UNIVERSITY OF AMSTERDAM

UvA-DARE (Digital Academic Repository)

'Als ik niet voor mijzelf ben. Individu en individualisme in het jodendom'

Zwiep, I.E.

Publication date
2007

Published in
Over Individualisme

Link to publication

Citation for published version (APA):
Zwiep, I. E. (2007). 'Als ik niet voor mijzelf ben. Individu en individualisme in het jodendom'. In F. Derksen (Ed.), *Over Individualisme* (pp. 37-52)

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, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

UvA-DARE is a service provided by the library of the University of Amsterdam (https://dare.uva.nl)

Download date:17 Oct 2026

I. ZWIEP
'Als ik niet voor mijzelf ben...'
Individu en individualisme in het jodendom

Inleiding

Als opmaat bij deze korte historische verkenning van de plaats en de rol van het individu in de verschillende stromingen binnen het jodendom, zou ik willen beginnen met het citeren van een kort stukje joods gebed. De passage is afkomstig uit het ochtendgebed of *tefillat shacharit*, dat op gewone doordeweekse dagen wordt uitgesproken (voor de rekenaars: bij een gemiddelde levensverwachting van 75 jaar is dat al gauw een kleine 20.000 keer in een mensenleven). Aangezien 'het' jodendom niet bestaat, zijn er ook op dit micro-niveau al meteen interessante verschillen aan te wijzen.

Wat de voornaamste tradities gemeen hebben, is dat men, alle moderne technologie ten spijt, de dag nog altijd begint met het danken van de haan, voor diens 'inzicht in het verschil tussen dag en nacht'. Daarna vervolgt men met het uitspreken van vijftien *berakhot* of zegenspreuken, die God bedanken voor het feit dat de wereld eruit ziet zoals-ie eruit ziet. In het geval van de orthodoxe gelovigen blijkt dat toch vooral *a (Jewish) man's world* te zijn, getuige de volgende verzuchtingen:

> *baroekh atah... she-lo asani nokhri* – geprezen zijt Gij..., die mij geen niet-jood heeft gemaakt
> *baroekh atah... she-lo asani aved* – geprezen zijt Gij..., die mij geen slaaf heeft gemaakt
> *baroekh atah... she-lo asani ishah* – geprezen zijt Gij..., die mij geen vrouw heeft gemaakt (vrouwen, die hier de alternatieve formule 'die mij gemaakt heeft naar Zijn wil' dienen uit te spreken, kunnen God tenminste nog danken voor het feit dat Hij goed over deze gender-keuze nagedacht heeft).

Tot zover de orthodoxe variant. Maar wat bidt de liberale jood (ongetwijfeld bij lange na geen 20.000 keer) wanneer hij de dag begroet en zijn wereld beziet? Zijn versie blijkt subtiel te variëren op de oorspronkelijke formulering:

> *baroekh atah... she-asani betsalmo* – geprezen zijt Gij..., die mij naar Zijn beeld heeft gemaakt
> *baroekh atah... she-asani Israel* – geprezen zijt Gij..., die mij een jood heeft gemaakt
> *baroekh atah... she-asani ben / bat chorin* – geprezen zijt Gij..., die mij (m/v) een vrij mens heeft gemaakt.

Op zoek naar de zeven verschillen springen er twee vooral in het oog. Om te beginnen oogt de Reform-variant aanmerkelijk positiever dan de orthodoxe passage, minder gericht op afbakening en uitsluiting, en daarmee zichtbaar opener naar de omringende wereld. Daarnaast is de tweede versie natuurlijk een stuk minder vrouwonvriendelijk. Zo is de vrouwelijke variant in de derde *berakhah* expliciet onttrokken aan de 'kleine lettertjes', en heeft men haar een plaats gegeven in de zegenspreuk zelf, door de vormen *ben* en *bat chorin* naast elkaar in de tekst op te nemen. Maar ook de toespeling op de mens als 'gemaakt naar Gods beeld' blijkt heel gewiekst. Die is immers onleend aan het eerste scheppingsverhaal, waar God, of in elk geval de tekst, nog geen hiërarchisch onderscheid lijkt te maken tussen de sexen, getuige de formulering 'God schiep de mens naar Zijn evenbeeld, als evebeeld van God schiep Hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep Hij de mensen'.

Het verschil tussen deze twee versies heeft alles te maken met het thema van deze bundel: de uiteenlopende wijzen waarop men in de verschillende religieuze tradities en levensbeschouwelijke stromingen de rol van de individuele gelovige heeft gedefinieerd en vormgegeven. Met als belangrijke historische waterscheiding natuurlijk de ontdekking, onder invloed van de Europese Verlichting, van het individu, en het inzicht dat ieder individu een volwaardig mens is, zelfs al behoort hij tot een (althans in *a man's world*) weinig benijdenswaardige minderheid als slaven of vrouwen.

