

Grensverkeer

De meerstemmigheid van
de geestelijk verzorger bij justitie



Grensverkeer

De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie

Redactie:

Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries en Ryan van Eijk

Deel 5

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Amsterdam

ISBN: 978-94-6240-059-7

Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat:

Deel 1: F. van Iersel & J. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon 2009

Deel 2 : Th.W.A. de Wit, E. Jonker & R. van Eijk (red.), *Van kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Wolf Legal Publishers, 2010

Deel 3 : Th.W.A. de Wit, E. Jonker & R. van Eijk (red.), *Twee heren dienen: Geestelijk verzorgers en hun beroepseer*, Wolf Legal Publishers, 2011

Deel 4 : Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries & R. van Eijk (red.), 'Graag een normaal gesprek', *Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Wolf Legal Publishers, 2012

Dit boek is een uitgave van:

Wolf Legal Publishers (WLP)

Postbus 31051

6503 CB Nijmegen

Tel: 0135821366

E-Mail: info@wolfpublishers.nl

www.wolfpublishers.com

Alle rechten voorbehouden. Behoudens de door de Auteurswet 1912 gestelde uitzonderingen, mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd (waaronder begrepen het opslaan in een geautomatiseerd gegevensbestand) of openbaar gemaakt, op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. De bij toepassing van artikel 16B en 17 Auteurswet 1912 wettelijk verschuldigde vergoedingen wegens fotokopiëren, dienen te worden voldaan aan de Stichting Reprorecht, Postbus 882, 1180 AW te Amstelveen. Voor het overnemen van een gedeelte van deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken op grond van artikel 16 Auteurswet 1912 dient men zich tevoren tot de uitgever te wenden. Hoewel aan de totstandkoming van deze uitgave de uiterste zorg is besteed, aanvaarden de auteur(s), redacteur(en) en uitgever geen aansprakelijkheid voor eventuele fouten of onvolkomenheden.

© Centrum voor Justitiepastoraat, Tilburg/Amsterdam, 2013

Afbeelding omslag: Bartolome Esteban Murillo, Angel Rescues St. Peter from Prison (1665-1667)

Grensverkeer
De meerstemmigheid van
de geestelijk verzorger bij justitie

Onder redactie van
Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries & Ryan van Eijk

Deel 5
Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Amsterdam
2013

Inhoudsopgave

Voorwoord	1
<i>Reijer J. de Vries en Theo W.A. de Wit</i>	
Thema:	
De meerstemmige pastor	5
<i>Een analysemodel voor de verhouding van de justitiepastor tot de kerk</i>	
<i>Reijer J. de Vries</i>	
Alleen maar nette mensen?	23
<i>Ton van Eijk</i>	
Grensgangers van de kerken	37
<i>Theo W.A. de Wit</i>	
Herstelgericht werken in pastoraat en nazorg vanuit praktijk-theoretisch perspectief	51
<i>Veerle Rooze & Trudy Vester</i>	
Tussen Egypte en Babylon ligt Emmaüs	67
<i>De justitiepastor en de relatie tussen bajeskerk en 'buitenkerk'</i>	
<i>Ryan van Eijk</i>	
Overige bijdragen:	
De kracht van de vergeving	83
<i>Reijer J. de Vries</i>	
In de onvolmaaktheid schuilt de menselijkheid	99
<i>Over groezeligheid en barmhartigheid</i>	
<i>Theo W.A. de Wit</i>	
Recht doen aan boosheid	109
<i>Marja Terlouw-Sterk</i>	
Uitgedaagd of overvraagd?	131
<i>Menselijke waardigheid als taak van de justitiepastor</i>	
<i>Ryan van Eijk</i>	
Auteurs	143

Voorwoord

Reijer J. de Vries en Theo W.A. de wit

De eerste reeks van de hier gepubliceerde bijdragen staat in het kader van een driejarige cyclus van het rooms-katholieke en protestantse justitiepastoraat in Nederland die de aandacht richtte op communicatie van geestelijk verzorgers bij justitie in de drie relaties die zij in hun werk onderhouden. Enerzijds betreft het de kern van hun werk (het bijstaan van gedetineerden), anderzijds hun dubbele loyaliteit, jegens de overheid en jegens hun 'zendende instantie'. De betrekking van de geestelijk verzorger tot deze zendende instantie, in het geval van protestantse en rooms-katholieke geestelijk verzorgers de beide kerken, stond centraal op de studiedagen van dit jaar. De eerste vijf bijdragen zijn grotendeels uitwerkingen van lezingen op deze studiedagen; de bijdrage van Ryan van Eijk is gebaseerd op materiaal dat door rooms-katholieke geestelijke verzorgers tijdens hun studiedagen is ingebracht¹. De cyclus is daarmee voltooid. Het is niet moeilijk de centrale thematiek te benoemen die de bijdragen aan de studiedagen verbindt: het is de opdracht van de geestelijk verzorger om de universa van 'binnen' en 'buiten', gevangenis en kerk, gevangenisbewoner en burger in de samenleving en de daarmee verbonden digitale waarderingen en houdingen (vertrouwen/wantrouwen, humaan/inhumaan, crimineel/ medeburger) met elkaar te verbinden. De geestelijk verzorger heeft in zijn werk niet alleen te maken met dit grensverkeer – hij of zij praktiseert dit ook zelf.

