

Gender, *gioer* en gebedssjaals

Het gebruik van een *talliet* door nieuwe liberale Joodse vrouwen

Lieke L. Schrijvers*

Summary

This article analyses the use of a prayer shawl by Liberal Jewish women who did a giyur ('conversion') in the Netherlands. One of the defining features of Liberal Judaism is the renewed interpretation of certain commandments in Jewish law. In these communities women are permitted to take on certain roles and tasks traditionally reserved for men. A symbol of this change is the use of a prayer shawl, a tallit, during services on Shabbat. However, the practice of women wearing a tallit is disputed and was often discussed amongst the newcomers I interviewed. For some wearing a prayer shawl marked the full inclusion in Judaism after a long and challenging conversion process, whilst others were hesitant or even opposed to wearing a tallit for various reasons related to gender norms. This article analyses the different uses of a prayer shawl by my research participants as an illustration of the varying gender norms in Liberal Judaism as well as the role of gender in giyur trajectories.

1 Inleiding

Bij ons mag je bijna alles ook als vrouw doen. Rabbijn worden, bijvoorbeeld. Voor- gaan in de dienst, leren, opgeroepen [worden] voor de dienst, een *talliet* dragen, zo'n gebedssjaal dragen. [...] Ik moet heel eerlijk zeggen, ik draag zelf geen *talliet*. Het voelt voor mij niet goed. (Naomi¹)

Naomi is een Joodse Nederlandse vrouw van in de dertig, die Joods is geworden toen zij begin twintig was. Zij is lid van een Liberaal Joodse Gemeente waar vrouwen toegang hebben tot bepaalde rituelen in de synagoge, waarvan zij in orthodoxe kringen meestal uitgesloten zijn. Ik ontmoette Naomi in 2018

* Lieke Schrijvers is religiewetenschapper en antropoloog. In haar werk richt ze zich op de kruising tussen religie, gender, seksualiteit en ras/ethniciteit. Momenteel werkt ze als postdoctoraal onderzoeker aan de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit Amsterdam in een onderzoeksproject over interreligieuze koppels en processen van in- en uitsluiting.

in het kader van mijn promotieonderzoek naar de relatie tussen gender en religie in de ervaringen en praktijken van Nederlandse vrouwen die Joods, christen of moslim zijn geworden en dus zijn ‘bekeerd’ (Schrijvers 2022). Het vaak complexe en langdurige proces om formeel Joods te worden heet *gioer*.² In dit proces spelen gendernormen een belangrijke rol, maar hier is tot op heden weinig over bekend. De weinige publicaties over *gioer* in Nederland thematiseren gender niet of nauwelijks (Nathans 2021). De rol van gender in het Jodendom is internationaal wel bestudeerd in de context van theologie en geschiedenis (Plaskow 2005; Raphael 2003). Ook zijn er de laatste jaren antropologische studies verschenen over de geleefde religie van (modern en strikt) orthodox Joodse vrouwen, waarbij de focus vaak ligt op de conservatieve genderdynamiek en *agency* (Avishai 2008; Davidman en Greil 1993; Kaufman 1991; Longman en Schnitzer 2011). Minder aandacht is er voor de rol van gender in liberale of progressieve vormen van Joods leven. Dergelijk onderzoek is bovendien vooral gericht op de Noord-Amerikaanse, Britse of Israëliëse context (Brasz 2016; Weissler 2007; Werczberger 2013). Over gender en hedendaags Jodendom in andere gebieden, waaronder Nederland, is minder bekend. Nog ongebruikelijker is onderzoek waarbij specifiek wordt gekeken naar de rol van gender onder toegetreden vrouwen. Dit onderzoek en artikel dragen dan ook bij aan de studie van hedendaags Jodendom en aan de studie van religie en gender.

Dit artikel stelt de vraag hoe gendernormen overwogen worden en tot uiting komen in de rituele praktijk van nieuwe liberale Joodse vrouwen in Nederland. Hierbij hanteer ik een materiële en rituele benadering van religie en analyseer ik hoe deze vrouwen (al dan niet) gebruik maken van de mogelijkheid om een gebedssjaal (*talliet*) te dragen in diensten in de synagoge. In orthodox Joodse gemeenschappen in Nederland bestaat de optie om een gebedssjaal te dragen (vooralsnog) niet voor vrouwen, dus de analyse is gebaseerd op mijn casus in de liberale en progressieve Joodse context. De termen liberaal en progressief kunnen verschillende betekenissen hebben en dragen vaak een normatieve connotatie met zich mee. In dit artikel hanteer ik deze termen slechts om te verwijzen naar een bepaalde stroming binnen het Jodendom of naar het lidmaatschap van een Joodse gemeente. Dit artikel problematiseert bovendien de stereotyperende associaties waarbij orthodox Jodendom beschouwd wordt als ‘gender conservatief’ en liberaal Jodendom als ‘gender progressief’, door de gelaagdheid van gendernormen en praktijken in het liberale Jodendom te analyseren. Door het gebruik van de *talliet* door vrouwen diepgaand te bestuderen ontstaat meer inzicht in de materiële rituele praktijk van (liberale Joodse) vrouwen, in de manifestatie van gendernormen

in de context van (Joodse) bekering, en in de diverse uitingen en opvattingen rondom de positie van vrouwen in religieuze instituten zoals synagogen.

Dit artikel komt voort uit mijn vergelijkende promotieonderzoek naar religie, gender, seksualiteit en *beloning* onder bekeerde islamitische, christelijke en zowel orthodoxe als progressieve/liberale Joodse vrouwen (Schrijvers 2022). Dit bredere onderzoek omvat diepte-interviews met veertig bekeerde vrouwen (van wie de meesten één of twee keer zijn geïnterviewd); tien expert interviews; en in totaal achttien maanden veldwerk door middel van participerende observatie. Dit huidige artikel is gebaseerd op de selectie van het materiaal dat zich richt op de context van Liberaal Joodse Gemeenten en enkele onafhankelijke progressieve Joodse gemeenten in Nederland. De dataset bevat zestien (opgenomen en getranscribeerde) semigestructureerde diepte-interviews met veertien liberale Joodse vrouwen die een *gioer* hebben doorgemaakt. De interviews duurden gemiddeld drie uur en vonden plaats tussen 2017 en 2020.³ Daarnaast heb ik gebruik gemaakt van participerende observatie in verschillende synagogen. In de meeste gemeenten waar de deelnemers actief waren heb ik enkele keren deelgenomen aan de diensten en andere activiteiten. Dit gaf mij meer zicht op de rituele praktijken van de deelnemers en bood de mogelijkheid om hen en anderen informeel te ontmoeten en te spreken. Tot slot heb ik zes liberale rabbijnen (mannen en vrouwen) geïnterviewd om de bredere context van *gioer* en gender in het Nederlandse liberale Jodendom te begrijpen.⁴ De deelnemers voelden zich op een zekere manier verbonden met het rituele en/of religieuze aspect van Joods leven, hoewel lang niet alle Joden actief deelnemen aan de rituelen en diensten in de synagoge. Joods worden is complex en omvat ook het zich eigen maken van de Joodse geschiedenis, de Hebreeuwse taal, Joodse kunst en cultuur, en Joodse opvattingen omtrent gender en seksualiteit. In de analyse richt ik mij op dit laatste aspect.

Om het gebruik van de *talliet* door Joodse vrouwen te begrijpen maak ik gebruik van verschillende religiewetenschappelijke benaderingen. Allereerst hanteert dit artikel een benadering van geleefde religie, waarbij bekering wordt beschouwd vanuit de alledaagse en rituele dimensie (Knibbe en Kupari 2020). Hoewel bekering voorheen vaak primair werd beschouwd als een verandering in wereld- of godsbeeld, conceptualiseren wetenschappers dit tegenwoordig veelal als een belichaamd proces zonder duidelijk begin of einde (Rambo en Farhadian 2014). Deze conceptuele benadering van bekering komt met name vanuit studies naar bekering in de islam, waarvan een groot deel specifiek naar vrouwen kijkt (Galonnier 2018; Ter Laan 2021; Roald 2012). In mijn onderzoek zag ik overlap met de ervaringen van nieuwe Joodse vrouwen, maar ook een verdere verfijning van concepten zoals religieuze transformatie

en bekering. In het proces van toetreding tot het Jodendom kunnen cognitieve aspecten en geloofsbeelden zeker een rol spelen, maar evenzo belangrijk zijn rituele praktijken, iets wat ook beargumenteerd werd in de context van islam (Van Nieuwkerk 2018). Joods worden werd door de deelnemers en rabbijnen vooral beschouwd als een praktijk, als iets wat je ‘doet’ en niet (enkel) een kwestie van ‘geloof’. Voor velen is dit ‘doen’ gebaseerd op een Joods ethisch kader, bijvoorbeeld in het principe van *tikoen olam* (‘repareren van de wereld’). Echter, vragen over godsbeeld werden meestal niet gesteld in het *gioer*-proces. Om dit proces te begrijpen is het dus van belang om een religiebegrrip te hanteren dat uitgaat van de geleefde praktijk. Orit Avishai, onderzoeker in Jodendom en gender, stelt in dit kader voor om te kijken naar *‘doing religion’* (2008): religie is primair iets wat men ‘doet’ en niet zozeer wat men gelooft. Gelieerd aan geleefde religie is de materiële benadering van religie, zoals ontwikkeld door onder anderen Birgit Meyer (2006). In een materiële benadering van religie vormen rituele objecten (of andere materiële expressies van religie) het startpunt voor verdere theorievorming. Een begrip van religie als geleefd en lichamelijk gaat voorbij aan het valse onderscheid tussen geloof en praktijk, maar kijkt juist hoe deze twee hand in hand gaan in het vormen van de religieuze zelf. Een materiële benadering betreft daarnaast ook religieuze objecten in de analyse. In dit artikel combineer ik beide aspecten en benader de Joodse gebedssjaal als startpunt voor verdieping van kennis over religie, specifiek in relatie tot gender.

