagd naar de positie van het kabinet.¹⁶⁹ Deze houding kwam mogelijk voort uit de gedoogsteun van de PVV aan het kabinet Rutte I in deze tijd. Tijdens één van de laatste behandelingen van de initiatiefwet in de Eerste Kamer stelde staatssecretaris Bleker op het laatste moment voor om een convenant op te stellen tussen de overheid, de vertegenwoordigers van de joodse en islamitische gemeenschappen én dierenwelzijnsorganisaties. Dit voorstel vond een meerderheid in de Eerste Kamer.¹⁷⁰ In 2015 liet staatssecretaris Sharon Dijksma weten dat het convenant ondertekend was door verschillende organisaties en dat het naar de Europese Commissie ging ter goedkeuring.¹⁷¹ In hetzelfde jaar vond er een wisseling van staatssecretarissen plaats waarbij Dijksma opgevolgd werd door Martijn van Dam. Van Dam was voor deze aanstelling lid van de Tweede Kamerfractie van de PvdA en had zich sterk ingezet voor het aannemen van de initiatiefwet van Thieme. Echter, in zijn rol als staatssecretaris moest hij het kabinetsstandpunt verwoorden en dat ging uit van de werking van het convenant. Dit kabinetsstandpunt was in strijd met zijn mening toen hij nog Kamerlid was en hij uitte dit in zijn verdediging van het kabinetstandpunt. Hij was het eerste kabinetslid dat openlijk zijn twijfels uitsprak over het behouden van de onverdoofde rituele slacht in Nederland.¹⁷² Hij paste in 2016 het convenant

¹⁶⁴ *Verslag der HTK 2010-2011*, 31571, nr. 11. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-11.html>

¹⁶⁵ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-7.html>

¹⁶⁶ *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 28 <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-28.html>

¹⁶⁷ *Verslag der HTK 1999-2000*, nr. 71. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-19992000-4731-4761.html>

¹⁶⁸ *Verslag der HTK 2007-2008*, nr. 18. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20072008-1221-1276.html>

¹⁶⁹ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 73, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-73-2.html>

¹⁷⁰ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 9. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-9.html>

¹⁷¹ *Verslag der HTK 2014-2015*, nr. 28286, item 817. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-817.html>; *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 28. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-28.html>

¹⁷² *Verslag der HTK 2014-2015*, nr. 33, item 8. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20152016-33-8.html>

aan waardoor de regels voor de slachthuizen strenger werden.¹⁷³ In de Tweede Kamer werden deze wijzigingen door de meeste partijen goedgekeurd.¹⁷⁴ In 2017 vond er wederom een aanscherping van het convenant plaats.¹⁷⁵ Bij het indienen van verschillende moties vanuit de PvdD en de PVV nadien, liet het kabinet aan de Tweede Kamer weten dat het convenant een goed alternatief was voor het verbod op onbedwelmd ritueel slachten.¹⁷⁶

De politieke partijen

Partij voor de Dieren (PvdD)

De eerste keer dat de PvdD opriep tot een verbod op onverdoofd ritueel slachten was in 2007 tijdens het begrotingsdebat voor het ministerie van Landbouw, Natuur en Voedselkwaliteit toen de etiketteringsplicht voor halalvlees aan bod kwam.¹⁷⁷ In 2008 verklaarde Thieme dat godsdienstvrijheid ophield als wreedheid richting mens of dier begon. Ze vergeleek onverdoofd ritueel slachten met vrouwenbesnijdenis en vond dat beide praktijken niet in de Nederlandse samenleving passen. “Ik vind het jammer dat de discussie vooral over religie gaat. Wij accepteren besnijdenis van meisjes en het slaan van vrouwen ook niet in onze samenleving. Dat moet worden doorgetrokken naar de wijze waarop wij met dieren omgaan. Als dieren op onverdoofde wijze worden gedood, moet de samenleving zeggen dat zij dat niet wil en dat dit daarin niet past. Dat het vervolgens gepaard gaat met allerlei rituelen en gebedsuitingen, hoort inderdaad bij de vrijheid van godsdienst, maar de vrijheid van godsdienst houdt op, daar waar wreedheid jegens mens of dier begint.”¹⁷⁸

Het argument dat onverdoofd slachten niet meer in de Nederlandse samenleving paste, was voor Thieme een belangrijke rechtvaardiging voor het indienen van haar initiatiefwet. “Naar veler opvattingen heden ten dage weerspiegelt de behandeling van dieren het beschavingsniveau van een samenleving en van een cultuur. Wreedheid jegens dieren wordt terecht beschouwd als barbaars en niet passend in een beschaafde samenleving. Inbreuken op het dierenwelzijn vertegenwoordigen een dringende maatschappelijke behoefte waardoor een verbod op onbedwelmd ritueel slachten gerechtvaardigd is. (...) Goede zeden zijn nu eenmaal dynamisch van karakter, waarin dierenwelzijn een groeiende factor is.”¹⁷⁹ Ook tijdens het eerste plenaire debat in de Tweede Kamer haalde Thieme dit argument aan: “Wetgeving bestaat immers uit gestolde moraal en de Nederlandse moraal anno 2011 verdraagt zich niet met het onverdoofd slachten van dieren zoals blijkt uit de uitgangspunten van onze dierenwelzijnswet- en regelgeving.”¹⁸⁰

¹⁷³ *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 27. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-27.html>

¹⁷⁴ *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 28. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-28.html>

¹⁷⁵ *Verslag der HTK 2016-2017*, 31571, nr. AC. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-AC.html>

¹⁷⁶ *Verslag der HTK 2018-2019*, nr. 20. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/ah-tk-20182019-20.html>

¹⁷⁷ *Verslag der HTK 2006-2007*, nr. 22. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20062007-1547-1576.html>

¹⁷⁸ *Verslag der HTK 2007-2008*, 28286, nr. 100. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-100.html>

¹⁷⁹ *Verslag der HTK 2009-2010*, 31571, nr. 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-7.html>

¹⁸⁰ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>.

Daarnaast vond Thieme dat juist de overheid, als neutrale entiteit, het onverdoofd ritueel slachten moest verbieden omdat de samenleving hier behoefte aan had. “We leven in een samenleving waarin het intersubjectief ethisch gevoel bestaat dat dierenwelzijn een belangrijk goed is dat we moeten waarborgen. De overheid kan, op basis van dat maatschappelijke inzicht en op basis van het wetenschappelijke inzicht dat dierenwelzijn bij onverdoofde slacht met voeten wordt getreden, niet anders dan hierin een neutrale afweging te maken. Dit is juist met respect – ik kom weer bij het tolerantiebeginsel – voor het punt dat er in deze maatschappij diverse levensbeschouwingen zijn en dat er nooit een levensbeschouwing dominant kan zijn in het bepalen van de wettelijke normen. Er zijn namelijk ook andere levensbeschouwingen, waaronder die van heel veel mensen die vinden dat we dieren niet mogen laten lijden, en zeker niet onnodig.”¹⁸¹

Een belangrijk punt voor de politieke partijen in zowel de Eerste als de Tweede Kamer om tegen de initiatiefwet van Thieme te stemmen, was de strijdigheid van de initiatiefwet met de godsdienstvrijheid. Thieme was in eerste instantie van mening dat haar initiatiefwet geen belemmering vormde voor het belijden van godsdienst en volgens haar waren er zeer veel joodse en islamitische gelovigen voorstander van bedwelmd slachten. Daarnaast was godsdienstvrijheid volgens haar niet statisch en konden tradities aangepast worden. “Godsdienstvrijheid is niet absoluut. Weliswaar dient er voor gewaakt te worden dat de voor een pluriforme samenleving zo essentiële verdraagzaamheid niet wordt aangetast, maar tegelijk dient ervoor gewaakt te worden dat fundamentele ethische waarden niet met voeten worden getreden. (...) Waar fundamentele ethische waarden in het geding zijn, moet de godsdienst voor de ethiek wijken. Godsdienstige en culturele tradities, die dieren in hun welzijn aantasten, moeten zich op dit punt vernieuwen. Tradities zijn immers geen onveranderlijke verschijnselen, maar kunnen zich in de loop der tijd aan nieuwe opvattingen en morele normen van mensen aanpassen en hebben dat in het verleden ook steeds zo gedaan.”¹⁸²

Het standpunt dat haar initiatiefwet geen belemmering vormde voor de godsdienstvrijheid nam ze een paar weken later tijdens het Eerste Kamerdebat terug. Ze was het ermee eens dat de wet inbreuk maakte op de godsdienstbeleving, maar ze vond dit gerechtvaardigd omdat onverdoofd ritueel slachten de goede zeden van Nederland aantastte. “Als ik nu terugkijk en alles overzie, moet ik uitgaan van het uitgangspunt dat er wel degelijk sprake is van een inbreuk op de vrijheid van godsdienst. Deze is naar mijn mening echter zeer gerechtvaardigd. (...) De goede zeden vormen de beperkingsgrond. Die goede zeden kun je als beperkingsgrond nemen in het licht van de dwingende maatschappelijke behoefte om dierenwelzijn op een hoog niveau te houden en de wetenschappelijke gegevens dat er sprake is van vermijdbaar dierenleed.”¹⁸³

¹⁸¹ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>

¹⁸² *Verslag der HEK 2011-2012*, 31571, nr. C. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-C.html>

¹⁸³ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 9. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-9.html>

In hetzelfde debat kwam staatssecretaris Bleker met het idee om een convenant op te stellen. Dit voorstel kwam als een complete verrassing voor Thieme en toen ze merkte dat een meerderheid van de Eerste Kamer dit convenant een goed alternatief voor haar initiatiefwet vond, kwam ze zelf nog met een alternatief. Ze stelde voor om een novelle op te stellen waarin ze uitleg kon geven over het amendement Van Veldhoven.¹⁸⁴ De Eerste Kamer vond dit onnodig en stemde tegen de initiatiefwet. In de daaropvolgende jaren bleef de PvdD kritische vragen stellen over het convenant en haalde Thieme de rituele slacht nog verschillende keren aan in plenaire debatten. In 2017 stelde de PvdD nog een motie op met het verzoek onbedweld ritueel slachten af te schaffen omdat het convenant in hun ogen nauwelijks effect had op het dierenleed.¹⁸⁵

Partij voor de Vrijheid (PVV)

Vanaf het moment dat de PVV in 2006 verkozen werd in de Tweede Kamer, voerde Dion Graus het woord inzake het dossier over onverdoofd ritueel slachten. Zijn opmerking in 2010 vat zijn standpunt over dit onderwerp kort samen: “De Partij voor de Dieren heeft hier onlangs een gruwelijk filmpje vertoond over ritueel slachten. (...) Let wel, in ons land. Dat kan echt niet meer. (...) Er was zelfs een geloofsdeskundige die sprak van onzedelijkheid: dat wij in Nederland geen onzedelijkheid hoeven te accepteren. Ook vrijheid van geloof mag niet leiden tot mishandeling van dieren. (...) Dit geldt ook voor ritueel slachten. Voor u maakt het niet uit of het een reversibele of irreversibele bedwelmingsmiddel is, maar voor de PVV wel: wij willen dat er enkel met irreversibele bedwelmingsmiddelen wordt gedood. Ik weet dat deze voor bepaalde geloven of ideologieën – hoe wil je het noemen – irreversibel moet zijn, maar wij in Nederland hebben daar geen boodschap aan; het zijn onze dieren en onze dieren worden echt eerst irreversibel bedweld, dus eigenlijk min of meer eerst gedood, alvorens ze worden opengesneden.”¹⁸⁶ Uit deze quote blijkt dat hij vond dat ritueel slachten niet paste binnen Nederland omdat het volgens hem onzedelijk was. Daarbij vond hij niet dat geloofsvrijheid het schenden van dierenwelzijn rechtvaardigde.¹⁸⁷

Als het ging over de religie, dan verbonden zowel Geert Wilders als Dion Graus eerder de islam aan ritueel slachten dan de joodse religie.¹⁸⁸ Uit de gekozen bewoording van Graus blijkt ook dat hij dit geloof associeerde met achterhaald gedrag of met terrorisme. “Een dier op z’n kop draaien, is verre van natuurlijk gedrag. Bovendien wordt er van die hysterische muziek gedraaid en lopen er allemaal mensen

¹⁸⁴ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>
Een novelle is een wetsvoorstel dat dient ter verbetering of aanvulling van een wetsvoorstel dat al bij de Eerste Kamer aanhangig is of al wel is aangenomen, maar nog niet van kracht is. Bij het opstellen van een novelle volgt een uitstel of schorsing van de plenaire behandeling tot de novelle is aangenomen door de Tweede Kamer. Bron: “Novelle,” Eerste Kamer der Staten-Generaal, bekeken op 30 oktober 2020, <https://www.eerstekamer.nl/begrip/novelle#:~:text=Een%20novelle%20is%20een%20wetsvoorstel,de%20Tweede%20Kamer%20is%20aanvaard>.