Reijer de Vries gaat uit van het gegeven dat justitiepastores verschillende betekenissen toekennen aan de kerkelijke zending en vraagt zich af welke gevolgen dat heeft voor hun werk. Om de verschillende rollen van de justitiepastor te verhelderen en te analyseren ontwerpt hij een pastoraal-theologisch model op basis van de wordingsgeschiedenis van de pastor. Hij leidt daaruit vier pastorale rollen af die hij typeert met de beelden van respectievelijk de wijze, de profeet, de priester en de intermediair. Deze vier beelden staan voor vier te onderscheiden functies van het pastoraat en De Vries illustreert deze met voorbeelden uit het justitiepastoraat. Vervolgens verbindt hij deze rollen met vier kerkbeelden die hij ontleent aan de kerkleer van Hans van der Ven: de Jezusbeweging, de kerk van de armen, het volk Gods en het bouwwerk van de Geest. Het doel van dit model is de spanningen tussen de verschillende rollen van de justitiepastor te verhelderen en de kansen en valkuilen in het werk te analyseren.

¹ De inleiding van ds. K. van den Broeke, preses van de Protestantse Kerk in Nederland, gehouden op de protestantse studiedagen is verschenen in: *Pastorale Verkenningen*, Jrg. 8 (2013) no. 2, p. 18-20.

Op basis van de analyse komt De Vries tot een voorstel om de verschillende rollen als complementair te beschouwen en vanuit die optiek in het werk te onderhandelen hoe deze rollen door de pastor zelf en collegiaal op elkaar afgestemd kunnen worden. Met het oog op deze afstemming gebruikt hij voor de justitiepastor die werkt met een kerkelijke zending het beeld van de meerstemmige pastor.

Ton van Eijk gaat in het eerste deel van zijn bijdrage in op de door Stefan Gärtner en Erik Borgman vorig jaar² voorgedragen theologische lezing van de oordeelsscène in Mat. 25, waarin Christus zich zou identificeren met de gedetineerden als ‘de minsten der mijnen’. Deze lezing is ecclesiologisch relevant. Op deze manier wordt immers de Kerk de plaats gewezen waar ze zijn moet en de justitiepastores worden ‘Christuszoekers voor de kerk’. Hoe sympathiek en welkom deze lezing ook is, zij stuit exegetisch op nogal wat bezwaren. In het tweede deel haalt Van Eijk de geschiedenis van het Donatisme (4^e eeuw) op. Volgens de aanhangers van Donatus hield de in de geloofsbelijdenis genoemde heiligheid van de Kerk in dat alleen mensen van een onberispelijke levenswandel ertoe behoren; voor zondaars is daar geen plaats. In een derde deel gaat hij na of behalve van een heilige ook van een zondige kerk kan worden gesproken en wat de betekenis is van de bekende woorden volgens welke iedere gelovige zowel rechtvaardige als zondaar is. De Kerk blijkt geen gezelschap van ‘alleen maar nette mensen’ te zijn dat ver boven het milieu van de criminaliteit verheven is.

Ook Theo de Wit komt in zijn bijdrage terug op de tot een artikel uitgewerkte lezing van Erik Borgman tijdens de studiedagen van vorig jaar. Hij citeert uit een – niet gepubliceerd – kritisch commentaar van (ex-)geestelijk verzorger Irene Paridaans op dit provocatieve betoog, en vermoedt dat haar scepsis in onze ‘seculiere tijd’ vermoedelijk door menig- een zal worden gedeeld. In de seculiere era wordt het religieuze vocabulaire meer en meer als contesteerbaar en zelfs exotisch ervaren. Daarom onderneemt hij een poging om Borgmans theologische perspectief op criminaliteit in een meer filosofische taal te vertalen zonder het provocerende karakter ervan te neutraliseren. Om dit perspectief te verstaan is er om te beginnen sensibiliteit nodig voor de ‘herwaardering van de waarden’ die in het evangelie wordt voltrokken, een herwaardering die destijds irritatie opriep en ook vandaag haaks staat op de dominante waarden van een liberale samenleving. In zo’n samenleving is een geestelijk verzorger die trouw wil blijven aan de evangelische opdracht eerder een ‘grensganger’ in minstens drie betekenissen van de term: hij of zij verbindt zich met

² Stefan Gärtner, ‘Communiceren met de gedetineerde. Grondbeginselen en concretisering’ en Erik Borgman, ‘Een bevrijdende God in de gevangenis? Theologische reflecties op justitiepastoraat’, in: Theo W.A. de Wit, Reijer de Vries & Ryan van Eijk (red.), *‘Graag een normaal gesprek’. Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Tilburg: CJP/ Wolf Legal Publishers, 2012, 11-34.

het universum van de interne verbanning die 'gevangenis' heet, stuit op de grenzen van wat in onze samenleving nog als 'humaan' kan worden erkend en ten slotte op de existentiële ervaring die vermoedelijk aan de basis van het joodse geloof ligt, namelijk de roep om hulp vanuit de onmacht en het lijden. Vooral bij de omgang met deze laatste ervaring schuilt naar De Wits vermoeden een onherleidbaar religieus moment: misschien is werkelijke vrijheid pas mogelijk wanneer niet de mens maar God onze geschiedenis voltooit.

Op welke wijze kunnen nazorg aan gedetineerden en pastoraat met elkaar in verbinding worden gebracht? In de bijdrage van Veerle Roose en Trudy Vester wordt een praktijktheoretische benadering geëxploreerd die in de praktijk van de PI Lelystad in het kader van het project 'Verbinden & Versterken' in de afgelopen twee jaar is ontwikkeld. Een perspectiefwisseling op het gebied van nazorg kan zowel leiden tot de ontwikkeling van een andersoortig netwerk, werkt ook door in de ontplooidde activiteiten en heeft een inzet tot gevolg waarin beroepskrachten en vrijwilligers complementair werken. De wijze waarop deze perspectiefwisseling plaats vond wordt in dit artikel uitvoerig beschreven. Het artikel is een nauwgezet verslag van wat 'herstelgericht werken'- zo vaak bezworen als opdracht bij uitstek van hedendaags justitiepastoraat - in de praktijk van ons vraagt.

