

Ritueel slachten en godsdienstvrijheid in een seculiere samenleving

Bart Wallet*

Summary

For centuries ritual slaughter had a stable and legitimate place in Dutch society. It was one of the religious rites of the Jewish minority and thus accepted. From the nineteenth century onwards, however, criticism was voiced by animal rights activists, anti-religious organizations and anti-Semites. This criticism – with the exception of the war period – remained until recently marginal. Only in the last decade also mainstream political parties became critical. This essay demonstrates that political changes in the wake of '9/11' and the 'Fortuyn revolt' led to a new articulation of Dutch identity, which was essentially secular. Religious rites such as Jewish and Islamic ritual slaughter consequently were framed in opposition to the newly expressed Dutch identity. An analysis of the argumentation in the recent political and public debates demonstrates both the continuity with nineteenth-century progressive reasoning, and the impact of recent political changes.

Inleiding: Ritueel slachten en moderniteit

Het was zonder enige twijfel een van de belangrijkste publieke debatten van 2011 in Nederland: de discussie over het al dan niet verbieden van de joodse en islamitische rituele slacht. Aanvankelijk leek het thema op weinig belangstelling te kunnen rekenen. Toen Marianne Thieme, kamerlid voor de Partij voor de Dieren, het initiatiefwetsvoorstel om tot een verbod te komen lanceerde, bleven de reacties vooral beperkt tot de directe kring van haar medeparlementariërs. Pas na verloop van tijd, toen het besluitvormingsproces al richting afronding ging, werd het thema inzet van een breed publiek debat. Daarin mengden zich voor- en tegenstanders, politici, wetenschappers en religieuze voormannen, maar daartoe bleef het niet beperkt. Een mogelijk verbod op ritueel slachten maakte discussie los in brede lagen van de bevolking over dierenwelzijn en godsdienstvrijheid en de ingezonden-brievenrubrieken van de Nederlandse kranten stonden vol met de *vox populi* over dit onderwerp.

* Bart Wallet is postdoctoraal onderzoeker, gespecialiseerd in joodse geschiedenis en verbonden aan de capaciteitsgroep Mediastudies van de Universiteit van Amsterdam.

Zo fel was het debat dat gaandeweg werd geconstateerd dat de Haagse politici het thema danig hadden onderschat en dat het in hun handen explodeerde.

Niet alleen in de Nederlandse samenleving werd een mogelijk verbod op ritueel slachten als een belangrijke beslissing gezien. Ook in het buitenland – de andere Europese landen, de Verenigde Staten, islamitische landen en Israël – werd het Nederlandse debat nauwgezet gevolgd. Bovendien mengden buitenlandse stemmen zich in het Nederlandse publieke debat, vooral van tegenstanders van het initiatiefwetsvoorstel die hun verbazing over de mogelijke inperking van godsdienstvrijheid in Nederland uitdrukten. Enkele gezaghebbende Europese orthodoxe rabbijnen gaven op Schiphol een persconferentie om hun bezorgdheid te uiten, de Britse opperrabbin Jonathan Sacks verscheen op de hoorzitting in de Tweede Kamer en – als klap op de vuurpijl – schreven elf leden van het Amerikaanse Congres een brief aan de Eerste Kamer om hun collega's ervan te overtuigen dat een verbod een heilloze weg was (Franks e.a. 2011).

Het was niet de eerste keer dat er in de Nederlandse samenleving over ritueel slachten werd gedebatteerd. Sinds de negentiende eeuw stond het op de agenda en is er vrijwel continu over gesproken, zij het veelal in de marge en slechts af en toe in het bredere publieke debat. De achtergrond waartegen over ritueel slachten werd gedebatteerd raakte echter een veel dieper maatschappelijk thema, namelijk de plaats van religieuze rituelen in de moderniteit. Sinds de Europese Verlichtingsbewegingen waren zulke rituelen verdacht geworden, want zij werden gezien als de uitdrukking van een irrationele alteriteit die in strijd was met de dominante rationele, universaliserende filosofie. Uiterlijke rituelen werden daarbij geplaatst tegenover religieuze inhouden, ethiek en spiritualiteit. Bovendien speelde er in het geval van ritueel slachten nog een ander verlicht probleem mee: het was in de toenmalige Europese context een bij uitstek joodse rite. Tal van Verlichtingsdenkers beschouwden het jodendom als religieuze traditie, als een anachronisme, strijdig met de progressieve ontwikkeling van de samenleving en de religieuze en filosofische vooruitgang (Kal 2000). Ritueel slachten, evenals andere joodse rituelen, werd als voorbeeld bij uitstek daarvan opgevoerd. Het was achterhaald, typerend voor een vroegere tijd en een oude beschaving uit een ander gebied, niet passend bij de moderne moraal. Deze visie was gedurende de negentiende eeuw algemeen onder toonaangevende denkers. Schopenhauer was niet uniek, maar vatte juist de *communis opinio* samen toen hij het ritueel slachten typeerde als 'empörende Roheit und Barbarei des Okzidents, deren Quelle im Judentum liegt' (Schopenhauer 1976, 773).

Deze bredere achtergrond van het debat over religieuze ritën in de moderniteit heeft de debatten over ritueel slachten tot in de eenentwintigste eeuw gestempeld. Tegelijkertijd hebben de specifieke context van de Nederlandse samenleving sinds '9/11' en de Fortuynrevolte ook hun sporen getrokken en vormen zij mede een verklaring voor de intensiteit van de recente discussie. In dit artikel wil ik daarom het recente debat over ritueel slachten analyseren vanuit een breder historisch perspectief en daarbij zoeken naar wat deze casus zegt over de omgang met religie en ritën in Nederland. Daarmee bouwt het voort en voegt het een analytische verdieping toe ten opzichte van eerdere artikelen waarin ik de politieke geschiedenis van de rituele slacht in Nederland heb gereconstrueerd (Wallet 2011a; Wallet 2012) en de interne joodse ontwikkelingen op het terrein van kasjroet sinds 1945 in kaart heb gebracht (Wallet 2011b).

