



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Jongensbesnijdenis tussen religie, recht en geschiedenis

Westerduin, M.; Jansen, Y.; Neutel, K.

Publication date

2014

Document Version

Final published version

Published in

Filosofie & Praktijk

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Westerduin, M., Jansen, Y., & Neutel, K. (2014). Jongensbesnijdenis tussen religie, recht en geschiedenis. *Filosofie & Praktijk*, 35(3), 35-55. <http://www.filosofieenpraktijk.nl/home>

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Jongensbesnijdenis tussen religie, recht en geschiedenis

Matthea Westerduin, Yolande Jansen, Karin Neutel

In het TV programma "24 uur met..." broeit het al een tijdje tussen rapper en programmamaker Ali Bouali en zijn interviewer Theo Maassen als het gesprek na drieëneenhalf uur op besnijdenis komt (uitzending van vrijdag 3 januari 2014).

Theo Maassen: "Zijn jouw zoontjes eigenlijk besneden?"

Ali B: "Ja, zeker."

Theo Maassen: "Nee, dat meen je niet."

Ali Bi: "Heerlijk."

(...) Theo Maassen: "Daar schrik ik echt van, wist je dat? Ik wou het niet eens vragen omdat ik ervan uitging dat je dat nooit zou doen."

Ali B: "Jij gaat ervan uit dat besnijden slecht is. Is besnijden goed of slecht?"

Theo Maassen: "Slecht. Besnijden is het verminken van iemand. Je hebt je zoontjes verminkt."

Ali B: "Het is maar hoe je het bekijkt. Ik snap dat jij dat zo ziet."

Theo Maassen: "Ja... Come on."

Ali B: "Ik ben heel erg blij met mijn besneden piemel. Ik zou er zo van balen als mijn piemel nu nog niet besneden zou zijn. Ik zou er niet aan moeten denken dat mijn moeder mij de keuze zou laten om het nu nog te doen."

Theo Maassen: "Je hebt geen idee hoe heerlijk het is om een voorhuid te hebben. Hoe weet jij hoe het is om een voorhuid te hebben? (...) Weet je wat ik niet snap? Jij gelooft in een intelligentie, jij gelooft in een God die ons geschapen heeft, die heeft ons geschapen met een voorhuid; in onze eikel heeft hij tastcellen gemaakt, daarom is seks zo fijn. Als je die voorhuid weghaalt, dan raakt die eikel steeds je onderbroek of allemaal dingen, zodat de eikel ongevoeliger wordt. Je hebt ervoor gezorgd dat je zoons in hun leven minder genot zullen ervaren en dat vind ik kwalijk. (...) "

Ali B: "Jij lijkt wel een extremist."

Theo Maassen: "Jij gaat met messen in je kinderen snijden en ik ben een extremist?"

Ali B: "Jij zegt 'je bent met een voorhuid geboren, je moet hem laten staan.' Dat is toch bullshit. (...) Maar waarom ik jou extremistischer vind dan mijzelf: ik zeg niet dat wat jij doet slecht is. Sterker nog ik sluit niet uit dat dat klopt. Maar ik geloof dat wat ik heb gedaan goed is."

Theo Maassen: "Dat je met een mes in je kinderen laat snijden (met arm-bewegingen) zonder dat daar."

Ali B: "Jij bent nu net zo erg als een moslim die tegen mij zegt [schreeuwt]: 'Je moet wel besnijden!'. Hoe voelt dat? Dat is toch naar?"

Theo Maassen: "Dat is helemaal niet naar. Jij doet dat met je kinderen? Dat is waarom ik kwaad word."

Ali B: "Omdat ik geloof dat mijn kinderen daar straks blij mee zijn. "

Theo Maassen: "Je kan dat niet voor je kinderen beslissen dat er een stuk van je lichaam wordt afgehaald."

Ali B: "Als ik het niet doe beslis ik toch ook?"

Theo Maassen: "Waarom moet een voorhuid er dan af?"

Ali B: "Ik heb het idee dat als je een voorhuid hebt, daar gaat gewoon vuil onder zitten. Misschien is het wel uit luiheid. Dan hoef je het niet meer schoon te maken."

Theo Maassen: "Dan kun je ook tenen eraf knippen, zodat je geen zwemmerseczeem kan krijgen. (...)"

Ali B: "Ik vind dat je ongekend bekrompen bent. Als jij iemand zijn tenen eraf zagen vergelijkt met het verwijderen van een voorhuid, dan is het gesprek gewoon bijna failliet."

Wat bij Maassen weezin oproept, betekent voor Bouali het tegenovergestelde. Maassen zet in op een conflict tussen een seculiere stellingname (van hemzelf) en een religieuze (van Bouali). Nog voordat Bouali over religie begint, komt hij met een theologisch argument: als je in God gelooft, en deze heeft de voorhuid geschapen, dan zal dat toch wel niet voor niets zijn. Voor Bouali blijkt dit niet de kern te raken. Hij stelt: "Ik zou er niet aan moeten denken dat mijn moeder mij de keuze zou laten om het nu nog te doen," en geeft daarmee een sociaal, niet een theologisch argument. De rapper laat zien dat er voor hem geen neutrale uitkomst is; ook niet-besnijden is een keuze. Vervolgens geeft hij een hygiënische reden, maar dat lijkt meer een toegift op het voor hem belangrijkste gevoel, namelijk dat hij zijn kinderen niet voor de keuze wil plaatsen. Hier botst niet een seculiere visie op een religieus perspectief, maar staat een religieus-versus-seculier kader tegenover een sociale redenering.

Het debat in *24 uur met* is een discussie tussen twee aan elkaar gewaagde verbale atleten, maar de argumentatie van Maassen en de reactie van Bouali laten zien dat op de achtergrond ongelijke interculturele verhoudingen een rol spelen. Niet alleen valt Bouali's sociale redenering buiten het gangbare seculier-religieuze kader van Maassen. Door Bouali te beschuldigen van "verminking" trekt Maassen besnijdenis in het domein van misdadigheid. Als Maassen de beschuldigingen nog wat aanzet en zegt: "Jij gaat met messen in je kinderen snijden" plaatst hij Bouali bijna helemaal buiten het debat. Bouali weigert de rol te spelen die hij krijgt toebedeeld – die van moslimextremist? – en be-

schuldigt omgekeerd Maassen van extremisme. Opvallend genoeg begrijpt de cabaretier die aantijging niet: extremisme hoort bij Bouali thuis. Hier worden verschillende conflicten tegelijkertijd uitgevochten.

In de hele Euro-Atlantische wereld is jongensbesnijdenis inmiddels onderwerp van heftige debatten. De laatste jaren zijn in Californië in de V.S., in Tasmanië, Australië, Duitsland, Zweden en ook Nederland wettelijke verboden of strenge voorwaarden bepleit. In de Europese context werd jongensbesnijdenis vooral actueel door een uitspraak van het Keulse hof in 2012, waarin de besnijdenis van een vierjarige jongen, die tot complicaties had geleid, als een strafbare daad werd veroordeeld. In Nederland was besnijdenis al een thema voor herziening toen de artsenfederatie KNMG in 2010 een rapport uitbracht waarin artsen werd geadviseerd ouders te ontmoedigen hun zonen te laten besnijden (KNMG 2010). De kern van deze controverses wordt meestal opgevat als een vraag naar de verhouding tussen enerzijds godsdienstvrijheid (van de ouders) en anderzijds de bescherming van de lichamelijke integriteit en keuzevrijheid (van het kind).

We zullen in dit artikel de stelling uitwerken dat de verhouding tussen vrijheden van de ouders en de rechten en vrijheden van het kind inderdaad de principiële kern van het ethische dilemma raakt, maar dat de verhouding tussen deze vrijheden niet verward moet worden met een oppositie tussen seculariteit en religie: ook vanuit religieuze redeneringen kan gepleit worden voor lichamelijke integriteit en onder de vrijheden van de ouders kunnen ook culturele vrijheden vallen. Het kernargument van dit artikel is echter dat een fixatie op het ethische dilemma de sociale, historische en interculturele dimensies van het debat aan het oog neigt te onttrekken, terwijl die voor betrokkenen cruciaal kunnen zijn.