In de studie van religie en gender is ook veel aandacht voor de beleving en praktijk van religie in het lichamelijke en alledaagse domein, waar vrouwen historisch gezien een belangrijke rol hebben (Van den Brandt 2022; Korte 2022; Page en Pilcher 2021). In dit type onderzoek is er aandacht voor de vele manieren waarop gender en religie elkaar kruisen in religieuze praktijken en opvattingen, waaronder bekering. Volgens Eliza Kent (2014) biedt de analyse van gender handvatten om breder en genuanceerder na te denken over bekeringsprocessen in het algemeen. Kent schrijft (2014, 319): ‘One of the most important contributions of feminist scholarship on conversion has been to demonstrate incontrovertibly that religious conversion entails not merely a change of worldview or ethos, but a change in lifeworld.’ In de analyse van het onderzoeksmateriaal start ik vanuit het materiële en rituele object van de gebedssjaal, om meer inzicht te bieden in de rol van gender in *gioer*-processen van vrouwen in het liberale Jodendom. Om deze analyse te situeren beschrijf ik in het volgende deel eerst de context van het liberale Jodendom in Nederland en de rol van gender hierin. Deel drie gaat in op het proces van *gioer* in relatie tot gender, zoals ervaren door de onderzoeksdeelnemers. Deel vier gaat in op

de concrete casus van dit artikel: het gebruik van de *talliet* door vrouwen in het liberale Jodendom. In deel vijf analyseer ik de verschillende manieren waarop de deelnemers omgaan met deze rituele praktijk. Tot slot volgen de discussie en conclusie in het zesde en laatste deel.

2 Het Liberale Jodendom in Nederland

In de 19^e eeuw kwamen liberale en progressieve stromingen op in het Jodendom. Dit is geen afgebakende stroming, maar omvat een breed scala aan bewegingen waar ook de Engelstalige *Jewish Renewal*, *Reform Judaism* en *Liberal Judaism* onder geschaard kunnen worden. De termen liberaal en progressief worden vaak door elkaar gebruikt, afhankelijk van de context en specifieke gemeente. In wat volgt schrijf ik ‘liberaal Jodendom’ om te verwijzen naar deze stromingen. Deze zelfverklaarde moderne vormen van Jodendom zijn kritisch op de traditioneel patriarchale indeling waarbij Joodse mannen participeren in de rituelen in de sjoel⁵ en vrouwen de verantwoordelijkheden dragen voor het Joodse leven binnenshuis. Binnen de liberale of progressieve gemeenten wordt bijvoorbeeld over het algemeen een minder strikte scheiding tussen mannen en vrouwen gehanteerd dan in orthodoxe sjoels. Liberale stromingen wonnen aan populariteit onder West-Europese Joden uit voornamelijk hogere sociale klassen. Deze ontwikkelingen leidden in 1926 tot de oprichting van de ‘World Union for Progressive Judaism’ (Kaplan 2000). In Nederland werd de eerste Liberaal Joodse Gemeente in 1931 opgericht in Amsterdam (Brasz 2016).

Het totaal aantal Joden in Nederland wordt tegenwoordig geschat op dertig- tot vijftigduizend, van wie slechts een minderheid actief lid is van een synagoge (Van Solinge en Van Praag 2010). Na de Tweede Wereldoorlog, waarin driekwart van de Joden werd vermoord, had de liberale sjoel in Amsterdam nog slechts vijftig leden. Sinds die tijd is gebleken dat het liberale Jodendom bijzonder veerkrachtig is: de laatste jaren groeide de stroming tot zo’n drie à vierduizend leden (Wertheim, Frishman en De Haan 2011). Orthodoxe gemeenten hebben tegenwoordig in totaal de meeste leden (vier- tot vijfduizend) en synagogen (veertig), verbonden in het Nederlands Israëliësch Kerkgenootschap (NIK). Er zijn momenteel negen Liberaal Joodse Gemeenten (LJG) in Nederland, waarvan de synagoge in Amsterdam de grootste is met tweeduizend leden.⁶ De LJG gemeenten zijn verbonden in het Nederlands Verbond voor Progressief Jodendom. Naast de LJG zijn er enkele individuele progressieve gemeenten in Nederland gevestigd die in meer of

mindere mate met de LJG samenwerken. Deze gemeenten zijn ook betrokken in het onderzoek en hier wordt in het vervolg naar verwezen met ‘progressieve gemeenten’ om het onderscheid met de Liberaal Joodse Gemeente duidelijk te maken (hoewel de LJG ook zeker als ‘progressief’ kan worden beschouwd).⁷

Veel deelnemers en rabbijnen vertelden mij dat de grootste vernieuwing in het liberale Jodendom te maken had met de interpretatie van de 613 geboden in de Torah (*mitswot*). Waar een strikte naleving vaak wordt gezien als kenmerkend voor de orthodoxie, beschouwen liberale of progressieve stromingen veel van deze geboden (maar niet alle) als richtlijnen, aan te passen naar de hedendaagse tijd. Een van de geïnterviewde rabbijnen legde uit dat vrouwen in de tijd van de Misjna (rond het jaar 200) vrijgesteld werden van veel *mitswot* die te maken hadden met de deelname aan de synagoge:

Rabbin: Die vrijstelling is op een gegeven moment omgezet in een soort verbod: jullie hoeven het niet te doen, dus jullie mógen het niet doen. Dus alles wat met de dienst te maken heeft in de synagoge, en dus tijdsgebonden is, mochten vrouwen niet doen.

Lieke: En dat werd binnen het liberale Jodendom anders geïnterpreteerd?

R: Ja, omdat ten eerste, als je iets niet hóeft te doen, betekent niet dat je iets niet mág doen. En ten tweede, als je kijkt... zelfs honderd jaar geleden mochten vrouwen niet studeren en nu zou niemand dat meer accepteren. Dus de wereld toen, er was geen enkele vrouw in de politiek of als religieus leider of zo. Dus dat was niet iets specifiek voor het Jodendom, zo was de wereld toen. En dat is allemaal veranderd, dus waarom verandert dit niet?

Volgens deze rabbijn was één verandering bijzonder baanbrekend: de toegang van vrouwen tot een *minjan*, de groep van tien Joden die nodig is om een dienst te kunnen houden. In orthodoxe synagogen bestaat een *minjan* alleen uit Joodse mannen. Liberale bewegingen veranderden deze praktijk door vrouwen ook mee te tellen in een *minjan* maar ook door hen toe te laten in rituele rollen tijdens de dienst (waaronder rabbijn⁸), en door gemengde zitplaatsen in de synagoge.⁹ De wijze waarop deze gendernormen vorm krijgen in de daadwerkelijke rituele praktijk verschilt per gemeente. Ondanks de zelfrepresentatie als progressief en egalitair, zullen sommige elementen op het gebied van gender minder snel veranderen. Denk aan de rollen die vrouwen daadwerkelijk innemen tijdens de dienst, zo zal een vrouw zelden de Torah rollen dragen. Bovendien toont mijn onderzoek aan dat er veel verschil bestaat in opvattingen over en uitingen van genderrollen onder liberale Joodse vrouwen zelf. In het proces van Joods worden, waar ik in de volgende

paragraaf verder op inga, speelden vragen rondom gender voor de meeste deelnemers een belangrijke rol.

3 Joods worden: *Gioer* en Gender

3.1 *Gioer* in Nederland

Binnen de dominante interpretatie van de Joodse wet (*halacha*) zijn er twee manieren waarop iemand als Joods wordt beschouwd: de persoon is geboren als Joods¹⁰ of togetreden middels een erkende *gioer*. Dit tweede proces duurt over het algemeen meerdere jaren, waarin *gioer*-kandidaten deelnemen aan het Joodse leven in en buiten de synagoge. Daarnaast zullen zij bepaalde rituelen thuis invoeren, zoals koosjer eten en rust houden op sjabbat. Andere rituelen, zoals het opgeroepen worden tijdens de synagogedienst, zijn alleen weggelegd voor degenen aan wie de formele Joodse status is toegekend. Wel worden kandidaten gevraagd zich zoveel mogelijk onder te dompelen in het synagogeleven en om de jaarcyclus met de feestdagen minstens twee keer mee te maken.