Ryan van Eijk meent dat zowel bij de bajeskerk als bij de kerk buiten de gevangensmuren - door hun omstandigheden en populatie - een eigen perspectief is te onderscheiden, dat uit te drukken is in de Bijbelse metafoor van Egypte (Exodus) voor de bajeskerk en de metafoor van Babylon (ballingschap) voor de 'buitenkerk'. Dit bemoeilijkt de relatie en ontmoeting tussen beide geloofsgemeenschappen. Aan de hand van wat tijdens de studiedagen 2013 door de justitiepastores in de workshops is opgemerkt over de relatie tussen 'binnen en buiten', geeft Van Eijk vervolgens een schets van de relatie in de praktijk. Hij bepleit bescheidenheid en realiteitszin in de wederzijdse verwachtingen en ziet de metafoor van Emmaüs (Lk. 24,13-35) als een mogelijk betere metafoor voor de justitiepastor.

Het tweede deel van de bundel bevat enkele bijdragen die samenhangen met begrippen die kenmerkend zijn voor de kerkelijke zending en de kern van het werk met gedetineerden raken. Zo schrijft Reijer de Vries over de 'kracht van de vergeving'. In een pastoraal-theologische bijdrage onderzoekt hij de stelling dat vergeving een fundament is voor gedetineerden waarop zij een vernieuwd leven kunnen bouwen, en daarmee indirect bijdraagt aan het verminderen van recidive. Hij betoogt dat deze stelling genuanceerd en gepreciseerd moet worden. De Vries beperkt zijn onderzoek tot de religieuze betekenis van vergeving, de vergeving door God. Enerzijds moet rekening gehouden worden met factoren die de werking van de vergeving ontkrachten. Deze factoren hangen samen met het leven van de gedetineerden, de complexiteit van de rol die geloof speelt bij

levensverandering en het handelen van de pastor die liever troost dan uitdaagt. Anderzijds kan vergeving in het pastoraat de ander helpen de weg naar God (terug) te vinden en zo zijn/haar leven te vernieuwen. In het spoor van de pastorale theologie van Eduard Thurneysen noemt De Vries vijf factoren in de attitude en het handelen van de pastor die bijdragen aan de krachtige werking van de vergeving.

Theo de Wit belicht de samenhang tussen barmhartigheid en onvolmaaktheid. Wie vandaag over de deugd van de barmhartigheid wil spreken, doet er goed aan te beseffen dat er aan dit woord een reeks semantische associaties kleven die het begrip een enigszins oubollige en ook dubieuze klank geven. Barmhartigheid, zo betoogt hij, is geen alternatief voor rechtvaardigheid, geen ander woord voor medelijden of een privilege van 'softe' rechters. Het is ook niet per se een bijdrage aan de sociale samenhang of de gebrekkige bijdrage van het christendom aan de gedroomde volledig rationele samenlevingsorde. Het is eerder een zacht en genereus antwoord op een harde werkelijkheid, namelijk dat er een grens is aan morele aanspreekbaarheid. Barmhartigheid is vóór alles, zo luidt zijn conclusie, de deugd die bij een onvolmaakte, groezelige en smoezelige wereld past – ónze wereld.

In haar bijdrage aan deze bundel geeft Marja Terlouw stem aan twee vrouwen in detentie die ervaringen hebben met boosheid. Rosa en Sonja lijken op elkaar wat de omstandigheden betreft, maar er zijn grote verschillen: Roza heeft last van te veel boosheid, Sonja van te weinig. Gaat het daarin om dezelfde boosheid? Welke verklaringen zijn er mogelijk voor het verschil? Na een kennismaking worden fragmenten uit interviews met deze vrouwen geanalyseerd op thema's. Daarna worden de beelden van deze vrouwen zoals die naar voren komen in de interviews met elkaar vergeleken. Vervolgens kijkt Terlouw naar pastorale mogelijkheden. Het artikel eindigt met een slotbeschouwing, waarin de auteur ervoor pleit boosheid theologisch ook positief te beschouwen als een scheppingsgave en daarmee als een kans en een opgave om er goed mee te handelen. Dat inzicht krijgt ook steun vanuit contemporaine psychologische inzichten.

De bundel wordt afgesloten met een bijdrage van Ryan van Eijk waarin hij zijn op 27 juni 2013 met succes verdedigde dissertatie over de taak van de justitiepastor met betrekking tot menselijke waardigheid tijdens detentie samenvat. De titel van zijn artikel 'Uitgedaagd of overvraagd?' brengt al tot uitdrukking dat menselijke waardigheid een onderwerp is waar de justitiepastor in de praktijk mee worstelt. Die worsteling komt zowel voort uit de complexiteit van het begrip 'menselijke waardigheid' als uit de dubbele binding van de justitiepastor, onderwerp van de bundel van het Centrum voor Justitiepastoraat van 2011. Van Eijk ziet in de mensenrechten en in de begrippen 'zorg' en 'integriteit' mogelijkheden om deze worsteling niet alleen betekenis te geven, maar de justitiepastor ook een perspectief te bieden.

De meerstemmige pastor

Een analysemodel voor de verhouding van de justitiepastor tot de kerk

Reijer J. de Vries

1. Verhalen over zending

Het beeld van een palet geeft goed weer hoe justitiepastores denken over de betekenis van de kerkelijke zending voor hun werk in de gevangenis: kleurrijk en verschillend. Het themanummer van *Zandschrift* uit 2004 over 'Kerkelijkheid en zending' maakt dat duidelijk met persoonlijke verhalen van justitiepastores die vertellen over hun eigen beleving van die zending.¹ Die verhalen verschillen niet alleen tussen de justitiepastores onderling, maar ook binnen de loopbaan van de pastores zelf. Ze vertellen soms dat ze er in het begin van hun werk anders over dachten dan later. Die verscheidenheid wordt bevorderd zowel door hun persoonlijke ontwikkeling als door de veranderingen in de culturele en de institutionele context van hun werk. We kunnen voor die verscheidenheid ook het beeld van een koor gebruiken, waarbij ik voorsnog in het midden laat of de verschillende stemmen klinken als een symfonie dan wel als een kakofonie.