Een opmerking als "Jij gaat met messen in je kinderen snijden" zou niet zo pijnlijk zijn als die niet een retoriek imiteerde die eeuwenlang tegen de joden is gebruikt¹. Besnijdenis was in de geschiedenis van het anti-judaïsme hét symbool voor de bloeddorst en seksbelustheid van joden (Mark 2003, p. xxii-xxvi). Het is deze beeldvormingsgeschiedenis, die ook theologisch (christelijk) gefundeerd was, waardoor niet besnijden voor veel deelnemers aan recente en historische debatten geen neutrale optie is. In seculiere argumenten klinkt vaak een erfenis door van de christelijke retoriek tegen besnijdenis, zonder dat deze als zodanig wordt herkend. De betekenis die besnijdenis in Europa heeft gekregen is daarom niet los te zien van de relatie christendom – jodendom – islam – seculariteit. Pogingen om het debat zuiver ethisch te houden, rekenen vaak te weinig met deze cultuur-historische, theologische en sociale

1 Wat betreft de schrijfwijze van het woord 'joden': officieel moet het woord in een religieuze context met kleine letter worden geschreven en in een etnische context met hoofdletter, maar omdat dit onderscheid in de context van besnijdenisdebatten ingewikkeld ligt, kiezen we voor één schrijfwijze, namelijk een kleine letter.

achtergronden. Bovendien, zo zullen wij betogen, duiken in principiële redeneringen regelmatig oude stereotypen en religieuze hiërarchieën op, waarbij 'eigen universele waarden' tegenover 'vreemde barbaarse praktijken' worden gezet en 'christelijke/seculiere vergeestelijking' tegenover 'joodse en islamitische lichamelijke praktijken'.

Om te laten zien hoe de verschillende kaders waarbinnen besnijdenis wordt begrepen zich tot elkaar verhouden, zullen we achtereenvolgens de medische, liberale, theologische en cultuurhistorische perspectieven op jongensbesnijdenis tegen het licht houden. Daaruit zal echter blijken dat de verschillende perspectieven nauwelijks van elkaar zijn te scheiden: zo spelen in medische en liberale afwegingen theologisch en cultuurhistorisch geladen argumenten evengoed een rol. We ontkomen er daarom niet aan verschillende perspectieven ook gelijktijdig te bespreken.

Onze analyse richt zich met name op het Nederlandse debat, met bijzondere aandacht voor het KNMG rapport en de visie van Paul Cliteur, maar we zullen ook ingaan op een aantal stemmen in het internationale debat. Dit resulteert niet in een eenduidige conclusie over hoe ver de bevoegdheid van diverse instanties zou moeten gaan om besnijdenis te reguleren of zelfs te verbieden. We stellen vooral de termen van het debat ter discussie.

Besnijdenis als recent onderwerp van controverse

Naar aanleiding van de uitspraak van het Keulse hof in 2012 hebben velen in Duitsland en daarbuiten een verbod bepleit, terwijl anderen daartegen protesteerden, waaronder joodse en islamitische organisaties, maar ook juristen, vertegenwoordigers van kerken en publieke intellectuelen. Uiteindelijk hebben deze debatten geresulteerd in de aanneming van een wet die besnijdenis op niet-therapeutische gronden in bepaalde gevallen toestaat – namelijk als er zwaarwegende culturele of religieuze redenen voor de betrokken personen een rol spelen (Pekárek 2013). In Nederland kwam jongensbesnijdenis al onder de aandacht door het rapport van de KNMG uit 2010. Hierin werd niet voor een verbod gepleit, maar wel voor een ontmoedigingsbeleid. De KNMG maakt direct duidelijk dat de organisatie zich niet vastlegt op een kader waarin de verhouding tussen godsdienstvrijheid en de bescherming van de lichamelijke integriteit van kinderen de parameters van het debat vormen. Het rapport opent met de constatering dat niet-therapeutische circumcisie bij minderjarige jongens (jongensbesnijdenis) een praktijk "is die al eeuwen oud is, bij vele volken voorkomt en om vele redenen werd en wordt uitgevoerd" (KNMG 2010, p. 3). De organisatie vermeldt dat wereldwijd jaarlijks naar schatting 13 miljoen jongens worden besneden, en in Nederland zo'n tien- tot vijftienduizend. De KNMG constateert dus de wijde verbreiding en historische verankering van besnijdenis, maar ziet toch aanleiding, na consultatie van bij de KNMG aange-

sloten artsen, om een nieuw standpunt te formuleren, dat niet-therapeutische circumcisie afwijst. Omdat de KNMG zich ervan bewust is "dat deze praktijk is omgeven met diepe religieuze, symbolische en culturele gevoelens" (p. 3) bepleit ze geen wettelijk verbod, maar stelt wel een krachtig ontmoedigingsbeleid door artsen voor, en bepleit het op gang brengen van een maatschappelijke discussie over dit onderwerp.

Er is een aantal aanleidingen voor de wereldwijde toename van het verzet tegen besnijdenis, en de argumenten die worden genoemd zijn internationaal vergelijkbaar. De KNMG en veel anderen noemen ten eerste de toenemende waarde die wordt gehecht aan de rechten van kinderen, met name hun recht om gevrijwaard te worden van schendingen van hun lichamelijke integriteit. We kunnen hier denken aan de strafbaarstelling van het slaan van kinderen, maar ook aan de langzaam veranderende houding ten aanzien van operaties op interseksuele kinderen op grond van sociale (en met seksualiteit verbonden) normen (COE Commissioner for Human Rights 2014). In 2013 werd door het Europees parlement een resolutie aangenomen voor de bescherming van de lichamelijke integriteit van interseksuele kinderen (Parliamentary Assembly 2013). Onze gevoeligheid voor schendingen van de lichamelijke integriteit van kinderen is eenvoudigweg toegenomen, en onze weerzin tegen seksuele integratie op basis van groepsnormen ook.

Aan een dergelijke gevoeligheid gekoppeld, is volgens de KNMG de toenemende aandacht voor de soms ernstige complicaties van besnijdenis bij kinderen. Verderop in het rapport wordt uitgebreid besproken hoe de medische discussies over dit onderwerp sterk in beweging zijn, maar hoe er over het algemeen toch, zelfs in de V.S. waar besnijdenis gedurende decennia een routinekwestie was, in de hedendaagse literatuur meer kanttekeningen bij deze operatie worden geplaatst (KNMG 2010, p. 7-8).² Jongensbesnijdenis is hierdoor zelfs in de Amerikaanse context meer tot een bewuste keuze gemaakt dan lange tijd het geval is geweest. Maar ook in Israël waar jongensbesnijdenis een gangbare procedure is, zijn er groepen die zich tegen besnijdenis verzetten op basis van vergelijkbare argumenten (Ahituv 2012).

Een derde reden voor het ontstaan van debatten over jongensbesnijdenis is gelegen in een toenemend ervaren discrepantie tussen het strikte standpunt dat in Euro-Atlantische maatschappijen wordt ingenomen over vrouwelijke genitale verminking (FGM), en het ontbreken van een standpunt over niet-therapeutische circumcisie bij minderjarige jongens. De KNMG stelt vooraan in het rapport dat FGM in een aantal opzichten een vergelijkbare ingreep is (p. 3), maar preciseert later dat er verschillende vormen van meisjesbesnijdenis

2 Overigens is de American Academy of Pediatrics in haar laatste rapport uit 2012 weer positiever over de medische voordelen, mede vanwege de effectiviteit van besnijdenis bij het voorkomen van hiv-besmetting. Ditzelfde onderzoek vormt de basis voor de campagne van de Wereld Gezondheidsraad (WHO) om besnijdenis in Sub-Sahara Afrika te promoten, beleid dat overigens ook ter discussie staat.

zijn. Een aantal vormen daarvan heeft, zoals bekend, ernstige genitale verminderingen tot gevolg, maar er komen ook vormen voor die medisch gezien geen sporen nalaten, maar toch verboden zijn (p. 10). De KNMG stelt zichzelf de vraag of dit geen consequenties zou moeten hebben voor jongensbesnijdenis, waarvan de gevolgen in sommige opzichten vergelijkbaar en in sommige opzichten zelfs veel groter zijn.