Een groot verschil met bekering in andere religieuze groepen (zie Schrijvers 2022) is dat de Joodse status niet slechts een zaak is van zelfdefinitie. Hoewel bepaalde initiatierituelen een christelijke of islamitische identiteit kunnen bevestigen, is in die contexten in principe iedereen welkom om toe te treden (enkele uitzonderingen daargelaten). De Joodse situatie verschilt hiervan omdat niet iedereen toegelaten wordt om te starten met het *gioer*-proces. Bovendien is het, na jaren van studie, uiteindelijk aan een rabbijnse rechtbank (*beet dien*) om te bepalen of een *gioer*-kandidaat daadwerkelijk Joods mag worden. Na deze goedkeuring volgt een ritueel bad (*mikwe*), waaruit de persoon opstaat als Jood.¹¹ Als iemand eenmaal Joods is, geldt er over het algemeen een taboe op het spreken over, of vragen naar, de eerdere niet-Joodse status. De geïnterviewde rabbijnen legden uit dat dit is om de nieuwkomer te beschermen en te helpen om op te gaan in de groep. Het leidt echter ook tot een geheimzinnigheid waardoor veel deelnemers terughoudend waren in het delen van hun verhaal in hun gemeente uit angst niet volledig te worden geaccepteerd. Tegelijkertijd is de Joodse gemeenschap dusdanig klein dat de meeste leden op de hoogte zullen zijn, al sprak ik ook vrouwen van wie weinig mensen wisten dat zij een *gioer* hadden gedaan. Doordat ik als niet-Jood werd gezien als buitenstaander en de informatie vertrouwelijk behandelde, bood de deelname aan dit onderzoek voor meerdere geïnterviewden een van de weinige gelegenheden om uitgebreid en open te vertellen over hun ervaringen.

In Nederland is *gioer* in een Liberaal Joodse Gemeente of andere progressieve gemeente over het algemeen iets toegankelijker dan in orthodoxe gemeenten van het NIK. Een potentieel probleem voor degenen met een niet-orthodoxe *gioer* is dat deze bekering niet erkend wordt door synagogen aangesloten bij het NIK en zij in de orthodoxie niet als Joods worden beschouwd. Andersom wordt een orthodoxe *gioer* (voltrokken binnen het NIK) door de LJG wel geaccepteerd. In orthodoxe gemeenten is het echter vaak bijzonder lastig om steun van rabbijnen te krijgen.¹² De LJG staat iets meer open voor nieuwkomers, vooral voor degenen met een Joodse vader en niet-Joodse moeder ('vader-joden' genoemd). Wanneer zo'n persoon wel met Joodse gebruiken is opgevoed, is er meestal geen uitvoerig studietraject nodig en spreekt men van een 'bevestiging' in plaats van een *gioer*. Voor andere nieuwkomers bieden Liberaal Joodse Gemeenten een georganiseerd studieprogramma, maar toegang tot dit programma is niet voor iedereen weggelegd. Voor degenen zonder enige Joodse familie is dit het meest ingewikkeld. Van deze geïnteresseerden wordt allereerst gevraagd kennis te maken met meerdere LJG rabbijnen die gezamenlijk besluiten of iemand mag starten aan het *gioer*-onderwijs. Deze eerste selectiefase ontbreekt bij andere progressieve gemeenten. Binnen de LJG wordt een kandidaat bovendien meestal afgewezen als een *gioer* zou leiden tot een gemengd huwelijk tussen een Jood en niet-Jood. Ook hier zijn de onafhankelijke progressieve gemeenten iets soepeler en is een gemengd huwelijk niet per definitie reden om een belangstellende af te wijzen. Wel wordt van niet-Joodse partners gevraagd om open te staan voor de Joodse praktijken en af en toe aan te sluiten bij bijeenkomsten.

3.2 *Gendernormen in gioer: 'Gelijkwaardig aan de man'*

Naast het verschil in toegang tot een *gioer*-proces, werden genderdynamieken vaak genoemd als motivatie om een liberale in plaats van een orthodoxe *gioer* na te streven. De deelnemers die voor dit artikel werden geselecteerd, beschreven hun gemeenschap vaak als inclusief, progressief en geëmancipeerd. Tegelijk verwoordde ongeveer de helft van deze deelnemers hun visie op gender als een van complementair verschil, zoals Joan Scott het noemde in haar boek *Sex and Secularism* (2018). In dit kader worden mannen en vrouwen gezien als verschillend in essentie (gebaseerd op biologie of creatie) maar als gelijkwaardig. De verschillende eigenschappen van mannen en vrouwen worden verondersteld elkaar aan te vullen, complementair te zijn. Dit komt overeen met wat in onderzoek naar gendernormen in islamitische contexten vaak een 'equity discourse' wordt genoemd (Van Nieuwkerk 2006; Jouili 2011). Dit perspectief van complementair verschil, of 'gelijkwaardig, maar niet

gelijk', is anders dan een liberaal feministisch vertoog waarin gender wordt gezien als sociaal construct en waarin biologisch determinisme bekritiseerd wordt. Hoewel de rabbijnen en deelnemers in de liberale Joodse kringen hun gemeenschap vaak beschrijven in termen van het laatste (sociaal constructivistische gendergelijkheid), ontdekte ik dat ook complementaire ideeën gestoeld op biologisch determinisme gebruikelijk waren. Neem bijvoorbeeld Esther, lid van een onafhankelijke progressieve gemeente met een duidelijk complementair idee over gender:

Wat voor mij een voorwaarde is in het Jodendom, is dat ik gelijkwaardig ben aan de man. Ik wil niet zeggen dat ik gelijk ben, want een vrouw is anders dan een man. Maar ik ben gelijkwaardig en ik word ook gelijkwaardig behandeld. (Esther)

Veel vrouwen wezen op het belang van deze 'gelijkwaardigheid'. Wanneer ik vroeg wat dit behelsde, antwoordde Eva, lid van een Liberaal Joodse Gemeente, als volgt:

Nou ja, dat je als vrouw in principe niet ergens hoog achter hoeft te zitten. Ja, dat je dat wel gewoon met elkaar kan vieren, ja. En ook dat je een vrouwelijke rabbijn kan hebben. (Eva)

Eva zag gelijkwaardigheid dus met name in termen van gelijke toegang: tot ruimtes, vieringen en posities van autoriteit. Dit werd door het merendeel van de vrouwen belangrijk gevonden en ze namen allemaal op een bepaalde manier actief deel aan de rituelen in de synagoge. Een van de rituele gebruiken in de sjoel betreft het (al dan niet) dragen van een gebedssjaal, een *talliet*, tijdens de gebeden op sjabbat-ochtend. Het gebruik van dit religieuze kledingstuk werd vaak genoemd in onze gesprekken over gender in het Jodendom. De volgende paragraaf gaat verder in op het gebruik van de *talliet* in het liberale Jodendom.

4 De *talliet* in het liberale Jodendom

De *talliet* is een ritueel object 'that symbolizes and activates both a social tie to a people (through a shared past) and a religious obligation to follow a righteous life (God's commandments) in the present' (Emmett 2007, 78). Dit kledingstuk (soms sjaal of mantel genoemd) wordt gedragen tijdens gebeden, zowel thuis als in de sjoel op zaterdagochtend. De traditionele *talliet* is een witte sjaal van

ongeveer anderhalf bij twee meter. Meestal zijn *tallitot* (meervoud) gemaakt van stevige witte wol met blauwe of zwarte strepen aan de korte kant. Een gebedssjaal is vooral belangrijk vanwege de franjes aan de vier hoeken, de *tsietsiet* of ‘gedenkkwasten’. Deze *tsietsiet* verwijzen naar de 613 geboden en symboliseren toewijding aan de Eeuwige.¹³ Voordat de *talliet* omgeslagen wordt, wordt een korte zegening uitgesproken. Vervolgens wordt de *talliet* over de schouders gedragen voor het grootste deel van de ochtenddiensten en over het hoofd voor de centrale gebeden. Belangrijk om te realiseren is dat een *talliet* alleen gedragen mag worden door *halachische* Joden nadat zij Joods volwassen zijn geworden: *bat* (meisjes, twaalf jaar) of *bar* (jongens, dertien) *mitswa*. Voor nieuwkomers geldt dus dat zij pas na de formele erkenning door een *beet dien* en na een *bat/bar mitswa* ceremonie een gebedssjaal mogen dragen.