Om die verscheidenheid in de verhouding tot de kerk te verhelderen en te analyseren presenteer ik een pastoraal-theologisch analysemodel. Ik construeer het analysemodel met behulp van enkele fragmenten uit de wordingsgeschiedenis van de pastor en die fragmenten zet ik ideaaltypisch neer als vier pastorale rollen (2). Deze rollen verbind ik met verschillende kerkbeelden (3). Zo'n schematische weergave houdt altijd een reductie van de werkelijkheid in, maar kan helpen duidelijk te maken wat de verscheidenheid aan opvattingen over de verhouding tot de kerkelijke zending betekent voor de spanningen, de kansen en de valkuilen in het werk van de justitiepastor. De analyse loopt uit op een voorstel hoe justitiepastores met de verscheidenheid kunnen omgaan (4). Daarvoor gebruik ik het beeld van de 'meerstemmige pastor'. Dit voorstel is bedoeld als aanzet voor gesprek en tevens als bijdrage aan de ontwikkeling van het beroep van de justitiepastor vanuit kerkelijk perspectief, waartoe Fons Flierman ons met zijn proefschrift heeft opgeroepen.²

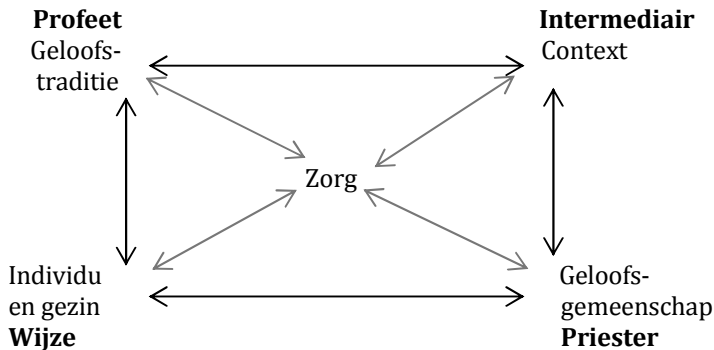
¹ *Zandschrift* 09-1 (2004), Thema: 'Kerkelijkheid en zending'; <http://www.gevangenispredikant.nl> s.v. publicaties.

² F. Flierman, *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie*. Delft: Eburon, 2012. Vgl. F. Flierman, 'Geestelijke verzorging bij justitie als beroep', in: T.W.A. de Wit, R. de Vries

2. Vier stemmen van de pastor

Om de verschillende stemmen van justitiepastores te onderscheiden en te kenmerken ga ik te rade bij de wordingsgeschiedenis van de pastor. Aan de Amerikaanse pastoraal theoloog Charles Gerkin ontleen ik een model, waarmee we vier rollen van de pastor kunnen onderscheiden.³ Drie rollen leidt hij af uit de Bijbel als 'de meest betrouwbare bron voor de wortels van het pastoraat', namelijk de wijze, de priester en de profeet. In Jeremia 18,18 worden deze tezamen genoemd als instituties in Israël: 'het onder-richt van onze priesters, de raad van onze wijzen en de verkondiging van onze profeten zullen allerminst verdwijnen'. Wat betreft het voorwerp van de pastorale zorg noemt Gerkin bij de wijze de enkeling en diens gezin; bij de priester de geloofsgemeenschap; en bij de profeet de norma-tieve geloofstraditie. Voor de zorg van de pastor is nog een vierde rol belangrijk. Die komt op in de vierde eeuw, als de christelijke gemeente zich moet leren verhouden tot de wisselende maatschappelijke context. De vierde rol van de pastor kan daarom getypeerd worden als bemiddel-aar of intermediair met als taak contextzorg. Schematisch kunnen de vier rollen weergegeven worden als polen waarbinnen het veld van de pasto-rale zorg zich afspeelt.

Schema 1: de vier rollen van de pastor



Bron: Gerkin, *Introduction to Pastoral Care*

en R. van Eijk (red.), *'Graag een normaal gesprek'. Geestelijke verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Nijmegen: WLP, 2012, 120-121.

³ Voor de vier rollen van de pastor zie: Ch. V. Gerkin, *An Introduction to Pastoral Care*, Nashville: Abingdon, 1997, 23-51. Zijn historische analyse baseert Gerkin op W.A. Clebsch & C.R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964.

Volgens Gerkin vormen deze vier rollen samen de identiteit van de pastor. In de geschiedenis zien we echter steeds weer een eenzijdige nadruk op één van de rollen, afhankelijk van de behoeften in een bepaalde tijd en context. In het vervolg schets ik de inhoud van de vier rollen en illustreer deze met voorbeelden uit het justitiepastoraat.⁴ Daarna onderzoek ik de mogelijkheid om deze rollen te verbinden met bepaalde kerkbeelden. Als derde analyseer ik de spanningen tussen de rollen in de verhouding tot de kerk met de bijbehorende kansen en valkuilen.