¹⁸⁵ *Verslag der HTK 2017-2018*, 31571, nr. 30. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-30.html>

¹⁸⁶ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 25. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-25-38.html>

¹⁸⁷ *Verslag der HTK 2007-2008*, 28286, nr. 100. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-100.html>

¹⁸⁸ *Verslag der HTK 2006-2007*, nr. 93. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20062007-5260-5319.html>

rond die rare dingen schreeuwen. Vervolgens worden de kelen van de dieren opengesneden waarna ze liggen te gorgelen en te spartelen in hun eigen bloed. (...) Geloof mag nooit boven dierenmishandeling worden gesteld. De mensen die door de Twin Towers zijn gevlogen deden dat ook vanuit hun geloof op basis van een missie, maar dat mag geen reden zijn om dat te doen. Hetzelfde geldt voor rituele afslachting van dieren.”¹⁸⁹ Overigens vond Graus het beledigend toen Thieme tijdens een plenair debat in 2015 zei dat Graus’ zijn belangrijkste motivatie om tegen rituele slacht te zijn, antireligieus van aard was. Hij was primair tegen rituele slacht vanwege het dierenleed. “Het zal me een worst wezen wat iedereen bidt en doet. Het zal me echt een worst wezen! Het gaat mij puur en alleen om het dierenwelzijn. Ik heb in mijn termijn gezegd: of het nu smurven, gele mensen, zwarte mensen, bruine mensen, moslims, joden of Nederlandse boerenjongens zijn, het gaat om het dierenleed.”¹⁹⁰ Wilders benadrukte al in 2011 tijdens de Algemene Politieke Beschouwingen dat de PVV tegen rituele slacht in het algemeen was, ook voor joden. “De PVV-fractie heeft met een grote meerderheid van de Kamer het initiatiefwetsvoorstel van mevrouw Thieme gesteund, niet omdat wij hier een antijoodse maatregel zouden willen nemen, of steunen. Dit deden we, omdat het ons gaat en ging om het belang en het welzijn van dieren.”¹⁹¹

Hoewel Graus de initiatiefwet van Thieme steunde, was deze wet voor hem niet voldoende omdat hij voor een totaal verbod op ritueel slachten was.¹⁹² Hij hoopte dat gelovigen mee zouden gaan met de tijd en de technologische vooruitgang. “De rituele en/of religieuze marteling van dieren is ontstaan in een tijd dat er geen bedwelming en/of verdoving bestond. Er werd in die tijd nog gestenigd, dat doen we nu ook niet meer. (...) Ik hoop wel dat eenieder bereid is, mee te gaan met de tijd, ook de gelovigen.”¹⁹³ Ook in de Eerste Kamer vond de PVV dat in een seculiere staat als Nederland religieuze gemeenschappen geen recht hadden op uitzonderingsposities in de wetgeving als daardoor het dierenwelzijn aangetast werd.¹⁹⁴ Daarnaast vond de fractie het behoud van rituele slacht een teken van slechte integratie.¹⁹⁵

Nadat de initiatiefwet niet aangenomen werd, bleef Graus actief op het dossier. Hij bleef erbij dat het ritueel niet in Nederland hoorde en dat dierenleed belangrijker was dan de godsdienstvrijheid. In 2017 diende hij, tegelijkertijd met Thieme, een motie in. “Voorzitter. Dit is typisch een van de onderwerpen waarvoor ik de politiek in wilde, als dierenambassadeur. In ons fatsoenlijke Nederland worden miljoenen dieren per jaar ritueel gemarteld; (...) Ik heb er maar eentje [een motie], mevrouw de voorzitter. Die gaat eigenlijk gewoon over een verbod op het ritueel martelen van dieren. Maar ja, omdat

¹⁸⁹ *Verslag der HTK 2008-2009*, 28286, nr. 293. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-293.html>

¹⁹⁰ *Verslag der HTK 2015-2016*, nr. 33, item 35. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20152016-33-35.html>

¹⁹¹ *Verslag der HTK 2011-2012*, nr. 2, item 4. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20112012-2-4.html>. Term ‘antijoodse’ direct overgenomen uit originele bron.

¹⁹² *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

¹⁹³ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>

¹⁹⁴ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-7.html>

¹⁹⁵ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>

ik die motie al elf jaar indien, heb ik het nu eens wat anders verwoord. Misschien maakt de motie dan meer kans; wie weet.”¹⁹⁶

Democraten 66 (D66), Partij van de Arbeid (PvdA) en Volkspartij voor Vrijheid en Democratie (VVD)

Zoals al in de samenvatting naar voren kwam, maakten D66, PvdA en de VVD een soortgelijke ontwikkeling mee rondom het dossier onverdoofd ritueel slachten. D66 was tot 2010 kritisch op een verbod op onverdoofd ritueel slachten, maar in 2010 liet Tweede Kamerlid Kees Verhoeven doorschemeren dat D66 van standpunt was veranderd.¹⁹⁷ De VVD had in 2007 al voor een motie gestemd die opriep tot een verbod.¹⁹⁸ De PvdA hield tot 2011 vast aan het standpunt dat onverdoofd ritueel slachten in Nederland vanuit de godsdienstvrijheid bescherming verdiende.¹⁹⁹ Tweede Kamerlid Harm Evert Waalkens vroeg wel het kabinet om onderzoek te doen naar de slachtmethodes om te onderzoeken welk leed de dieren ondergingen.²⁰⁰

Tijdens de plenaire debatten in de Tweede Kamer over de initiatiefwet van Thieme, waren alle drie de partijen voorstander. Volgens D66 was de Nederlandse samenleving veranderd en daarmee de “goede zeden” ook, verwijzend naar het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens. In het negende artikel staat dat de godsdienstvrijheid geen beperkingen mag kennen tenzij (onder andere) de goede zeden in een samenleving in gevaar komen door godsdienstuitingen. “De vrijheid van godsdienst of levensbeschouwing is een grondrecht en een grondrecht is een bijzonder recht. Het legt bijzondere vrijheden vast. Die vrijheid moet beschermd worden, maar de Staat mag kaders stellen op basis van openbare orde, veiligheid en zedelijkheid, zo zegt het Europees Verdrag tot bescherming van de rechten van de mens en de fundamentele vrijheden. Goede zeden zijn dynamisch.”²⁰¹ De drie partijen vonden dat het dierenleed voortkomend uit rituele slacht niet meer in de veranderde samenleving paste.

Hoewel de VVD in 2007 al reeds voor een verbod op onverdoofd ritueel slachten had gestemd, betekende deze stem niet automatisch dat de VVD in 2011 voor de initiatiefwet zou stemmen. De VVD had namelijk moeite met de beperking van de godsdienstvrijheid en vreesde dat de onverdoofde rituele slacht via de illegale weg alsnog doorgang kon vinden.²⁰² Het amendement Van Veldhoven was voor de fractie de reden om voor de initiatiefwet te stemmen, omdat dit amendement een handreiking naar de geloofsgemeenschappen was.²⁰³

¹⁹⁶ *Verslag der HTK 2017-2018*, nr. 6, item 6. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20172018-6-6.html>

¹⁹⁷ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 25. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-25-38.html>

¹⁹⁸ *Verslag der HTK 2006-2007*, nr. 45. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20062007-2734-2734.html>

¹⁹⁹ *Verslag der HTK 2007-2008*, nr. 18. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20072008-1221-1276.html>;
Verslag der HTK 2007-2008, 28286, nr. 100. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-100.html>

²⁰⁰ *Verslag der HTK 2007-2008*, 28286, nr. 100. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-100.html>

²⁰¹ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>.

²⁰² *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

²⁰³ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>

Tijdens het eerste plenaire Tweede Kamerdebat over de initiatiefwet begon de PvdA van standpunt te veranderen. “Met dit initiatiefwetsvoorstel tracht mevrouw Thieme onnodig dierenleed tegen te gaan. Die ambitie delen wij met haar. In de behandeling van dit wetsvoorstel moet duidelijk worden of die goede ambitie samen kan gaan met ruimte voor gelovigen om hun geloofsregels na te leven. De geloofsvrijheid geeft niemand het recht dieren onnodig te laten lijden. Als dierenleed verminderd kan worden zonder de geloofsvrijheid te beperken, is dat ideaal.”²⁰⁴ De PvdA gaf hier aan dat geloofsvrijheid belangrijk was, maar stelde voor het eerst dat deze vrijheid niet mocht betekenen dat dieren onnodig leden. In het tweede plenaire debat zei Kamerlid Martijn van Dam dat de geloofsinperkingen die voortkwamen uit de initiatiefwet gerechtvaardigd waren, mede omdat de initiatiefwet paste binnen de normen van de samenleving. “De vrijheid van iedereen om zijn eigen leven in te richten op basis van zijn eigen overtuiging is een groot goed, maar iedereen moet dat doen binnen de normen die de samenleving gezamenlijk heeft opgesteld. Die normen passen zich soms aan aan de tijd.”²⁰⁵ Uiteindelijk stemden drie leden van de Tweede Kamerfractie tegen de initiatiefwet, de rest van de fractie stemde voor.²⁰⁶

In de Eerste Kamer waren de fracties van deze partijen echter zeer kritisch op de initiatiefwet én het daarbij behorende amendement Van Veldhoven. Kamerlid Schrijver namens de PvdA: “Vrijheid behoort de regel te zijn en beperking de uitzondering. Hier is de beperking de regel en de vrijheid de uitzondering. (...) Wij vinden het wetsvoorstel toch een te vergaande en ongerechtvaardigde beknotting van grondrechten, met name de vrijheid van godsdienst en godsdienstbeleving, maar zeker ook de eerbiediging van de rechten van minderheden.”²⁰⁷ Omdat de wet volgens de Eerste Kamerfractie de godsdienstvrijheid teveel beperkte en de wet volgens Schrijver wetstechnisch niet klopte, stemde de PvdA Eerste Kamerfractie anders dan Tweede Kamerfractie.²⁰⁸

De D66-fractie was aanvankelijk eveneens zeer kritisch. Zij vond dat de initiatiefwet meer van symbolische waarde was omdat er in de reguliere slacht grotere winsten te behalen waren in het vermijden van dierenleed. Daarnaast vond zij de winst op het dierenleed niet proportioneel ten opzichte van de beperkingen van de godsdienstvrijheid. Ten derde stelde de fractie vraagtekens bij het argument van Thieme dat er een brede maatschappelijke beweging bestond die deze wet steunde. Dit argument was voor de Tweede Kamerfractie belangrijk geweest, maar de Eerste Kamerfractie was bang dat de initiatiefwet juist verdeeldheid ging zaaien.²⁰⁹ De motie van Schrijver waarin het convenant als

²⁰⁴ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

²⁰⁵ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>

²⁰⁶ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 98, item 25. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-98-25.html>

²⁰⁷ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-2.html>

²⁰⁸ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>

²⁰⁹ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-2.html>

alternatief gold voor de initiatiefwet vormde voor D66 de reden om tegen de wet te stemmen en de motie als medeondertekenaar te steunen.²¹⁰

De VVD-fractie was ook, net als D66, tegen de initiatiefwet vanwege het proportionaliteitsbeginsel en had net als de PvdA grote moeite met de juridische haalbaarheid. “Wij zijn van mening dat deze wet onvoldoende ruimte geeft en ook onvoldoende uitdrukking is van de grondwettelijke opdracht van proportionaliteit, dat wil zeggen een heldere afweging van de belangen die in het geding zijn, in dit geval de belangen van dierenwelzijn zowel als de vrijheid van godsdienst. (...) Daar komt dan bij de zeer gebrekkige formulering van de wettelijke ontheffingsruimte die is geboden, inbegrepen de omgekeerde bewijslast. Wij achten dit volstrekt onuitvoerbaar en dus een doodzonde tegen de hier vereiste beoordeling van een wet op basis van interne systematiek, maar ook op basis van uitvoerbaarheid en handhaafbaarheid.”²¹¹ Zij stemde ook tegen de initiatiefwet en was medeondertekenaar van motie Schrijver. Zowel in de Eerste als in de Tweede Kamer steunden de fracties in de daaropvolgende jaren het convenant en de stappen die het kabinet hierin ondernam.²¹²