Vrouwen zijn volgens de meest dominante Joodse regels vrijgesteld van het dragen van een *talliet*, in de orthodoxie is dit geïnterpreteerd als een verbod. In het liberale Jodendom veranderde de interpretatie van deze ‘vrijstelling’ naar iets dat optioneel is, in plaats van verboden. Tegenwoordig is de dominante opvatting dat vrouwen in de LJG of andere progressieve gemeenten de optie hebben om een *talliet* te dragen, maar dit is niet verplicht.¹⁴ In de LJG werd dit beleid niet overal met open armen ontvangen. Een van de geïnterviewde vrouwelijke rabbijnen beschreef dat vrouwen in haar optiek weliswaar een *talliet* zouden mogen dragen, maar dat dit in haar gemeente op veel weerstand stuitte. Zelf draagt deze rabbijn wel altijd een *talliet* wanneer ze de dienst begeleidt. Ze vertelde dat dit over het algemeen wel wordt geaccepteerd aangezien het voor haar functie cruciaal wordt bevonden.

Deze rabbijn draagt geen traditionele *talliet*, maar één die gemaakt is door de organisatie ‘Women of the Wall’ in Jeruzalem. Deze groep van met name Israëliische en Amerikaanse vrouwen strijdt voor het recht van vrouwen om een gebedssjaal te dragen en hardop te mogen bidden bij de Westmuur, wat sinds 2016 niet meer is toegestaan (Reiter 2016). In de context van deze protesten en andere Joodse feministische bewegingen werd de *talliet* een belangrijk symbool van vrouwelijke religieuze praktijken en het streven naar gelijkheid in het Joods rituele leven. Volgens Ayala Emmett, antropoloog en expert op het gebied van Jodendom en gender, is het dragen van een gebedssjaal door vrouwen historisch gezien baanbrekend (*groundbreaking*) (Emmett 2007, 79). Emmett beargumenteert dat de *talliet* een kledingstuk is dat beladen is geraakt met symbolische waarde: ‘Women who have taken to wrapping themselves in ritual garments such as the *tallit* signify a monumental change in a long tradition of a gendered synagogue’ (2007, 79). Hoewel aan internationale bewegingen ook orthodox Joodse vrouwen deelnemen, wordt in Nederland

met name door progressieve en (sommige) LJG vrouwen opgeroepen tot deze vorm van gendergelijkheid.

In navolging van de wens van Joodse vrouwen om een *talliet* te dragen, is er de laatste jaren een markt ontstaan voor zogenaamde ‘vrouwen-*tallitot*’ (Weissler 2007). De *talliet* van de eerder genoemde rabbijn is een voorbeeld van een dergelijke gebedssjaal. Dit soort *tallitot* zijn soms van dezelfde wol gemaakt als de traditionele variant, maar zijn dan vaak kleiner met bijvoorbeeld roze strepen in plaats van blauw of zwart. Vaker nog worden gebedssjaals voor vrouwen gemaakt van een lichtere stof zoals katoen of zijde. Soms zijn ze wit met roze of goud borduursel, andere zijn gemaakt van kleurrijke stof. Met een prijs van 200 tot 250 euro zijn dit soort sjaals vaak drie keer zo duur als de traditionele *talliet*. Bovendien is de laatste vaak te leen in een synagoge, terwijl ‘vrouwen-*tallitot*’ vaak individueel aangeschaft worden en handgemaakt zijn in onder andere Israël. Dat maakt het onwaarschijnlijk dat een meerderheid van vrouwen een dergelijke gebedssjaal zal gaan dragen in de toekomst.

Tijdens participerende observatie in de synagoge waar de deelnemers actief waren zag ik dat het per gemeente verschilt hoeveel vrouwen een *talliet* dragen. Over het algemeen droeg een minderheid van de vrouwen in Liberaal Joodse Gemeenten (LJG) een *talliet* tijdens de diensten op zaterdagochtend, terwijl dit in de andere progressieve gemeenten een meerderheid was. Sommigen droegen een traditionele *talliet*, anderen een ‘vrouwen-*talliet*’. Enkele vrouwen droegen alleen een *talliet* wanneer ze opgeroepen werden om een stuk van de Torah voor te lezen of tijdens hun *bat mitzwa*, zoals Leah:

Ik draag soms een gebedskleed, als ik op de *bima*¹⁵ wordt geroepen. Ik heb er wel een, maar ik doe hem normaal niet aan. *Lieke: Waarom niet?* Ja.. dat vind ik... nee... In de orthodoxie mag het niet eens en in het liberale... dus ik denk van nee, ik ben zoals ik nu ben, alleen ik snap wel, als ik op de *bima* ga, dan doe ik hem wel om. Maar verder doe ik het niet. Jawel, toen ik *bat mitzwa* werd, toen wel, daar heb ik hem ook voor aangeschaft. (Leah)

Uit mijn gesprekken en observaties bleek dat een aanzienlijk deel van de Joodse vrouwen nooit een gebedssjaal droeg. Tot zover komt dit overeen met onderzoeken naar het gebruik van *tallitot* onder ‘geboren’ Joodse vrouwen (Emmett 2007; Weissler 2007). Wat vernieuwend is aan de casus onder nieuwkomers, is dat de *talliet* door hen ook ervaren kan worden als een belangrijke uiting van het (eindelijk) thuishoren in de Joodse gemeenschap, meestal na een jarenlang proces waarin de acceptatie nooit zeker was. Een rabbijn ver-

telde mij dat ze vrouwelijke *gioer*-kandidaten vaak vraagt of ze een gebedssjaal willen dragen na hun formele toetreding: ‘We leggen het niet op, maar ik stel wel altijd aan vrouwen de vraag, ga jij een *talliet* dragen?’ Ook om ze alleen al aan het denken te zetten: dat kan hier, dat mag, wil ik dat doen?’ In wat volgt analyseer ik de verschillende antwoorden op deze vraag.

5 ‘Dat mag hier, wil ik dat doen?’

De analyse van de onderzoeksresultaten wijst op vijf verschillende manieren waarop bekeerde liberale Joodse vrouwen omgaan met het dragen van een *talliet*. Elk van deze vijf beschrijvingen wijst op een andere interpretatie en uiting van genderverschil in de synagoge en benader ik als (bewuste of onbewuste) strategie om om te gaan met de spanning rondom het gebruik van de *talliet*. Als zodanig kan de *talliet*, een symbolisch beladen ritueel kleding, verscheidene betekenissen en uitingen hebben. Hier kom ik terug op de centrale vraag van dit artikel en kijk ik naar de manieren waarop gender tot uiting komt in alledaagse religieuze praktijken van nieuwe liberale/progressieve Joodse vrouwen in Nederland. Specifiek analyseer ik hoe deze vrouwen gebruik maken van de mogelijkheid om een *talliet* te dragen en wat hierbij de belangrijkste overwegingen zijn. Voor elk van de strategieën belicht ik één individueel verhaal, maar dit vertegenwoordigt meerdere vrouwen die op eenzelfde manier dachten. Deze strategieën kunnen overlappen en geen van de vijf was duidelijk dominant onder de deelnemers.

I. Emancipatie

Aliza was een van de meest uitgesproken tegenstanders van genderverschillen in Joodse rituelen. Aliza is in de zeventig en ruim twintig jaar geleden Joods geworden nadat zij op latere leeftijd ontdekte dat ze een Joodse grootvader had. Hoewel zij haar *gioer* voltooide binnen de LJG, trad zij later toe tot een onafhankelijke progressieve synagoge. Hier streeft zij actief naar meer gendergelijkheid in de rituelen. Hoewel mannen en vrouwen formeel toegang tot dezelfde taken hebben, merkte zij op dat niet iedere vrouw ook daadwerkelijk deelneemt. Ze zei: ‘Ik vind als je egalitair wil zijn, dan moet je ook egalitair doen.’ Toen ik haar vroeg hoe dit vorm zou krijgen, antwoordde ze: ‘Nou, als iedereen een *talliet* draagt, als iedereen iets op z’n hoofd heeft, als iedereen alle dingen in de dienst mag doen, en ook doet... Het niet alleen mág, maar ook werkelijk dóet.’ Hoewel Aliza vandaag een ideaal heeft van complete gelijkheid tussen Joodse mannen en vrouwen, was dit niet altijd het

geval. Ze beschreef hoe ze het eerder ongemakkelijk had gevonden om een gebedssjaal te dragen:

Ik heb ook een periode gehad dat ik dacht van: ja, maar ik ga geen *talliet* dragen. Dat doen vrouwen niet. Terwijl ik toch best wel een redelijk geëmancipeerd iemand ben, maar daar moest ik echt aan wennen. Maar dat ben ik wel gaan doen. (Aliza)

Toen we elkaar spraken, zei Aliza dat het nu ‘compleet normaal’ voelt om een *talliet* te dragen, maar dat het even had geduurd voordat ze zich de rituelen eigen had gemaakt. Naast een *talliet* draagt Aliza ook een keppel in de synagoge, iets wat vrij ongebruikelijk is voor Joodse vrouwen en verboden is in de LJG. Ik beschreef eerder hoe liberale en progressieve stromingen binnen het Jodendom een beweging maakten van het verbod voor vrouwen, naar een optionele opvolging van geboden die voor mannen verplicht zijn. Aliza wil graag een stap verder gaan en zou graag zien dat gebruiken voor alle Joodse mensen verplicht zouden worden, waaronder ook het dragen van een *talliet* door Joodse volwassenen. Alleen op deze manier, zo veronderstelt zij, kan daadwerkelijke gelijkheid tussen mannen en vrouwen gewaarborgd worden.