De opzet van dit artikel is dat eerst een historisch overzicht wordt gegeven van de manier waarop ritueel slachten in de Nederlandse wetgeving is gereguleerd, met name sinds de Vleeschkeuringswet van 1919. Vervolgens zal gefocust worden op de argumentatie van voor- en tegenstanders in het recente debat, dat is afgebakend van najaar 2009 tot voorjaar 2012.¹ De argumenten zullen in hun historische context worden geplaatst, waarbij duidelijk wordt waar zich ten opzichte van eerdere fases accentverschuivingen voordoen of nieuwe wegen worden ingeslagen. Tevens zal worden bezien wat de betekenis is van de casus ritueel slachten voor de duiding van de politieke omgang met religieuze vragen in onze samenleving.

Van hygiëne tot dierenwelzijn

Vanaf het moment dat er joodse gemeenschappen zijn gevestigd in het gebied dat we nu Nederland noemen, is er sprake van rituele slacht. Als in zoveel religieuze tradities speelt voedsel in het jodendom een belangrijke rol als 'identity marker' en een uitgebreide set aan halachische voorschriften regelt de omgang met voedsel (Freidenreich 2011). Daarbij gaat het niet alleen over welke rol voedsel speelt in de specifieke sacrale context van feest- en treurdagen, maar evenzeer over het dagelijkse voedsel. Niet alle voedsel is geoorloofd en bovendien moet het voedsel dat is toegestaan ook nog eens op de juiste wijze zijn bereid. De richtlijnen voor wat sinds het einde van de negentiende eeuw in de Europese talen 'ritueel slachten' is gaan heten, maar wat in het jodendom *sjechieta* wordt genoemd, zijn in dit kader te plaatsen.

Nauwkeurig wordt in de halacha voorgeschreven hoe geoorloofde dieren geslacht moeten worden, van de fase voorafgaand aan de eigenlijke slacht tot aan de verwerking van het vlees. Cruciaal is daarbij dat het dier in goede conditie is, zonder gebreken en niet ziek, de halsslagader met een snelle haal van een vlijmscherp mes wordt doorgehaald en het dier vervolgens geheel leegbloedt. De reinheid van het dier raakt namelijk de reinheid van de consument: verkeerd geslacht vlees verandert de halachische status van degene die dat eet, terwijl het bloed van een dier als de zetel van de ziel (*nesjama*) niet vermengd mag raken met die van de mens (Wagschal 1986).

Voor de joodse gemeenschappen die zich in de loop van de zestiende eeuw in de Republiek der zeven verenigde Nederlanden vestigden, was het van cruciaal belang dat er koosjer vlees beschikbaar was. Alleen in dat geval was er de mogelijkheid van levensvatbaar joods leven. In veel gevallen zien we dan ook dat joodse slagers en slachters tot de eersten behoren die zich in een plaats vestigen – pas daarna ontstaat er rondom hen een lokale joodse gemeenschap. In de Republiek was vestiging van joden vrijgelaten aan de plaatselijke autonomie van steden. Daar waar joden welkom waren, werd hen ook de vrijheid verleend om of een eigen vleeshal op te richten, of gebruik te maken van de algemene vleeshal. Lokale regelgeving was verder minimaal: de controle op het slachtproces en op de kwaliteit van het vlees, evenals de bepaling van de prijzen, was in handen van de rabbijn(en) en parnassiem (bestuurders) van de lokale joodse gemeenschap (Rädecker 2012).

Die situatie zet zich voort in de negentiende eeuw, ook al zijn de joden sinds 1796 gelijkberechtigde burgers geworden. Landelijke wetgeving met betrekking tot de slacht en vleesvoorziening ontbrak echter in het algemeen – waardoor er ook niets geregeld was voor het koosjere vlees. Dat veranderde onder invloed van twee processen: in de eerste plaats was er sprake van een groeiende regulering van de samenleving met een uitdijende bureaucratie, waardoor ook de vlees- en voedselindustrie – van slagers tot abattoirs – aan nieuwe regelgeving werd onderworpen. Ten tweede nam de aandacht voor hygiëne toe, zeker na de ontdekking van de bacterie door Pasteur. Steeds meer maatregelen werden genomen om ziekten tegen te gaan, zo werd geïnvesteerd in goede riolering, werden parken aangelegd en werden ook regels opgesteld met het oog op de voedselkwaliteit (Houwaart 1991).

Hierdoor ontstaat er ook een debat over slachtmethoden. Daarbij stond de *sjechieta* aanvankelijk goed voorgesorteerd. Door velen werd de joodse slachtmethode beschouwd als beter dan de destijds gangbare. Tekenend voor die overtuiging is dat de Minister van Oorlog in 1896 decreeteerde dat in de militaire abattoirs de joodse slachtmethode gehanteerd zou worden (Van der

Geest 1910). Dat was niet alleen gemakkelijk, omdat zo alle militairen – joods en christelijk – van hetzelfde vlees konden eten, maar er sprak ook vertrouwen uit in de *sjechieta*.

Tegen het einde van de negentiende eeuw komt het ritueel slachten echter steeds meer onder vuur te liggen. Daarvoor zijn drie factoren aan te wijzen. Allereerst, de opkomst en groei van de dierenbescherming, die steeds kritischer werd op het ritueel slachten door de opkomst van nieuwe, meer diervriendelijk geachte slachtmethoden. Vervolgens de groeiende betekenis die aan ‘wetenschap’ werd gehecht, waarbij moderne, wetenschappelijke methoden tegenover traditionele methoden werden gezet. Daarbij werd de ontwikkeling van de wetenschap, veelal in hegeliaanse termen, ook nog eens als een progressieve ontwikkeling gezien – waarbij al wat niet wetenschappelijk was, als verouderd en achterhaald werd beschouwd. Ten slotte had ook de opkomst van het moderne raciale antisemitisme grote gevolgen voor de waardering van het ritueel slachten. Het werd als een voorbeeld bij uitstek gezien van het barbaarse jodendom, met z'n bloederige rituelen (Wallet 2012).

In de Nederlandse context wordt het debat voorlopig bezegeld met de Vleeschkeuringswet van 1919. Die staat volledig in het teken van regulering en garanderen van de hygiëne, niet dierenwelzijn maar de gezondheid van de vleesconsument staat centraal. In de wet werd verdooving als standaardmethode vastgelegd, maar voor een drietal categorieën werd een uitzondering gemaakt: noodslacht, thuislacht en rituele slacht. Bij de rituele slacht is het opmerkelijk dat in de wet de joodse infrastructuur formeel werd gesanctioneerd. De wetgever bond zich aan het rabbinaat dat als toezichthouder en examiner van sjochtiem en slaggers diende op te treden. Hierbij zien we de doorwerking van het liberale principe dat de overheid ‘in sacra’ onwetend dient te zijn en zich niet kan en wil inlaten met de inhoud van religie.