Voor de joodse minderheid in Europa is die impact van het Verlichtingsdenken bijzonder ingrijpend geweest. Vanaf de Oudheid tot ruwweg 1800 hadden de joodse gemeenschappen in de Westerse Diaspora, zo ze al geduld werden, een relatief geïsoleerd bestaan geleid. Voor het overgrote merendeel van de joden speelde het leven zich uitsluitend af binnen de grenzen van de *kehillah*, letterlijk: de gemeente. Het is overigens zaak deze *kehillah* niet te verwarren met het 'ghetto': waar dat laatste een door de niet-joodse omgeving opgelegde, sociale en territoriale afgrenzing betekende, was de eerste juist een door de joden zelf ontwikkelde organisatievorm, al sinds de vroegste eeuwen van de jaartelling op stevige rabbijnse leest geschoeid. Die traditionele rabbijnse *way of life*, van Torah studie, *mitswot* (geboden) en *kosher* eten, was dus niet alleen de religieuze, maar ook de sociale, culturele en intellectuele horizon van iedere pre-moderne jood. Van een moderne scheiding tussen kerk en staat, dat moge duidelijk zijn, was tot de negentiende eeuw ook in joodse kring bepaald geen sprake.

In antwoord op het verlichte streven naar *'liberté-égalité-fraternité'* werden de joden in de nieuwe Europese staten in de loop van de negentiende eeuw geleidelijk als medemens erkend en kregen ze het staatsburgerschap aangeboden.

Nederland (of liever: de Bataafse Republiek) liep daarbij voorop: al in 1796 konden de joden in de lage landen zich volwaardige medeburgers noemen. De oorspronkelijke sociale rol van de *kehillah* werd in het vervolg overgenomen door de staat; in het nieuwe Koninkrijk der Nederlanden, waar die staat langzaamaan van de kerk verwijderd raakte, zou de *kille*, zoals de gemeente in het nieuwe Nederlands-joodse taalgebruik genoemd zou worden, alleen nog een *religieuze* rol blijven spelen. De Nederlandse joden (die zichzelf liever wat minder etnisch als 'Nederlandse Israëlieten' plachten voor te stellen) kozen dan ook unaniem het label 'kerkgenootschap' voor hun nieuwe organisatievorm. Lidmaatschap van zo'n kerkgenootschap was uiteraard optioneel – en dat betekende, om het maar scherp te stellen, *de facto* het einde van 'het joodse volk' zoals het altijd had bestaan: een sociaal-culturele-religieuze gemeenschap onder eeuwenoude rabbijnse vlag. In het moderne Europa, dat van natie-staten en (min of meer) gelijke rechten, was jood-zijn niet langer een sociaal gegeven, maar een religieuze keuze die ieder individu in het vervolg voor zichzelf moest maken.

Dit nieuwe gegeven (jodendom als individuele keuze in plaats van als collectieve lotsbestemming) had zoals gezegd ongekende gevolgen voor 'het jodendom' als geheel. Sommigen, meestal leden van de elite, of ambitieuze intellectuelen naar wier smaak het integratie-proces niet snel genoeg verliep, stapten over naar het Christendom, van waaruit zij zich makkelijker konden mengen in de omringende meerderheidscultuur. Denk in Nederland aan Isaac da Costa, of aan de Duitse dichter Heinrich (ooit geboren als Harry) Heine, die zijn doopakte weliswaar liefkozend betitelde als het ultieme 'entreebiljet in de Europese cultuur', maar zich toch zijn hele leven lang als een arme, miskende jood zou afficheren. Maar ook voor voor hen die het Israëlietisch kerkgenootschap trouw bleven was door de burgerlijke gelijkstelling de wereld ingrijpend veranderd. Het aloude 'rabbijnse jodendom' werd immers gedwongen een antwoord zoeken op een geheel nieuwe maatschappelijke situatie. Dat antwoord, of liever gezegd, de bonte reeks van antwoorden die rabbijnen, geleerden en denkers in de loop van de negentiende en twintigste eeuw hebben geformuleerd, is het onderwerp van de volgende korte historische impressie.