A. Wijze

De rol van de *wijze begeleider* is volgens Gerkin in de vorige eeuw de dominante pastorale functie geworden. We kunnen daarbij denken aan de opkomst van de pastorale counseling in Amerika en de klinische pastorale vorming (KPV) die vanaf eind jaren zestig ook ingang heeft gevonden in Nederland. Het proces van de individualisering heeft mede de behoefte aan zulke individuele begeleiding bevorderd. De pastor vervult de rol van hulpverlener, niet als therapeut, maar wel met de daarvoor benodigde psychologische en therapeutische kennis. Door die recente therapeutische oriëntatie zou gemakkelijk vergeten kunnen worden dat deze rol bijbelse wortels heeft. De wijzen (*chachamim*) geven in Bijbel en jodendom raad ten aanzien van het goede leven en het persoonlijke gedrag.⁵ De raadgevingen zijn gericht op de enkeling. De wijzen leren eerbied voor God en rechtvaardig handelen onder de mensen. Ze hebben ook een opvoedende taak, om jongeren te socialiseren in de godsdienst. Hun raad is verzameld in de wijsheidsliteratuur.

Bij het te boek stellen van deze wijsheid komt een nieuwe groep geestelijk leiders op, de schrijvers of schriftgeleerden (*soferiem*). Hun rol is die van de tolk: ze interpreteren de voorschriften uit de Thora met het oog op de gewijzigde sociale situatie rond de eerste eeuw. Als rabbi hebben ze de rol van gids in het morele leven. De grote voorbeelden in die tijd zijn Hillel en Sjammai, maar bekend is ook Gamaliël, de kleinzoon van Hillel, als de leermeester van de apostel Paulus. Paulus staat zelf ook in deze traditie van de wijzen, gelet op de vermaningen aan het slot van zijn brieven. De wijze begeleider is dus naast raadgever ook tolk en gids. Vanwege de gerichtheid op de enkeling verbindt Gerkin deze traditie van de wijze met het *counseling* model. In Nederland spreken we in dit verband over 'pastoraat als hulpverlening' (Heitink).⁶

Een goed voorbeeld uit het justitiepastoraat is het artikel van de Nijmeegse pastoraal-psycholoog Willem Berger uit 1975 met de titel 'Justi-

⁴ De volgende schets van de vier rollen is gebaseerd op Gerkin, *Introduction to Pastoral Care*, 23-51.

⁵ Vgl. J.T. McNeill, *A History of the Cure of Souls*, Londen: SCM Press, 1951, 1-16.

⁶ G. Heitink, *Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*, Kampen: Kok, 1977.

tiëpastoraat: een vergrootglas voor het algemeen pastoraat'.⁷ Als doel van het pastoraat noemt Berger: mensen in nood helpen bij de gezond worden van hun geloof. De rol van de pastor daarbij is de cliënten te helpen zichzelf te helpen. De pastor doet dat door een cliëntgerichte relatievorm, die in het spoor van Carl Rogers gekenmerkt wordt door empathie en aanvaarding.⁸ Daardoor kan bij de pastorant een proces van psychologische groei en ontwikkeling op gang komen. De problemen van gedetineerden zijn echter zo complex dat de pastor aangewezen is op samenwerking met andere deskundigen. Een meer recent voorbeeld is het artikel van de Tilburgse pastoraal-theoloog Vossen uit 1993, opgenomen in de bundel over justitiepastoraat met de titel *Muurvast*, waarin hij pleit voor het pastorale hulpverleningsmodel, dat hij definieert als 'de doelgerichte begeleiding van gedetineerden bij het leren omgaan met vragen rond eindigheid en zin'.⁹ Hij verstaat deze hulpverlening als een vorm van 'contingentie counseling' (Van der Ven). In de detentiesituatie van ellende en uitzichtloosheid duiken de vragen rond de zin van het bestaan op, 'dwars door alle krampachtige onverschilligheid en stoerheid heen'.¹⁰

B. Profeet

De tweede rol is die van de pastor als *profeet*. In de vorige eeuw kreeg deze rol gestalte in het zogenaamde profetisch spreken van de kerk; ook de theologie van de bevrijding droeg een sterk profetisch accent. De profeet draagt zorg zowel voor de normatieve geloofstraditie en de identiteit van het volk van God als voor het antwoord van dat volk op Gods roepstem. Dat antwoord krijgt gestalte in rechtvaardig sociaal handelen. De profeet staat op als de morele gids. Vanwege dat ethische appel confronteren de profeten het volk met onderwerpen als gerechtigheid en sociale integriteit. De profeten stellen ook de leiders onder kritiek en daarmee de machtsverhoudingen in de samenleving. Een bijbels voorbeeld is de profeet Nathan, die David in een pastoraal onderhoud volgens de narratieve benadering met behulp van een evocatieve gelijkenis confronteert met zijn onrechtvaardige handelen jegens zijn bevelhebber Uria.¹¹ Een nieuw-testamentische inspiratiebron voor het justitiepastoraat vormt Jezus' gelijkenis in Matteüs 25 met zijn oproep tot dienst aan

⁷ W. Berger, 'Justitiepastoraat: een vergrootglas voor het algemeen pastoraat', in: dez., *Helpen bij leven en welzijn. Opstellen uit de pastorale psychologie*, Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1975, 117-126.

⁸ W. Berger, 'Het Amerikaanse verschijnsel 'pastoral counseling' en zijn betekenis voor de pastoraal', in: dez. *Helpen*, 81-99, hier 88-91.

⁹ H.J.M. Vossen, 'Justitiepastoraat: geestelijke verzorging op het kruispunt van aanbod en vraag', in: M.B. Blom (red.), *Muurvast. Verhalen uit het Justitiepastoraat*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1996, 183-197, hier 191-194. Eerder verschenen in *Praktische Theologie* 1993/1, 28-41.

¹⁰ Vossen, 'Justitiepastoraat', 193.

¹¹ 2 Samuël 12, 1-15.

de maatschappelijk gemarginaliseerden als de minsten van zijn broeders en zusters, onder wie de zieken en de gevangenen.¹² Als vertolker van de bijbelse boodschap kan de pastor kerugmatische trekken krijgen en optreden als getuige. In deze rol verstaat de pastor de boodschap 'messiaans' en zo laat hij/zij een kritisch tegengeluid horen, vaak ook maatschappijkritisch.