II. Toewijding

Voor Deborah is het dragen van een *talliet* ook erg belangrijk, maar dit is voor haar minder gegrond in emancipatoire idealen. Deborah wees mij op het spirituele belang van de gebedssjaal, voor haar heeft de *talliet* primair een rituele en spirituele betekenis. Deborah werd Joods als dertiger nadat zij haar studie had gewijd aan Hebreeuws. Na het voltooiën van de *gioer* werd zij lid van een Liberaal Joodse Gemeente waar zij betrokken raakte bij allerlei activiteiten en commissies. Toen ik haar vroeg wat het dragen van een *talliet* voor haar betekende, antwoordde zij:

Het hoort gewoon bij bidden. Dat is wel een van de dingen die ik heb geleerd. Als je begint met bidden met een gebedssjaal dan neem je die plicht op je, dan moet je dat ook wel blijven doen. (Deborah)

Deborah benadrukte verder dat het recht om te bidden met een gebedssjaal niet alleen voor haar persoonlijk cruciaal is, maar de wens om dit te mogen ‘algemeen heerst bij vrouwen’.

Deborah begon met het dragen van een *talliet* toen haar *gioer* voltooid was en zij dus formeel Joods was. Het actief kunnen deelnemen aan gebeden en

de verplichtingen die daar bij komen kijken was heel belangrijk voor Deborah. Dit is niet per se kenmerkend voor de specifieke groep van liberale Joodse vrouwen of nieuwkomers, zie bijvoorbeeld de samenstelling van de Women of the Wall beweging waaraan ook veel orthodoxe en ‘geboren’ Joodse vrouwen deelnemen (Reiter 2016). Toch gaf het feit dat Deborah later in haar leven Joods werd een extra dimensie aan de betekenis van de *talliet*. Toen ik haar vroeg wat het met haar deed als ze een *talliet* droeg, gaf ze het volgende antwoord:

Voor mij betekent het toch wel echt dat ik echt Joods ben en dat ik er echt mee bezig ben op het ogenblik. En ook wel dat ik gewoon beheers wat er gebeurt, dat ik het begrijp, dat ik de gebeden ken. (Deborah)

Deelname aan de gebeden betekent voor Deborah niet alleen dat ze het recht heeft de *talliet* te dragen, maar ook dat ze dit recht en haar plek verdiend heeft in de Joodse gemeenschap, dat ze voldoende kennis heeft om volwaardig Joods te zijn en hieraan is toegewijd.

III. Afwijzing

Karen beschreef de *talliet* net als Aliza in termen van emancipatie, maar wees het gebruik hiervan door vrouwen om dezelfde reden juist af. Karen is veertiger en werd acht jaar voordat wij elkaar ontmoetten Joods in een Liberaal Joodse Gemeente. Zij streeft naar, in haar woorden, een meer ‘traditionele’ vorm van Joodse praktijk. Deze traditionele vorm betreft onder andere de scheiding tussen mannen en vrouwen, maar slechts tot op zekere hoogte. Zo waardeerde Karen de mogelijkheid in het liberale Jodendom om gemengd te zitten in de synagoge. Gescheiden plekken betekenen in de praktijk namelijk meestal dat vrouwen op een balkon achter een afscheiding (*mehitza*) plaatsnemen, waardoor Karen het lastiger vond om de dienst goed te volgen. Met gemengde plaatsen is het vrouwen toegestaan om ook op de begane grond plaats te nemen. Deze vorm van gelijkwaardigheid zou er volgens Karen echter niet toe moeten leiden dat vrouwen mannen willen ‘imiteren’. In haar woorden:

Je ziet soms ook wel vrouwen met een keppel of met een gebedskleed. Dat zijn dingen die voor mij te ver gaan, dat vind ik iets typisch mannelijks. Ik kan niet uitleggen waarom, ik kan dat niet beargumenteren met feiten of met harde teksten of met iets heel hards. Dat is een gevoel en dat vind ik ook absoluut niet nodig en ik keer me daar zelfs van. (Karen)

De reactie van Karen op vrouwen die een traditioneel mannelijk kledingstuk, een keppel of *talliet*, droegen, kwam grotendeels vanuit emotie: het riep ‘iets’ in haar op, een vorm van aversie die zij verder niet goed onder woorden kon brengen en niet rationeel te staven was met ‘harde teksten’. Deze emotionele reactie komt ook terug in de ervaringen van Naomi, het vierde voorbeeld.

IV. Opgaan

Naomi is dertiger en voltooide vijftien jaar voor ons gesprek haar *gioer*. Ze is actief in een Liberaal Joodse Gemeente waar weinig vrouwen een *talliet* dragen, hoewel dit wel is toegestaan. Naomi werd ook geciteerd aan het begin van dit artikel, waarin zij aangaf zelf geen *talliet* te dragen omdat het niet ‘goed voelt’. Het volgende is een uittreksel van het gesprek dat hierop volgde:

Naomi: Het is ergens ook wel groepsdruk. Als je kijkt naar onze gemeenschap: het is eigenlijk vooral de oudere generatie vrouwen die *gioer* gedaan heeft, die draagt een *talliet*.

Lieke: *Is dat een specifieke groep?*

N: Niet een hele grote groep, maar wel een groep. En ook een beetje... Een groep oude feministen. Vijftigers, zestigers. [...] Eigenlijk [draagt] niemand van de vrouwen van mijn generatie een *talliet*. Dus dat heeft er ook mee te maken, dat is ook jezelf op een bepaalde manier profileren. Wat heel kinderachtig is, maar dat speelt wel mee. Ook vanwege mijn status, dat ik toch denk: ik vind het lastig.

L: *Van jouw status als...?*

N: Nou ja, mijn status als *gioer*, dat ik minder lang Joods ben geweest. Ik denk dat dat ook wel een bepaald signaal afgeeft.

L: *Bedoel je dat je jezelf op een bepaalde manier kenbaar zou maken als je het zou doen?*

N: Precies, dat. Dat vind ik wel moeilijk, daar is toch wel een balans waar je naar moet zoeken. En het is ook wel, gezien mijn status als nieuwere Jood [...] dat je een beetje op moet letten met je heel prominent uitspreken bij bepaalde dingen. Dus ook tegenover dit soort dingen, dat je dan moet opletten van, wil je daar heel erg een standpunt van maken of wil je dat niet doen. En ik heb voor mij niet het gevoel dat ik beter Joods ben als ik [wel een *talliet* draag].

De overwegingen van Naomi tonen veel overeenkomsten met die van andere deelnemers. Net als Karen zei Naomi dat ze niet goed uit kon leggen waarom zij weerstand ervoer voor het dragen van een *talliet*: ze had geen *halachische* basis hiervoor. In vergelijking met Aliza beschreef Naomi de gebedssjaal ook als symbool voor gendergelijkheid, maar in haar geval als een symbool voor een specifieke feministische agenda van sommige oudere vrouwen met een

gioer. Geen van de jongere vrouwen of ‘geboren’ Joodse vrouwen droeg een *talliet*. Naomi uitte daarom de zorg dat als zij een gebedssjaal zou dragen, zij herkenbaar zou zijn als iemand die *gioer* gedaan heeft. Bovendien zou het een signaal afgeven aan anderen dat zij als ‘nieuwere Jood’ alles zou willen veranderen. Dit kan gevolgen hebben voor haar acceptatie binnen de Joodse gemeenschap en het had haar voorkeur om zoveel mogelijk op te gaan in de groep zonder de aandacht naar zichzelf toe te trekken. Bovendien ervoer Naomi geen sterke spirituele verlangens, zoals Deborah die wel had: zij had niet het gevoel dat ze ‘beter Joods’ was met het dragen van een gebedssjaal. Sommige vrouwen, met name rabbijnen, moedigden haar wel aan om een *talliet* te dragen: ‘Ik heb daar ook wel vanuit rabbijnse kant best wel gezeik over gekregen, hoor. Dat ik het niet doe. Vanuit de feministische oudere vrouwen.’ Voor andere deelnemers vervulden vrouwelijke rabbijnen juist een voorbeeldrol. Dit was het geval bij Judith, het laatste voorbeeld.