GroenLinks en de Socialistische Partij (SP)

In 2006 verklaarde GroenLinks dat ze voorstander was van verdoofd ritueel slachten en bevestigde dit in 2009 door te beargumenteren dat religie nooit een excuus mocht zijn om levende wezens onrecht, geweld of onnodig pijn aan te doen.²¹³ In 2007 diende Tweede Kamerlid Ineke van Gent samen met Thieme een motie in met het verzoek om een verbod in te stellen op onverdoofd ritueel slachten.²¹⁴ De partij nam een actieve rol in tijdens de Tweede Kamerdebatten over de initiatiefwet en bevestigde bovenstaande standpunten. “Ieder mens in Nederland, iedere religieuze groepering, heeft natuurlijk recht om haar vrijheid van godsdienst te belijden. Op het moment dat rituele slacht wordt beoefend, moet dit echter wel voldoen aan de dierenwelzijnsnormen die wij met elkaar afspreken en die wij hebben gesteld. Een heel belangrijke voorwaarde daarbij voor GroenLinks is dat dieren bedwelmd, verdoofd moeten worden.”²¹⁵

De Eerste Kamerfractie vond het nochtans een lastige beslissing en liet bij de eerste plenaire behandeling weten dat het verloop van het debat de mening van de fractie kon beïnvloeden. “Voor ons is de cruciale vraag of het doel van het wetsvoorstel, namelijk het bevorderen van dierenwelzijn, de beperking van de vrijheid van godsdienst in dit geval rechtvaardigt. Het gaat om een weging van belangen, waarbij ook proportionaliteit en subsidiariteit aan de orde zijn. (...) De fractie van GroenLinks

²¹⁰ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>

²¹¹ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>

²¹² *Verslag der HEK 2012-2013*, 31571, nr. R. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-R.html>; *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 28. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-28.html>

²¹³ *Verslag der HTK 2006-2007*, nr. 22. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20062007-1547-1576.html>; *Verslag der HTK 2008-2009*, 28286 nr. 300. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-300.html>

²¹⁴ *Verslag der HTK 2007-2008*, 31200-XIV, nr. 126. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31200-XIV-126.html>

²¹⁵ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

wacht met belangstelling de antwoorden van de indienster en de staatssecretaris af alvorens zij tot een oordeel komt over dit wetsvoorstel.”²¹⁶ Uiteindelijk stemde de fractie verdeeld.²¹⁷

De SP was in 2006 medeondertekenaar van de motie waarin de PVV en de PvdD vroegen om een verbod op onverdoofd ritueel slachten.²¹⁸ Volgens de SP was er door de technologische vooruitgang geen reden om dieren niet te verdoven voor de slacht. “Wij moeten echter niet vergeten dat die joodse en islamitische voorschriften stammen uit een tijd van ver voor de uitvinding van buskruit en andere geweldsmiddelen. De vooruitgang is doorgedaan; wij vonden het buskruit dus wel uit, en elektriciteit en gassen die dodelijk zijn.”²¹⁹ Tijdens de debatten over de initiatiefwet beargumenteerde de SP dat ze de vrijheid van godsdienst een groot goed vond, maar dat de uitwerkingen van deze vrijheid niet mochten ingaan tegen de wetten waarin vaststond dat een levend wezen geen onnodige schade toegebracht mocht worden ten behoeve van het geloof.²²⁰

In de Eerste Kamer vond de SP-fractie de initiatiefwet bij de tijdsgeest passen. Wetten waren gestolde waarden en normen van de samenleving en dus een product van hun tijd. Daarom vond de fractie het gerechtvaardigd om de uitzondering van het onverdoofd ritueel slachten uit de wet te schrappen, al vroeg de fractie zich af of een verbod op dat moment de juiste stap was. “Tegelijkertijd is het de vraag in hoeverre het nu de tijd en het uur is om de wet aan te passen aan veranderde waarden en normen in onze samenleving. (...) Tegelijkertijd behandelen wij dit wetsvoorstel in een tijd waarin wij leven in een maatschappelijk klimaat dat ten opzichte van bepaalde religieuze groepen koud en guur is.”²²¹ De SP vond het convenant geen goed alternatief en stemde voor de initiatiefwet.²²²

Na 2012 waren GroenLinks en de SP kritisch op de uitwerking van het convenant, maar de partijen dienden zelf geen moties of iets van gelijke strekking in.²²³

Christen Democratisch Appèl (CDA), ChristenUnie en Staatkundig Gereformeerde Partij (SGP)

De drie christelijke partijen zaten tijdens plenaire debatten in de Eerste en Tweede Kamer op één lijn als het ging over onverdoofd ritueel slachten.²²⁴ Er waren af en toe wel verschillen in de argumentaties, maar de hoofdlijn voor deze partijen was dat onverdoofd ritueel slachten bestaansrecht had vanwege de godsdienstvrijheid in Nederland en dat het ritueel mocht blijven bestaan, mits het zich hield aan strenge regelgeving.

²¹⁶ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-2.html>

²¹⁷ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 33, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-33-5.html>

²¹⁸ *Verslag der HTK 2006-2007*, nr. 24. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20062007-1659-1682.html>

²¹⁹ *Verslag der HTK 2008-2009*, 28286 nr. 300. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-28286-300.html>

²²⁰ *Verslag der HEK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

²²¹ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-7.html>

²²² *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-7.html>

²²³ *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 28. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-28.html>; *Verslag der HEK 2012-2013*, 31571, nr. R. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-R.html>

²²⁴ Begin 2000 waren de GPV en RPF samengevoegd tot de ChristenUnie.

Bovenstaand punt kwam duidelijk naar voren in twee uitspraken van Tweede Kamerlid Ormel van het CDA tijdens de plenaire debatten. “Bedwelmen dient bij slachten volgens religieuze voorschriften de norm te worden en onbedwelmd slachten alleen bij uitzondering.”²²⁵ Alle drie de partijen waren van mening dat het onbedwelmd slachten zo min mogelijk mocht plaatsvinden, maar dat er wel ruimte moest zijn voor uitzonderingen. Het tweede citaat van Ormel komt uit het tweede plenaire debat in de Tweede Kamer over de initiatiefwet en toont aan dat de godsdienstvrijheid beschermd moest worden omdat Nederland erop voorstond een tolerant land te zijn. “Het recht op godsdienstvrijheid is echter niet bedacht omdat alle mensen begrijpelijke opvattingen hebben waarover zij vriendelijk met elkaar van mening kunnen verschillen, maar waar zij in het café wel uit kunnen komen. Nee, dat grondrecht staat juist in de Grondwet omdat wij voor elkaar niet-begrijpelijke opvattingen hebben en samen in Nederland leven. (...) Tolerantie ten opzichte van mensen die anders denken of anders zijn, gaat verder dan godsdienst. Tolerantie is een wezenlijk onderdeel van onze nationale identiteit.”²²⁶ Tweede Kamerlid Elbert Dijkgraaf van de SGP benadrukte eveneens het tolerantiestandpunt in zijn bijdrage. “In een land waar tolerantie eeuwenlang de boventoon heeft gevoerd, moeten we juist ruimte bieden voor groepen die anders denken. Tolerantie is vrijheid bieden voor dingen waar je het absoluut niet mee eens bent, anders heb je geen tolerantie nodig.”²²⁷ De ChristenUnie en de SGP vonden overigens dat de joodse slacht betere eisen stelde aan het slachtproces dan de islamitische procedure waardoor de joodse slacht als voorbeeld kon dienen.²²⁸ De drie partijen verenigden zich in het amendement van Ormel waarin ze voorstellen deden om de onverdoofde slacht aan strengere eisen te laten voldoen. Dit amendement werd weggestemd.

In de Eerste Kamer waren de drie christelijke fracties eveneens tegen de initiatiefwet waarbij zij stelden dat de wet niet voldeed aan de proportionaliteitsvereiste en dat het convenant een goed alternatief vormde. Zij zaten hier dus op dezelfde lijn als de PvdA, VVD en D66. SGP'er Gerrit Holdijk vatte het standpunt als volgt samen. “Kern van de overweging daarbij is dat de beperking niet tegemoet komt aan een dringende maatschappelijke behoefte en niet in redelijke verhouding staat tot het nagestreefde doel – het proportionaliteitsvereiste – en dat de daarbij te maken belangenafweging tussen het algemeen belang en de belangen van de betrokken minderheden niet tot een redelijke balans leidt.”²²⁹ Hierop aansluitend uitte het CDA haar zorgen dat de joodse en islamitische gemeenschap zich door de initiatiefwet buitengesloten konden voelen in de samenleving.²³⁰ De ChristenUnie had dit eveneens geconstateerd en vond de initiatiefwet een voorbeeld van een gesecculariseerde samenleving met minder ruimte voor godsdienstvrijheid. “Mijn fractie constateert met grote verontrusting dat dit

²²⁵ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

²²⁶ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 96, item 16. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-96-16.html>

²²⁷ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 73, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-73-2.html>

²²⁸ *Verslag der HTK 2010-2011*, nr. 54, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-54-4.html>

²²⁹ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-2.html>

²³⁰ *Verslag der HEK 2011-2012*, 31571 nr. B. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-B.html>

initiatiefwetsvoorstel onderdeel uitmaakt van een gesecculariseerd maatschappelijk klimaat, waarin de vrijheid van godsdienst in het publieke domein onder steeds sterkere druk komt te staan. (...) Het is pijnlijk te ervaren hoezeer de joodse en islamitische gemeenschap zich door de voornemens rond rituele slacht tot in het diepst van hun ziel gekrenkt weten. Dit beëindigt in hun ogen het bijzondere Nederlandse culturele arrangement van minderheidstolerantie en godsdienstbeleving. Zij voelen zich overvallen en buitengesloten.”²³¹

In 2016 uitten het CDA en de ChristenUnie hun zorgen over de strengere eisen die het kabinet aanbracht in het convenant.²³² In datzelfde jaar herhaalde CDA-fractievoorzitter Sybrand van Haersma Buma tijdens de Algemene Politieke Beschouwingen het standpunt van zijn partij dat godsdienstvrijheid beperkt mag worden, maar hier geen sprake van was bij onverdoofd rituele slacht omdat het convenant een goede oplossing vormde.²³³

Het kabinet

Minister van Binnenlandse Zaken en Koninkrijkrelaties Rogier van Boxtel stelde in 2000 vast dat het ritueel slachten in Nederland goed geregeld was en dat het een uiting vormde van de vervlechting van culturen. “Wij hebben het ritueel slachten geregeld. Daarmee wil ik aangeven dat de normen worden vastgelegd. Die worden in dit huis bepaald. Natuurlijk is er altijd een bepaalde cultuur dominant, maar ik wil niet elke keer spreken in termen van "onze cultuur" tegenover de andere culturen. De nieuwe culturen die nieuwkomers met zich brengen, vlechten zich voortdurend in onze cultuur in.”²³⁴

Toen er vanaf 2006 meer Kamervragen en moties verschenen over een verbod op onverdoofd ritueel slachten, vond het kabinet dat dit ritueel beschermd werd door de wetgeving op vrijheid van godsdienst. Vooral minister van Landbouw, Natuur en Voedselkwaliteit Gerda Verburg vond dat zij niet mocht ingrijpen op het religieuze ritueel. “Vrijheid van godsdienst is een grondrecht dat ik respecteer. De mogelijkheid om dieren op grond van godsdienst niet te bedwelmen alvorens ze te doden valt onder deze vrijheid. Binnen de joodse en de islamitische gemeenschap bestaat nog steeds behoefte om op grond van de godsdienst dieren onverdoofd te doden. Wel zet ik mij in om binnen de joodse en islamitische groeperingen de bereidheid te verkrijgen om vlees van bedwelmd ritueel geslachte dieren te accepteren.”²³⁵ Uit deze uitspraak blijkt dat het kabinet in gesprek was met de religieuze gemeenschappen, zoals ze ook in de jaren tachtig had gedaan. Hier is enigszins een draai van standpunt te onderscheiden, want het kabinet verdedigde niet de onverdoofd rituele slacht, maar de vrijheid van godsdienst en godsdienstuiting waar de rituele slacht onder viel. Minister van Wonen, Wijken en

²³¹ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-7.html>

²³² *Verslag der HTK 2015-2016*, 31571, nr. 28. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-28.html>

²³³ *Verslag der HTK 2016-2017*, nr. 2, item 6. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20162017-2-6.html>

²³⁴ *Verslag der HTK 1999-2000*, nr. 71. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-19992000-4731-4761.html>