De controverses rond besnijdenis zijn de laatste jaren ook vaak opgevat als een Europese positionering ten opzichte van de islam. Besnijdenis zou naast rituele slacht één van de praktijken zijn die ter discussie staat in het kielzog van de Europese reactie op de aanwezigheid van moslims, met name sinds 9/11. En een moeilijk te interpreteren gegeven is dan dat deze praktijken ook in joodse tradities voorkomen, en dat daarmee de verhouding van Europese meerderheden tot joodse minderheden, en daarmee ook tot de Holocaust en de geschiedenis van het Europese antisemitisme, onmiddellijk en onvermijdelijk in het geding komen. Dit betekent dat daarmee een ingewikkelde verhouding tussen moslims en joden ontstaat, iets wat met name in de Duitse debatten steeds naar voren is gekomen, waar besnijdenis bijvoorbeeld door de rechtsfilosoof Reinhard Merkel is verdedigd als een 'Sonderrecht' dat de joden verleend moet worden vanwege de op hen georganiseerde massamoord (Merkel 2012). Wat een joodse criticus van Merkel, Michel Chaouli, ertoe brengt te concluderen dat wanneer besnijdenis uitsluitend door moslims werd gepraktiseerd, deze evenzeer verboden zou zijn als minaretten in Zwitserland (Chaouli 2012). Chaouli stelt dat besnijdenis in ethische discoursen vaak als een aan Duitsland wezensvreemde praktijk wordt voorgesteld. We komen hierop terug, want o.i. is dit een cruciaal aspect van het debat.

Dit interculturele aspect van het debat is veel moeilijker te benoemen dan de ethische en juridische dimensies ervan en wordt in veel medische en ethische discussies begrijpelijkerwijs vaak buiten beschouwing gelaten. Bij de analyse van liberale perspectieven die vaak de achtergrond vormen voor ethische en medische afwegingen zal echter blijken dat daarin de sociale en interculturele context evengoed een rol speelt. Enerzijds omdat interculturele stereotypen (onbedoeld) hun weg blijken te vinden binnen liberale argumentaties, anderzijds omdat ook binnen liberale redeneringen rekening gehouden kan worden met sociale contexten, zoals we in de bespreking van de visie van politiek theoreticus Geoffrey Brahm Levey zullen zien. Bij de bespreking van de liberale afwegingen zullen we daarom ook al stilstaan bij de historische en culturele kant van het debat. We besteden daarbij ook aandacht aan een aantal publieke commentaren, omdat de affectief geladen historische en culturele dimensie van het debat daarin veel beter zichtbaar is.

Liberalen perspectieven

Vanuit een liberaal oogpunt staat het principe van lichamelijke integriteit centraal, en volgens sommigen betekent dit dat de lichamelijke integriteit van de individuele persoon de grens is waar de vrijheden van anderen ophouden (zoals de godsdienstvrijheid van de ouders). Deze gedachte treffen we aan bij rechtsfilosoof Paul Cliteur. In opdracht van de *Vereniging voor Gezondheidsrecht* schreef Cliteur dit jaar een preadvies over jongensbesnijdenis (Cliteur 2014). De visie van Cliteur verdient bijzondere aandacht omdat hij niet alleen in het medisch-ethische, maar ook in het publieke debat een zwaarwegende stem heeft (zie bijvoorbeeld Cliteur 2012).

In het preadvies maakt Cliteur onderscheid tussen twee soorten ethiek: een traditionele op religie gebaseerde ethiek en een individuele modernistische ethiek die seculier van aard is. In de eerste ethiek staat niet het individu centraal, maar "een hogere morele orde en rechtsorde die als geopenbaard wordt gezien" (p. 93). De tweede ethische norm gaat uit van de zelfbeschikking en autonomie van het individu. Het argument van Cliteur is dat deze morele uitgangspunten niet naast elkaar kunnen bestaan, omdat de ene soort ethiek op essentiële punten de tegenstrever is van de ander. De discussie over jongensbesnijdenis is daar een voorbeeld van: binnen de gezondheidszorg zou het seculiere principe van de onaantastbaarheid van het lichaam leidend moeten zijn, aldus Cliteur, maar dit vormt een contrast met de religieuze verplichting van de ouders om hun zonen te laten besnijden. Het probleem is volgens Cliteur dat een religieus gebod dat de lichamelijke integriteit schaadt, de "Nederlandse seculiere rechtsorde" binnen vloeit via het recht op godsdienstvrijheid van de ouders (p. 95).

Daarnaast staat bij besnijdenis het recht op afvalligheid op het spel, stelt Cliteur. Hij vat besnijdenis op als een manier om "pasgeboren baby's in te lijven bij de religieuze gemeenschap op een manier die het moeilijk maakt later het geloof de rug toe te keren (p. 96)." Besnijdenis is daarmee volgens hem in strijd met het recht op apostasie. Een pragmatische omgang met dit soort spanningen, in zijn terminologie "een Pilatus houding" om de goede vrede te bewaren, keurt de rechtsfilosoof af: we zouden in plaats daarvan "moreel in paniek moeten geraken" (p. 97). Niets minder dan onze seculiere rechtsorde staat op het spel. Het advies van het KNMG is een stap in de goede richting, aldus Cliteur, maar gaat niet ver genoeg. Hij stuurt aan op een verbod en omdat de politiek door haar belaste verleden in de Tweede Wereldoorlog geen voortrekkersrol kan spelen, vertrouwt hij op de medische en vooral de juridische en rechterlijke macht. Daarbinnen is een kritische visie op besnijdenis al eeuwenlang gebruikelijk. Het feit dat besnijdenis al honderden jaren juridisch onder druk staat pleit volgens Cliteur niet tegen een verbod op besnijdenis, maar juist voor rechterlijke dwang (p.160).

Cliteur stelt de kwestie van besnijdenis voor als een strijd tussen seculiere en religieuze principes, waarbij een religieuze ethiek ons terugwerpt in een premoderne tijd en buiten (het seculiere) Europa. Dit kader is op een aantal punten problematisch. Doordat Cliteur seculiere en religieuze ethiek diametraal tegenover elkaar zet, laat hij geen enkele ruimte voor de dynamiek en verschuivingen binnen religieuze en seculiere discoursen en tradities. Voor Cliteur zijn godsdienstige voorschriften eenduidig en onveranderlijk; hij spreekt over de tien geboden als een "goddelijke bevelstheorie", wat het beeld oproept van mensen die zich blind overgeven aan een goddelijke wet (p. 111). Het narratieve en literaire karakter van religieuze teksten, voorschriften en wetten blijft daarmee buiten beeld. Juist die verhalende vorm maakt dat voorschriften uit de Bijbel of Koran interpretatie vereisen en niet abstract of tijdloos, maar relationeel zijn: ze staan in een context van verhalen over de omgang van God met mensen en van mensen onderling (Brooke & Kaestli 2001). Bovendien, zelfs als binnen religieuze tradities geboden worden opgevat als absoluut en onveranderlijk, laat een historische analyse zien dat er voortdurend flexibiliteit en verandering van religieuze opvattingen is. In Cliteurs oppositie kan die historische veranderlijkheid geen rol spelen: alleen seculiere normen zouden iets kunnen veranderen aan een religieuze ethiek.

Daarnaast is het de vraag of het zinvol is besnijdenis te koppelen aan het recht op apostasie. Cliteurs opvatting van besnijdenis "als inlijving in een religieuze gemeenschap" is een specifieke interpretatie van jongensbesnijdenis die niet door alle betrokkenen wordt gedeeld. Mondiaal zijn mannen om een veelheid van redenen besneden, zoals ook de KNMG stelt. Daarnaast wordt ook binnen religieuze, etnische of culturele gemeenschappen verschillend over jongensbesnijdenis gedacht. Zo wijzen joodse critici van besnijdenis erop dat volgens de Halacha, de joodse wet, besnijdenis wel een religieus gebod is, maar geen voorwaarde voor jood-zijn: een onbesneden zoon van een joodse moeder is evengoed joods (Mark 2002, p. i-xxi). Het is niet de bedoeling hier een discussie te openen over de rechtmatige betekenis van besnijdenis, maar wel om te laten zien dat Cliteur allerlei theologische aannames maakt, zonder deze als zodanig in te brengen in het debat.

Tot slot besteedt Cliteur veel aandacht aan de relatie tussen antisemitisme en een eventueel verbod op besnijdenis. Deze relatie is volgens hem arbitrair: dat "een gemaltraiteerde bevolkingsgroep" er "immorele praktijken" op na houdt, betekent nog niet dat het deze groep vrijstaat deze praktijken in stand te houden. Het verleden mag geen legitimering zijn van onrecht in het heden (p. 148). Weduwenverbranding en Azteekse mensenoffers zouden we ook niet tolereren door te verwijzen naar een vreselijk verleden, zo stelt Cliteur (p. 145). Hoewel deze retorische uitvergroting dient als middel om Cliteurs positie te verduidelijken – de inzet van het verleden van de joden leidt tot "morele chantage" (p. 148) – stelt deze vergelijking ons voor de vraag wat het met de

discussie doet als een besnijdenis in één adem wordt genoemd met weduwenverbranding en mensenoffer.