V. Voorbeeldrollen

Toen wij elkaar voor het eerst ontmoetten was Judith nog niet formeel toegelaten tot het Jodendom en nam zij deel aan het *gioer*-onderwijs in een onafhankelijke progressieve gemeente. Toen ik haar vroeg of ze overwoog een *talliet* te dragen zodra ze formeel Joods was, gaf ze aan dat deze vraag haar veel bezig had gehouden. Net als andere gesprekspartners zag Judith veel waarde in de gelijkheid tussen mannen en vrouwen die het liberale Jodendom bood, maar was zij huiverig om genderverschil te veel te elimineren, want, in haar woorden: ‘Een man is geen vrouw en een vrouw is geen man.’ In eerste instantie voelde ze dan ook geen behoefte om een *talliet* te dragen, omdat dit voor haar een heel ‘mannelijk ding’ was. Na het lezen van een artikel waarin een vrouwelijke rabbijn werd geïnterviewd veranderde haar idee:

[De rabbijn] had eerst ook zoiets van: “Waarom zou ik? Waarom zou ik een gebedskleed omdoen, omdat je dan de man eigenlijk nadoet...” Zij vond dat ook: [het is] mannen nadoen. Ik dacht: “Ja, dat vind ik ook.” Maar toen had ze het gevraagd aan een andere rabbijn, die had gezegd: “Het kan je ook helpen om je heel erg te concentreren op je gebed. Zie het als een hulp om je te concentreren op het één zijn met het goddelijke en met je gebed.” En toen dacht [de rabbijn]: “Ja, als ik het zo bekijk dan heeft het inderdaad wel wat.” Ze heeft een *talliet* laten maken voor haar persoonlijk, van zijde en met mooie borduursels die bij haar passen. Ik denk nu, kijk op die manier, zoiets vind ik wel mooi, dat ik denk: “Nou, misschien wel.” Nu heeft het een hele symbolische betekenis voor haarzelf en voor haar relatie met alles en de Eeuwige.

Voor Judith bood een ‘vrouwen-*talliet*’ de mogelijkheid om deel te nemen aan de religieuze praktijk in de synagoge en haar relatie met de Eeuwige te versterken. Hierin werd zij geïnspireerd door iemand die voor haar een voorbeeldrol vervulde, namelijk een vrouwelijke rabbijn. Net zoals Deborah beschouwde Judith de *talliet* als een middel om in het gebed de relatie met het goddelijke te versterken. Hoewel vrouwen zonder *talliet* ook deelnemen aan de gebeden, werd de gebedssjaal gezien als hulpmiddel om dit gebed te versterken. Tegelijkertijd zorgt de optie van een dergelijke ‘vrouwen-*talliet*’ voor een alternatief voor wat op Judith in eerste instantie over kwam als ‘mannen nadoen’. Door een niet-traditionele *talliet* te gebruiken, blijft het verschil in gender duidelijk gemarkeerd terwijl wel aan de spirituele behoefte kan worden voldaan.

6 Conclusie

De vijf strategieën die voortkomen uit de analyse bevestigen dat religie belichaamd is en in dit geval het beste begrepen kan worden als iets dat men ‘doet’ (Avishai 2008). Processen van toetreding zijn verbonden aan emoties, praktijken, rituelen en materiële objecten, waaronder de gebedssjaal. Deborah ‘voelde’ dat ze erkend werd in haar nieuwe Joodse status wanneer ze het gebedskleed omsloeg, terwijl Naomi en Karen zich juist oncomfortabel ‘voelden’ bij dit idee om verschillende redenen. De afwegingen en uitingsvormen zijn vaak complex, met name omdat het in dit geval gaat om een betwiste Joodse praktijk die symbool is komen te staan voor vraagstukken rondom gender en de rol van vrouwen in het Jodendom. Hoewel mannen niet betrokken zijn als deelnemers in dit onderzoek, is het aannemelijk dat het dragen van een *talliet* onder hen minder een punt van discussie zal zijn, met name omdat dit voor Joodse mannen over het algemeen als een plicht wordt gezien. Daarnaast is de *talliet* voor vrouwen meer besproken omdat het binnen internationale Joodse feministische bewegingen een belangrijk symbool is geworden van (de strijd voor) gendergelijkheid en gelijkwaardige participatie van vrouwen in de sjoel. Dit artikel onderzocht hoe gendernormen tot uiting komen en overwogen worden door nieuwe liberale Joodse vrouwen in Nederland. In deze afsluitende conclusie ga ik in op de implicaties voor de studie van gender en Jodendom door kritisch te reflecteren op de betekenis van de *talliet* voor de specifieke casus van *gioer*; de veronderstelde tegenstelling tussen orthodox en liberaal; de dominante invulling van ‘emancipatie’; en tot slot de intergenerationele verschillen die hierin een rol lijken te spelen.

Allereerst blijkt uit de analyse dat sommige aspecten specifiek zijn voor de casus van *gioer*, hoewel de discussie omtrent het gebruik van de *talliet* door vrouwen niet beperkt is tot deze groep. Toetreden tot het Jodendom is niet eenvoudig en wordt vaak betwist. Toegang tot de liminale status van *gioer*-kandidaat biedt geenszins een garantie op een daadwerkelijke plaats binnen het Jodendom. In tegendeel, van de kandidaten wordt gevraagd zich jarenlang te verdiepen in studie en praktijk tot het moment dat zij, zoals een rabbijn zei, Joods 'voelen' en Joods 'doen'. In andere woorden, hun zelf dient voldoende getransformeerd te zijn, intern en extern, en in lijn met de verwachtingen van de rabbijnse rechtbank. Alle liberale of progressieve Joodse vrouwen hebben tijdens dit proces op enig moment nagedacht over de vraag of zij een *talliet* wilden dragen na de formele toekenning, al dan niet naar aanleiding van vragen van de begeleidende rabbijn. De vrouwen die ik sprak hadden ook een sterke wens om onbetwist op te kunnen gaan in de gemeenschap wanneer zij 'echt Joods' waren, zonder dat de Joodse status in vraag werd gesteld. Voor sommigen bood de *talliet* een mogelijkheid om deze status te bevestigen: het kan een fysieke uiting van het Joods-zijn bieden aangezien niet-Joden geen gebedskleed dragen. Aan de andere kant waren er plekken waar alléén de vrouwen met een *gioer* een *talliet* droegen. Dit kon het tegengestelde effect hebben dat vrouwen met een *talliet* juist als nieuwkomer werden gezien en dus als 'anders' dan degenen met een Joodse moeder. De wens om op te gaan in de groep kan dus ogenschijnlijk tegenstrijdig tot uiting komen in het zowel wel als niet dragen van een gebedssjaal.

Daarnaast biedt deze casus een kritische kanttekening bij het onderscheid op basis van gender tussen orthodoxe en liberale vormen van Jodendom, als respectievelijk 'conservatief' tegenover 'progressief'. De Liberaal Joodse Gemeenten en onafhankelijke progressieve gemeenten beschouwen zichzelf vaak als trotse voorvechter van vrouwenemancipatie en rituele gelijkheid in het Jodendom. Deze zelfpositionering vond met name plaats in vergelijking met orthodoxe groepen, die door de liberaal Joodse deelnemers veelal gezien werden als onderdrukkend voor vrouwen. Hoewel dit buiten de huidige analyse valt, wil ik benadrukken dat dit beeld niet bevestigd werd door mijn bredere onderzoek waarin ook orthodox Joodse vrouwen betrokken waren (Schrijvers 2022). Het wijst eerder op een dominante vorm van zelfrepresentatie van de liberale of progressieve gemeenten. Sinds het ontstaan van liberale groeperingen in de 20^e eeuw is een gelijkheids- en emancipatie-discours een van de belangrijkste manieren waarop liberaal of progressief Jodendom zich onderscheidt van de orthodoxie. Orthodox Joodse vrouwen, zo blijkt uit onderzoek (Avishai 2008; Davidman 1993; Zion-Waldoks 2015), hebben vaak een

andere invulling van noties zoals gender en gelijkheid, maar dat betekent niet dat zij per definitie ongeëmancipeerd of onderdrukt zijn. Zo hebben vrouwen in orthodoxie zeker een belangrijke plek en autoriteit, hoewel dit vaak meer informeel is en er geen toegang is tot de rol van rabbijn. In liberale en progressieve gemeenten kunnen vrouwen wel rabbijn worden, deel uitmaken van de *minjan* en volledig deelnemen aan de rituele diensten. Toch is er ook binnen het liberale Jodendom veel verschil op te merken in praktijken en opvattingen over genderrollen, iets wat geïllustreerd wordt in het gebruik van de gebedssjaal. De *talliet* beschouw ik hierin als een voorbeeld van de materialisatie van gendernormen in het liberale Jodendom. Juist de benadering van geleefde religie wijst op de enorme diversiteit in gendervraagstukken binnen alle vormen van Jodendom en gaat voorbij aan het simplistische onderscheid tussen liberaal (als ‘progressief’ op het gebied van gender) en orthodox (als ‘conservatief’).