²³⁵ *Verslag der HTK 2007-2008*, nr. 18. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20072008-1221-1276.html>

Integratie Ella Vogelaar verwoorde in 2008 het kabinetsstandpunt dat de overheid geen bemoeienis mocht vertonen met het leven van Nederlanders, ook niet in godsdienstzaken.²³⁶

Zoals al in de samenvatting aan het begin van dit hoofdstuk stond, deed het kabinet bij monde van staatssecretaris Bleker geen inhoudelijke uitspraken over de initiatiefwet van Thieme. “Ik ben zelf de discussie voorbij of het extra leed is of niet. Dat is voor mij duidelijk.(...) Ik ben nu in de fase, maar ik moet daarin namens de regering heel terughoudend zijn, hoe de beperking van het dierenleed zich verhoudt tot de vrijheid van godsdienst zoals in onze Grondwet geformuleerd. Het dierenleed is heel belangrijk, maar onze Grondwet is ook heel belangrijk. De godsdienstvrijheid is ook heel belangrijk. Ik heb zojuist aangegeven dat de regering in deze fase juist op dit heel essentiële punt zeer terughoudend optreedt ten opzichte van de Kamer. Wij willen de termijnen in de Kamer hierover afwachten (...) om uiteindelijk die heel indringende wegging te maken over de grondrechten.”²³⁷ Ook tijdens de behandeling van de initiatiefwet in de Eerste Kamer onthield Bleker zich van inhoudelijk commentaar. Hij benadrukte wel dat een overheid zich diende te onthouden van inmenging op godsdienstuitoefening.²³⁸

Aan het eind van het tweede plenaire debat over de initiatiefwet in de Eerste Kamer kwam Bleker geheel onverwachts met een alternatief voor de initiatiefwet: het convenant. Hij beargumenteerde zijn voorstel op de volgende wijze: “Dat alles overwegende is mijn conclusie dat wat ik namens de regering eerder heb gezegd, namelijk dat het wetsvoorstel zoals het nu voorligt, getuigt van evidente spanning met grondrechten en de vrijheid van godsdienst, met de redenering die ik zojuist heb geschetst, wordt bevestigd, onderstreept en onderbouwd. Dat bezwaar telt meer naarmate je het alternatief schetst, dat minder vergaand is dan dit voorstel als het gaat om de beperking van de vrijheid van godsdienst.”²³⁹ Nadat de Eerste Kamer had ingestemd met de uitwerking van het convenant, verklaarde Bleker dat dit convenant een teken was van de integratie van de nieuwe Nederlanders. “Het gaat om nieuwe Nederlanders die in Nederland misschien nog maar een geschiedenis van dertig, veertig jaar hebben. Dat vind ik integreren: je geloof, je identiteit behouden en gerespecteerd zien, maar wel bereid zijn je aan te passen aan de moderne samenleving, waar het gaat om eisen van dierenwelzijn.”²⁴⁰

Het convenant werd sindsdien leidend voor het kabinet. In 2016 en 2017 kwamen er strengere eisen, maar het convenant werd wederom ondertekend door de belangrijkste organisaties. Minister Carola Schouten van Landbouw, Natuur en Voedselkwaliteit verwoorde het kabinetsstandpunt in 2018 als volgt: “We hebben hier met elkaar een discussie gevoerd, al een aantal jaren, over de wenselijkheid of onwenselijkheid van de onbedwelmde rituele slacht. Die discussie ga ik hier niet overdoen. We hebben nu een goed convenant afgesloten met elkaar.”²⁴¹

²³⁶ *Verlag der HTK 2007-2008*, 3478. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/ah-tk-20072008-3478.html>

²³⁷ *Verlag der HTK 2010-2011*, nr. 73, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20102011-73-2.html>

²³⁸ *Verlag der HEK 2011-2012*, 31571, nr. D. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-31571-D.html>

²³⁹ *Verlag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 9. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-9.html>

²⁴⁰ *Verlag der HEK 2011-2012*, nr. 32, item 5. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-32-5.html>

²⁴¹ *Verlag der HTK 2017-2018*, 33835, nr. 76. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-33835-76.html>

Tussenconclusie

Vanaf 2006 kwam het onverdoofd ritueel slachten met enige regelmaat op de politieke agenda waarbij 2011 en 2012 eruit sprongen. In deze jaren werden de grootste debatten gevoerd vanwege de behandeling van de initiatiefwet van Thieme.

Tijdens de politieke debatten vanaf 2006 volgden de voor- en tegenstanders van ritueel slachten grofweg twee argumentatiestrategieën. De eerste hiervan was dat onverdoofd ritueel slachten moreel niet in de Nederlandse samenleving kon passen vanwege het vermijdbare dierenleed. Partijen als de PvdD, PVV, SP en GroenLinks voerden deze argumenten aan, maar ook de Tweede Kamerfracties D66, PvdA en de VVD. Elke partij legde eigen accenten binnen dit vertoog, maar bij al deze partijen waren zinsneden te vernemen als: “Godsdienstvrijheid stopt waar wreedheid richting dier of mens begint,” of “Goede zeden zijn dynamisch.” Uit dergelijke uitspraken blijkt dat de partijen erkenden dat godsdienstvrijheid een belangrijk goed was in Nederland, maar dat onverdoofd ritueel slachten als praktijk moreel verwerpelijk was en dat het niet paste in een moderne samenleving als Nederland. De PVV was overigens de enige partij die het ritueel slachten in zijn totaliteit wilde verbieden, voor zowel joden als moslims.

Tegenover deze argumentatiestrategie stonden de partijen die vonden dat onverdoofd ritueel slachten bescherming genoot vanwege de grondwettelijk vastgestelde godsdienstvrijheid. Vooral het CDA, de ChristenUnie en SGP waren deze mening toegedaan. Zij waren het eens met de andere partijen dat verdoofd ritueel slachten de voorkeur genoot, maar zij bepleitten ook dat er ruimte moest zijn voor de uitzonderingspositie voor de joodse en islamitische onverdoofde slacht. In de Tweede Kamer vormden deze partijen de minderheid, maar in de Eerste Kamer uitten de PvdA, D66, VVD en deels GroenLinks eveneens zorgen over de godsdienstvrijheid. Zij vonden de initiatiefwet niet proportioneel en vanwege het toegevoegde amendement Van Veldhoven achtten zij de initiatiefwet juridisch gezien onuitvoerbaar. Het voorgestelde convenant vanuit het kabinet vormde een beter alternatief volgens deze partijen.

Dit convenant van het kabinet werd pas aan het eind van de parlementaire behandeling van de initiatiefwet voorgesteld. Voor dit alternatief had het kabinet in de jaren daarvoor wisselende standpunten ingenomen betreffende rituele slacht. In de eerste jaren van het millennium werd de lijn doorgezet dat rituele slacht een teken was van het succes van de multiculturele samenleving. Dit standpunt veranderde vanaf 2006 toen het kabinet de onverdoofde rituele slacht weliswaar niet aanmoedigde, maar wel beschermde omdat het onder godsdienstvrijheid viel. In het politieke debat van 2011 en 2012 nam het kabinet lange tijd geen positie in, tot het met het convenant als alternatief kwam in plaats van ondersteuning voor de initiatiefwet. Sindsdien vormde het convenant de uitgangspositie voor het kabinet omtrent rituele slacht.

Uit het onderzoek van het primair bronnenmateriaal blijkt hoe het politieke debat omtrent ritueel slachten is veranderd vanaf de jaren zeventig. In het volgende hoofdstuk volgt de analytische

vergelijking om deze veranderingen in de eerste plaats te structureren om ze vervolgens te vergelijken en tenslotte te analyseren.

Hoofdstuk 7. Analytische vergelijking

De primaire bronnen uit de periode 1970-1999 en 2000-2018 tonen aan dat het politieke debat over ritueel slachten in de afgelopen vijftig jaar sterk van toon is veranderd. In deze analyse worden beide periodes met elkaar vergeleken om zo te onderzoeken op welke manier deze periodes van elkaar verschillen. Voor de leesbaarheid van het deze analyse wordt de periode 1970-1999 als fase één aangeduid en de periode 2000-2018 als fase twee.

Ten tijde van fase één werd het politieke debat omtrent ritueel slachten voornamelijk gevoerd in het kader van de omgang met nieuwe minderheden en integratie in Nederland. Dit veranderde in fase twee; destijds was het politieke debat voornamelijk gericht op de positie van religie en godsdienstvrijheid binnen de Nederlandse samenleving. Er zijn mijns inziens in het politieke debat omtrent ritueel slachten twee vertogen van elkaar te onderscheiden: het minderheden- en het religievertog. Met het minderheden- en religievertog bedoel ik de maatschappelijke tendentie naar de integratie van minderheden dan wel de positie van religie en secularisme in Nederland waarin het politieke debat plaatsvond. Deze twee vertogen zijn elk zichtbaar in het politieke debat aangaande ritueel slachten vanaf de jaren zeventig.

Naast de twee vertogen in het politieke debat kenmerkte het debat zich door politieke partijen die golden als voorstander, als tegenstander of die een ambivalente houding hadden ten opzichte van rituele slacht. Er waren partijen die het onderling met elkaar eens waren en als het ware een coalitie vormden. In de analytische vergelijking tussen de twee fases vormen het minderheden- en het religievertog de lijnen waarlangs de coalities bestaande uit de politieke partijen en het kabinet met elkaar vergeleken worden om zo de hoofdvraag van dit onderzoek te kunnen beantwoorden.

Fase één: de positie van minderheden en van religie in het politieke debat.

In de tweede helft van de twintigste eeuw nam het aantal islamitische gastarbeiders in Nederland toe waardoor het politieke debat over ritueel slachten een nieuw impuls kreeg. Zoals uit de primaire bronnen bleek, werd dit politieke debat in de jaren zeventig nauwelijks gevoerd. Enkel de VVD en de PvdA vroegen aandacht voor de verruiming van de Nederlandse wet van ritueel slachten. Beide partijen motiveerden hun oproepen met het argument dat er behoefte was aan meer slachthuizen waar rituele slacht mocht plaatsvinden. Het kabinet stemde in met dit voorstel waardoor in 1977 de islamitische rituele slacht dezelfde juridische bescherming kreeg als de joodse variant. De coalitie van de VVD en de PvdA had dus oog voor de behoefte van moslims om ritueel te slachten en wilde dat de mogelijkheid hiertoe werd gefaciliteerd.

In de jaren tachtig nam de aandacht voor het debat omtrent ritueel slachten ook bij andere partijen toe. De meeste partijen, zowel voor- als tegenstanders van de rituele slacht in Nederland, spraken vooral over deze kwestie als het ging over de integratie van minderheden in Nederland. De politieke discussie vond dus voornamelijk plaats vanuit het minderhedenvertog. Zo stelden de VVD

en de PvdA dat het kabinet de belemmeringen voor ritueel slachten zoveel mogelijk dienden te beslechten om op deze manier de integratie te vergemakkelijken. Voor de PvdA was het belangrijk dat de Nederlandse samenleving zich aanpaste en een multiculturele samenleving werd. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de woorden van Kamerlid Noorman-den Uyl: “U spreekt over integratie en zegt: het is tweezijdig. Dit betekent niet alleen dat er ruimte voor moet zijn, maar ook dat de samenleving zich wat anders moet vormen.”²⁴²

Tegenover de coalitie van de VVD en de PvdA stond de coalitie van de kleine christelijke partijen; de SGP, GPV en de RPF. Zij vonden dat ritueel slachten niet paste bij de Nederlandse normen en waarden. Kamerlid Van der Jagt sprak namens de GPV en de RPF in 1989 uit dat zij weliswaar streefden naar integratie en tolerantie in het algemeen, maar dat dit streven niet direct betekende dat alle normen en waarden van nieuwe Nederlanders geaccepteerd dan wel overgenomen dienden te worden. Ook in de jaren negentig besprak de RPF het onderwerp rituele slacht binnen de context van het minderhedenvertoog, waarbij het ging over de aanpassingen tussen de Nederlandse cultuur en de cultuur van de nieuwe Nederlanders.