Dit raakt aan een fundamenteel probleem in de discussie, dat scherp uiteen is gezet door onder meer Michel Chaouli. Chaouli, een joodse Duitser, is verbonden aan Indiana University, maar verbleef in Berlijn rond de tijd dat het Keulse Hof zijn uitspraak over jongensbesnijdenis deed. Hij schrijft dat hij zich nooit zo vreemd in Duitsland had gevoeld als in die tijd (2012). De voorstanders van een verbod kwamen steeds met lofwaardige universele waarden en argumenten aan, die hij in principe goed kon volgen. Het punt voor hem was echter dat hij tijdens die discussies steeds merkte dat die universele waarden toch door een hoogst particulier onderscheid werden 'aangedreven' (*angetrieben*), namelijk het onderscheid tussen vreemd en eigen. Het viel hem op dat het debat in Duitsland al snel een vorm kreeg, soms expliciet, soms impliciet, waarin het 'vreemde' tegen het 'eigene' werd afgezet, en dat is wat het debat voor hem eigenlijk onmogelijk maakte.³

Chaouli haalt verschillende uitspraken aan waarin besnijdenis een 'barbaarse' praktijk wordt genoemd en verwijst naar de vele ingezonden brieven die Duitse grondwettelijkheid tegen 'geïmporteerde' gebruiken afzetten. Hij wijst er vervolgens op dat besnijdenis in Duitsland al een bestaande praktijk was voordat de Bondsrepubliek ontstond, en zelfs voordat Karel de Grote er was. Hij benadrukt dat besnijdenis een praktijk is die in interactie tussen christenen en joden is ontwikkeld vanaf het vroege christendom. Het feit dat besnijdenis iets is van de Duitse (en, zo zouden wij willen toevoegen, van de Europese) geschiedenis, en dat dit niet in de debatten wordt meegenomen, maakt het voor hem tot zo'n frustrerend debat.

Dit lijkt een secundair argument in vergelijking met meer door ethische afwegingen gestuurde argumentaties, maar het weggezet worden als vreemdeling kon Chaouli zelfs traceren in een redenering van Reinhard Merkel, hoogleraar rechtsfilosofie en strafrecht en lid van de Duitse Ethiekraad. Merkel is tegen besnijdenis, maar bepleit sensibele ten aanzien van de joden als plicht van de Duitsers na de holocaust. Om de inhoud van de verstrengeling uit te leggen, voert Merkel mede aan dat als er op dit moment een kleine nieuwe sekte naar Duitsland zou komen die het (onbekende) besnijdenis-ritueel wilde invoeren, er geen enkele kans zou zijn dat het werd toegestaan. Volgens Chaouli wekt Merkel hiermee echter impliciet de suggestie dat het vanzelfsprekend een groep 'van buiten' zou zijn die dit ritueel zou willen invoeren, niet bijvoorbeeld een christelijke of Duitse groep. Wat daarmee gespaard wordt, zegt Chaouli, is het impliciete evenwicht tussen het eigene, de onbesnedene en

3 Een vergelijkbare analyse vinden we bij de hoogleraar Godsdienstgeschiedenis en literatuur van het jodendom aan de Universiteit van Basel Alfred Bodenheimer (2013), die het eerste hoofdstuk van zijn boek over het Duitse debat omineus "Vom wiederfremdwerden der Juden" noemt (en zie ook Habermas 2013).

het recht enerzijds, en het vreemde, de besnedene en de barbarij die van buiten komt anderzijds (Chaouli 2012).

Chaouli traceert dit opnieuw 'vreemd' worden van de joden kortom evengoed in impliciete vooronderstellingen bij hen die zich in principe willen beperken tot formele ethische afwegingen, als in de veel extremere retoriek van het publieke debat. Ook de taal van Cliteur laat in dit verband niets aan duidelijkheid te wensen over. Het volgende citaat is een bijna uitvergroete illustratie van de oppositie waar Chaouli naar verwijst. Cliteur haalt in dit citaat de beslissing van Pilatus aan om aan te geven hoe *niet* op een religieuze ethiek te reageren: "Op dat moment [als Pilatus zijn handen wast in onschuld en de beslissing overlaat aan het volk] wordt Pilatus een multiculturalist. Hij realiseert zich dat hij zich moet verplaatsen in een wetsstelsel van het andere volk. Hij kan het dan wel zelf onrechtvaardig vinden iemand te straffen die niets strafwaardigs heeft gedaan, maar we hebben hier nu eenmaal te maken met een *primitief volk* dat kennelijk vindt dat hun god is belasterd. En een *verlichte Romein* kan daar dan wel een ontspannen houding tegenover aannemen, maar bij de *barbaren* is het nu eenmaal de gewoonte dat zo iemand dan een wrede dood moet sterven." (Cliteur 2014, p.129) (cursivering door auteurs) En verder: "Het is pertinent onjuist om toe te geven aan de *bloeddorstigheid* van het *ongecultiveerde volk* dat kennelijk nog steeds in de ban is van de geest van Deuteronomium 13:6-11. We moeten juist *niet* doen wat Pilatus wel deed in de hiervoor beschreven situatie, namelijk toegeven aan de massa." (p. 131).

Uitgerekend in een debat over jongensbesnijdenis, waarin christelijke polemieken tegen besnijdenis op de achtergrond mee resoneren, haalt Cliteur het verhaal van Pilatus aan, en strooit hij met kwalificaties als barbaars, bloeddorstig en ongecultiveerd. Het inbrengen van cultuurhistorische argumenten wordt door Cliteur afgedaan als "morele chantage", maar we zien hier dat hij zelf niet ontkomt aan allerlei theologisch en historisch ingegeven stereotypen.

Dit laatste punt, het verband tussen kritiek op besnijdenis en de geschiedenis van anti-judaïsme en antisemitisme, wordt in het debat nogal eens gemeden. Ook volgens Cliteur, die zelf anti-joodse stereotypen in ere herstelt, zou de morele beladenheid van verwijzingen naar antisemitisme het debat vertroebelen. Toch is dat een problematisch uitgangspunt. Allereerst omdat kritiek op besnijdenis en de geschiedenis van antisemitisme niet los van elkaar gezien kunnen worden. Besnijdenis was het markeringspunt van de (mannelijke) jood als 'ander' in de geschiedenis van anti-judaïsme en antisemitisme (Mark 2003; Abrahamson, Hannon 2003; Frojmovic 2003; Kovács & Vadjá 2003; Boyarin & Boyarin 1993). Voor sommigen is deze geschiedenis nu juist cruciaal in hun keuze voor besnijdenis. Wanneer de discussie wordt teruggebracht tot de rechten van het individuele kind, is voor hen het gesprek deels onmogelijk gemaakt, omdat hún kind nu eenmaal hoe dan ook deel zal uitmaken van de geschiedenis van de joden – al was het maar omdat de kans groot is dat ánderen dat zo zullen zien.

Interessant is wat dit betreft een vergelijking met het debat rond FGM. Daar werd de symbolische betekenis van een verbod juist wel als relevant gezien. Zo werd in 2008 het toestaan van een prikje in de clitoris of andere vormen van 'besnijdenis light' door PvdA, VVD en PVV afgewezen met het argument dat dit het beeld zou bevestigen dat meisjes seksueel gedisciplineerd moeten worden. Alleen een compleet verbod zou volgens de politieke partijen de juiste boodschap zijn tegen onderdrukking van vrouwen (Van Lambalgen 2008). Het is de vraag of de symbolische lading van wetgeving zo naar believen kan worden ingezet of genegeerd, en of die toch niet een eigen realiteit heeft die altijd deel zou moeten uitmaken van de afwegingen.