De Vleeschkeuringswet van 1919 moet begrepen worden tegen de achtergrond van het verzuilde bestel in de nasleep van de pacificatie van de Nederlandse politiek in 1917. Daarbij werd formeel geaccepteerd dat Nederland in ideologisch opzicht een divers land was en de overheid zou daarom de uiteenlopende richtingen voortaan op gelijke manier behandelen. Een zo pluriforme samenleving kon immers slechts functioneren doordat de minderheden met elkaar samenwerkten en elkaar ruimte lieten. Zo valt ook de uitzonderingsbepaling voor ritueel slachten te begrijpen. Als de ‘Israëlitische ritus’ dat verlangde, dan moest dat ook wettelijk verankerd worden. Op soortgelijke wijze werd in de wetgeving ook met rooms-katholieken en protestanten rekening gehouden. Dit verzuilde paradigma was dermate krachtig dat de kritiek op ritueel slachten, die in de marge met name bij vrijdenkers (als abjecte

religieuze rite) en binnen de dierenbeweging (als dierenmishandeling) voortdurend werd gearticuleerd, nooit de juridische status van de *sjechieta* serieus ter discussie wist te stellen. Het was pas de Duitse bezetter die op 31 juli 1940 als onderdeel van antisemitische wetgeving tot een verbod kwam, waarop de opperrabbijnen met een uitzonderlijke oplossing kwamen door tijdelijk de elektrische verdoving goed te keuren (Wallet 2012).

Vanuit historisch perspectief is de bezettingsperiode in het dossier ritueel slachten een intermezzo. Want na 1945 werd de draad weer opgepakt en was er binnen een herzuild model opnieuw ruimte voor ritueel slachten. Maar ondertussen was er wel wat veranderd. De joodse gemeenschap was gedecimeerd en de overheid wilde de regelgeving daar ook aan aanpassen – met voorbijgaan van de reden waarom er zoveel minder joden in Nederland waren. Het aantal abattoirs waar nog koosjer geslacht mocht worden, werd gereduceerd tot veertien, en bovendien werd een behoeftecriterium geïntroduceerd: slechts daar mocht ritueel geslacht worden waar voldoende joden waren en slechts zoveel als nodig was voor hen. De gehele niet-joodse clientèle van koosjere slagers, die voor de oorlog aanzienlijk was geweest, kwam daarmee te vervallen. Dit betekende dat er nog slechts in de grotere joodse gemeenschappen geslacht kon worden. Koosjere slagers in kleinere plaatsen, zoals in Steenwijk, die net na de oorlog de draad weer hadden opgepakt, gingen hierdoor over de kop.

Ritueel slachten raakte echter, anderzijds, meer verweven met de Nederlandse economie. Door nieuwe diepvriesmethoden ontstond de mogelijkheid tot export van koosjer vlees. Na de stichting van de staat Israël in 1948 bleek daar een tekort aan runderen om aan de Israëliëse consumptie te voldoen. Ook in landen waar ritueel slachten was verboden, zoals Zwitserland, was behoefte aan import van koosjer vlees. Het leidde tot een fel debat tussen de Nederlandse departementen van landbouw en economische zaken, waarbij ook de Nederlands-joodse gemeenschap volop betrokken was. Hoewel 'landbouw' inzette op een verbod, wonnen uiteindelijk de economische belangen en werd in 1949 de export toegestaan naar landen waar een tekort was of een verbod lag op koosjer vlees. Vanaf dat moment schakelden verschillende vleesverwerkende fabrieken in Nederland over op de productie van koosjer vlees – onder toezicht van het rabbinaat. Ook voor de Zwitsers-joodse gemeenschap werd voortaan in Nederland geslacht. In de politieke arena werd slechts vanuit de hoek van de Staatkundig Gereformeerde Partij geprotesteerd tegen de koosjere slacht, omdat deze partij vanuit haar visie op Nederland als protestants land de verzuilde structuur principieel afwees en daarbij ook de ruimte voor afwijkende religieuze riten (Wallet 2012).

Vanaf de jaren 1960 groeide de islamitische minderheid in Nederland, waardoor de vraag ontstond of de islamitische rituele slacht ook niet in de wet opgenomen diende te worden. Op een vraag daarna van PvdA-kamerlid Van der Ploeg wist staatssecretaris Bartels te melden dat de moslims daar geen behoefte aan hadden. Wat Bartels niet wist, was dat hij had gesproken met de progressieve Ahmaddiyya-moslims, die allerm minst representatief waren voor de toenmalige gastarbeiders. Daardoor werd er door moslims veel clandestien geslacht, met name rond het Offerfeest. Dit leidde er na de nodige opschudding toe dat de politiek het dossier toch oppakte en zo werd in 1977 het slachten volgens de islamitische ritus gelijkberekend aan de koosjere slacht (Shadid & Van Koningsveld 1992). Daarbij werden de bepalingen voor de joodse gemeenschap geëxtrapoleerd op de islamitische gemeenschap, zonder dat er rekening mee werd gehouden dat daar een infrastructuur met een controlerende geestelijkheid en professionele slachters nog ontbrak.

Ondertussen voltrok zich een culturele revolutie in Nederland, waarbij de ordening van de samenleving via de verzuiling op steeds meer ongenoegen kon rekenen. Hiervoor in de plaats kwam de notie van Nederland als tolerant, multicultureel gidsland. Het idee van de multiculturele samenleving werd nu het frame van waaruit naar ritueel slachten werd gekeken. Het werd van een religieus vooral een cultureel fenomeen van etnische minderheidsgroepen, dat respect verdiende. Premier Wim Kok vatte deze opvatting helder samen toen hij in de algemene beschouwingen van 1999 over onder meer de acceptatie van ritueel slachten verklaarde: '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' (Havinga 2008). Deze tolerantie werd ook als exportproduct gezien: binnen de Europese Unie maakte Nederland zich sterk voor de acceptatie van ritueel slachten. Kritiek op ritueel slachten kwam in deze periode van partijen die negatief stonden ten opzichte van het idee van de multiculturele samenleving. Dat waren de Boerenpartij en – zij het minder uitgesproken – de kleine christelijke partijen. Maar hun bedenkingen vielen in het niet bij de consequente anti-campagne die door de Centruumpartij werd gevoerd, waarin ritueel slachten als primitief, barbaars en illustratief voor de cultuur van de islamitische nieuwkomers werd gezien.