'De boel bij elkaar houden'. Individu en gemeente in de moderne orthodoxie

Laten we beginnen met de stroming die de moderniteit het hoofd bood door het dichtst bij de normen en waarden van het oorspronkelijke, pre-moderne jodendom te blijven: de orthodoxie[1]. Misschien is het goed er hier nog eens expliciet op te wijzen dat het begrip 'orthodoxie' uitsluitend een reactie op het nieuwe Reform-denken was, en daarmee een typisch negentiende-eeuws, door en door polemisch neologisme. Door zich op te werpen als exclusieve hoeder van de 'rechte leer' kon het traditionele jodendom de nieuwlichterij van de jonge (maar gestaag groeiende) hervormingsbeweging zonder verdere discussie als theologische dwaling van de hand wijzen. In de vroegste jaren van de controverse betekende dat vooral dat men gedecideerd afstand nam van assimilatorische gruwelen als een orgel in de synagoge, of bidden in de landstaal in plaats van in het heilige Hebreeuws. Maar de verschillen gingen dieper, zoals we zullen zien, en raakten niet in de laatste plaats aan de positie van het individu in relatie tot de gemeente.

Geheel in de geest van de pre-moderne *kehillah* bleef de moderne orthodoxe *kille* sterk communautair georiënteerd, en daarmee niet alleen in religieus, maar ook in sociaal en cultureel opzicht opvallend introvert en behoudend. De veranderde maatschappelijke status van haar individuele leden leidde nauwelijks tot een herwaardering van hun rol in het joodse religieuze bestel. Net als in de vroegste dagen van het rabbijnse jodendom bleef de inbreng van elk individu natuurlijk gewenst, maar altijd binnen de kaders, en nadrukkelijk ten dienste van, de gemeenschap.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit de waardering van de individuele stem in het joodse gebed. Zoals we zagen aan het begin van dit artikel, wordt er in de joodse traditie op gezette tijden wel degelijk alleen gebeden. Bidden in gezelschap heeft niettemin in alle gevallen de voorkeur.

1 De auteur dankt Leo Mock voor de waardevolle informatie die de basis vormt van deze paragraaf.

Daarvan getuigt bijvoorbeeld het *minjen davvenen*, het gezamelijk uitspreken van het ochtend-, middag-, en avondgebed door minimaal tien volwassen joodse (inderdaad:) mannen.
In kleine joodse gemeenten bleek het nog wel eens moeilijk om tien volwassen joden op vaste tijden bij elkaar te krijgen. In zo'n geval deed men een beroep op het zogenaamde '*minjen*-mannetje', een min of meer professionele gebedenzegger die rondtrok om waar nodig het vereiste quotum aan te vullen. Voor ons verhaal is van belang, dat het bij deze functie altijd louter en alleen om 's mans getalswaarde ging. Als *minjen*-mannetje werd hij ingezet om aan een onwrikbare numerieke norm te voldoen – hij werd nimmer gewaardeerd om zijn *persoonlijke* bijdrage aan de spirituele exercitie.

In de traditionele *kehillah* was men door de buitenwereld als het ware tot elkaar veroordeeld geweest; in de nieuwe orthodxe *kille* zou men zijn best blijven doen 'de boel bij elkaar te houden'. Werd pluriformiteit al van oudsher bepaald niet aangemoedigd, ook in de negentiende en twintigste eeuw zou het orthodoxe individu in hoge mate onder curatele van de gemeenschap blijven staan. Het nog altijd veelgehoorde motto *kol yisrael chaverim* (letterlijk: 'alle joden zijn kameraden') is zeker niet alleen als uiting van typisch joodse sociale en materiële solidariteit op te vatten. Natuurlijk zullen joden waar ook ter wereld elkaar altijd onderdak, eten, en steun bij tegenslag blijven bieden. Maar aan die vanzelfsprekende verbondenheid kleeft traditioneel een sterk normatieve dimensie: het was en is de taak van elke jood om zich – desnoods ongevraagd en ten koste van ieders privacy – te bemoeien met de manier waarop zijn buurman de religie beoefent, en hem actief te behoeden voor terloopse blunders, opzettelijke fouten en, *chas we-sholem*, definitieve afvalligheid.

Deze tendens om 'de boel' koste wat het kost 'bij elkaar te houden' zat er overigens al vroeg in. Al in de Torah zien we God de Israëlieten op het hart drukken zich nooit tot theologische schisma's te laten verleiden (zie de rabbijnse uitleg van de Hebreeuwse formulering *lo titgodedu* in Deuteronomium 14 vers 1)

Ook de later ontwikkelde *halakhah*, de rabbijnse wetgeving die het dagelijkse leven tot in de kleinste details reguleert, tolereert geen twee *minhagim* ('gebruiken') in één *kehillah*. Wie op doorreis een andere gemeente bezoekt, dient zich aan te passen aan de lokale praktijk, ook al staat die haaks op wat men thuis gewend is. Een middeleeuwse jood uit de grote stad, bijvoorbeeld, keek vreemd op wanneer in een plattelandsgemeente een minderjarige jongen die een Torah-rol kon optillen opeens meetelde voor het *minjan*, het eerdergenoemde quotum van tien volwassen joodse mannen dat de dienst draaiende houdt. Maar hij liet het wel uit zijn hoofd er iets van te zeggen: zoiets was *minhag ha-makom* (lokale gewoonte) en als zodanig ten allen tijde te respecteren. Je zou dergelijke lokale varianten overigens als een elementaire uiting van orthodox individualisme kunnen beschouwen, maar dan veelzeggend genoeg alleen op het collectieve niveau van de *kehillah* als geheel.