We willen hier niet stellen dat besnijdenis door deze belaste geschiedenis boven alle kritiek is verheven. Dat zou ook een vertekening zijn van de historische ontwikkeling van het debat. Die geschiedenis is gelaagd en laat evengoed zien dat discussies over besnijdenis niet per definitie antisemitisch zijn, en ook historisch niet waren. Het werk van historica Robin Judd biedt daar veel mooie illustraties van. In *Contested Rituals* betoogt zij dat de 19^e-eeuwse 'Ritualfragen' over rituele slacht en besnijdenis in Duitsland niet alleen een voedingsbodem vormden voor antisemitische voorstellingen, maar ook dienden als een politieke arena voor joden en niet-joden om nieuwe machtsverhoudingen binnen de moderne natiestaat uit te vechten (Judd 2007, p. 247). Toch blijkt uit de reacties van tegenstanders van besnijdenis, zoals die van Cliteur, maar ook van Maassen, hoe moeilijk het is te ontsnappen aan diep verankerde Westerse fantasieën over en associaties met besnijdenis.

Historische en sociale context

In tegenstelling tot Cliteur maakt de politiek theoreticus Geoffrey Brahm Levey de historische en sociale context van besnijdenis expliciet onderdeel van zijn afweging, terwijl hij evengoed redeneert vanuit een liberaal raamwerk – en ook niet nader ingaat op de culturele en religieuze argumenten vóór besnijdenis bij de verschillende betrokken groepen. Naar aanleiding van de besnijdeniszaak in Keulen, vindt hij dat in reacties op die zaak te snel de beschuldiging van antisemitisme klonk (Levey 2013, p. 326-327). Het hof identificeerde jongensbesnijdenis volgens Brahm Levey terecht als een onomkeerbare verandering van iemands lichaam zonder diens toestemming en daarmee een ethisch dilemma binnen een liberale samenleving (p. 327). Het hof beging echter een fout door de zaak te behandelen binnen het strafrecht. Daardoor criminaliseerde het een praktijk die al lang is geaccepteerd en die bovendien wordt bevorderd door de World Health Organization (p. 326).

Dat jongensbesnijdenis, anders dan FGM, al zo lang geaccepteerd is, heeft volgens Brahm Levey te maken met de medische voordelen van besnijdenis – minder risico op bepaalde infecties, peniskanker en seksueel overdraagbare

ziektes – en met de lage kans op medische complicaties. Toch kan vanuit een liberaal oogpunt een argument tegen besnijdenis, op basis van lichamelijke integriteit en autonomie, niet worden uitgevlakt door de mogelijke medische voordelen ervan, aldus Brahm Levey. Ook tegenargumenten over het veroorzaken van pijn of het verminderen van seksueel genot, raken niet aan de kern van de zaak. Het liberale uitgangspunt dat voor Brahm Levey centraal staat is dat alle rechten en vrijheden onderhevig zijn aan de eis dat niemand een ander schade mag toebrengen en zijn of haar lichamelijke integriteit schenden. Ook het recht op godsdienstvrijheid valt onder deze voorwaarde, en dit impliceert dat godsdienstvrijheid geen grond is om jongensbesnijdenis te accepteren (p. 328).

Tot zover liggen Cliteur en Brahm Levey goeddeels op dezelfde lijn. Brahm Levey definieert de kern van het probleem een stuk nauwer – het recht op apostasie noemt hij niet, bovendien maakt hij geen onderscheid tussen religieus of cultureel gemotiveerde besnijdenis – maar ook voor Brahm Levey kan godsdienstvrijheid geen legitimering betekenen voor een inbreuk op de lichamelijke integriteit van het kind. Hij wijkt echter af van de positie van Cliteur als hij ingaat op de perspectieven en argumenten die moeten worden meegewogen in een oordeel over besnijdenis (p. 328). Allereerst noemt hij de complicaties die uitstel van besnijdenis met zich meebrengt voor personen die later voor de keuze geplaatst zullen worden omdat ze verbonden zijn aan etnische of religieuze groepen waar besnijdenis in ieder geval door sommigen als een norm wordt gezien: bij het besnijden van volwassenen zijn de pijn, de emotionele impact en de kans op complicaties groter en dat is van belang – dit is het argument dat voor Bouali eigenlijk centraal staat. Daarnaast vergelijkt Brahm Levey besnijdenis met andere lichamelijke ingrepen bij jongeren, zoals neusen oorpiercings en tattoos of (flap)oorcorrecties. Deze ingrepen hebben geen medische voordelen, maar worden toch toegestaan in liberale samenlevingen. Cruciaal verschil is wel dat deze ingrepen gedaan worden op verzoek van het individu zelf (al speelt sociale druk zeker een rol), en ook zowel psychisch als fysiek vaak minder ingrijpend zijn, dus deze argumenten kunnen in de uiteindelijk afweging maar een beperkte rol spelen.

Het meest relevante argument betreft de weging van het belang van besnijdenis voor de religieuze en culturele identiteit, die voor Brahm Levey zwaar weegt, ook binnen een liberaal perspectief. De relationele dimensies van het persoonlijke leven moeten ook vanuit een liberaal perspectief dat het belang van het kind als individu centraal stelt, erkend worden – hoewel ze niet doorslaggevend zijn (p. 328). Op dit punt wijkt Brahm Levey dus af van Cliteur; hij maakt duidelijk waarom er überhaupt van een ethisch dilemma sprake kan zijn met betrekking tot besnijdenis, ook vanuit liberaal perspectief. Daarnaast verschilt hij van Cliteur omdat deze laatste ervan uitgaat dat we de controverse kunnen opvatten als een botsing tussen religieuze en seculiere principes. Brahm Levey haalt besnijdenis uit die oppositie door te wijzen op de bredere,

niet eenduidige culturele betekenissen van besnijdenis – wat overigens de KNMG ook doet. Ook voor zowel joden als moslims zijn culturele en etnische dimensies van belang.

Zo vatten veel seculiere joden besnijdenis niet op als een voor hen religieuze praktijk, maar laten zij wel hun zonen besnijden, in sommige opzichten omdat het nu eenmaal een onder joden algemeen voorkomend gebruik is, in andere opzichten omdat het hun kinderen met het jodendom verbindt, inderdaad op onomkeerbare wijze. Dit kan echter ook een diffusere betekenis hebben dan Cliteur suggereert: een etnische (verbinding met het jodendom als volk), of een historisch-culturele (verbondenheid met een geschiedenis waar de ouders en grootouders ook mee verbonden zijn). Dat diffuse karakter van de beweegredenen met betrekking tot besnijdenis is prachtig weergegeven in het volgende citaat van Philip Roth uit de roman *The Counterlife*: "Circumcision is startling, all right, particularly when performed by a garlicked old man upon the glory of a newborn body, but then maybe that's what the Jews had in mind and what makes the act seem quintessentially Jewish and the mark of their reality. Circumcision makes it clear as can be that you are here and not there, that you are out and not in — also that you're mine and not theirs.... Quite convincingly, circumcision gives the lie to the womb-dream of life in the beautiful state of innocent prehistory, the appealing idyll of living 'naturally', unencumbered by man-made ritual. To be born is to lose all that. The heavy hand of human values falls upon you right at the start, marking your genitals as its own." (Roth 1986, hoofdstuk 5)

Hier past ook de 'heftige' lezing van besnijdenis als gedwongen integratie in een groep van Cliteur bij, maar die krijgt hier geen religieuze, maar een historische duiding, en past helemaal niet in het kader van 'premoderne religie' tegenover 'moderne ethiek'. Het past in een zeer pijnlijke geschiedenis, waarin het 'verschil' tussen joden en christenen (en moslims en christenen) keer op keer mede vanuit de christenen (en seculieren) wordt gemaakt, en waar de minderheid soms ook op reageert door niet (volledig) te assimileren, en soms inderdaad door radicaal verschil te maken.

Brahm Levey brengt tot slot een meer pragmatisch argument in de discussie in. Er zijn volgens hem ook in liberale samenlevingen onvermijdelijk verschillende gradaties waarmee liberale uitgangspunten, zoals autonomie, worden toegepast. Het leger is hier een goed voorbeeld van. Hoewel defensie een overheidsinstelling is, staan in het hiërarchisch georganiseerde leger liberale principes, zoals autonomie, niet hoog op de agenda. Toch maakt deze instelling onderdeel uit van de liberale orde. Gradaties in de toepassing van liberale principes zijn een wezenlijk onderdeel van liberale samenlevingen, aldus Brahm Levey. Dat is waar de geschiedenis van liberale tolerantie over gaat. Daarmee pleit hij niet voor relativisme of zelfgenoegzaamheid – de vraag of bij besnijde-

nis een ethische grens wordt overschreden, blijft legitiem – maar er zijn goede redenen voor voorzichtigheid, met name ten opzichte van minderheden.