Gedurende de twintigste eeuw was kritiek op ritueel slachten altijd uit de flanken van de samenleving gekomen, maar dit veranderde na 2000 aanzienlijk. Met '9/11' kwam de islam in het centrum van de aandacht te staan, terwijl dat in de Nederlandse context door Pim Fortuyn bovendien werd verbonden aan de sociale problematiek in de oude stadswijken. Hierdoor kwam

een breed debat over integratie en islam op gang, waarbij Fortuyn met veel aplomb het failliet van de multiculturele samenleving uitriep. Anderen, als publicist Paul Scheffer, spraken over het multiculturele drama. Na de moord op Fortuyn werden veel van zijn programmapunten door andere partijen overgenomen. Hierdoor veranderde ook de tot dusver tamelijk stabiele plaats van ritueel slachten in de Nederlandse samenleving. Vanuit de dierenbeweging en de rechterflank was er altijd al sprake van kritiek. Die werd nu versterkt geuit door de dierenbeweging die via de Partij voor de Dieren sinds 2006 voor het eerst parlementair werd vertegenwoordigd. Bovendien was de rechterflank via partijen als de LPF en de PVV niet langer actief in de marge, maar prominent aanwezig in publiek debat en parlement, mét toegang tot regeringsmacht.

Het meest opvallende in het recente debat was echter dat niet alleen de flanken, maar ook gevestigde partijen als VVD, PvdA en D66 in de Tweede Kamer een kritische houding tegenover ritueel slachten innamen. Hoe valt die verschuiving te verklaren? Een deel van het antwoord is een herdefiniëring van ritueel slachten, mede onder invloed van de teloorgang van het concept van de multiculturele samenleving. Ritueel slachten werd niet langer als een voornamelijk cultureel fenomeen geduid, maar (opnieuw) als een religieuze rite. Hierdoor ontstond een hergroepering in de Nederlandse politiek. De christelijke partijen CDA, ChristenUnie en SGP verdedigden nu deze – en daarmee ook andere, mogelijk christelijke – rituelen tegen een seculiere meerderheid. Voor de progressieve partijen hield de uitkomst verband met het antwoord op de vraag wat de Nederlandse identiteit inhoudt, als die niet – zoals tot dusver – multicultureel wordt geduid. Die zoektocht leidde tot een definitie van Nederlandse identiteit waarbij de verworvenheden van de culturele revolutie van de jaren 1960 in het centrum werden geplaatst: de gelijkheid van man/vrouw, homo/hetero – en ook zoiets als dierenrechten. Over deze nieuwe, seculiere definitie van de Nederlandse identiteit bestaat een brede politieke consensus. De voornaamste spelbrekers leken bepaalde religieuze gemeenschappen te zijn, zowel ‘nieuwe’ als ‘oude’, met uitgesproken, afwijkende morele opvattingen en religieuze rituelen. Ritueel slachten is daarvan een voorbeeld, dat veranderde van een legitieme expressie van normatieve opvattingen van een culturele minderheid in een vreemd, abject religieus gebruik. Het politieke debat werd overigens in de Eerste Kamer, op de valreep, nog besloten ten faveure van de vrijheid om ritueel te slachten, maar dat gebeurde, veelzeggend, niet vanuit multiculturele overwegingen, maar vanuit een principieel vertoog over godsdienstvrijheid (Ten Hooven 2011).

Ritueel slachten als religieuze rite

In 2009 deed een journalist van de *Leeuwarder Courant* een opvallende ontdekking. Hij wilde een reportage maken over het offerfeest en het ritueel slachten van de schapen en merkte tot zijn verbazing dat er moeilijk over werd gedaan om hem toe te laten. Iets wat een aantal jaren eerder nog geen enkel probleem was. ‘Zou het dan toch waar zijn dat de sfeer in onze multiculturele samenleving grimmiger wordt?’, zo vroeg hij zich af. ‘Dat de toegenomen tolerantie die wordt gesignaleerd bij nadere beschouwing bitter tegenvalt? Dat iemand best een afwijkende overtuiging mag hebben, maar dat die niet al te zeer uit de pas moet lopen bij wat dé Nederlander aanvaardbaar vindt?’ (Schrijver 2009) Deze journalist signaleerde een verschuiving, maar bezag het thema anderzijds nog vanuit het tevoren gangbare multiculturele paradigma. Als we echter de andere bijdragen, van zowel voor- als tegenstanders, hiernaast leggen, dan blijkt echter duidelijk dat de verschuiving die hij opmerkte er een is van cultureel naar religieus. De inzet is niet meer of zo’n gebruik van een nieuwe minderheid in Nederland geaccepteerd kan worden, maar of zo’n religieuze rite wel in de Nederlandse samenleving past (cf. Baruch 2011).

Het debat over ritueel slachten was daarmee een debat over de reikwijdte van godsdienstvrijheid. De initiator van het debat, Marianne Thieme van de Partij voor de Dieren, drukte dat helder uit: ‘Het past niet langer om ‘vrijheid van godsdienst’ te laten prevaleren boven welzijn van dieren (...) De vrijheid tot het uitvoeren van religieuze ritens houdt op als daardoor mens of dier leed ondervindt.’ En ook zij benadrukte dat er niet langer vanuit een multicultureel framework naar dit thema gekeken diende te worden: ‘Overwegingen van politieke correctheid en vermeend respect voor mensen met een andere cultuur of religie maakten dat tot nu toe werd vermeden om iets te zeggen over de onaanvaardbare manier waarop dieren ritueel worden geslacht. Dat is onterecht. De tijd is rijp om deze dierenmishandeling niet langer te negeren uit beleefdheid of discretie’ (Thieme 2011). Aan de andere zijde van het spectrum zag rabbijn Lody van de Kamp eveneens dat in dit debat het niet louter om ritueel slachten ging, maar om de bredere thematiek van de godsdienstvrijheid. Waar Thieme echter een inperking daarvan geen probleem vond, zag Van de Kamp in een verbod een ‘aanranding van de godsdienstvrijheid’ en observeerde hij dat de toegenomen secularisatie van de samenleving ertoe leidde dat de ‘democratische bescherming van minderheden’ werd aangetast en het respect voor religie zienderogen afnam (Hagen 2012; Van de Kamp 2012).