Maar wat moeten we dan, zult u inmiddels denken, met die beroemde Talmoedische uitspraak: 'Als ik niet voor mijzelf ben, wie dan wel? En als ik voor mijzelf ben, wat ben ik dan? En indien niet nu, wanneer?' (*Spreuken der Vaderen I.14: im een ani li, mi li; we-im ani li, mah ani; we-im lo achshav, eematai?*). Daar lijkt toch op zijn minst sprake van een elementaire plaatsbepaling ten opzichte van het individu, misschien zelfs van een voorzichtige aansporing tot gematigd individualisme? Een rondgang langs de verschillende commentaren levert echter nauwelijks helderheid over de orthodoxe interpretatie van deze raadselachtige uitspraak. 'Bewust onbegrijpelijk,' oordeelt de een. 'Een typisch rabbijnse formulering,' redeneert de ander, 'bedoeld om met een minimum aan woorden een maximum aan diepgang te suggeren.' Naar de kern van die diepe waarheid zijn de orthodoxe geleerden echter nimmer op zoek gegaan. 'Het betreft hier een algemene ethische uitspraak,' vatte een van mijn zegslieden het samen. 'Was het een specifieke halachische leefregel geweest, dan waren er gegarandeerd hele bibliotheken over volgeschreven.'

Pas in de laatste decennia hebben individu en individualisme een bescheiden plekje in het orthodoxe denken gekregen,

veelzeggend genoeg meestal bij monde van charismatische denkers, wier ideeën in de regel weinig weerklank vonden bij het grote, conservatieve publiek. In de jaren tachtig van de vorige eeuw, bijvoorbeeld, deed de beroemde Israëlische fysicus Yeshayahu Leibovitch een poging de orthodoxie een nieuwe impuls te geven door haar op neo-kantiaanse basis te grondvesten.
Van oudsher was het jodendom altijd gepresenteerd als een collectieve lotsbestemming. Wie als jood geboren werd, had de plicht het 'juk van de Torah', met zijn 613 geboden en verboden, zonder commentaar te aanvaarden en de rest van zijn leven met zich mee te torsen. Leibovitch, daarentegen, wenste de beslissing om als jood (en dus wat hem betreft orthodox) door het leven te gaan, bij het individu te leggen. Een complex pakket aan leefregels moeten accepteren, louter en alleen omdat je in een bepaalde gemeenschap was geboren, dat was hem te toevallig en gratuit. Een 'gepredestineerd' jodendom, dat niet voortkwam uit een persoonlijke keuze, was wat hem betreft betekenisloos. In een tijd waarin veel joden inmiddels een seculier bestaan verkozen boven het leven volgens de Torah, lijkt Leibovitch stellingname misschien vooral een realistische inschatting van de werkelijkheid. Maar binnen het systeem van de orthodoxie, die immers claimde te leven zoals God het ooit aan Mozes op de Berg Sinai bevolen had, was zijn pleidooi voor keuzevrijheid natuurlijk vloeken in de kerk.

Ook de laatste ontwikkelingen op digitaal gebied willen nog wel eens tendenzen genereren die je 'individualistisch' zou kunnen noemen. Daarbij vervult het internet, zoals zo vaak, de rol van catalysator: als toegangspoort tot de grote, bonte wereld voorbij de eigen gemeente, *en* als democratisch podium waar de orthodoxe surfer zijn of haar stem vrijelijk kan laten horen. En dat heeft gevolgen, zelfs voor de ontwikkeling van het eeuwenoude bouwwerk van de *halachah*, de joodse wet.

Al sinds de Middeleeuwen wordt die *halachah* niet alleen geformuleerd door rabbijnen onder elkaar, maar ook in antwoord op vragen van individuele gelovigen (de zgn. *she'elot u-teshuvot*, d.w.z. vraag-en-antwoord literatuur).