Theologische en cultuurhistorische perspectieven

In de bespreking van Paul Cliteurs positie zagen we dat ook een op liberale principes gebaseerde benadering van besnijdenis soms theologische uitgangspunten hanteert zonder deze zelf expliciet te maken. In de analyse van medische argumentaties bleek bovendien dat redeneringen die als strikt medisch gepresenteerd worden, zijn beïnvloed door gewoonte en traditie. Het is met andere woorden moeilijk, of onmogelijk, om theologische en cultuurhistorische argumenten volledig buiten de discussie te houden. En hoewel Brahm Levey ruimte laat voor uiteenlopende opvattingen over besnijdenis, impliceert zijn keuze om niet in te gaan op de religieuze of culturele betekenis evengoed een positionering, namelijk dat die argumenten minder relevant zijn voor een afweging. Hoewel dit soort aannames de kaders van het debat bepalen, worden ze niet tot onderdeel gemaakt van de discussie. Het is daarom van belang om na te gaan welke theologische en culturele argumentaties expliciet of impliciet een rol spelen in het debat, zodat ook deze bevestigd of bekritiseerd kunnen worden.

Binnen het jodendom is jongensbesnijdenis, of *briet mila*, verbonden aan een passage in Genesis waarin God Abraham oproept zichzelf en zijn nageslacht te besnijden: "Jullie moeten je voorhuid laten verwijderen; dat zal het teken zijn van het verbond tussen mij en jullie." (Genesis 17: 11 NBV). In de Koran komt een gebod tot besnijdenis niet voor, maar de islamitische overleveringen over het doen en laten van Mohammed, de *Hadith*, vertellen dat Mohammed zich op zijn tachtigste liet besnijden, en onder moslims is jongensbesnijdenis in navolging van Mohammed eveneens een wijdverbreid verschijnsel.

De redenering van Cliteur laat echter zien dat de theologische betekenis van besnijdenis niet alleen afhangt van de betekenis die de betrokkenen – in dit geval moslims en joden – eraan geven, maar evengoed wordt beïnvloed door interpretaties van de meerderheidscultuur. In Europa kent de kritiek op besnijdenis een lange voorgeschiedenis en de lading die besnijdenis heeft voor joden en moslims in Europa kan nauwelijks los gezien worden van dat verleden. In een speciaal nummer van het tijdschrift *Tikkun* over besnijdenis verwoordde Michael Lerner dit probleem als volgt: "Why did circumcision become so important? Why did it not get 'reinterpreted' or simply abandoned over the centuries as so many other ancient rites disappeared from Jewish practice? Largely because the Greek and Roman conquerors of ancient Israel found the practice 'barbaric' and banned it on penalty of death. Jews resisted the imperialists' attempt to inscribe on Jewish bodies the imperialist designs, and so circumcision became an arena of resistance to the conquerors. Throughout the past two

thousand years, and then even more dramatically during Nazi Germany's short but wildly destructive period, circumcision became for the dominant oppressors the sign that could identify Jews and hence lead them to the tortures of the Inquisition or to death in the gas chambers and crematoria of Nazi-dominated Europe." (Lerner 2012)

Zoals Lerner aangeeft zijn het in eerste instantie Griekse bestuurders met wie de joden in botsing raken. Deze botsing krijgt echter ook een meer theologische uitwerking in de houding van christelijke tradities ten aanzien van besnijdenis, die een kernpunt vormt in het onderscheid dat in toenemende mate met het jodendom wordt gemaakt.

De figuur van Paulus neemt een belangrijke positie in deze christelijke traditie in. Paulus trekt in zijn brieven fel van leer tegen mensen die besnijdenis propageren. Hij scheldt ze uit voor honden en associeert besnijdenis in woordspelingen met verminking (Fil. 3:2, Gal. 5:12). De tegenstelling die hij maakt tussen lichamelijke besnijdenis en besnijdenis van het hart (Rom. 2:28-29), een vertrouwde metafoor in de joodse traditie, ligt mede ten grondslag aan het beeld van het christendom als een vergeestelijkte religie, waarbinnen uiterlijke praktijken secundair zijn ten opzichte van innerlijke overtuigingen. Er bestaat een lange traditie die Paulus ziet als degene die heeft afgerekend met het wettische, op uiterlijkheden gerichte jodendom, waarvan besnijdenis het symbool bij uitstek was. Hoewel nieuw-testamentici tegenwoordig benadrukken dat Paulus helemaal binnen het jodendom van zijn tijd begrepen moet worden en constateren dat hij in zijn brieven ageert tegen het besnijden van niet-joden, is er discussie over de implicaties van deze uitspraken voor zijn denken over joodse besnijdenis. Deze discussie lijkt deels gemotiveerd door de behoefte om Paulus uit de erfenis van het antisemitisme weg te trekken: volgens sommigen zou iedere vorm van besnijdeniskritiek Paulus in de anti-joodse traditie plaatsen.

Tegen de tweede eeuw is joodse besnijdenis ontegenzeggelijk het doelwit van christelijke polemieken. De kerkvader Origenes meent dat de christelijke besnijdenis van het hart de plaats inneemt van de joodse fysieke besnijdenis als werkelijke vervulling van de wil van God. Lichamelijke besnijdenis is volgens Origenes een teken dat joden apart zet van andere volken; het is een teken van Gods ongenoegen en van het lijden en de straf die zullen volgen (Livesey 2010, p. 125-127).

Je zou de analyse van religiehistoricus en Talmoedgeleerde Daniel Boyarin kunnen zien als een nauwkeurige cultuurhistorische uitwerking van deze dynamiek tussen christelijke en joodse tradities. Besnijdenis was het punt waarop christenen joden aanvochten, maar Boyarin gaat nog een stap verder. Volgens hem is de praktijk vanaf het vroege christendom het culminatiepunt voor de botsing tussen twee tegengestelde wereld- en mensbeelden. Een botsing die haar oorsprong heeft in twee verschillende manieren van omgaan met teksten: de (christelijke) *allegorese* en de (joodse) traditie van *midrash*. Voortbouwend

op het Hellenistische jodendom interpreteerden de christelijke kerkvaders de Bijbel via de allegorie. Dat betekende dat ze onderscheid maakten tussen de fysieke tekst, de woorden, en de betekenis ervan, die er als het ware onveranderlijk boven zweefde. Tekst en betekenis waren van elkaar gescheiden zoals ook geest en lichaam gescheiden werden voorgesteld. Vanuit deze hermeneutiek kon het besnijdenisgebod opgevat worden als een geestelijk, niet een lichame-lijk gebod. (Boyarin 1992, p. 482-491)

De traditie van de *midrash* kende evengoed mystieke en metaforische interpretaties van besnijdenis, maar verschilde op een cruciaal punt van de *allegorese*: binnen het Rabbijnse jodendom was het onmogelijk tekst en betekenis, lichaam en geest als gescheiden voor te stellen, en zeker niet als elkaars tegengestelden. Het streven van de kerkvaders om via de allegorie de spirituele oorsprong van een tekst te vinden, stond haaks op de exegetische methode van de *midrash*. Die ging ervan uit dat de betekenis nooit buiten de tekst kon bestaan en alleen tussen teksten tot stand kwam. Op het eerste gezicht lijkt dit een technisch verschil, maar het had een fundamentele botsing tot gevolg. Voor het Rabbijnse jodendom draaiden de boeken van Mozes om het verbond dat God sloot met Abraham, Izaäk, Jacob, met Mozes en de profeten, kortom, met het fysieke Israël. Het verbond was daardoor niet alleen een geestelijk, maar ook een particulier en lichamelijk verbond. (p. 497-505)