Het debat over ritueel slachten creëerde een nieuwe tweedeling in de Nederlandse samenleving, die tussen gelovigen of ‘religieuzen’ (een term die altijd op rooms-katholieke kloosterlingen had gedomd, maar nu als nieuwe aanduiding voor gelovigen in het algemeen werd gebruikt) versus seculieren. In het eerdere politieke en maatschappelijke spraakgebruik was er stevast sprake van een onderscheid tussen confessionelen, liberalen en sociaal-democraten – een meer politiek onderscheid én een die meer diversiteit veronderstelde. Nu werd er echter in het politieke en publieke debat nogal zwart-wit over religieuzen en seculieren gesproken. Daarbij werd de eerste groep door de tweede ervan beschuldigd – al dan niet vanuit het verleden – door de grondwettelijke godsdienstvrijheid een uitzonderingspositie in te nemen. Zo betoogde Adriaan P. Intveld: ‘De discussie over het ritueel slachten toont maar weer eens het failliet van grondwetartikel 6 over de vrijheid van godsdienst aan. Gelovigen van allerlei slag misbruiken dit artikel maar al te graag om hun normafwijkende en/of criminele gedrag te vergoelijken’ (Intveld 2011). Gerry van der List concludeerde op zijn beurt in *Elsevier*: ‘Debat over ritueel slachten laat weer eens zien hoe gelovigen ten onrechte privileges opeisen’ (Van der List 2011). In veel bijdragen werd er daarom ook een verband gelegd met het pleidooi van VVD-kamerlid Jeanine Hennis-Plasschaert om godsdienstvrijheid uit de grondwet te schrappen (Iets doen tegen dierenleed, 2011). Ritueel slachten zou er een voorbeeld van zijn dat ‘religieuzen’ op grond van dat wetsartikel ‘speciale voorrechten’ zouden krijgen. De theoloog Stefan Paas vond de aanval op ritueel slachten nu juist een van de beste voorbeelden die de waarde van artikel 6 duidelijk maakten. Ritueel slachten laat zien dat religie meer is dan een mening en ook rituelen omvat. De vrijheid tot die rituelen wordt niet door andere wetsartikelen – zoals vrijheid van meningsuiting – gedekt. De grondrechten, zo stelde Paas, zijn er om minderheden te beschermen tegen de weerszin van de meerderheid. Wie daaraan morrelt, gaat burgers bij voorbaat al uitsluiten (Paas 2011).

Een belangrijke spelregel in de omgang tussen religie en staat is sinds de grondwet van 1848 dat de staat ‘in sacra’ onwetend is: de religieuze denominaties gaan over de interpretatie van hun religie en religieuze regels, de overheid heeft daarover geen mening. Zo mag de overheid geen onderscheid maken tussen een liberale en een orthodoxe islam, of bepalen wat wel of niet essentieel is voor een religie. Zoals ook in eerdere debatten – bijvoorbeeld over de Amsterdamse Westermoskee – al was gebleken, is dit een spelregel waar politici en het bredere publiek het moeilijk mee hadden. Alom probeerden politici, beleidsmakers en burgers wel zelf vast te stellen wat al dan niet binnen de islam en het jodendom zou kunnen. Zo had de hoogleraar Ludo

Hellebrekers van de Koninklijke Nederlandse Maatschappij voor Diergeneeskunde vastgesteld dat volgens de religieuze voorschriften reversibele bedwelmingsmiddelen wel mocht – hoezeer joodse en islamitische geestelijken ook anders betoogden (Hellebrekers 2011). Ook de Partij voor de Dieren stelde vast dat verdooving binnen het jodendom wel degelijk kon, omdat er rabbijnen waren die dit toestonden (hoewel niet orthodox en daarom niet gezaghebbend voor de Nederlandse belanghebbenden). Een ingezondenbrievenschrijver in de *Leeuwarder Courant* wist zelfs hoe Mohammed nu op verdoofd slachten zou reageren: ‘Hij zou hier met de kennis en de mogelijkheden van nu zeker voor gekozen hebben, omdat de profeet zelf veel met dieren op had’ (Van der Kley 2010). De bescheidenheid die er traditioneel in de Nederlandse politiek was als het ging over de inhoud van religie, leek bij dit debat over ritueel slachten serieus onder druk te komen.

Behalve dat er politieke uitspraken werden gedaan over de inhoud van religie, werden er ook vraagtekens geplaatst bij het nut van religieuze rituelen. De *Volkscrant* vertolkte dat gevoelen door zich af te vragen waarom zo’n nutteloze rite nog altijd wordt verricht (Van Zeil 2011). Onder die vraag school een dieper negentiende-eeuws probleem: sinds Schleiermacher wordt er een liberaal-protestants onderscheid gemaakt tussen de spirituele en ethische inhoud van religie en de uitwendige, rituele kant. Het eerste zou de eigenlijke kern van het geloof zijn, en bovendien authentiek, terwijl de uitwendige kant feitelijk overbodig was en een belemmering voor de gelovige in het publieke domein. Dit schema, ontworpen naar het zelfbeeld van het negentiende-eeuwse liberale protestantisme, verdraagt zich slecht met religies waar een dergelijke scheiding niet gemaakt kan worden – zoals jodendom en islam. Juist de uitwendige, rituele kant is drager van de inhoud. Zo’n rite is geen franje, maar behoort integraal bij de geloofsbeleving. Eenzelfde handeling kan voor de gelovige diepreligieus zijn, terwijl het voor de ongelovige volkomen zinloos is. Zo’n rite kan daarom niet rationeel of utilistisch verdedigd worden – omdat de handeling juist wordt verricht om geloof uit te drukken (De Wind 2011; Slingerland 2011).