Het antwoord van een rabbijn heeft daarbij in principe dezelfde status als een uitspraak van de Rijdende (televisie) Rechter: is de uitspraak eenmaal gedaan, dan heeft men 'het ermee te doen' – beroep aantekenen is niet mogelijk. Door het razendsnelle maar onpersoonlijke internet is inmiddels niet alleen de drempel om de eigen rabbijn met een technische vraag te benaderen aanmerkelijk verlaagd, ook kiezen steeds meer mensen ervoor zo'n vraag aan meer dan een rabbijn voor te leggen, in de hoop op een milder oordeel, een rekkelijker antwoord, of een creatievere suggestie. Als mondige consumenten gaan sommigen net zolang shoppen tot het ideale antwoord in de mailbox rolt. En dat ondermijnt natuurlijk het gezag van de eigen rabbijn, met een ware kettingreactie als gevolg: niet alleen de *minhag ha-makom* komt onder druk te staan, ook de uniformiteit van de *halachah* als geheel raakt op deze manier in het geding. Maar het is natuurlijk wel helemaal van deze tijd: dankzij de anonieme digitale snelweg heeft het individu, voor het eerst in de geschiedenis van de traditionele regelgeving, een eigen stem gekregen in de ontwikkeling van de orthodoxe wet.

Het Reform jodendom: beleving zonder bevoogding

Hoe anders lag dat in het Reform jodendom, dat in de eerste decennia van de negentiende eeuw ontstond in antwoord op de recente 'verlichte' ontwikkelingen, en inmiddels door zo'n anderhalf miljoen mensen wereldwijd wordt aangehangen. Door op een paar cruciale punten met klem af te wijken van het traditionele, in het vervolg als 'orthodox' betitelde jodendom, waren de (aanvankelijk vooral Duitse) Reformdenkers er al snel in geslaagd het individu een dragende rol in de joodse theologie te geven. Een blik op de website van wat we in Nederland enigzins colloquiaal 'de liberalen' noemen, laat zien hoezeer de Reformbeweging, sinds 1926 georganiseerd onder de koepel van de *World Union of Progressive Judaism*, zich inmiddels heeft gedistantieerd van de belangrijkste orthodoxe, communautaire, axioma's.

Zo lezen we op www.ljg.nl bijvoorbeeld dat de Liberaal Joodse Gemeenten in Nederland zich tot doel stellen de 'eigen joodse beleving' van hun leden te bevorderen '*zonder dat daarbij sprake is van bevoogding*' (mijn cursivering).

Daarmee neemt men bijna polemisch afstand van de eeuwenoude gedachte dat joden ten allen tijde verantwoordelijk zouden moeten zijn voor elkanders zieleheil (vgl. het hierboven al geciteerde orthodoxe principe dat *kol yisrael chaverim*, i.e., dat 'alle joden kameraden' zijn). In plaats van een spirituele waakhond wil de liberale gemeente juist een platform zijn waar de individuele leden zich naar hartelust als jood kunnen ontplooien, zonder dat daarbij sprake is van normatieve druk, laat staan van theologische curatele, vanuit de gemeenschap. Maar niet alleen de plaats en de rol van de gemeente zijn in het Reform-jodendom expliciet gedefinieerd. Ook de individuele leden hebben een duidelijke taakomschrijving meegekregen, die ook nog eens keurig blijkt ingebed in het geheel van de vaderlandse Reform-theologie.

Die theologie, zo leert ons de website, stoelt op zes helder geformuleerde geloofspunten, die zich laten lezen als een moderne selectie uit de dertien 'orthodoxe' dogma's die al in de loop van de twaalfde eeuw door de beroemde filosoof Maimonides (1138-1204) waren geformuleerd. Na zijn gedetailleerde Aristotelische deconstructie van de Schepper en Diens schepping, was Maimonides blijven zitten met een aantal belangrijke punten (zoals de Eenheid van God, de betrouwbaarheid van de bijbelse profeten, de Messias die maar niet wilde komen, en de wonderbaarlijke herrijzenis van de doden), die zich niet rationeel lieten verklaren. Ten einde deze filosofisch heikele, maar voor het jodendom essentiële punten veilig te stellen, formuleerde hij zijn 'Dertien Geloofsartikelen', die elke jood maar te accepteren had, omdat ze nu eenmaal niet rationeel bewezen konden worden. Van die oorspronkelijke lijst van dertien hebben liberale denkers vervolgens de overgrote meerderheid weer afgevoerd, waaronder het vertrouwen in de komst van de Messias en de Jongste Dag. Andere punten hebben ze zorgvuldig herschreven en aangepast aan de geest van de tijd, daarbij vaak geïnspireerd door de jongste stand van de moderne wetenschap.

Zo is men er altijd van overtuigd gebleven dat de Torah dient te worden nageleefd omdat het hier een goddelijke openbaring betreft (geloofspunt 2), al kan men zich inmiddels niet meer voorstellen dat Mozes zich daadwerkelijk met het op schrift stellen ervan heeft bemoeid.