Naast de bovenstaande voor- en tegenstanders in het politieke debat, waren er twee partijen met een ambivalente houding. Dit waren het CDA en D66. Het CDA vond het enerzijds belangrijk dat alle Nederlanders samenwerkten aan een samenleving waarbinnen plaats was voor onderlinge verscheidenheid. Uit de primaire bronnen blijkt dat het CDA van mening was dat minderheden gedeeltelijk een eigen identiteit mochten behouden en uitdragen. Anderzijds plaatste de partij kritische vraagtekens bij onverdoofd ritueel slachten. Kamerlid Andela-Baur vond het goed dat religieuze minderheden middels godsdienstvrijheid de ruimte kregen om de eigen godsdienst te beleven, maar stelde wel de vraag in hoeverre er bij de rituele slacht sprake moest zijn van een procedure waarin het slachtdier onverdoofd geslacht werd. D66 stelde eveneens kritische vragen over ritueel slachten, namelijk over de export van ritueel geslacht vlees naar landen waar onverdoofd ritueel slachten net als in Nederland was toegestaan. D66 vond dat deze export enkel mocht plaatsvinden naar landen waar geen sprake was van godsdienstvrijheid betreffende ritueel slachten zodat gelovigen in staat waren ritueel geslacht vlees te kopen. Uit deze vraag blijkt dat D66 hier vanuit het religieusvertoog en niet vanuit het minderhedenvertoog aandacht besteedde aan ritueel slachten. Het religieusvertoog is dus ook in fase één zichtbaar.

Bij de PPR en GroenLinks is het eveneens zichtbaar dat zij het politieke debat betreffende ritueel slachten vanuit het religieusvertoog behandelden. De PPR respecteerde de godsdienstvrijheid en de daaruit voortvloeiende vrijheid tot rituele slacht, maar pleitte ervoor dat deze slacht op verdoofde wijze moest plaatsvinden. In 1984 meende de PPR dat verdoofd ritueel slachten niet indruiste tegen de godsdienstige voorschriften van de joden en de moslims. In 1992 vond GroenLinks eveneens dat ritueel slachten verdoofd moest plaatsvinden. De fractie vond dat het kabinet een actievere rol moest innemen om de

²⁴² *Verslag der HTK 1996-1997*, 25001 nr. 11. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/kst-25001-11.html>

praktijken van het ritueel slachten te veranderen waarbij GroenLinks aangaf dat de godsdienstvrijheid gerespecteerd diende te worden.

Tenslotte is er nog de positie van het kabinet die voornamelijk het minderhedenvertoog bezigde. In 1977 kwam juridische gelijkstelling tussen de joodse en islamitische slacht vanwege de godsdienstvrijheid. In 1983 organiseerde het kabinet echter een ontmoedigingscampagne tegen onverdoofd ritueel slachten bij voornamelijk islamitische slachterijen. Deze ontmoedigingscampagne had niet het gewenst effect. Het uitblijven van resultaat dichtte het kabinet toe aan het cultuurverschil met degenen die het ritueel geslacht vlees aten. In 1985 verklaarde het kabinet onomwonden dat onbedwemd ritueel slachten toegestaan was vanwege de godsdienstvrijheid. Vanaf toen vond het kabinet dat in het tolerante Nederland ruimte moest bestaan voor andere culturen mits de gebruiken uit de andere culturen niet leidden tot frictie met fundamentele Nederlandse normen en waarden. Het kabinet noemde de rituele slacht als teken van de ruimte die Nederland bood aan migranten om hun eigen identiteit in Nederland te bewaren. Uit deze positie van het kabinet blijkt dat het religie- en minderhedenvertoog elkaar konden overlappen in het politieke debat over ritueel slachten. Het kabinet vond namelijk dat het ritueel toegestaan moest worden vanwege de godsdienstvrijheid én ze zag het als uiting van de integratie van minderheden in Nederland.

Het is overigens belangrijk om op te merken dat de meeste politici, zowel uit het parlement als het kabinet, tijdens het debat zelden expliciet specificeerden of ze spraken over de joodse of islamitische variant van de rituele slacht. Echter, door naar het taalgebruik te kijken binnen de vertogen, zijn er sterke aanwijzingen dat de meeste Kamer- en kabinetsleden spraken over de islamitische variant. Zo spraken de kleine christelijke partijen over de ‘mohammedaanse cultuur’ of haalden ze de Koran aan en vond de PvdA dat er rekening gehouden moest worden met de minder kapitaalkrachtige moslims bij het aanschaffen van bepaalde slachtapparatuur. Daarnaast werd het onderwerp ritueel slachten door deze partijen vaak tijdens een plenaire vergadering aangehaald als het onderwerp integratie- of minderhedenbeleid op de agenda stond.

Concluderend hadden de VVD en in sterkere mate de PvdA binnen het minderhedenvertoog een positieve houding ten opzichte van ritueel slachten terwijl de kleine christelijke partijen vanuit datzelfde vertoog juist tegen het faciliteren van de rituele slacht waren. De PPR en later GroenLinks stelden eveneens kritische vragen over ritueel slachten, maar deden dit vanuit het religievertoog. D66 en het CDA hadden beiden een ambivalente houding. Het kabinet stelde zich vanaf 1985 positief op ten opzichte van ritueel slachten en handelde vanuit zowel het religie- als het minderhedenvertoog.

Fase twee: de positie van minderheden en van religie in het politieke debat.

Net als in de eerste fase kunnen de politieke partijen en het kabinet in de jaren 2000-2018 ingedeeld worden in coalities. Met de intrede van het nieuwe millennium ontstonden nieuwe coalities, mede door de komst van nieuwe politieke partijen. Het politieke debat omtrent ritueel slachten kreeg in fase twee vanaf 2006 een impuls met de komst van de PvdD en de PVV in de Tweede Kamer. Deze twee partijen

waren vanaf hun intrede in het parlement tegen rituele slacht, zij het dat de PVV als enige partij tegenstander was van ritueel slachten in het algemeen. De andere politieke partijen die een wetswijziging wilden, waren tegen onverdoofd ritueel slachten.

De PvdD vond ritueel slachten niet passen binnen de moderne Nederlandse beschaving. Thieme diende in 2008 een voorstel tot wetswijziging in, waarin zij opperde om het onverdoofd ritueel slachten te verbieden. Bij verdediging van dit wetsvoorstel meende zij in eerste instantie dat haar voorstel geen belemmering vormde voor de godsdienstvrijheid. Ze gaf aan dat er binnen een beschaafde samenleving geen plek behoorde te zijn voor het dierenleed dat voortvloeide uit onverdoofd ritueel slachten. Tijdens de behandeling van haar initiatiefwet in 2011 in de Eerste Kamer gaf ze toe dat haar wetswijziging wel inbreuk maakte op de godsdienstvrijheid van moslims en joden, maar ze vond dit gerechtvaardigd vanwege het verminderde dierenleed. Volgens Thieme waren de normen en de goede zeden in de Nederlandse samenleving veranderd waardoor het dierenleed voortkomende uit onverdoofd ritueel slachten zwaarder woog dan de uitoefening van onverdoofd ritueel slachten dat onder de bescherming van de godsdienstvrijheid viel.

Binnen de Tweede Kamer waren de meeste politieke partijen het met de PvdD eens. GroenLinks, de SP en de PVV vormden al vanaf 2006 een coalitie met de PvdD omdat ze dezelfde argumentatie hadden bij de behandeling van rituele slacht tijdens de Kamerdebatten. De PVV gebruikte echter sterkere bewoording dan de andere drie partijen en sprak vaker expliciet over moslims. Uit het vocabulaire dat zij gebruikte, bleek dat de PVV de islam als een achterlijke en achterhaalde religie zag. Daarnaast vond de Eerste Kamerfractie van de PVV het behoud van de rituele slacht een teken van de, volgens hen, slechte integratie van moslims. De Eerste Kamerfractie van de PVV stemde eveneens op basis van het minderhedenvertoog voor de initiatiefwet van Thieme.

Vanaf 2010 sloten de Tweede Kamerfracties van de PvdA, VVD en D66 aan bij de argumentatie van Thieme dat godsdienstvrijheid geen reden mocht zijn voor dierenleed. Deze partijen meenden dat een meerderheid van de Nederlandse bevolking tegen onverdoofd ritueel slachten was vanwege de dierenrechten en stemden daarom in met de initiatiefwet van Thieme, waarbij het amendement Van Veldhoven de beslissende factor was.

In tegenstelling tot de Tweede Kamerfracties stemden de Eerste Kamerfracties van de PvdA, VVD en D66 tegen de initiatiefwet van Thieme met als belangrijkste argument de disproportionaliteit hiervan richting moslims en joden. Toen staatssecretaris Bleker met een alternatief voor de initiatiefwet kwam, het convenant, nam PvdA'er Schrijver het initiatief tot het opstellen van een motie waarin stond dat het convenant een goed alternatief was voor de initiatiefwet. Hoewel uit de woorden van Schrijver blijkt dat de ondertekenaars van de motie met name vanwege de godsdienstvrijheid tegen de initiatiefwet waren, speelde het minderhedenvertoog ook mee bij de beslissing. "Wij vinden het wetsvoorstel toch een te vergaande en ongerechtvaardigde beknotting van grondrechten, met name de vrijheid van

godsdienst en godsdienstbeleving, maar zeker ook de eerbiediging van de rechten van minderheden.”²⁴³ Daarnaast betwijfelden de partijen of de meeste Nederlanders achter de initiatiefwet van Thieme stonden. Vanwege dit argument hadden hun partijfracties in de Tweede Kamer juist voor de initiatiefwet gestemd. De Eerste Kamerfracties van de PvdA, VVD en D66 kwamen dus tot een andere conclusie en stemden samen met het CDA, de SGP, de ChristenUnie en een deel van de GroenLinksfractie tegen de initiatiefwet.

De drie christelijke partijen traden in de Tweede Kamer vanaf 2011 op als coalitie waarbij zij tegen het wetsvoorstel van Thieme waren vanwege de daaruit voortvloeiende aantasting van de godsdienstvrijheid en de tolerantie richting religieuze minderheden. De volgende uitspraak van Eerste Kamerlid Peter Esther kan als samenvatting dienen voor de standpunten van de christelijke partijen in zowel de Tweede als de Eerste Kamer. “Mijn fractie constateert met grote verontrusting dat dit initiatiefwetsvoorstel onderdeel uitmaakt van een gesecculariseerd maatschappelijk klimaat, waarin de vrijheid van godsdienst in het publieke domein onder steeds sterkere druk komt te staan. (...) Het is pijnlijk te ervaren hoezeer de joodse en islamitische gemeenschap zich door de voornemens rond rituele slacht tot in het diepst van hun ziel gekrenkt weten. Dit beëindigt in hun ogen het bijzondere Nederlandse culturele arrangement van minderheidstolerantie en godsdienstbeleving. Zij voelen zich overvallen en buitengesloten.”²⁴⁴ De christelijke partijen wilden de religieuze rechten van gelovige minderheden beschermen, ondanks dat de Nederlandse samenleving gesecculariseerd was. Deze bescherming van godsdienstrechten paste volgens de christelijke partijen binnen de lange geschiedenis van tolerantie in Nederland.

Tenslotte is er nog het standpunt van het kabinet. Waar het kabinet begin 2000 het ritueel slachten zag als kenmerk van de multiculturele samenleving, veranderde dit standpunt vanaf 2006. Kabinetsleden uitten zelden hun persoonlijke mening betreffende onverdoofd ritueel slachten, maar verdedigden het ritueel door te verklaren dat het bescherming verdiende vanwege de godsdienstvrijheid. Het was staatssecretaris Bleker die in 2012 met het voorstel kwam om een convenant op te stellen waarin de dierenrechten werden gewaarborgd, maar waarin het onverdoofd slachten mocht blijven plaatsvinden. Het kabinet redeneerde vanaf ongeveer 2006 niet meer vanuit het minderhedenvertoog, maar baseerde zich in de bescherming van de rituele slacht op het religievertoog. Daarom was de opmerking van Bleker aan het eind van het Eerste Kamerdebat waarin werd ingestemd met het convenant opvallend. Bleker zag het opstellen van het convenant namelijk als teken van de integratie van nieuwe Nederlanders.

Samenvattend vormden de PvdD samen met de PVV, GroenLinks, SP, PvdA, D66 en de VVD een coalitie in de Tweede Kamer als het aankwam op het afschaffen van de onverdoofde rituele slacht. Zij vonden dat de Nederlandse samenleving een nieuwe visie had ontwikkeld over de plaats van religie

²⁴³ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 2. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-2.html>

²⁴⁴ *Verslag der HEK 2011-2012*, nr. 12, item 7. <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-ek-20112012-12-7.html>

in de maatschappij en stelden dat het dierenleed voortkomend uit de onverdoofde rituele slacht niet meer beschermd kon worden vanwege de godsdienstvrijheid. Hiertegenover stonden de christelijke partijen samen met de Eerste Kamerfracties van de PvdA, VVD, D66 en een deel van GroenLinks. Deze coalitie vond de initiatiefwet van Thieme disproportioneel en de tolerantie richting religieuze minderheden zwaarder wegen dan het dierenleed. Het convenant bleek volgens het kabinet en een meerderheid in het parlement een tot op heden functionerend compromis tussen godsdienstvrijheid en dierenrechten omdat de inhoud door contrasterende belanghebbenden is ondertekent.