Argumentatie: tijd, cultuur, moraal en wetenschap

De voornaamste argumentatie in het debat, zowel in de politieke arena als in de samenleving, is terug te brengen tot een viertal categorieën. De eerste is de factor ‘tijd’. In een terugblik op het debat klaagde de orthodoxe rabbijn Van de Kamp dat joden en moslims zijn ‘neergezet als middeleeuwse barbaren’

(Hagen 2012). Die uitspraak, waarin de emotie duidelijk doorklinkt, was niet uit de lucht gegrepen. Het argument dat ritueel slachten ‘niet meer van deze tijd’ is, klonk alom – in de meeste gevallen zonder dat er vervolgens een degelijk onderbouwing volgde. ‘Niet meer van deze tijd’ (Schmeits 2011) betekende voor velen ‘middeleeuws’, als shorthand voor een kennelijk donkere, duistere periode in de geschiedenis van de mensheid die we vooral achter ons moeten laten. Ondertussen was de kwalificatie ‘middeleeuws’ tamelijk a-historisch, omdat ritueel slachten al van veel eerder dateert in de joodse traditie en de islamitische praktijk daarop teruggaat. Dat weerhield Thieme niet om te stellen dat: ‘Jaarlijks worden in ons land miljoenen dieren op middeleeuwse wijze geslacht’ (Thieme 2011), terwijl S.P. Smits in de *Provinciale Zeeuwse Courant* zijn mening ventileerde: ‘het is middeleeuws, onbeschaafd en totaal niet van deze tijd in Nederland’ (Smits 2009).

Ondertussen werd de factor ‘tijd’ ook door de voorstanders van ritueel slachten gebruikt. In een ingezonden brief van joden en moslims in de *Volkskrant* werd vastgesteld dat ritueel slachten in Nederland al vierhonderd jaar was toegestaan. Waarom zou dat nu dan opeens niet meer mogen? (Gratuit gebaar 2011) Ook in het negatieve advies van de Raad van State op Thiemes initiatiefwetsvoorstel werd vastgesteld dat ritueel slachten in Nederland geen nieuw ritueel was, maar hier al heel lang wordt gepraktiseerd. Als een gebruik dergelijke oude wortels heeft, zo stelden voorstanders, dan moet je wel met hele sterke en overtuigende argumenten komen om daar iets aan te veranderen. Terwijl ‘ouderdom’ van het ritueel voor de één een reden was om het als achterhaald terzijde te schuiven, was het om precies die reden voor de ander voldoende motivatie om er respectvol mee om te gaan.

In het tweede argument dat werd gebruikt, klinkt nog sterk de discussie over de multiculturele samenleving door. Met name aan de rechterzijde van het politieke spectrum klonk de overtuiging dat ritueel slachten ‘niet van onze cultuur’ is. Dat was een van de redenen waarom de Partij voor de Vrijheid hand in hand met de Partij voor de Dieren ten strijde trok tegen deze ‘dierenmishandeling’. De bottom-line is dat ritueel slachten niet van hier is; integratie in de Nederlandse samenleving houdt dus ook in dat deze vreemde rite opgegeven moet worden. In het *Algemeen Dagblad* schreef Sandra Bouwens: ‘Ongelooflijk dat deze manier van slachten in Westerse landen wordt toegestaan. Het heeft niets met onze cultuur te maken, ook dit raakt integratie’ (Bouwens 2009). Cees Vellekoop (2011) legde ook nog een link met het eerste argument: ‘Daar tegenover staat een religieus voorschrift dat per definitie wortelt in andere culturen en een ver verleden’. Met name vanuit joodse kring werd scherp op dit argument gereageerd. Was dit niet dezelfde samenleving –

en soms dezelfde politici – die het jodendom via de constructie van een ‘joods-christelijke traditie’ aan zichzelf verbond? In reactie op Marianne Thieme betoogde de orthodoxe rabbijn Raph Evers dan ook: ‘Voor Joden, die al tweeduizend jaar in Europa wonen en dit continent mede hebben gemaakt tot wat het nu is, is dit grondrecht onvervreemdbaar en een onderdeel geworden van de Nederlandse en Europese cultuur en traditie’ (Evers 2011). Waar Evers ritueel slachten zo als inheemse, Europese traditie verdedigt, vindt René Knol in de *IJmuiders Courant* dat ook al is ritueel slachten dan ‘niet van onze cultuur’ het in Nederland toch mogelijk moet zijn: ‘We laten deze mensen ook binnen, dan moeten ze ook hun geloof uit kunnen oefenen’ (De Boer 2011).

De twee argumenten, ‘niet van deze tijd’ en ‘niet van onze cultuur’, werden in veel gevallen verbonden aan andere religieuze en culturele gebruiken. Daarin werd zichtbaar dat het debat vaak niet over jodendom en islam op zich ging, maar over religie in het algemeen. Onderscheid tussen de verschillende religies werd daarbij ook nauwelijks gemaakt. Een goed voorbeeld daarvan biedt het artikel van de lutherse theoloog en jurist Uwe Arnhold, die in een moeite door verwijst van ritueel slachten naar dierenmishandeling, eerwraak, genitale verminking bij meisjes en jongens (besnijdenis) en betoogt: ‘In een moderne democratische samenleving horen hoe dan ook praktijken niet thuis die tegen de goede zeden indruisen, wreed zijn en de mens onteren’ (Arnhold 2011). Ook steniging wordt erbij gehaald, nu door Antoinette Lloyd-Wolkowiski: ‘Als ritueel slachten mag, dan kan stenigen ook (...) Stel je voor, het verbieden van steniging van overspelige vrouwen, een aanbevolen straf in bepaalde heilige boeken, is dan ook af te raden. Want ook in strijd met de vrijheid van godsdienst’ (Lloyd-Wolkowiski 2011). PVV-kamerlid Dion Graus vond ook dat we niet naar ‘duizend jaar geleden’ terug kunnen gaan: ‘Er wordt niet meer gestenigd en dus ook niet meer religieus geslacht’ (Van Kooij & Van Os 2011). En als variatie daarop Jorg van de Mierde: ‘Tientallen seconden tot minuten lijden voor een beest is middeleeuws en totaal overbodig. (...) Joden stenigen overspeligen niet meer en moslims begraven homo’s ook niet meer levend. Toch moet dat van de Thora en Koran. Dus of we gaan weer lekker stenigen en slachten met z’n allen, of we kappen met alle middeleeuwse gebruiken uit gedateerde boeken!’ (Van de Mierde 2011).