Onder geloofspunt 3 lezen we vervolgens dat deze geopenbaarde-maar-door-mensen-genoteerde Torah, inclusief de daaraan ontsproten traditie, ten allen tijde mag worden aangepast aan de taal en omstandigheden van vandaag. Het initiatief tot die aanpassing ligt overigens niet noodzakelijk alleen bij de rabbijnse elite; integendeel, de tekst op de website onderstreept dat volgens de liberale filosofie 'elke jood een rol kan spelen in dit proces'. Halachische pluriformiteit, door de orthodoxie altijd afgewezen met een beroep op Deuteronomium 14:1 (het hierboven al geciteerde *lo titgodedu* – 'laat geen schisma toe!') is daarmee een feit, en de persoonlijke overtuiging en het initiatief van de individuele gemeenteleden spelen daarin een cruciale rol. De eeuwige, transcendente Torah van de oude rabbijnen is daarmee een integraal bestanddeel van onze alledaagse, menselijke geschiedenis geworden.

De eerlijkheid gebied te zeggen, dat ook de orthodoxe gelovige op zich wel wat te kiezen heeft. Het elke dag opnieuw in acht nemen van 613 *mitswot* is immers een schier onmogelijke opgave, en er bestaat van hogerhand wel degelijk begrip voor het feit dan men met name van de 365 'positieve geboden' er wel eens eentje laat schieten. Het moeten maken van zulke keuzes wordt echter vooral gezien als een persoonlijk falen, en heeft dan ook nooit of te nimmer consequenties voor de leer als geheel. In het liberale jodendom, daarentegen, worden persoonlijke halachische voorkeuren wel degelijk verdisconteerd in het totale bestel van de joodse wet, en daarmee is de ontwikkeling van de halachah een bij uitstek dynamisch en, vooral, democratisch proces geworden. Met, zoals in elke democratie, duidelijke winnaars en verliezers: in geval van stemming dient ook hier de minderheid zich te schikken in het gelijk van de meerderheid. En terwijl de vrouwen in toenemende mate hun rol opeisen in de synagogedienst, lijkt de rabbijn, ooit de spil van de traditionele *kehillah*, juist enorm aan gezag in te boeten. In de Nederlandse liberale *kille* zijn het de lekenbesturen die, door een intensieve overlegcultuur, in hoge mate de religieuze dienst uitmaken.

Jodendom als zelfperceptie: twintigste-eeuwse ontwikkelingen vanuit de Reform

Het is een bekend fenomeen: zodra men een religie begint te hervormen, is het eind zoek en schieten de ideologische afsplitsingen als paddestoelen uit de grond. Zelfs de orthodoxie heeft zich daar niet aan kunnen onttrekken: tegenover de orthodox-Zionisten, de spirituele *chassidim* en de introverte *charedim* (in de volksmond dikwijls wat al te makkelijk als 'ultra-orthodoxie' op één hoop gegooid) staan al sinds enige tijd gematigder stromingen als de 'Midden-' en zelfs al de 'Neo-Orthodoxie', die inmiddels zulke nieuwlichterij als vrouwen in gebedsmantel blijkt te tolereren. Maar ook de Reform kent een interessante reeks vertakkingen, van de relatief traditionele Conservatives, die op sommige punten juist weer toenadering lijken te zoeken tot de orthodoxie, tot de 'trans-denominational' Renewal beweging, die op haar beurt een door en door geïndividualiseerd, diep-spiritueel Neo-Chassidisme probeert uit te dragen. Om te voorkomen dat u tussen al deze grotere en kleinere vormen van religieuze kruisbestuiving het spoor helemaal bijster raakt, zal ik me in deze paragraaf concentreren op de zogenaamde 'Reconstructionist movement', niet in de laatste plaats omdat deze (van oorsprong Amerikaanse) stroming in Nederland sinds ruim tien jaar is vertegenwoordigd met een eigen – zij het door de orthodoxe en liberale collega's nog niet als zondanig erkende – gemeente.

Het Reconstructionistische gedachtengoed deelt om te beginnen een paar belangrijke uitgangspunten met de Reform: beide beschouwen de traditionele halachah niet langer als collectief bindend, en beide reserveren een belangrijke plaats voor het individu (mannen en vrouwen!) in de aanpassing van die oude joodse regelgeving aan de eisen van de nieuwe tijd. De Reconstructionists gaan daarin echter een flinke stap verder dan de liberalen. Zo is men met opzet georganiseerd in kleine gemeenten, waarbinnen ieder lid natuurlijk automatisch een grotere invloed heeft. Binnen elke gemeente wordt vervolgens elk initiatief om bijvoorbeeld de liturgie van de eredienst te vernieuwen met klem aangemoedigd.