Een voorbeeld van deze profetische stem vanuit de wereld van het justitiepastoraat is de bijdrage van de Utrechtse studentenpredikant Nico van Egmond aan de afscheidsbundel *De kerk in de gevangenis* uit 1983 voor de toenmalige hoofdpredikant C.F. Brüsewitz.¹³ Van Egmond schrijft over de identiteit van de pastor. Hij ontleent die identiteit aan het beeld van de Goede Herder uit Johannes 10. Uit enkele bijbelse verhalen, alle gekozen uit de boeken van de profeten, leidt hij af wat het eigene is van deze herder en noemt dan twee kenmerken: strijdbaarheid en keuze. De strijdbaarheid betreft Van Egmond op de kritische houding van de pastor ten opzichte van het systeem. Daartoe rekent hij niet alleen de justitiële inrichting, maar ook het ministerie en de maatschappij. De keuze van de justitiepastor houdt in dat hij/zij een voorkeur heeft voor de gedetineerden. Een citaat om de strijdbaarheid te verduidelijken: 'Wie deze strijdbaarheid ontkent, met de politiek maatschappelijke dimensie van het verhaal, romantiseert en versuikert het beeld [van de herder, RdV]. Pastoraat betekent dat niet alleen de slachtoffers van het regiem worden verzorgd, maar dat het regiem zelf wordt aangegrepen.'¹⁴ Daarom moet de pastor ook een onafhankelijke, wat geïsoleerde plaats hebben in de inrichting, als een vreemde eend in de bijt. Inhoudelijk betekent de kritische houding dat de justitiepastor de overheid herinnert aan de gerechtigheid. Wat dat inhoudt, blijft open. Een ander citaat laat zien wat de keuze inhoudt: 'Pastoraat betekent een keuze, voor degenen die onderliggen, voor mensen die niet tot groei, tot hun bestemming kunnen komen. En tegen hen die dit menszijn onmogelijk maken'.¹⁵ De pastor dient een klankbord voor de gedetineerde te zijn, niet als gunstenverlener, maar als tegenover, als echte gesprekspartner.

In deze citaten wordt duidelijk wat de profetische stem inhoudt. Kort gezegd: onafhankelijkheid ten opzichte van hen die de macht hebben en een keuze voor hen die de slachtoffers van de macht zijn. De herder is degene die een mond is voor de onderliggenden tegen al degenen die hen ten onder houden. Van Egmond merkt erbij op dat hij niet beweert dat het apparaat als zodanig op onderdrukking gericht is, maar stelt tegelijk dat

¹² Matteüs 25, 31-46.

¹³ N. van Egmond, 'De identiteit van de pastor. De pastor moet zijn plaats weten', in: J. Spoor (red.), *De kerk in de gevangenis*, Kampen: Kok, 1983, 89-98. Van Egmond was als studentenpredikant in Utrecht tevens parttime justitiepredikant bij het Pieter Baan Centrum.

¹⁴ Van Egmond, 'De identiteit van de pastor', 93.

¹⁵ Van Egmond, 'De identiteit van de pastor', 94.

het feitelijk wel zo functioneert; en ook als dat niet feitelijk naar zijn bedoeling zo is, dan is het in elk geval zo in de beleving van de gedetineerden.¹⁶ En voor hen kiest de pastor.

C. Priester

De rol van de *priester* houdt in dat de pastor leiding geeft aan een gemeenschap van gebed en deze rol uitoefent in de eredienst en de rituelen. Daar zit ook een educatieve, inwijdende kant aan, het 'invoeren in vieren' (Theo van Dun).¹⁷ Gerkin ziet de taak van de priester breder, betrokken op de geloofsgemeenschap. De priester draagt zorg voor de geleefde identiteit van de gemeenschap en de onderlinge verbinding en zorg tussen de leden. Hij meent dat deze priesterlijke rol in de vorige eeuw verwaarloosd is. Individualisering van gemeentelieden en het proces van de-institutionalisering, zeg maar geloven zonder de kerk, spelen daarbij een rol. Toch vervult de priester in de wordingsgeschiedenis van de pastor een belangrijke functie. In de apostolische tijd hadden de oudsten, de 'presbyters', de taak om gelovigen in te wijden in het geloof en het leven als christen en als leden van het lichaam van Christus. Onder de druk van de vervolging kreeg de kerk te maken met afvalligen, waardoor de pastor de priesterlijke taak kreeg de gemeente bijeen te houden. In die context en voor dat doel kwamen rituelen van boete en verzoening tot ontwikkeling. Pastoraat kreeg een liturgisch kader en was vooral gericht op verzoening tussen overtreders en gemeenschap.

Een duidelijk voorbeeld uit het justitiepastoraat van deze priesterlijke rol biedt het onderzoek van Theo van Dun.¹⁸ Hij spreekt van 'ritueel-liturgische communicatie' en van 'liturgisch pastoraat'.¹⁹ De gezamenlijke deelname aan het ritueel kan de beleving van een *communio*, een saamhorige gemeenschap, doen ontstaan, aldus Van Dun. Het religieuze ritueel beoogt bovendien de communicatie tussen mensen en God. Zo geeft de geloofsgemeenschap gestalte aan het geleefde geloof.

Naast dit liturgische pastoraat hoort volgens Gerkin ook het gemeentepastoraat tot de taak van de priester. In het justitiepastoraat krijgt dit vorm in de zorg voor de verbinding met de kerk als geloofsgemeenschap buiten en rondom de bajes. De geloofsgemeenschap in de gevangenis is immers niet alleen gestalte van de katholieke kerk, maar ook onderdeel daarvan. Ik denk daarbij aan wat de Amsterdamse praktisch theoloog Jaap Firet in 1983 genoemd heeft: het leerproces van 'het gedenken van de

¹⁶ Van Egmond, 'De identiteit van de pastor', 95.