De kerkvaders lazen het verhaal over God en Israël allegorisch, als een verbond tussen God en de hele mensheid. In zo'n allegorische lezing lag volgens Boyarin de mogelijkheid besloten om een particuliere traditie een universele betekenis toe te schrijven. Paulus, en later de kerkvaders, legden zo de kiem voor de christelijke betrokkenheid op de hele mensheid, aldus Boyarin. Dat betekent vooruitgang vanuit een moreel perspectief, maar de tragische keerzijde was dat daarmee ook een imperialistische drang was gewekt om alle volken aan zichzelf gelijk te maken en hen de eigen norm van vergeestelijking op te leggen. Het Rabbijnse jodendom werd hier als eerste mee geconfronteerd. Door de allegorie kreeg het historische verbond met de joden een negatieve betekenis als particularistisch; een zelfverklaarde uitverkorenheid. Waarom hielden de joden vast aan hun particuliere geschiedenis en fysieke praktijken als het verbond universeel en geestelijk was? De allegorie ontnam het fysieke Israël de grond van haar bestaan; stelde het zelfs als iets negatiefs voor. Volgens Boyarin moet de Rabbijnse nadruk op besnijdenis als fysiek teken van het verbond begrepen worden tegen deze achtergrond. Niets minder dan het behoud van het joodse volk als joods (en als legitiem) stond op het spel. Of, zoals Boyarin zegt: "The Rabbis and their flocks were saying: 'We will continue to exist in our bodily practices, the practices that are our legacy from our carnal filiation and bodily history, and will not be interpreted out of fleshly existence'." (p. 491; relevante passages Boyarin 474-504 en Boyarin & Boyarin 693-725)

Een afwijzing van besnijdenis speelde dus vanaf het vroege christendom een belangrijke rol in de christelijke zelfdefinitie. Met een verwijzing naar

Paulus stelde men het christendom voor als superieure religie van de 'geest' tegenover het jodendom als inferieure godsdienst van het 'vlees'. Dat besnijdenis in de middeleeuwen mikpunt werd van antisemitische mythevorming is hier niet geheel los van te zien: beelden deden de ronde van joden die hulpeloze baby's bewerkten met messen en hun bloed gebruikten voor joodse rituelen (Abrahamson en Hannon 2003, p. 98-114). In de bloederige retoriek van Maassen en Cliteur zou je een echo kunnen horen van die anti-joodse voorstellingen. Het is een retoriek die diep verankerd is in het debat. Onlangs verscheen in *Trouw* een ingezonden stuk van vertegenwoordigers van de JOVD die uit hetzelfde register putten. "Ook het besnijden van jonge jongens heeft niets met godsdienstvrijheid te maken. Niets is namelijk strijdiger met de vrijheid van godsdienst dan het bewerken van jonge kinderen uit religieuze overwegingen," zo poneerden Tom Leijte en Matthijs van de Burgwal hun bezwaar tegen besnijdenis (Leijte en Van de Burgwal 2014).

In het argument van Leijte en Van de Burgwal kunnen we traceren hoe de huidige seculiere debatten zijn beïnvloed door een gelaagde christelijke erfenis waarin beelden van wreedheid (kinderen 'bewerken') direct zijn verweven met een meer conceptuele erfenis waarin de christelijke visie op de verhouding tussen geest en lichaam impliciet model is geworden voor wat religie kan zijn.⁴ Volgens de auteurs kan een lichamelijke ingreep niet onder godsdienstvrijheid vallen. Deze visie is gebaseerd op een definitie van godsdienst als een individuele, innerlijke overtuiging. De gedachte dat religieuze *praktijken* niet essentieel kunnen zijn voor een godsdienst is echter minder neutraal dan ze lijkt: ze staat in de christelijke traditie van de allegorische visie op het lichaam, waarin besnijdenis alleen een uiting kan zijn van iets anders, "de religieuze overwegingen van de ouders" bijvoorbeeld. Zo'n visie laat geen ruimte voor een traditie waarin de fysieke ingreep zelf als onderdeel van de betekenis wordt gezien. Boyarin omschrijft die verwevenheid als volgt: "We not only do these things because we are this thing, but we are this thing because we do these things." (1993, p. 705) Maar Leijte en Van de Burgwal kunnen zich niet voorstellen dat in de handeling van besnijdenis zelf een religieuze identiteit tot stand komt. De retoriek van de JOVD-ers laat bovendien geen enkele ruimte voor de mogelijkheid dat ouders hun kinderen uit liefde laten besnijden, te goeder trouw, of, in de woorden van Bouali "omdat ik denk dat mijn kinderen daar later blij mee zullen zijn."

De uitspraak "het besnijden van jonge jongens heeft niets met godsdienstvrijheid te maken" impliceert een begrip van religie dat het eigen gelijk al in zich draagt. Punt is dat dit voor een hedendaagse zichzelf als 'seculier' opvallende spreker een neutraal standpunt kan lijken, maar dat dit voor per-

4 Opvallend gegeven is dat binnen veel christelijke tradities inmiddels een kritische reflectie heeft plaatsgevonden op deze anti-joodse erfenis en dat kerken zich mede om die reden regelmatig voor jongensbesnijdenis uitspreken in publieke debatten.

sonen die in een andere traditie staan, of in ieder geval gedeeltelijk, toch een ambivalentere duiding kan krijgen, als een manier om joden en moslims voor de zoveelste keer als buitenstaanders, en nog wrede buitenstaanders ook, weg te zetten. Deze interculturele dynamiek beperkt bovendien de mogelijkheden voor interne debatten. Die zijn inmiddels voorzichtig op gang gekomen. Zo beschrijft de feministische rabbijn Elyse Goldstein *briet mila* als een ceremonie van 'male bonding' door een vorm van geweld. Zij observeerde in 1998 dat joodse feministen de discussie over besnijdenis nog nauwelijks gevoerd hadden, omdat zij, als ze zich uitspraken, vaak van verraad werden beschuldigd (Goldstein 1998). Toch zijn er verschillende (feministische) stemmen die jongensbesnijdenis kritisch beoordelen, zoals Howard Eilberg-Schwarz, die pleit voor *briet shalom*, in plaats van *briet mila* (Eilberg-Schwarz 1995 en 1995a; zie ook Mark 2003; Glick 2005). Daartegenover staan feministische pleidooien voor besnijdenis, zoals die van Boyarin, die jongensbesnijdenis niet ziet als viering van mannelijkheid, maar het ritueel leest als een feminisering van de man. Het wekt geen verbazing dat dergelijke discussies tegen de achtergrond van het brede debat zoals we die nu zijn tegenkomen, nauwelijks publiek zijn te voeren.

Dat wil niet zeggen dat de meerderheidscultuur zich niet kan uitspreken over besnijdenis. Anders dan Brahm Levey, eigenlijk bijna tegengesteld aan diens argument, zegt bijvoorbeeld Chaouli dat leden van maatschappelijke meerderheden, rechters en ook de wetgever wel degelijk mee zouden moeten kunnen spreken over waar de grenzen van religieuze praktijken dienen te liggen, maar dat dat alleen op een rechtvaardige wijze kan als die praktijken eerst als eigen erkend worden, en men ze niet bij voorbaat afdoet als praktijken die op zijn best getolereerd kunnen worden wegens een historische schuld, en die eigenlijk alleen bij wet gereguleerd kunnen worden (Chaouli 2012). Alfred Bodenheimer is hierover nog bitterder, en stelt dat in de Duitse debatten de betrokken groepen zélf juist nauwelijks aan het woord zijn gekomen, vooral niet in de 'systeemrelevante' discourses, namelijk de juridische, medische en ethische debatten (Bodenheimer 2013, p. 57).

Conclusie

In de discussies over jongensbesnijdenis, zo hebben we betoogd, is wel degelijk sprake van een ethisch dilemma, waarbij de vraag naar de verhouding tussen de vrijheden van de ouders en de rechten van het kind centraal staat. De nadruk op rechten van het kind en het toenemende belang van lichamelijke integriteit kunnen motieven zijn om de visie op jongensbesnijdenis te herzien. De controverse moet echter nadrukkelijk niet begrepen worden als een botsing tussen waarden van een seculiere meerderheid en die van religieuze minderheden; een dergelijk frame miskent dat jongensbesnijdenis een praktijk is die

in Europa vanaf het vroege christendom zijn betekenis heeft gekregen in een dynamiek tussen de christelijke (en later seculiere) meerderheid en joodse minderheden. Voor veel betrokkenen maakt deze geschiedenis, de kern uit van hun keuze voor jongensbesnijdenis. We kunnen ons afvragen of een dergelijk mechanisme ook al is te zien in de discussie tussen Bouali en Maassen. Een prangende vraag is dan of de manier waarop oude anti-joodse retoriek nu wordt gebruikt tegen zowel joden als moslims, een historische diepte geeft aan hedendaagse stereotyperingen van moslims. Dit is voor ons een zwaarwegende vraag, zeker omdat bleek dat de discussie over besnijdenis zelden gevoerd wordt zonder dat er oude stereotypen en religieuze hiërarchieën in ere worden hersteld.