De oorspronkelijke gedachte dat op tijden van gebed elke afzonderlijke joodse stem opgaat in een eenstemmig koor dat (in de loop van een etmaal) de hele wereld omspant, is daarmee voorgoed teniet gedaan. Het jodendom is, meer nog dan in de Reform, vooral een kwestie van *beleving* geworden. Persoonlijke spiritualiteit, die zich nogal eens wil uiten in de vorm van *Kabbalah* zoals die tegenwoordig door (niet-joodse) *celebreties* als Madonna en David Beckham wordt aangehangen, heeft de stress van het leven volgens de 613 goddelijke *mitswot* definitief verdrongen.

Dat primaat van de persoonlijke beleving komt misschien wel het duidelijkst naar voren in het Reconstructionist antwoord op de heikele vraag wie er nu eigenlijk joods genoemd mag worden. De orthodoxie is daar, met een beroep op twee vage Talmoedpassages en een flinke dosis analogie, heel stellig over: kinderen van wie tenminste de moeder joods is, worden zonder meer als joods erkend; kinderen met alleen een joodse vader horen etnisch en religieus gezien tot de *ummot ha-olam*, de niet-joodse 'volkeren van de wereld', en zijn daarmee van alle terreinen van het joodse leven uitgesloten. Vanuit Reform-perspectief werd deze stellingname als al te kras ervaren, zeker toen men zich door het groeiend aantal gemengde huwelijken geconfronteerd zag met een gestage toestroom van wat Andreas Burnier in 1975 'vaderjoden' zou noemen, mensen met alleen een joodse vader, die zich niet langer zonder meer als niet-jood wensten te laten afschepen. Zulke vaderjoden zonder verdere discussie als jood erkennen, dat ging de *mainstream* liberalen evenwel ook te ver. Er werd een speciaal 'vaderjodentraject' in het leven geroepen, dat kinderen van een joodse vader, als ze zich tenminste oprecht met het jodendom identificeerden, in de gelegenheid moest stellen sneller tot het jodendom toe te treden dan potentiële bekeerlingen zonder enige joodse connectie.

In de ogen van veel Reconstructionist rabbijnen, op hun beurt, was zo'n vaderjodenstraject onnodig stigmatiserend, een laffe tegemoetkoming aan een inmiddels achterhaalde orthodoxe norm.

Kinderen van een joodse vader, besloten ze, werden in het vervolg zonder meer als jood tot de gemeente toegelaten, mits ze in hun jeugd een gedegen joodse opvoeding hadden genoten. De zelfperceptie van de vaderjood bleek daarbij doorslaggevend: alleen het individu kon, aldus de Reconstructionist filosofie, bepalen of hij of zij joods was. God, de rabbijn, of zelfs de gemeenschap, kwam daar wat hen betreft in het vervolg niet meer aan te pas.

In ons land (lees: in Amsterdam) is de Reconstructionist movement sinds een jaar of tien vertegenwoordigd in de vorm van Beit ha'Chidush, letterlijk 'het huis van vernieuwing', een naam die suggereert dat er ook een forse spirituele Renewal-component in deze Nederlandse vestiging is ingeweven. Deze nieuwe loot aan de liberale stam wordt zoals gezegd niet erkend door de (blijkbaar nog altijd als normatief geldende) orthodoxe en liberale zustergemeenschappen, en heeft daarom vooralsnog de status van een stichting, inclusief leden en donateurs. Hoewel Beit ha'Chidush zich primair profileert als een religieuze *kehillah* (men houdt diensten onder leiding van een eigen, vrouwelijke rabbijn, en organiseert daarnaast allerhande, deels studieuze, activiteiten voor jong en oud), wil het nadrukkelijk meer zijn dan dat: sinds enige tijd staat de deur ook open voor *seculiere* joden, die toch iets van een joods verband opzoeken om hun emotionele band met het jodendom vorm te geven. Het vinden van die vorm blijkt niet zo eenvoudig: de *kehillah* is sinds de negentiende eeuw zo exclusief religieus georiënteerd, dat ze inmiddels weinig aanknopingspunten meer biedt om ook de wereldlijke kant van het jodendom, zo die al eenduidig aan te wijzen en te benoemen is, in *kille*-verband te beleven. Daar komt nog bij dat Nederland al een Stichting Joodse Muziek kent, naast een Stichting Joods Filmfestival, een Stichting Joods Boekenweekend en een Stichting Joods Voetbal, zodat de markt aan seculiere joodse platforms voorlopig aardig gedekt lijkt.