Het derde argument is dat er sprake is van een veranderende moraal, waardoor het ritueel slachten niet langer getolereerd kan worden. Tijdens de hoorzitting betoogde rechtsfilosoof Bart Labuschagne, die ook een rol speelde bij de opzet van het initiatiefwetsvoorstel-Thieme, dat de grond voor een verbod is gelegen in veranderende zeden. Wreedheid, zo stelde hij, wordt steeds minder geaccepteerd, waardoor we ritueel slachten nu ook niet meer kunnen

verdedigen (Andere zeden, 2010). Martijn van Dam, kamerlid voor de Partij van de Arbeid, verwees ook naar deze argumentatie toen hij in het kamerdebat stelde: ‘We kunnen als samenleving dergelijke religieuze praktijken nu niet meer accepteren’. Op directe wijze werd dit geventileerd door een lezeres in het *Brabants Dagblad*: ‘Ook vind ik de gedachte achterlijk dat als iets al zoveel honderd jaar gebeurt, dat het dan ook maar moet blijven. We denken nu echt anders over dierenwelzijn dan vroeger’ (Heijmans 2011). Ook staatssecretaris Henk Bleker zat op deze lijn, toen hij zijn compromisvoorstel voor een convenant tussen overheid en religieuze organisaties probeerde te verdedigen: ‘Ik vind ook dat zij [joden en moslims] oog en oor moeten hebben voor het gevoel in de samenleving. Ze kunnen niet alleen maar hun hakken in het zand zetten. Dankzij het soort maatregelen dat ik voorstel, komt er geen verbod’ (Van Os 2011).

Het laatste, vierde argument – en niet het minste – vormde de wetenschap. Die vervulde in het debat een zelfstandige rol en werd door veel voor- en tegenstanders als een neutrale factor beschouwd (Gieskes 2011; Bouwmeester 2011; Goudsmit 2011). Zo werd uitgebreid gedebatteerd over hoe het lijden van dieren is te meten, hoeveel seconden of minuten eventueel lijden zou mogen duren en in hoeverre verdoofde slacht nu werkelijk beter was voor het dier dan onverdoofde slacht. De wetenschap kreeg steeds meer een beslissende rol toebedeeld, niet alleen omdat de Partij voor de Dieren in het wetsvoorstel uitgebreid naar evident geachte wetenschappelijke feiten wees, maar ook omdat de voorstanders van ritueel slachten met alternatieve wetenschappers kwamen en de resultaten van de PvdD probeerden te falsificeren. Thieme sprak over ‘harde bewijzen’ die de wetenschap leverde, terwijl de directeur van het wetenschappelijk bureau van de PvdD, Karen Soeters, verwees naar ‘gezaghebbende wetenschappers’ (Soeters 2011a; Soeters 2011b). Een van die wetenschappers overigens, Jan A. Schulp, ergerde zich nogal aan het simplificerende gebruik dat er van de wetenschap werd gemaakt en concludeerde: ‘dat wetenschappelijke bewijsvoering niet eenvoudig is en zich niet gemakkelijk leent voor een in oneliners vervat beleid’ (Schulp 2011).

Conclusie

De vier argumenten die in het recente debat de boventoon voerden, laten zien dat de progressieve opvattingen over religie die sinds de Verlichting zijn ontwikkeld, nu leidend zijn geworden. Het dominante idee is dat er sprake is van een ontwikkeling van de samenleving naar betere ideeën, praktijken en

moraal. Het argument dat iets niet meer van deze tijd is, lijkt daarom voor veel mensen al afdoende. Dat is dermate krachtig dat het nauwelijks nog nadere toelichting nodig lijkt te hebben. Religie en – zeker – religieuze rituelen worden vooral met het verleden verbonden, waarvoor de Middeleeuwen symbool staan. Daardoor wordt religie in toenemende mate als een anachronistisch fenomeen beschouwd. De veranderende moraal wordt daarmee ook een zelfstandig argument: verandering is goed, want er is sprake van een progressieve ontwikkeling naar een steeds betere, morelere samenleving.

Het argument ‘niet van onze cultuur’ heeft evenals het eerste argument zijn wortels vooral in de negentiende eeuw liggen. Ook toen al werd geuit dat de Europese cultuur op een hoger niveau staat en dat de joodse en islamitische cultuur niet ‘van hier’ zijn, maar van elders, uit achtergebleven, achterlijke culturen. Om mee te doen en te integreren werden joden en moslims toen én nu geacht om dergelijke achterlijke riten achter zich te laten en mee te gaan doen met de leidende Europese cultuur. Al evenzeer een continuïteit sinds de negentiende eeuw is de rol van de wetenschap en het vertrouwen dat daarin wordt gesteld om een inhoudelijk lastig en gevoelig thema te beslissen.

De vier argumenten zijn dus niet nieuw en sinds de negentiende eeuw steeds opgedoken in het debat over ritueel slachten. Het zijn de veranderde context van de Nederlandse politiek sinds de Fortuynrevolte en de verschuiving van de plaats van religie in het publieke domein in het verlengde daarvan, waardoor deze argumenten nu meer zeggingskracht hebben gekregen en voor een aanzienlijk deel van de Nederlandse bevolking overtuigend bleken te zijn. Dat maakt dat ‘ritueel slachten’ geen geïsoleerd thema is, maar onderdeel van een bredere politieke verschuiving waarbij er gezocht wordt naar een nieuwe ordening van religie in de samenleving.

Noot

- 1 Het materiaal is geselecteerd uit de krantenbank Lexis Nexis Academic, waarin vrijwel alle Nederlandse kranten en bovendien een representatieve selectie van tijdschriften is ondergebracht.

Website

Alle stukken over het parlementaire debat zijn te vinden op: http://www.eerste-kamer.nl/trefwoord/ritueel_slachten (geraadpleegd 21 augustus 2012).