Een ethisch liberale afweging kan gezien deze cultuurhistorische achtergrond niet uitsluitend op basis van individuele autonomie en lichamelijke integriteit gemaakt worden; zoals we zagen in de redenering van Brahm Levey maakt bescherming van minderheden intrinsiek deel uit van het liberale kader. We voegen daaraan toe dat de bescherming van minderheden des te zwaarder weegt omdat we in het debat over jongensbesnijdenis te maken hebben met een hegemonie van seculiere discoursen, die vaak weinig begrip hebben voor de subtiliteit van verhoudingen tussen meerderheden en minderheden; weinig kennis van hun eigen inbedding in een (christelijke) theologische geschiedenis, en weinig oog voor het intrinsieke en historische belang van moreel en cultureel pluralisme. In de Nederlandse context zagen we dit terug in de bijdragen van bijvoorbeeld Paul Cliteur en de JOVD. Cliteurs verwijzing naar de ter dood veroordeling van Jezus door de "bloeddorstige" of "barbaarse" joden past naadloos in het anti-joodse christelijke register. Zo'n retoriek staat een verwerking van de inhoudelijke argumenten tegen besnijdenis in de weg. De KNMG zou zich daar beter van kunnen distantiëren en de eigen visie verdedigen op medische gronden, aangevuld met zo algemeen mogelijk geformuleerde liberale principes. Ook een exclusief beroep op liberale argumenten doet echter niet volledig recht aan de zaak: zoals Chaouli en anderen stellen, is voor veel betrokkenen voelbaar dat de principiële argumentaties te vaak gedreven worden door affectief geladen wij-zij tegenstellingen. Het meewerken daaraan moet zo veel mogelijk vermeden worden. Op dit punt heeft de KNMG het in zijn rapport goed gedaan: de organisatie begint zijn redenering met de erkenning dat jongensbesnijdenis een praktijk is die al eeuwenoud is en om veel redenen wordt en werd uitgevoerd. Sommige deelnemers aan de debatten in Nederland en Duitsland hadden zich echter veel meer in de discoursen en standpunten van de betrokken personen en organisaties moeten verdiepen alvorens grote uitspraken te doen.

Over de auteurs

Matthea Westerduin is als promovendus verbonden aan het NWO project "Critique of religion and the framing of Muslims and Jews in the Netherlands today".

Yolande Jansen is Socrates-hoogleraar "Humanisme in relatie tot religie en seculariteit" bij de VU en verbonden aan de afdeling wijsbegeerte van de UvA.

Karin Neutel doet onderzoek naar historische en recente visies op mannen-besnijden en doceert aan de RUG.

Literatuur

- Abrahamson, Henry & Hannon, Carrie, "Depicting the Ambiguous Wound: Circumcision in Medieval Art" in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, 98-113.
- Ahituv, Netta, "Even in Israel, more and more parents choose not to circumcise their son", *Haaretz* 14 juni 2012.
- Bodenheimer, Alfred, *Haut ab! Die Juden in der Beschneidungsdebatte*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2013.
- Boyarin, Daniel, "'This we Know to Be the Carnal Israel': Circumcision and the Erotic Life of God and Israel", *Critical Inquiry* 18 (1992) 3, 474-505.
- Boyarin, Daniel & Boyarin, Jonathan, "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity", *Critical Inquiry* 19 (1992) 4, 693-725.
- Brahm Levey, Geoffrey, "Thinking about infant male circumcision after the Cologne court decision", *Global Discourse* 3 (2013) 2, 326-331.
- Brooke, John George & Kaestli, Jean-Daniel, (red.), *Narrativity in biblical and related texts*. Leuven: Leuven University Press, 2000.
- Chaouli, Michel, "Markierte Körper", *Die Zeit* 25 oktober 2012.
- Cliteur, Paul, "Morele en immorele religieus gelegitimeerde praktijken in het gezondheidsrecht" in: *Ethiek en gezondheidsrecht* (Govert den Hartogh & Paul Cliteur) Preadvies uitgebracht voor de Vereniging voor Gezondheidsrecht, jaarvergadering 25 april 2014, 91-185.
- Cliteur, Paul, "Mag je iemand offeren of besnijden als dat moet van je godsdienst?" Hoorcollege in opdracht van Universiteit Nederland, 2012. Geraadpleegd 2/9/14. <http://www.universiteitvannederland.nl/college/mag-je-iemand-offeren-of-besnijden-als-ddat-moet-van-je-godsdienst/>
- Eilberg-Schwartz, Howard, "A Masculine Critique of a Father God", *Tikkun* 1995. Geraadpleegd april 2014. http://www.tikkun.org/article.php/sep1995_eilberg-schwartz/print.
- Eilberg-Schwartz, Howard, *Religion. God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon Press, 1995a.
- Frojmovic, Eva, "Christian Travelers to the Circumcision: Early Modern Representations", in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, xiii-xxvi.
- Glick, Leonard, *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judeo to Modern America*. New York: University Press, 2005.
- Goldstein, Elyse, *Visions, Seeing through a feminist lens*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing, 1998.
- Gollaher, David L., *Circumcision. A History of the World's Most Controversial Surgery*, New York: Basic Books, 2000.
- Habermas, Jürgen "Polyfonie der Meinungen. Wieviel Religion verträgt der liberale Staat?" 2012 *Neue Zürcher Zeitung*. Geraadpleegd 12/5/14. <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/literatur-und-kunst/wie-viel-religion-vertraegt-der-liberale-staat-1.17432314>.
- Intactamerica, Geraadpleegd op 9 september 2014. <http://www.intactamerica.org>.

- Judd, Robin, *Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843-1933*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.
- KNMG 2010, "Niet-therapeutische circumcisie bij minderjarige jongens", KNMG standpunt. Geraadpleegd 1/6/14. <http://knmg.artsennet.nl/Publicaties/KNMGpublicatie/779220/niettherapeutische-circumcisie-bij-minderjarige-jongens-2010.htm>.
- Kovács, Eva & Vadja, Júlia, "Circumcision in Hungary after the Shoah", in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, xiii-xxvi.
- Lambalgen, Jaco van, "Arts pleit voor besnijdenis 'light'", *Opzij* 2008. Geraadpleegd 1/7/14. <http://www.opzij.nl/nl/artikel/35885/arts-pleit-voor-besnijdenis-light.html>
- Leijte, Tom & Van de Burgwal, Matthijs, "Hoog tijd om besnijdenis van minderjarige jongens te verbieden" *Trouw* 5 maart 2014.
- Lerner, Michael, "No to the Proposed Legal Ban on Circumcision" *Tikkun* 26 (2011) 3.
- Livesey, Nina E. , *Circumcision as a Malleable Symbol*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.
- Mark, Elisabeth Wyner, "Crossing the Gender Divide: Public Ceremonies, Private Parts, Mixed Feelings", in: *The Covenant of Circumcision. New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, Elisabeth Wyner Mark (red.) Boston: Brandeis University Press 2003, xiii-xxvi.
- Merkel, Reinhard, "Die Haut eines Anderen", *Süddeutsche Zeitung* 25 augustus 2012.
- Morris, Brian J. & Cox, Guy, "Current Medical Evidence Supports Male Circumcision", in: *Surgical Guide to Circumcision*. Bolnick, David A., Koyle, Martin, Yosha, Assaf (red.), Londen: Springer, 2012, p. 201-219.
- Parliamentary Assembly 2013 "Children's right to physical integrity" Geraadpleegd 9/9/14 <http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/X2H-Xref-ViewREDF.asp?FileID=20174&lang=en>.
- Pekárek, Hendrik. "Germany's Circumcision Indecision: Anti-Semitism or Legalism?" (March 30, 2013). Abstract available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=2287461> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2287461>, document in bezit van auteurs.
- Roth, Philip, *The Counterlife*. New York: Giroux, 1986.
- World Health Organization (a), "Male circumcision for HIV prevention" geraadpleegd 15/7/14 <http://www.who.int/hiv/topics/malecircumcision/en/>.
- World Health Organization, Department of Reproductive Health and Research and Joint United Nations Programme on HIV/aids 2007, "Male circumcision. Global trends and determinants of prevalence, safety and acceptability". geraadpleegd 1/6/14. <http://www.who.int/reproductivehealth/publications/rtis/9789241596169/en/>.