Politieke verschuivingen

In de vergelijking tussen de politieke coalities van fase één en fase twee vallen de volgende zaken op. In de eerste plaats veranderde de verhoudingen tussen het minderheden- en religievertog. Beide vertogen zijn zowel in fase één als in fase twee zichtbaar, maar in fase één argumenteerden de meeste politici vanuit het minderhedenvertog terwijl in fase twee de meeste politici vanuit het religievertog hun standpunt bepaalden. Vanaf de jaren 2011 en 2012 gold dit voor alle politieke partijen en het kabinet. Het minderhedenvertog kwam toen enkel bij de tegenstanders van de initiatiefwet naar voren, die uitspraken dat het tolerantiebeginsel in Nederland van toepassing was op de bescherming religieuze rituelen van religieuze minderheden. Echter, door de nadruk te leggen op het religieuze aspect van deze minderheden, viel dit argument gedeeltelijk binnen het religievertog. Er is dus een overlap tussen het minderheden- en religievertog binnen dit specifieke politieke debat dat door de houding van de tegenstanders van de initiatiefwet het duidelijkst zichtbaar is in fase twee. Het kan zijn dat door deze overlap van de vertogen de Eerste Kamerfracties van de PvdA, VVD en D66 anders stemden dan hun partijgenoten in de Tweede Kamer. Zij vonden, samen met de christelijke partijen en een aantal Eerste Kamerleden van GroenLinks, dat de initiatiefwet niet alleen de godsdienstvrijheid van joden en moslims beperkte, maar ook de rechten van minderheden.

Het tweede dat opvalt zijn de nieuwe politieke coalities die ontstonden door de veranderde standpunten van de politieke partijen en het kabinet. D66 en het CDA namen in de tweede fase afscheid van hun ambivalente houding jegens de rituele slacht en participeerden beiden zeer actief in het politieke debat. In de Tweede Kamer voegde D66 zich bij de coalitie van VVD en PvdA waarna deze drie partijen onderdeel werden van de coalitie van de PvdD, SP, PVV en GroenLinks die als voorstanders golden van de afschaffing van het onverdoofd ritueel slachten. Het CDA voegde zich bij de coalitie van de kleine christelijke partijen en trachtte het recht op onverdoofd ritueel slachten te behouden. Het opvallende is dat de Eerste Kamerfracties van de PvdA, VVD, D66 en een deel van GroenLinks een ander standpunt innamen dan hun Tweede Kamerfracties en samen met de christelijke partijen optrokken. De positie van het kabinet binnen deze coalities is lastiger definiëren omdat het zich spaarzaam uitsprak over de zaak aangezien het als neutrale partij wilde fungeren. Het kabinet nam nochtans het initiatief om een convenant op te stellen om zo de mogelijkheid tot onverdoofd ritueel slachten te behouden. Hierdoor past het kabinet bij de coalitie ter behoud van het onverdoofd ritueel slachten.

Het derde verschil tussen fase één en fase twee is de verschuiving van standpunten van de politieke coalities ten opzichte van het onverdoofd ritueel slachten. Waar de VVD en PvdA en deels D66 in fase één voorstander waren van de mogelijkheid tot onverdoofd ritueel slachten, veranderden zij in fase twee hierover van mening in de Tweede Kamer. De kleine christelijke partijen en het CDA golden daarentegen vanaf 2006 golden als voorstander van het behoud van onverdoofd ritueel slachten, terwijl zij in fase één hier tegenstander van waren.

De analyse van deze drie politieke verschuivingen vormt het uitgangspunt voor het antwoord op de hoofdvraag van dit onderzoek. Deze beantwoording vindt plaats in het volgende hoofdstuk; de conclusie.

Hoofdstuk 8. Conclusie

In dit onderzoek stond de volgende hoofdvraag centraal: Hoe verhoudt het huidige Nederlandse politieke debat omtrent ritueel slachten zich ten opzichte van de jaren zeventig in de vorige eeuw gelet op de religieuze aspecten betreffende het secularisme en de positie van religieuze minderheden in de Nederlandse samenleving? Deze vraag kan beantwoord worden met de inzichten uit het theoretisch kader, de samenvatting van de primaire bronnen en de analytische vergelijking.

Samenvatting

Het tweede hoofdstuk van dit onderzoek, het theoretisch kader, begon met de definiëring van het concept ‘secularisme’. Dit concept kan zeer breed geïnterpreteerd worden terwijl het juist veel nuances herbergt. Aan de hand van de definitie van Giumbelli kan secularisme omschreven worden als een proces waarbij verschillende maatschappelijke actoren, zoals de overheid en de samenleving, zich verhouden tot elkaar en religie.

Om de nuances van het hedendaagse secularisme te begrijpen is het goed om drie hieraan voorafgaande historische ontwikkelingen van elkaar te onderscheiden, zoals beschreven in het derde hoofdstuk. In de eerste plaats werd de religiebeleving van Europeanen vanaf de Reformatie steeds individualistischer. Ten tweede kreeg de overheid een groeiend seculier karakter en ten derde kon religie – dankzij de opkomst van het nationalisme – dienen als een in- en uitsluitingsmechanisme. Via deze historische ontwikkelingen is het verklaarbaar waarom Nederlanders de publieke ruimte ervaren als een religieus neutraal terrein. Dit is echter een mythe. Volgens meerdere wetenschappers is de overheid geen neutrale speler binnen het secularisme en kan het dus niet dienen als neutrale bewaarder van de seculiere publieke ruimte. Daarnaast zijn er met de komst van migranten en door de globalisatie nieuwe verstandhoudingen ontstaan tussen gelovigen en niet-gelovigen over de plaats van religie in de samenleving. Het is vooral voor moslims, maar ook voor joden, lastig om hun geloof te uiten in de publieke ruimte omdat zij in de samenleving als buitenstaander kunnen gelden. Deze tweedeling kan bestudeerd worden vanuit het concept ‘nativisme’ waardoor in Nederland de moslim vaak geldt als ‘de ander’. Hierdoor ontstaat er een negatieve connotatie over moslims bij verschillende Nederlanders. Vanuit dit denkkader zijn moslims niet in staat om de liberale waarden uit te dragen waar deze Nederlanders trots op zijn. Er is hier sprake van een uitsluitingsmechanisme. Dit komt onder andere omdat religie een negatieve klank heeft bij veel Nederlanders. Zij vinden dat religie zoveel mogelijk geprivatiseerd dient te worden. Met dit laatste heeft een deel van de Nederlandse christenen moeite, zij accepteren de *secular truce* niet. Dit is opvallend, want christenen vormen in Nederland tegenwoordig een minderheid.

Behalve dat religie als uitsluitingsmechanisme kan dienen, kan het ook aan de basis staan van groepsbinding middels voedsel of nationalisme. In hoofdstuk vier kwam aan bod hoe voedsel identiteitsvormend werkt en hoe religieuze groeperingen zich kunnen afscheiden van de mainstream

samenleving door religieuze spijswetten te eerbiedigen. Tegelijkertijd kan nationalisme dienen om het volledig burgerschap aan migranten te weigeren, aldus Duyvendak en Tonkens. Binnen hun matrix over *culturalization of citizenship* tonen zij aan hoe vanuit verschillende visies naar de plaats van cultuur gekeken wordt voor het toekennen van volledig burgerschap. Doordat het voor religieuze minderheden, en dan voornamelijk voor moslims, lastiger is om gezien te worden als uitdragers van de liberale waarden van de Nederlandse cultuur, is het voor deze minderheden ook lastiger om het volledig burgerschap in cultureel opzicht toegekend te krijgen. Dit uitsluitingsmechanisme treed in werking bij het bereiden en nuttigen van voedsel, zoals blijkt uit het politieke debat over ritueel slachten.

Het uitvoeren van de onverdoofde rituele slacht maakt moslims en joden tot ‘de ander’ binnen de Nederlandse samenleving. Dit blijkt uit de bestudering van de primaire bronnen omtrent het politieke debat over ritueel slachten in Nederland. In de hoofdstukken vijf en zes heb ik 553 primaire bronnen in de vorm van Eerste en Tweede Kamerstukken over het debat omtrent ritueel slachten in Nederland geanalyseerd. In de periode 1970-1999, ook wel fase één genoemd, vond deze politieke discussie voornamelijk plaats in de jaren tachtig en spraken de meeste politieke partijen over dit onderwerp vanuit de tendentie betreffende de positie van minderheden in de samenleving en integratie. Dit heb ik het minderhedenvertoog genoemd. De politieke discussie veranderde in fase twee, de jaren 2000-2018, en vond vaker plaats binnen een context waarbinnen politieke partijen de vraag stelde hoe de religieuze uiting van ritueel slachten binnen de Nederlandse samenleving paste. Hier was sprake van een religievertoog. In hoofdstuk zeven werden de standpunten van de politieke partijen en het kabinet in beide fases met elkaar vergeleken. Het kabinet en verschillende politieke partijen zoals de christelijke partijen, de PvdA en de VVD waren van standpunt veranderd binnen dit politieke debat. Deze standpuntwijzigingen zijn te verklaren doordat het minderheden- en religievertoog veranderd waren. Uit deze vergelijking tussen fase één en twee bleek sprake te zijn van drie belangrijke politieke verschuivingen. In de eerste plaats was er de verschuiving van het minderhedenvertoog naar het religievertoog. Ten tweede ontstonden door deze verschuiving andere politieke coalities tussen politieke partijen. Ten derde namen verschillende politieke partijen nieuwe standpunten in ten opzichte van ritueel slachten in Nederland. Waar in fase één de PvdA en VVD voorstander waren van de facilitering van onverdoofde slacht in Nederland, namen de christelijke partijen dit standpunt over in fase twee. Hierbij was het opmerkelijk dat de Eerste Kamerfracties van de PvdA, VVD en D66 een andere mening waren toegedaan dan de Tweede Kamerfracties van dezelfde partijen in fase twee. Een verklaring hiervoor zou kunnen zijn dat deze partijen, samen met de christelijke partijen, hun standpunt bepaalden vanuit een overlap tussen het minderheden- en het religievertoog.

Om bovenstaande politieke verschuivingen te verklaren moeten we de verschuivende positie van religie en minderheden in de samenleving onderzoeken. Politici zijn als volksvertegenwoordigers immers spreekbuizen van de samenleving waaruit de religie- en minderhedenvertogen voortkwamen. Door de veranderingen in de samenleving te analyseren, is het mogelijk om de politieke verschuivingen te verklaren om vervolgens de hoofdvraag te beantwoorden.

Maatschappelijke verschuivingen met betrekking tot het minderhedenvertoog

Om de politieke verschuivingen binnen het minderhedenvertoog te kunnen duiden, is de positie van moslims in de Nederlandse samenleving belangrijk. Zoals al in de inleiding werd betoogd, kreeg het politiek debat inzake ritueel slachten een impuls met de komst van moslims in Nederland. Het is al verschillende keren opgemerkt; binnen het politieke debat over rituele slacht specificeerden de politieke partijen zelden of ze over de islamitische of joodse versie spraken. Hierdoor is het lastig om precies aan te wijzen of de politici spraken over joodse minderheden, islamitische minderheden of (religieuze) minderheden in het algemeen. Echter, door naar de religieuze duidingen binnen de argumentatie van de politici te kijken, zijn er sterke aanwijzingen dat de meeste politici spraken over islamitische minderheden. Uit het theoretisch kader blijkt dat de positie van moslims binnen een seculiere samenleving als Nederland onder druk kan komen te staan. Daarnaast is de positie van religie – en vooral het vroeger dominante christendom – sinds de jaren zeventig sterk veranderd.