¹⁷ T. van Dun, *Invoeren in Vieren: Ritueel-liturgische Strategieën. Een onderzoek naar de katholieke kerkdiensten in inrichtingen van Justitie in Nederland*, Heeswijk: rukkerij Berne bv, 2011.

¹⁸ Van Dun, *Invoeren in Vieren*.

¹⁹ T. van Dun, 'Communiceren met gedetineerden', in: De Wit e.a., *Graag een normaal gesprek*, 77-95.

gevangenen als medegevangenen'.²⁰ Dat is een wederkerig proces, zodat het justitiepastoraat een tweezijdige functie heeft: de gemeente vertegenwoordigen in de gevangenis en de gevangenis vertegenwoordigen in de gemeente. Furet benadrukt de tweede functie: de justitiepastor zorgt ervoor dat de gevangenen reëel aanwezig zijn in de gemeente. Dat hoeft overigens niet per se te betekenen lijfelijk. Concreet kan dat vorm krijgen in een 'gemeentegroep-om-de-gevangenis-pastor', zoals hij het noemt. Hij beschrijft in zijn artikel het leerproces van zo'n groep in de gemeente en voor de gemeente. Maar de omgekeerde beweging hoort er ook bij: de gemeente vertegenwoordigen in de gevangenis. Dat gebeurt concreet door de inzet van kerk- en bezoekvrijwilligers en de justitiepastor speelt daarbij een belangrijke bemiddelende rol. Het is echter de vraag of daarmee ook de verbinding met de geloofsgemeenschap wordt beoogd. Fons Flierman laat in zijn onderzoek zien dat justitiepastores op dit punt nogal wat twijfels hebben. Slechts 20% van hen ziet het bevorderen van participatie aan de kerk als geloofsgemeenschap als een doel van het justitiepastoraat.²¹

D. Intermediair

De vierde rol is de meest verrassende: de zorg voor de *sociale en culturele context*. De kerk bevindt zich niet in een getto, maar er vindt een voortdurende wisselwerking plaats tussen kerk en samenleving. In het categoriale pastoraat is die wisselwerking nog concreter aanwezig dan in het gemeentepastoraat. Het gaat nu om de vraag wat de context betekent voor het pastoraat in de bajes, maar ook hoe de pastor de zorg voor de context gestalte geeft. Aan deze contextzorg onderscheid ik twee aspecten. Als eerste noem ik het bevorderen van de dialoog tussen het verhaal van de ingeslotenen, het christelijke verhaal over het leven en de maatschappelijke context in en buiten de inrichting. In het hermeneutisch of narratief pastoraat wordt deze rol van de pastor getypeerd met het beeld van de *tolk*. De pastor is een dialoog stimulator.

Naast dit verbindend spreken is als tweede aspect het verbindend handelen belangrijk; naast dialoog ook diapraxis. Gerkin noemt het voorbeeld van de *Social Gospel Movement* van Walter Rauschenbusch aan het eind van de 19^e eeuw en ziet het als een taak van de pastor om de sociale structuren die armoede en onrecht bevorderen te bekritisieren en te veranderen.²² In Nederland en Duitsland werd deze sociale inzet vanuit de protestantse kerken in die tijd behartigd door de zogenaamde inwendige zending. In de diapraxis moet de pastor naast goed luisteren ook goed waarnemen. Naast het naar binnen kijken bij de pastorant, moet hij/zij ook om zich heen kijken en zich afvragen of de sociale structuren de

²⁰ J. Furet, 'De verantwoordelijkheid van de gemeente. "Als medegevangene"', in: Spoor, *De kerk in de gevangenis*, 139-151.

²¹ Flierman, *Geestelijke verzorging*, 132-135.

²² Gerkin, *Introduction*, 57-60.

ondersteuning bieden die mensen nodig hebben om hun leven te doen bloeien?²³ Pastoraat betekent dan niet alleen zorg voor de enkeling, maar ook de 'dienst van sociale en culturele transformatie'. Bij dit aspect denk ik aan het beeld van de protestantse *diaken* die al netwerkend de sociale ondersteuning activeert. Een voorbeeld uit het justitiepastoraat is het project 'Verbinden en Versterken', waarin de functie van de diaconale pastor een centrale rol speelt.²⁴ In de contextzorg kunnen de beide rollen van de tolk en de diaconale netwerker samen getypeerd worden als de *intermediair* of de bemiddelaar.

3. Kerkbeelden

Met het model van Gerkin kunnen we nu de verhouding van de justitiepastor tot de kerk analyseren. Bezien vanuit de rol van de pastor gaat het dan om de vraag welke functies van de kerk centraal staan. Op dit punt is de theorie van de Nijmeegse praktisch theoloog Hans van der Ven behulpzaam. In zijn *Ecclesiologie in context* verbindt hij de kernfuncties van de kerk met wat hij noemt religieuze codes, die de kerk als religieus verschijnsel kenmerken.²⁵ De vijf beelden die hij noemt, verbind ik in het vervolg telkens met een van de pastorale rollen en schets kort de inhoud ervan. De kerk der armen verbind ik met de rol van de profeet; de kerk als volk Gods en als lichaam van Christus verbind ik samen met de rol van de priester; de kerk als Jezusbeweging met de rol van de wijze; en de kerk als bouwwerk van de Geest met de rol van de intermediair. Het model is niet systematisch, maar heuristisch van aard: de kerkbeelden en pastorale rollen kunnen ook op andere manieren worden verbonden. Ik gebruik het model eerst als een middel om de inherente spanningen in de functies van de kerk te benoemen en vervolgens om de spanningen tussen de verschillende rollen in het werk van de justitiepastor te analyseren.