Ten derde ga ik verder in op de dominante invulling en uiting van het ideaal van ‘gendergelijkheid’ binnen de liberale Joods context. De interpretatie van gelijkheid wijst in mijn onderzoek onder liberale Joodse vrouwen meestal op een eenrichtingsverkeer. Emancipatie werd met name gezien als de opname van vrouwen in plekken en praktijken die traditioneel als mannelijk worden beschouwd, maar niet andersom. Dit werd in twijfel getrokken door een enkele rabbijn die aangaf graag mannen aan te willen moedigen ook de kaarsen op sjabbat aan te steken, bij uitstek een ‘vrouwelijk’ ritueel. Hier zag de betreffende rabbijn echter geen ruimte voor omdat emancipatie vooral beschouwd werd als toegang van vrouwen tot ‘mannelijke’ rituelen zoals het dragen van een *talliet*. Deze eenzijdigheid van gelijkheidsdiscoursen werd recentelijk bevestigd door de Joodse feministische bijbelwetenschapper Esther Fuchs (2018). In haar overzicht van Joodse feminisme, merkte zij een bredere trend op in Joodse genderstudies en sociale bewegingen: ‘Jewish feminism [...] is considered a success when Jewish women gain access to the same privileges, resources, and symbolic assets that have previously been the preserve of Jewish men’ (Fuchs 2018, 29). Mijn onderzoek bevestigt dit beeld. Veel deelnemers beschouwden vrouwenemancipatie vooral als de strijd voor dezelfde privileges en symbolische waarden als Joodse mannen. De meeste deelnemers zagen genderverschil niet als vaststaand of absoluut en waren van mening dat gendernormen ook veranderd konden worden. Tegelijkertijd distantieerde men zich van een modus van gelijkheid waarbij mannen en vrouwen ‘dezelfde kleren dragen’. Een zekere mate van onderscheid werd ook belangrijk gevonden, waarbij mannen en vrouwen idealiter een gelijkwaardige status hadden, maar het verschil in rollen en taken helder en in stand bleef.

Tot slot laat de analyse zien dat intergenerationele verschillen een grote rol spelen in de perceptie en ervaring van genderrollen in het algemeen en specifiek in het dragen van een *talliet*. Veel vrouwen van boven de vijftig hadden een emancipatoir ideaal voor ogen dat overeenkomt met de tweede golf feminisme in Nederland. In de jaren 1960-1980 streeden meerdere feministische bewegingen tegen de invloed van religie op de positie van vrouwen (met name de christelijke kerken) en de ongelijke behandeling van vrouwen door religieuze autoriteiten. Voor Joodse vrouwen die in deze tijd waren opgegroeid, van wie sommigen ook actief hadden deelgenomen aan feministische bewegingen, was het cruciaal om hetzelfde behandeld te worden als mannen door de religieuze autoriteiten. Binnen jongere generaties feministische bewegingen is tegenwoordig meer diversiteit te zien. Hier ligt in het algemeen meer nadruk op de meervoudigheid van gender, intersectionaliteit en een verscheidenheid aan verlangens en ervaringen op dit gebied (Korte 2022). Deze verschuiving resoneerde met de opvattingen en uitingen van de jongere Joodse vrouwen (twintigers en dertigers) die ik sprak. Zij wezen idealen van oudere Joodse vrouwen soms af en pleitten voor een minder ‘radicaal’ begrip van gelijkheid in de sjoel, waarbij er ook ruimte is voor meer traditionele invullingen van vrouwelijkheid. Dit toont aan hoe veranderingen in de samenleving op het gebied van feminisme invloed hebben op de alledaagse praktijk van religieuze vrouwen, in dit geval Joodse vrouwen.

Dit artikel analyseerde het gebruik van gebedssjaals door toetredende Joodse vrouwen in Nederland om hiermee de vraag te beantwoorden hoe gender tot uiting komt in rituele praktijken en bekeringsprocessen, specifiek in het Jodendom. De analyse vanuit het materiële object van de *talliet* stelde mij in staat om verschillende opvattingen over gender in liberale en progressieve Nederlandse Joodse synagogen in kaart te brengen. Mijn interesse ging hier uit naar de alledaagse onderhandelingen waar nieuwe Joodse vrouwen mee te maken krijgen: over hun participatie in de sjoel, over de positie van vrouwen in het Jodendom, over hun individuele verlangens die soms wel, en soms ook niet, in lijn waren met het progressieve zelfbeeld van de gemeenten. Dit toont aan dat de *talliet* niet slechts een gebruiksvoorwerp is, maar een object beladen met de enorme geschiedenis van Joodse vrouwen, ideeën over vrouwelijkheid en mannelijkheid in het Jodendom, liberalisme, feminisme en het gevoel van thuishoren in een groep als nieuwkomer.

Noten

- 1 Alle eigennamen zijn pseudoniemen. De Liberaal Joodse Gemeente (LJG) is geen pseudoniem. Wel laat ik onbenoemd tot welke specifieke gemeente de deelnemers en rabbijnen behoorden om hun herleidbaarheid te minimaliseren.
- 2 De term ‘bekering’ wordt in academisch onderzoek vaak gebruikt om het proces van toetreding tot het Jodendom te beschrijven, maar de mensen die ik ontmoette waren hier sceptisch over door de christelijke connotaties bij de term. Over het algemeen geeft men de voorkeur aan de Hebreeuwse term *gioer*. In het Engels is de term ‘Jews by choice’ ook populair, maar dit is niet gebruikelijk in het Nederlands. Mijn deelnemers zeiden ‘*gioer* doen’, ‘nieuwe jood’, ‘uitgekomen als Joods’ of ‘Joods worden’. Geboren joden die orthodox worden, worden veelal *baal tesjoewa* genoemd. In Engelstalige wetenschappelijke literatuur wordt voor deze laatste groep ook vaak de term ‘conversion’ gebruikt. Onder anderen Lynn Davidman schreef hier een boek over (1993).
- 3 In Appendix B van mijn proefschrift (Schrijvers 2022, 306-307) staat een overzicht van alle deelnemers met de data van de interviews. Het proefschrift is open toegankelijk via de Universiteit Utrecht met DOI 10.33540/1185.
- 4 De gesprekken met de reguliere deelnemers gingen over hun ervaringen met Joods worden; de opvattingen en uitingen van gender; de alledaagse Joodse praktijk in de synagoge, thuis en op het werk; en visies omtrent emancipatie. De rabbijnen vroeg ik naar hun ervaring, kennis en opvattingen rondom gender en *gioer* in hun gemeenschap in functie als rabbijn. Om de herleidbaarheid van de rabbijnen enigszins te minimaliseren geef ik verder geen details.
- 5 De term sjoel is Jiddisch voor synagoge en de dominante term onder de deelnemers. Synagoge/sjoel verwijst zowel naar een fysieke locatie (een gebouw), als naar een Joodse gemeenschap (ook *kehila/kille* genoemd) die verbonden is aan de locatie, maar de fysieke grenzen van het gebouw vaak overstijgt. Andere termen voor synagoge zijn *Beit Knesset* (Hebreeuws) en *esnoga/snoge* onder Portugese Sefardische joden. De laatste kan ook specifiek verwijzen naar de Portugese synagoge in Amsterdam. Liberale en progressieve joden in Noord-Amerika en Groot-Britannië hanteren ook de term *Temple*, maar dit is ongebruikelijk in Nederland (Brasz 2016; Kaplan 2000).
- 6 <https://www.ljgamsterdam.nl/nl/gemeente>, geraadpleegd op 06-02-2023.
- 7 De twee Masorti gemeenten (conservatief Jodendom) in Nederland zijn niet meegenomen in dit onderzoek.
- 8 In Nederland werd Elisa Klapheck in 2003 de eerste vrouwelijke rabbijn van de progressieve gemeente Beit Ha'Chidush. De LJG volgde in 2008 met Hetty Groeneveld.
- 9 Een ander belangrijk verschil tussen orthodoxe, liberale en progressieve gemeenten heeft te maken met huwelijken van partners van hetzelfde geslacht. In NIK gemeenten is dit geheel niet toegestaan. Binnen LJG gemeenten is een huwelijk in de synagoge wel mogelijk, maar dit is geen officieel Joods huwelijk (*choepa*). In de onafhankelijke progressieve gemeenten is een *choepa* toegestaan voor alle stellen. In een andere publicatie ga ik verder in op normen en gebruiken rondom seksualiteit en seksuele diversiteit (Schrijvers 2021).
- 10 In veruit de meeste stromingen worden alleen degenen met een Joodse biologische moeder als ‘geboren Joods’ beschouwd. In sommige progressieve gemeenten wordt hier soepeler mee omgegaan en wordt iedereen met één Joodse biologische ouder (dus ook alleen de vader) als volwaardig Joods gezien.
- 11 Van mannen die Joods willen worden, wordt meestal ook gevraagd om besneden te zijn. Binnen progressieve gemeenten wordt hier bij unieke gevallen weleens een uitzondering voor gemaakt.