De koppeling van de positie van moslims en religie in de Nederlandse samenleving verklaart waarom het minderhedenvertoog eveneens is veranderd. Verkaaik concludeerde dat het Nederlands nativisme gekarakteriseerd wordt door een afkeer tegen religie in het algemeen. Uit de primaire bronnen blijkt dat gedurende het politieke debat door verschillende partijen vanuit een negatieve connotatie over religie werd gesproken. Deze negatieve connotatie werd versterkt door de manier waarop de religieuze wetten rondom rituele slacht gezien werden als een traditie waarvoor geen plaats was in de moderne Nederlandse samenleving. In 2011 spraken politieke partijen zoals de PvdA en D66 weliswaar met respect over de lange traditie van het ritueel slachten, maar de voorstanders van de initiatiefwet vonden dat er een einde diende te komen aan deze traditie. Deze negatieve connotatie blijkt uit de woorden van Tweede Kamerlid Graus, die namens de PVV sprak over ‘hysterische muziek’ en mensen die rare dingen schreeuwden tijdens het slachtingproces. Voorts spraken verschillende partijen over de goede zeden en de moraal van Nederland waarbinnen geen ruimte zou zijn voor rituele slacht. Zij beriepen zich hierbij op liberale waarden. Door dit vertoog te houden kon de indruk ontstaan dat minderheidsgroeperingen die ritueel slachten geen onderdeel konden uitmaken van de Nederlandse samenleving. Zij droegen deze nationale liberale waarden namelijk niet uit. Er was aldus sprake van een uitsluitingsmechanisme ten opzichte van minderheden.

Het uitsluitingsmechanisme op grond van de nationalisatie van liberale waarden is niet de enige vorm van uitsluiting ten opzichte van minderheidsgroeperingen. Duyvendak en Tonkens tonen in hun onderzoek aan dat bij het verkrijgen van de volledig burgerschap het component cultuur de laatste jaren een prominentere rol is gaan spelen, oftewel de *culturalization of citizenship*. De manier waarop cultuur is geïncorporeerd binnen het integratieproces is ook terug te zien in het politieke debat omtrent ritueel slachten. Duyvendak en Tonkens schetsen een matrix waarbinnen zij de emotionele en functionele dimensie van burgerschap koppelen aan het versterkend en het constructief cultuurbegrip. Uit de primaire bronnen blijkt dat er vanaf de jaren zeventig een verschuiving zichtbaar is in het politieke landschap aangaande het emotioneel constructief cultuurbegrip. Dit cultuurbegrip is gestoeld op het idee

dat cultuur maakbaar is door middel van discussies over het toebehoren tot een natie en de cultuurverschillen binnen de natie.

Het politiek debat over ritueel slachten is een voorbeeld van een dergelijke maatschappelijke discussie. Vanaf de jaren zeventig waren verschillende politieke partijen en het kabinet voorstander van de vervlechting van de verschillende culturen in Nederland. Bij de integratie van deze minderheden vond het kabinet het bijvoorbeeld belangrijk dat de mogelijkheid bestond voor minderheden om de eigen cultuur en religie uit te dragen. Deze vervlechting van culturen werd ervaren als een positief uitvloeisel van liberale waarden zoals tolerantie en godsdienstvrijheid. Degenen die kritische noten plaatsen bij deze vervlechting van culturen waren de kleine christelijke partijen. Deze tendens veranderde na 2005 waarbij juist de christelijke partijen spraken over het tolerante Nederland dat van oudsher open stond tegenover (religieuze) minderheden. Waar zij in de jaren tachtig tegenstander waren van de vervlechting van de minderhedencultuur met de Nederlandse cultuur, beargumenteerden deze partijen in 2011 en 2012 dat de toegankelijkheid tot rituele slacht een uiting was van tolerantie. Middels deze argumentatie vormden de christelijke partijen een coalitie met de VVD, D66 en de PvdA in de Eerste Kamer. Deze coalitie vond dat de initiatiefwet tegen het recht van minderheden indruiste om hun eigen cultuur te behouden. Voor de andere coalitie bestaande uit de voorstanders van de initiatiefwet hadden de liberale waarden een nieuwe invulling gekregen en het recht van dieren werd een belangrijkere factor dan de godsdienstvrijheid. De Nederlandse cultuur was immers veranderd en dit bleek onder andere uit de manier waarop de samenleving nadacht over religie. Als religieuze minderheden ervoeren joden en moslims de gevolgen hiervan.

De houding van politieke partijen ten opzichte van minderheden stond vanaf 2005 in sterk contrast met de houding van verschillende politieke partijen in de jaren tachtig en negentig. Met name de PvdA, maar ook de VVD, D66 én het kabinet vonden toentertijd juist dat tolerantie van de religieuze gebruiken van minderheden gold als uiting van de Nederlandse liberale waarden. Dat dit gedachtegoed vanaf 2011 werd overgenomen door de christelijke partijen toont aan dat er een verschuiving had plaatsgevonden over de interpretatie van liberale waarden tussen 1970 en 2018.

Maatschappelijke verschuivingen met betrekking tot het religievertog

Met de verschuiving van liberale waarden en de positie van religieuze minderheden daarbinnen, kan ook verklaard worden hoe het religievertog is veranderd. Uitgaande van de definitie van secularisme zoals beschreven door Giumbelli is secularisme een proces waarbinnen maatschappelijke actoren invloed hebben op de positie van religie in de samenleving. Het seculier stelsel is geen statisch gegeven. Het concept 'secularisme' is aan de hand van het werk van Tamimi Arab op te delen in constitutioneel en cultureel secularisme. Cultureel secularisme is een evoluerend begrip betreffende de plaats en de rol van religie en wat de bijbehorende uitwerkingen daarvan is of zou moeten zijn in een samenleving waarin de dominante mening seculier is. Het constitutioneel secularisme is de verdediging van het recht op publieke uitingen van godsdienstvrijheid van Nederlandse religieuze burgers op grond van zowel de

Nederlandse Grondwet als de seculiere notie van de scheiding tussen kerk en staat. Dit onderscheid tussen constitutioneel en cultureel secularisme is cruciaal voor de analyse van het politieke debat over ritueel slachten in Nederland.

Met de juridische gelijktrekking van het islamitische ritueel slachtproces aan de joodse variant, werden beide rituelen beschermd vanuit de godsdienstvrijheid. Vanuit het constitutioneel secularisme konden joden en moslims deze godsdienstvrijheid claimen en hun religieuze rituelen uitvoeren. Tijdens fase één uitten de kleine christelijke partijen, de PPR en GroenLinks kritiek op het ritueel slachten, maar zij respecteerden vanuit het constitutioneel secularisme de claim die joden en moslims konden maken op de godsdienstvrijheid. Vanaf 2005 waren er verschillende politieke partijen die middels moties de wet op ritueel slachten wilden aanpassen. De initiatiefwet van Thieme kwam in 2011 en 2012 het dichtstbij een dergelijke wetswijziging, maar kreeg geen doorgang in de Eerste Kamer. Hierdoor kunnen joden en moslims nog steeds hun recht op onverdoofd ritueel slachten claimen, zij het dat er wel restricties gelden vanuit het convenant.

Het cultureel secularisme is sterk veranderd sinds de jaren zeventig. In fase twee werd de initiatiefwet van Thieme door een meerderheid in de Tweede Kamer ingestemd doordat de meeste politieke partijen van mening waren dat de goede zeden in Nederland waren veranderd waardoor dierenrechten belangrijker waren dan de godsdienstvrijheid inzake het ritueel slachten. Onverdoofd ritueel slachten was volgens deze politieke partijen moreel verwerpelijk geworden. Hieruit blijkt een verandering van de Nederlandse cultuur ten aanzien van de positie van religie in de samenleving en dus een verschuivend cultuurbegrip. De maatschappelijke actoren hebben hun mening ten opzichte van de positie van religie in de samenleving veranderd door de toegenomen secularisatie. De veranderende mening van verschillende politieke partijen ten opzichte van het ritueel slachten is hier een uitvloeisel van.

Tegenover deze politieke partijen stond de coalitie van christelijke partijen en de Eerste Kamerfracties van D66, VVD, PvdA en gedeeltelijk GroenLinks. Voor de christelijke partijen was het belangrijk dat de joden en moslims hun godsdienstvrijheid in de vorm van onverdoofd ritueel slachten mochten behouden. Deze houding van de christelijke partijen is deels te verklaren door hun houding ten opzichte van de *secular truce*. Voorts vonden de christelijke partijen het zeer belangrijk om de positie van religieuze minderheden te beschermen vanuit het tolerantiebeginsel. Deze mening werd gedeeld door de Eerste Kamerfracties van de D66, VVD en PvdA. Daarnaast plaatste deze coalitie, bestaande uit zowel christelijke als niet-christelijke partijen, vraagtekens bij de bewering dat een meerderheid van de samenleving via dierenrechten belangrijker vond dan de godsdienstvrijheid van joden en moslims. Deze partijen erkenden dat religie een andere positie had gekregen binnen de samenleving vanwege de secularisatie, maar zij vonden niet dat hierdoor de godsdienstvrijheid van moslims en joden aangetast mocht worden. Het kabinet trachtte een neutrale houding aan te nemen in deze periode, maar zorgde met het voorstel van het convenant er voor dat er een alternatief kwam voor de initiatiefwet.

Door dit alternatief aan te reiken zorgde het kabinet ervoor dat er geen wetswijziging kwam en het constitutioneel secularisme onveranderd bleef. Uit het politieke debat omtrent rituele slachting blijkt echter dat de positie van religie in de Nederlandse samenleving veranderd is. Er is een kloof ontstaan tussen het constitutioneel secularisme dat ruimte geeft aan moslims en joden om onverdoofd te slachten en het cultureel secularisme waardoor deze godsdienstvrijheid vanuit verschillende politieke partijen wordt aangevochten. Hierdoor is het religievertooq binnen het politiek debat omtrent ritueel slachten tussen de jaren 1970-1999 en 2000-2018 veranderd en zijn verschillende politieke partijen andere meningen toegevoegd.

Het antwoord op de hoofdvraag is dat verschillende politieke partijen opvallende verschuivingen maakten tussen 1970 en 2018 in het politieke debat omtrent ritueel slachten. Door de periodes 1970-1999 en 2000-2018 met elkaar te vergelijken, blijkt dat binnen het politiek debat partijen zijn verwisseld van politieke coalities en standpunten ten aanzien de rituele slacht. Hoewel binnen dit politieke debat veel nuances zijn, zijn er duidelijke standpuntwisselingen van elkaar te onderscheiden. Door de analyse naar de posities van de politieke coalities binnen het minderheden- en religievertooq zijn deze wisselingen te verklaren. Doordat de maatschappelijke ontwikkelingen betreffende de liberale waarden verschoven, veranderden de PvdA en de VVD in de Tweede Kamer bijvoorbeeld van mening betreffende de positie van minderheden en de daarbij behorende religieuze uitingen. Hierdoor waren het christelijke partijen die opkwamen voor de godsdienstvrijheid van moslims en joden in fase twee, terwijl zij deze vrijheden in fase één nog aanvielen. Daarnaast blijkt uit de veranderingen binnen het religievertooq dat het seculiere stelsel in Nederland is veranderd sinds de jaren zeventig waardoor er een kloof is ontstaan tussen het constitutioneel en het cultureel secularisme. Middels het constitutioneel secularisme kunnen joden en moslims tot op de dag van vandaag hun recht op onverdoofd ritueel slachten claimen. Door de secularisatie van Nederland en de daarbij horende verandering van (liberale) waarden is het cultureel secularisme daarentegen getransformeerd. Deze transformatie blijkt uit de manier waarop politici als volksvertegenwoordigers zich in fase twee anders positioneerden ten opzichte van ritueel slachten. De politieke discussie over ritueel slachten in Nederland is een zeer genuanceerde politieke discussie die als goede casus dient om te onderzoeken hoe secularisatie en de positie van religieuze minderheden binnen de samenleving zijn veranderd. De discussie duurt al meer dan honderd jaar, maar de politici zijn er nog lang niet over uitgediscussieerd.