Literatuur

- Andere zeden grond voor verbod rituele slacht, in: *Reformatorisch Dagblad*, 18 november 2010.
- Arnhold, Uwe (2011),
Rituele slacht onverdedigbaar, in: *Volkskrant*, 27 februari 2011.
- Baruch, Robbert (2011),
Voor een broodje half-om. Over de lobby voor het behoud van de rituele slacht, lezing voor het Genootschap voor de Joodse Wetenschap in Nederland, Amsterdam, 18 december 2011.
- Boer, Kees de (2011),
Ritueel slachten niet van deze tijd, in: *IJmuider Courant*, 5 april 2011.
- Bouwmeester, Paul (2011),
Bewustzijn is niet te meten, in: *Volkskrant*, 16 april 2011.
- Evers, Raphael (2011),
Thieme gebruikt xenofobe retoriek over rituele slacht, in: *NRC Handelsblad*, 18 februari 2011.
- Franks, Trent, e.a. (2011),
Brief over ritueel slachten aan de Eerste Kamer, in: *NRC Handelsblad*, 13 december 2011.
- Freidenreich, David M. (2011),
Foreigners and their food. Constructing otherness in Jewish, Christian, and Islamic law, Berkeley: University of California Press.
- Geest, S.L. van der (1910),
Ritueele slachtwijze of bij den Christen-slager de halssnede, in: *Nieuw Israëlitisch Weekblad*, 7 oktober 1910.
- Goudsmit, Jaap (2011),
Wetenschap misbruikt in slachtdebat, in: *Trouw*, 11 mei 2011.
- Gratuit gebaar van dierenliefde, in: *Volkskrant*, 12 april 2011.
- Hagen, Karen (2012),
'Wij zijn een groep die ze kunnen pakken', in: *Trouw*, 22 maart 2012.
- Havinga, Tetty (2008),
Ritueel slachten. Spanning tussen religieuze tolerantie en dierenbescherming, in: Böcker, Anita e.a. (red.), *Migratierecht en rechtssociologie, gebundeld in Kees' studies*, Nijmegen: Centrum voor Migratierecht en Instituut voor Rechtssociologie Radboud Universiteit, 211-220.
- Heijmans, Marjan (2011),
Ritueel slachten, in: *Brabants Dagblad*, 14 april 2011.
- Hellebrekers, Ludo J. (2011),
Onbedwelmd slachten tast dierenwelzijn aan, in: *NRC Handelsblad*, 23 februari 2011.

- Hooven, Marcel ten (2011),
Een opsteker voor de democratie, in: *Nederlands Dagblad*, 24 december 2012.
- Hooven, Marcel ten (2012),
'Iets doen tegen dierenleed en beginnen bij Joden', in: *Nederlands Dagblad*, 22 oktober 2011.
- Houwaart, E.S. (1991),
De hygiënisten. Artsen, staat & volksgezondheid in Nederland 1840-1890, Groningen: Historische Uitgeverij.
- Intveld, Adriaan P. (2011),
Ritueel slachten, in: *De Gelderlander*, 15 april 2011.
- Kal, Victor (2000),
De joodse religie in de moderne wijsbegeerte. Van Spinoza tot Derrida, Kampen: Agora.
- Kamp, Lody van de (2012),
Dagboek van een verdoofd rabbijn. Persoonlijke notities bij een politieke aardverschuiving, Zoetermeer: Boekencentrum.
- Kley, Ria van der (2010),
Onverdoofd ritueel slachten is ontoelaatbaar, in: *Leeuwarder Courant*, 2 september 2010.
- Kooij, Marit van & Pieter van Os (2011),
Dierenleed vs. Godsdienstvrijheid, in: *NRC Handelsblad*, 13 april 2011.
- List, Gerry van der (2011),
Wreed ritueel; debat over ritueel slachten laat weer eens zien hoe gelovigen ten onrechte privileges opeisen, in: *Elsevier*, 16 april 2011.
- Lloyd-Wolkowiski, Antoinette (2011),
Als ritueel slachten mag, dan kan stenigen ook, in: *Algemeen Dagblad*, 22 februari 2011.
- Mierde, Jorg van de (2011),
Ritueel slachten, in: *Brabants Dagblad*, 14 april 2011.
- Slingerland, Monic (2011),
Rituelen hebben ook hun logica, in: *Trouw*, 14 december 2011.
- Soeters, Karen (2011a),
Diervriendelijk onverdoofd ritueel slachten is een mythe, in: *Dagblad van het Noorden*, 6 april 2011.
- Soeters, Karen (2011b),
Ritueel slachten is pijnlijk en wreed, in: *Leeuwarder Courant*, 14 april 2011.
- Os, Pieter van (2011),
Altijd arts bij rituele slacht; Henk Bleker (CDA) wil covenant met religieuze groeperingen, in: *NRC Handelsblad*, 20 december 2011.

- Paas, Stefan (2011),
Walging is geen reden grondrecht aan te tasten, in: *Trouw*, 18 april 2011.
- Rädecker, Tsila (2012),
Schuld en Boete in Joods Amsterdam. Kerktucht bij de Hoogduitse joodse gemeente 1737-1764, Amsterdam: Menasseh ben Israel Instituut.
- Schmeits, Ger (2011),
Gruwelijk, in: *Dagblad De Limburger*, 26 april 2011.
- Schopenhauer, Arthur (1976),
Über die Grundlage der Moral (1840), in: Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke III*, Stuttgart/Frankfurt am Main: Cotta-Verlag/Insel-Verlag, 631-815.
- Schrijver, Wim (2009),
Groter taboe op ritueel slachten, in: *Leeuwarder Courant*, 28 november 2009.
- Schulp, Jan A. (2011),
Ritueel slachten, in: *Leeuwarder Courant*, 18 april 2011.
- Shadid, W.A. & P.S. van Koningsveld (1992),
Legal adjustments for religious minorities. The case of the ritual slaughtering of animals, in: Shadid, W.A. & P.S. van Koningsveld (eds.), *Islam in Dutch society: current developments and future prospects*, Kampen: Kok Pharos, 2-25.
- Smits, S.P. (2009),
Ritueel slachten, in: *Provinciale Zeeuwse Courant*, 5 december 2009.
- Vellekoop, Cees (2011),
Ritueel slachten, in: *Dagblad van het Noorden*, 14 april 2011.
- Wallet, Bart (2011a),
In het land van dierenvrienden. Kleine geschiedenis van de rituele slacht, in: *Letter & Geest, Trouw*, 14 mei 2011.
- Wallet, Bart (2011b),
Kosjer Amsterdam. Voedsel, identiteit en samenleving, in: Wallet, Bart, Paul van Trigt & Hans Polak, *Sjehechejanoe. Die ons heeft laten leven. Geschiedenis van de Joodse Gemeente Amsterdam [NIHS] van 1945 tot 2010*, Amsterdam: Nederlands-Israëlietische Hoofdsynagoge, 142-166.
- Wallet, Bart (2012),
Ritual slaughter, religious plurality and the secularization of Dutch society (1919-2011), in: Korte, Anne-Marie, Joachim Duyndam & Marcel Poorthuis (eds.), *The actual fascination of sacrifice*, Leiden: Brill (te verschijnen).
- Wind, Femmetje de (2011),
Hypocriet, in: *Dagblad de Pers*, 14 april 2011.
- Zeil, Wieteke van (2011),
Archetype; dwarsverbanden tussen kunst en actualiteit, in: *Volkskrant*, 22 april 2011.