Los van dergelijke aanloopproblemen, is Beit ha'Chidush een prachtig voorbeeld van 'jodendom in de post-moderne netwerksamenleving'. De stichting wil, net als het liberale Verbond,

beslist geen regulerende, beperkende gemeenschap zijn.
Liever presenteert ze zich als een relatief vrijblijvend netwerk, waarbinnen individuen met een joodse achtergrond elkaar af en toe kunnen treffen om samen een *deel* van hun identiteit (in dit geval de joodse component) te beleven en vorm te geven. 'De-assimmilatie' is daarbij een belangrijk oogmerk. In plaats van naadloos op te gaan in de niet-joodse omgeving, zouden ook niet-religieuze joden de kans moeten krijgen zich als jood in de Nederlandse samenleving te profileren, aldus Beit ha'Chidush. De komende jaren zal het 'Huis der Vernieuwing' zeker op zoek blijven naar manieren om dat wereldlijke joodse profiel verder te definiëren en in te kleuren.

De meerwaarde van 'samen': Cultural Judaism

Sinds het begin van deze eeuw zijn er ook buiten Nederland initiatieven ontplooid om althans de contouren van zo'n wereldlijk joods profiel enigzins veilig te stellen. Dat is gebeurd in wat je 'a-religieuze *killes*' zou kunnen noemen, ontworpen om ongebonden joden op een formele, maar zuiver seculiere, basis te verenigen. Zo kent België inmiddels een heus Centre Communautaire Laïc Juif de Belgique (zie www.cclj.be), en sinds 2003 kun je in New York terecht in het Center for Cultural Judaism (www.culturaljudaism.org). Met name die laatstgenoemde instantie speelt expliciet in op een recente trend: steeds meer mensen, in de VS inmiddels al de helft van alle joden, zijn zichzelf als zogenaamde 'cultuurjood' gaan beschouwen. Op zoek naar hun joodse wortels hebben de meesten wel eens bij een synagoge aangeklopt, maar bleken dan te weinig religieus om daar voorgoed te kunnen aarden. Toch bleef er vaak de wens de eigen joodse identiteit op gezette tijden samen met anderen beleven. In antwoord op die duidelijk gevoelde maatschappelijke vraag, proberen instanties als het Belgische Centre Communautaire (what's in a name!) en het New-Yorkse Center op allerlei manieren het delen en uitwisselen van die toch wat abstracte ervaring te stimuleren en faciliteren.

Uitgangspunt daarbij is, dat er wel degelijk zoiets als 'cultuurjodendom' bestaat – een stelling die menig orthodoxe rabbijn natuurlijk graag zou bestrijden.

Die culturele vorm van jodendom uit zich primair in een persoonlijk interesse in joodse geschiedenis en, vooral, joodse cultuur in de breedste zin van het woord: van literatuur en muziek tot *kosher* eten en het doen van rituelen die, geheel losgezongen van hun oorspronkelijke religieuze betekenis en context, als louter culturele tradities worden beschouwd. Zo'n affiniteit met, om maar iets te noemen, de romans van Isaac Bashevis Singer, de schilderijen van Chaim Soutine, of de films van Woody Allen, is natuurlijk zo afhankelijk van individuele smaak dat het lastig wordt deze vorm van jodendom integraal over te dragen aan je kinderen, laat staan aan daaropvolgende generaties. En dat brengt, op niet al te lange termijn, de continuïteit van het jodendom in gevaar.

Instanties als het Center for Cultural Judaism onderkennen dit probleem, en proberen daarom zoveel mogelijk cultuurjoden te mobiliseren en onder één noemer te brengen, om althans iets van een joodse traditie voor de toekomst te behouden. Je zou kunnen zeggen dat dergelijke initiatieven in zekere zin teruggrijpen op de pre-moderne *kehillah*, die in de eeuwen voor de Verlichting zoals gezegd niet alleen de religieuze, maar ook de *sociale* en *culturele* horizon van iedere jood bepaalde. En daarmee lijkt de post-moderne cirkel weer rond: jodendom is niet alleen een goddelijke opdracht of een onvermijdelijke collectieve lotsbestemming, het kan ook een individuele religieuze keuze zijn (die vervolgens weer in teamverband wordt gevierd), of een – intensief danwel vrijblijvend – gedeelde cultuur, opgebouwd uit een kaleidoscoop aan persoonlijke interesses en voorkeuren. *Het* jodendom bestaat niet, het joodse *volk* evenmin. Maar bij alle bonte verscheidenheid is er toch wel minstens één constante aan te wijzen: de meerwaarde van 'samen' bij het vormgeven en beleven van de eigen joodse identiteit.