- 12 Dit verschilt met gemeenschappen buiten Nederland. Zo bestaan er onder andere in de Verenigde Staten ook binnen de orthodoxie programma's voor onderwijs en begeleiding van *gioer*-kandidaten. Mij is meerdere malen verteld dat orthodoxe gemeenten in Nederland erom bekend staan bijzonder terughoudend te zijn tegenover *gioer*. Orthodox Joodse vrouwen die ik sprak, vertelden dat het al vaak jaren duurde voordat zij een eerste gesprek met een rabbijn hadden. Daarnaast werd er streng gecontroleerd op het correct naleven van de geboden en was het onzeker of en wanneer het proces afgerond zou worden. Voor internationale studies zie: Davidman 1993; Egorova 2015; Kravel-Tovi 2017.
- 13 Binnen strikt orthodox Joodse kringen dragen mannen de *tsietsiet* gedurende de hele dag aan een *talliet katan*, een soort wit shirt dat onder een overhemd gedragen wordt. De meeste andere Joodse mannen dragen alleen een gebedsjaar tijdens gebeden, dit heet de *talliet gadol*. Deze laatste soort is de focus van dit artikel.
- 14 Naast de *talliet* is het vrouwen in de LJG in principe toegestaan om *tefilien* (gebedsriemen) te dragen. Echter, toen ik hier naar vroeg gaven rabbijnen aan dat er weinig vrouwen in de LJG *tefilien* dragen, maar ook weinig mannen. Het is volgens een rabbijn 'een object waar veel liberale joden geen sterke verbinding mee hebben. Misschien ook omdat er weinig dagelijkse gebeden zijn in de synagoge, wij doen dat meestal op sjabbat en feestdagen, waarbij er nooit *tefilien* gebruikt worden.' Om die reden zijn *tefilien* in dit artikel buiten beschouwing gelaten.
- 15 De *bima* is een verhoogd platform, meestal in het midden van de synagoge, waar de Torah gelezen wordt, de rabbijn spreekt en de rituele zanger (*chazan*) de dienst leidt.

Literatuur

- Avishai, Orit. 2008. "‘Doing Religion’ in a Secular World: Women in Conservative Religions and the Question of Agency." *Gender & Society* 22, nr. 4: 409–33.
- Brandt, Nella van den. 2022. "Religion and Gender in Europe: Thinking Through Politico-Social and Theoretical Challenges." In *The Routledge Handbook of Religion, Gender and Society*, geredigeerd door Caroline Starkey en Emma Tomalin, 387–401. Londen: Routledge.
- Brasz, Chaya. 2016. "Dutch Progressive Jews and Their Unexpected Key Role in Europe." *European Judaism* 49, nr. 1: 5–18.
- Davidman, Lynn. 1993. *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley: University of California Press.
- Davidman, Lynn, en Arthur L. Greil. 1993. "Gender and the Experience of Conversion: The Case of ‘Returnees’ to Modern Orthodox Judaism." *Sociology of Religion* 54, nr. 1: 83–100.
- Egorova, Yulia. 2015. "Redefining the Converted Jewish Self: Race, Religion, and Israel’s Bene Menashe." *American Anthropologist* 117, nr. 3: 493–505.
- Emmett, Ayala. 2007. "A Ritual Garment, the Synagogue, and Gender Questions." *Material Religion* 3, nr. 1: 76–87.
- Fuchs, Esther. 2018. *Jewish Feminism: Framed and Reframed*. Lanham: Lexington Books.

- Galonnier, Juliette. 2018. "Moving In or Moving Toward? Reconceptualizing Conversion to Islam as a Liminal Process." In *Moving In and Out of Islam*, geredigeerd door Karin van Nieuwkerk, 44–66. Austin: University of Texas Press.
- Jouili, Jeanette. 2011. "Beyond Emancipation: Subjectivities and Ethics among Women in Europe's Islamic Revival Communities." *Feminist Review* 98, nr. 1: 47–64.
- Kaplan, Dana Evan. 2000. "Reform Judaism." In *The Blackwell Companion to Judaism*, geredigeerd door Jacob Neusner en Alan J. Avery-Peck, 291–310. Malden: Blackwell.
- Kaufman, Debra Renee. 1991. *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kent, Eliza. 2014. "Feminist Approaches to the Study of Religious Conversion." In *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, geredigeerd door Charles E. Farhadian en Lewis R. Rambo, 298–327. New York: Oxford University Press.
- Knibbe, Kim, en Helena Kupari. 2020. "Theorizing Lived Religion: Introduction." *Journal of Contemporary Religion* 35, nr. 2: 157–76.
- Korte, Anne-Marie. 2022. "'Feminist Theology', 'Lived Religion' and the Investigation of Women in Conservative Religions as Changing the Agenda of the Study of Religion." *DIVE-IN* 2, nr. 1: 13–32.
- Kravel-Tovi, Michal. 2017. *When the State Winks: The Performance of Jewish Conversion in Israel*. New York: Columbia University Press.
- Laan, Nina ter. 2021. "'They Have No Taste in Morocco.' Home Furnishing, Belonging, and Notions of Religious (Im)Perfection among White Dutch and Flemish Converts in Morocco." *Contemporary Islam* 15: 57–82.
- Longman, Chia, en Gila Schnitzer. 2011. "At Home in the Diaspora: Judaism, Gender, Globalization." In *Religion and Conflict: Essays on the Origins of Religious Conflicts and Resolution Approaches*, geredigeerd door Erik Eynikel en Angeliki Ziaka, 307–18. Londen: Harptree Publishing.
- Meyer, Birgit. 2006. *Religious Sensations: Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Oratie. Amsterdam: Faculteit der Sociale Wetenschappen.
- Nathans, Hannah. 2021. *Joods worden in Nederland*. Amsterdam: Amphora Books.
- Nieuwkerk, Karin van. 2006. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. Austin: University of Texas Press.
- . 2018. "Introduction." In *Moving In and Out of Islam*, geredigeerd door Karin van Nieuwkerk, 1–26. Austin: University of Texas Press.
- Page, Sarah-Jane, en Katy Pilcher. 2021. "Introduction: Embodying Religion, Gender and Sexuality." In *Embodying Religion, Gender and Sexuality*, geredigeerd door Sarah-Jane Page en Katy Pilcher, 1–17. Londen: Routledge.
- Plaskow, Judith. 2005. *The Coming of Lilith: Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics*. Boston: Beacon Press.

- Rambo, Lewis R., en Charles E. Farhadian. 2014. *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. New York: Oxford University Press.
- Raphael, Melissa. 2003. *The Female Face of God in Auschwitz: A Jewish Feminist Theology of the Holocaust*. Londen: Routledge
- Reiter, Yitzhak. 2016. "Feminists in the Temple of Orthodoxy: The Struggle of the Women of the Wall to Change the Status Quo." *Shofar* 34, nr. 2: 79–107.
- Roald, Anne Sofie. 2012. "The Conversion Process in Stages: New Muslims in the Twenty First Century." *Islam and Christian-Muslim Relations* 23, nr. 3: 347–62.
- Schrijvers, Lieke L. 2020. "Women Wearing the Tallit. Tracing Gender, Belonging, and Conversion of New Jewish Women." In *Transforming Bodies and Religions: Powers and Agencies in Europe*, geredigeerd door Mariecke van den Berg, Lieke L. Schrijvers, Jelle O. Wiering en Anne-Marie Korte, 199–220. Londen: Routledge.
- . 2021. 'Embodied Conversions and Sexual Selves. New Jewish, Christian and Muslim Women in the Netherlands.' In *Embodying Religion, Gender and Sexuality*, geredigeerd door Sarah-Jane Page en Katy Pilcher, 57–75. Londen: Routledge.
- . 2022. *Questioning the Conversion Paradox: Gender, Sexuality, and Belonging amongst Women Becoming Jewish, Christian, and Muslim in the Netherlands*. Proefschrift. Universiteit Utrecht en Universiteit Gent.
- Scott, Joan Wallach. 2018. *Sex and Secularism*. Princeton: Princeton University Press.
- Solinge, Hanna van, en Carlo van Praag. 2010. *De Joden in Nederland anno 2009*. Diemen: AMB Uitgeverij.
- Weissler, Chava. 2007. "Art Is Spirituality!': Practice, Play, and Experiential Learning in the Jewish Renewal Movement." *Material Religion* 3, nr. 3: 354–79.
- Werczberger, Rachel. 2013. "Spirituality, Charisma and Gender in a Jewish Spiritual Renewal Community in Israel." In *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*, geredigeerd door Kim E. Knibbe en Anna Fedele, 142–59. New York: Routledge.
- Wertheim, David J., Judith Frishman en Ido de Haan. 2011. *Borders and Boundaries in and Around Dutch Jewish History*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zion-Waldoks, Tanya. 2015. "Politics of Devoted Resistance: Agency, Feminism and Religion among Orthodox Agunah Activists in Israel." *Gender & Society* 29, nr. 1: 73–97.