Verder onderzoek

Hoewel dit onderzoek de politieke discussie omtrent rituele slacht uitgebreid heeft geanalyseerd, is er nog zeer veel ruimte over voor verder onderzoek in de toekomst. In de eerste plaats is het belangrijk dat er meer onderzoek komt naar de positie van moslims en joden binnen dit debat. Het is meerdere keren naar voren gekomen dat de Nederlandse politici zelden specificieerden of ze in hun betogen spraken over joden, moslims of beiden. In de primaire bronnen zijn er aanwijzingen dat de meeste politici zich vooral richtten op de moslims binnen dit politieke debat, maar dit was voor mij lastig om met zekerheid vast te

stellen. Hier is verder onderzoek voor nodig. Daarnaast heb ik geen onderzoek gedaan naar de reactie van moslims en joden op de politieke discussie. Ik heb mij in het primaire bronnenonderzoek enkel gericht op de Kamerstukken en daaruit blijkt zelden hoe joden en moslims reageerden op het politieke debat. Aangezien het debat direct effect had op de religiebeleving van deze gelovigen, zou het interessant zijn om te onderzoeken welke posities deze religieuze groepen aannamen ten opzichte van elkaar of om te kijken wat de verschillende meningen waren binnen de geloofsgemeenschappen. Voorts kan het ook interessant zijn om de Nederlandse discussie over ritueel slachten te vergelijken met die in andere landen. In een land als Frankrijk kan het debat vanwege de *laïcité* anders verlopen ten opzichte van Nederland. Een ander interessant land zijn de Verenigde Staten waar religie in de openbare ruimte op een andere wijze naar voren komt dan in Nederland of Frankrijk.

Chapter 9. Summary

The main question in this thesis was as follows: How does the current Dutch political debate regarding unstunned ritual slaughter relate to the 1970s in the last century, given the religious aspects of secularism and the position of religious minorities in Dutch society? To be able to answer this question it is important to first define secularism. For this thesis I used the definition given by anthropologist Emerson Giumbulli who described secularism as the process in which social actors, like the government and the society, relate to each other regarding religious matters. According to religion scholar Pooyan Tamimi Arab it is possible to distinguish two different nuances within secularism in the Netherlands, namely constitutional and cultural secularism. Constitutional secularism is the defence of the public right to express religious beliefs within the secular public domain. This right is based on both the Dutch constitution and secular notion of the separation between church and state. Cultural secularism means the evolving understanding concerning the position of religion and the corresponding effects thereof within a mainly secular society.

The political debate on ritual slaughter has a long history in the Netherlands, but this thesis focused on the period 1970-2018. Within this period one is able to distinguish several particular developments. During the period 1970-1999 there was a tendency of providing Muslims with the same right to carry out ritual slaughter as the Jewish community. The right to carry out religious slaughter was seen as a way of integration by several political liberal and socialist parties. On the other side of the political debate, the small Christian parties were opposed to giving Muslims the right to ritual slaughter as they argued that this ritual did not fit in the Dutch society. So, these two polar opposites grounded their arguments within the societal discourse on the place of minorities and integration. I call this the minority-discourse. At the same time there were also political parties, mainly the Greenparty (*GroenLinks*), who thought that ritual slaughter was an act of violence against animals. Although they acknowledged that ritual slaughter fell under the constitutional right of freedom of religion, they questioned whether it was possible to protect the animal rights through stunning the animals before killing them. These parties grounded their argument within the discourse of the position of religion and secularism in the Dutch society. I called this the religious-discourse.

From 2000 onward, especially since 2011, the political debate regarding ritual slaughter started to change and some political parties made a 180 degrees turn. At that time Marianne Thieme from the Party for the Animals (*Partij van de Dieren*) submitted a private member's bill in which she stated that unstunned ritual slaughter should be forbidden. Almost all parties within the House of Representatives favored this bill. They shared the opinion that the Dutch society had changed and that animal rights were more important than the constitutionally granted religious freedom for Muslims and Jews to perform unstunned ritual slaughter. Only the Christian parties voted against the bill. The bill didn't pass in the Senate because members of the liberal and labor parties also voted against it. During this period most parties based their arguments within the religious-discourse, with the exception of the parties who voted

against the bill. They both applied the religious and the minority-discourse. The bill didn't pass in the Senate and therefore it is still possible to perform unstunned ritual slaughter in the Netherlands.

The reason for this change in discourse lies in the societal changes in the Dutch society that happened the last five decades regarding secularism. On the one hand, the minority-discourse changed by liberal secular values. On the other hand, the gap between constitutional and cultural secularism widened. Muslims and Jews are still permitted to perform unstunned ritual slaughter on legal grounds. However, because of the proceeding secularization of the Dutch population and the evolving liberal values, cultural secularism has changed. These two processes are the reason why political parties have changed their opinions about ritual slaughter and why the Dutch political debate regarding ritual slaughter has changed between 1970 and 2018.

Hoofdstuk 10. Bibliografie

Primaire bronnen

Nieuw Isrealietisch Weekblad

Verslag der handelingen van de Tweede Kamer der Staten Generaal (HTK)

Verslag der handelingen van de Eerste Kamer der Staten Generaal (HEK)

Websites

Eerste Kamer der Staten-Generaal. “Novelle.” Bekeken op 30 oktober 2020. <https://www.eerstekamer.nl/begrip/novelle#:~:text=Een%20novelle%20is%20een%20wetsvoorstel,de%20Tweede%20Kamer%20is%20aanvaard>

Partij voor de Dieren. “Wetsvoorstel onverdoofd slachten in behandeling.” Bekeken op 6 februari 2020. <https://www.partijvoordedieren.nl/nieuws/wetsvoorstel-verbod-onverdoofd-slachten-in-behandeling>.

Tweede Kamer der Staten Generaal. “Initiatiefvoorstel verbod onverdoofd ritueel slachten.” Bekeken op 26 augustus 2020. <https://www.tweedekamer.nl/kamerstukken/wetsvoorstellen/detail?id=2018Z04821&dossier=34908>.

Literatuurlijst

Achterberg, Peter, Dick Houtman, Stef Aupers, Willem de Koster, Peter Mascini en Jeroen van der Waal. “A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waning Religious Privatization in the West.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 48, no. 4 (2009): 687-701.

Agrama, Hussein Ali. “Religious Freedom and the Bind of Suspicion in Contemporary Secularity.” In *Politics of Religious Freedom*, samengesteld door Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood, and Peter G Danchin, 301-312. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Anderson, Benedict R. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2016.

Balkenhol, Markus, Paul Mepschen en Jan Willem Duyvendak. “The Nativist Triangle: Sexuality, Race and Religion in the Netherlands.” In *The Culturalization of Citizenship : Belonging and Polarization in a Globalizing World*, samengesteld door Jan Willem Duyvendak, Peter Geschiere en Evelina Hendrika Tonkens, 97-112. London: Palgrave Macmillan, 2016.

Balkenhol, Markus, E. van den Hemel en I.L. Stengs. “Emotional Entanglements of Sacrality and Secularity: Engaging the Paradox.” In *The Secular Sacred: Emotions of Belonging and the Perils of Nation and Religion*, samengesteld door Markus Balkenhol, Ernst van den Hemel en Irene Stengs, 1-18. Palgrave Macmillan, 2020.

Bhargava, R. "States, Religious Diversity, and the Crisis of Secularism." *The Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 8-22.

Brown, Rachel. "'Tell me what you eat and I'll tell you what you are.'" The Literal Consumption of Identity for North African Muslims in Paris (France)." In *Everyday Life Practices of Muslims in Europe*, samengesteld door Erkan Toğuşlu, 41-56. Leuven: Leuven University Press, 2015.

Burchardt, Marian, en Ines Michalowski. "After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe." In *After Integration : Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*, samengesteld door Marian Burchardt en Ines Michalowski, 3-16. Wiesbaden: Springer, 2015.

Calhoun, Craig. "Rethinking Secularism." *The Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 35-48.

Cannell, F. "The Anthropology of Secularism." *Annual Review of Anthropology* 39 (2010): 85-100.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Casanova, José. "The Secular and Secularisms." *Social Research* 76 no. 4 (2009): 1049–1066.

Casanova, José. "The Politics of Nativism: Islam in Europe, Catholicism in the United States." *Philosophy & Social Criticism* 38, no. 4-5 (2012): 485-495.

DeSoucey, Michaela. "Gastronationalism: Food Traditions and Authenticity Politics in the European Union." *American Sociological Review* 75, no. 3 (2010): 432-455.

Freidenreich, David M. *Foreigners and Their Food : Constructing Otherness in Jewish, Christian, and Islamic Law*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Giumbelli, Emerson. "The Problem of Secularism and Religious Regulation: Anthropological Perspectives." *Religion and Society: Advances in Research* 4, no. 1 (2013): 93-108.

Habermas, Jürgen. "Notes on Post-Secular Society." *New Perspectives Quarterly* 25, no. 4 (2008): 17–29.

Ichijo, Atsuko, en Ronald Ranta. "Introduction." In *Food, National Identity and Nationalism : From Everyday to Global Politics*, samengesteld door Atsuko Ichijo en Ronald Ranta, Basingstoke, 1-18. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2016.

Janssen, Janine. "Onverdoofd Slachten: Dierenwelzijnargumenten tegen en godsdienstige argumenten voor deze slachtmethode." *Tijdschrift Voor Religie, Recht En Beleid* 5, no. 1 (2014): 34-45.

Joppke, Christian, en John Torpey. *Legal Integration of Islam : A Transatlantic Comparison*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Lange, Matthew. *Comparative-Historical Methods*. Londen: Sage, 2013.

Lavi, Joshua Shai. "Our Food Is Our Bond: A History of Jewish and Muslim Animal Slaughter and Post-Christian Social Science." *History of the Present* 8, no. 1 (2018): 29-56.

Lægaard, Sune. "Liberal Nationalism and the Nationalisation of Liberal Values*," *Nations and Nationalism* 13, no. 1 (2007): 37-55.

Maussen, Marcel. "Institutional Change and the Incorporation of Muslim Populations: Religious Freedoms, Equality and Cultural Diversity." In *After Integration: Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*, samengesteld door Marian Burchardt en Ines Michalowski, 79-104. Wiesbaden: Springer, 2015.

Michalowski, Ines, en Marian Burchardt. "Islam in Europe: Cross-National Differences in Accommodation and Explanations." In *After Integration : Islam, Conviviality and Contentious Politics in Europe*, samengesteld door Marian Burchardt en Ines Michalowski, 105-125. Wiesbaden: Springer, 2015.

Minkov, Michael, en Geert Hofstede. "Nations Versus Religions: Which Has a Stronger Effect on Societal Values?" *Management International Review: Journal of International Business* 54, no. 6 (2014): 801-824.

Riesebrodt, Martin. "Concepts of Religion and Their Political Implications." In *Religion and Society in the 21st Century*, samengesteld door Joachim Küpper, 159-178. Boston: De Gruyter, 2014.

Rovinsky, Jeremy. "The Cutting Edge: The Debate Over Regulation of Ritual Slaughter in the Western World," *California Western International Law Journal* 45, no. 1 (2015): 79-107.

Schyff, G van der. "Ritual Slaughter and Religious Freedom in a Multilevel Europe: The Wider Importance of the Dutch Case." *Oxford Journal of Law and Religion* 3, no. 1 (2014): 76–103.

Sorkin, David. "Religious Minorities and Citizenship in the Long Nineteenth Century. Some Contexts of Jewish Emancipation." In *Politics of Religious Freedom*, samengesteld door Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood en Peter G Danchin, 115-126. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

Stausberg, Michael, en Steven Engler. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (Hoboken: Taylor & Francis, 2011).

Tamimi Arab, Pooyan. *Amplifying Islam in the European Soundscape : Religious Pluralism and Secularism in the Netherlands*. London, UK: Bloomsbury Academic, 2017.

Taylor, Charles. "The Meaning of Secularism." *The Hedgehog Review* 12, no. 3 (2010): 23-34.

Tonkens, Evelien, en Jan Willem Duyvendak, "Introduction: The Culturalization of Citizenship." In *The Culturalization of Citizenship : Belonging and Polarization in a Globalizing World*, samengesteld door Jan Willem Duyvendak, Peter Geschiere en Evelina Hendrika Tonkens, 1-20. London: Palgrave Macmillan, 2016.

Verkaaik, Oskar, en P. Tamimi Arab. "Managing Mosques in the Netherlands - Constitutional versus Culturalist Secularism." *Journal of Muslims in Europe* 5, no. 2 (2016): 251-268.

Vellenga, Sipco. "Ritual Slaughter, Animal Welfare and the Freedom of Religion." *Journal of Religion in Europe* 8, no. 2 (2015): 210-234.

Wallet, B. "Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving," *Religie & Samenleving* 7, no. 2 (2013): 166-183.

Wallerstein, B. “Ritual Slaughter, Religious Plurality and the Secularization of Dutch Society (1919-2011).” *Studies in Theology and Religion* 22 (2017): 147–63.

Yelle, Robert. “Imagining the Hebrew Republic. Christian Genealogies of Religious Freedom.” In *Politics of Religious Freedom*, samengesteld door Winnifred Fallers Sullivan, Elizabeth Shakman Hurd, Saba Mahmood en Peter G Danchin, (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 17-28.