A. De normatieve geloofstraditie kan samengevat worden als de boodschap van Gods Koninkrijk. Deze verkondigende functie vervult de kerk in de rol van de profeet. Uitgangspunt daarbij is dat deze boodschap van het rijk Gods verkondigd is aan de armen, zieken, gemarginaliseerden en verworpenen. Juist de universaliteit van Gods heil komt tot uitdrukking in

²³ Gerkin, *Introduction*, 91.

²⁴ J.W. Menkveld e.a. (red.), *Laat me los, hou me vast*, 2012. Het project 'Verbinden en versterken' is een samenwerkingsverband tussen de Stichting Exodus en Kerk in Actie van de Protestantse kerk in Nederland met betrokkenheid van de vereniging Kerken met Stip ten behoeve van ex-gedetineerden en wordt uitgevoerd door diaconaal pastor Veerle Rooze in Lelystad.

²⁵ J.A. van der Ven, *Ecclesiologie in context*, Kampen: Kok, 1993. Voor de kerkbeelden zie p. 106 v.

de particulariteit van de optie voor de armen, aldus Van der Ven.²⁶ De solidariteit met de ‘minsten van mijn broeders en zusters’ is volgens de gelijkenis van Jezus in Matteüs 25 de toetssteen voor het leven van de gelovigen. Vanwege deze normatieve geloofstraditie kan de kerk gezien worden als *Kerk van de armen*. De verwantschap met de bevrijdingstheologie is duidelijk.

Nu doet zich hier een spanning voor. Voor gemarginaliseerden, bijvoorbeeld in de bajeskerk, kan dit een passend beeld zijn, maar voor een doorsnee lokale blanke, westerse kerk is dat meestal niet het geval. Toch is zij geroepen om dan wel kerk *met* de armen te zijn. Volgens Van der Ven kan dit kerkbeeld emotief ruimte make voor gevoelens van verbondenheid en psychische krachten van compassie stimuleren. Daarvoor moeten dan wel vormen georganiseerd worden, waarin de betrokkenheid gestalte krijgt in het geheel van de geloofsgemeenschap. Van der Ven noemt een projectgroep, die ook deel uitmaakt van de matrixorganisatie van de kerk en daarbinnen feedback kan uitwisselen met andere werkgroepen en raden.²⁷

B. Een andere functie van de kerk is de zorg voor de geleefde identiteit van de geloofsgemeenschap en de onderlinge verbinding en zorg tussen de leden. Daarbij past het kerkbeeld van het *lichaam van Christus*.²⁸ Het uitgangspunt voor dit beeld is waarschijnlijk de eucharistische maaltijd, maar het beeld omvat ook het hoofd zijn van Christus en dat houdt naast een spirituele intentie ook een hiërarchische tendentie in. Naast deze spanning is er nog een andere: er is van dit beeld zowel een inclusieve als een exclusieve interpretatie mogelijk. Dat is in de praktijk te merken: hoe open of gesloten is een geloofsgemeenschap? Centraal in dit beeld is de verbondenheid met Christus en de onderlinge verbondenheid. Daarin ligt de opdracht besloten om steeds weer het lichaam van Christus te worden. Daarvoor is nodig om onderscheidenheid en gescheidenheid te onderzoeken en te bespreken. Een eenzijdige nadruk op de gemeenschap en de onderlinge verbondenheid kan de verschillen verdoezelen. De vraag is dus of de kerk het pluralisme herkent en erkent, aldus Van der Ven. Hij pleit voor het doorbreken van zowel kerkelijk egocentrisme als sociocentrisme.

Van der Ven verbindt het beeld van Christus' lichaam met dat van het volk Gods.²⁹ Het lichaam is als een sociaal verband een ruimtelijk beeld; bij het volk Gods staat de tijd voorop: het volk is onderweg, pelgrimerend. Bij het beeld van het *volk Gods* ligt de nadruk op het groepsgevoel, de kerk als iets van ons.³⁰ Dat vereist de enculturatie van de kerk, dat wil zeggen dat het christelijk geloof geïntegreerd wordt in de cultuurvorm van het

²⁶ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 438.

²⁷ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 439.

²⁸ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 230-239.

²⁹ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 238; over het volk Gods: *a.w.*, 171-175.

³⁰ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 238; over het volk Gods: *a.w.*, 171-175.

betreffende volk, bijvoorbeeld in de liturgie of de interpretatie van het geloof. Dan kunnen mensen zeggen: dit is ónze kerk. Zo niet, dan ontstaat er een dubbelstelsel van officiële godsdienst naast lokale volksreligiositeit. Ook hier kan over het volk Gods te harmoniserend en romantiserend worden gesproken, waarbij de feitelijke scheidingen worden toegedekt. Van der Ven: 'Wie over 'wij, samen kerk' spreekt, komt in de verleiding om op 'wij' zo zeer de nadruk te leggen, dat 'jullie' die aan de onderkant van de maatschappij leven, uit het vizier verdwijnen'.³¹ Bij het volk Gods moeten we niet alleen aan *populus* denken, maar ook aan *plebs*, merkt Van der Ven fijntjes op.

C. De pastor als wijze en hulpverlener richt zich op de zorg voor de enkeling en vertegenwoordigt zo de liefdevolle toewending van God tot de mens in nood. Daarbij past het beeld van de kerk als *Jezusbeweging*.³² In het Evangelie lezen we van mensen die worden aangesproken door de zaligsprekingen in de Bergrede (Matteüs 5-7) en de verkondiging van het jubeljaar in de synagoge in Nazareth (Lucas 4) en zich aansluiten bij deze Jezusbeweging. De boodschap van de aanbreekende messiaanse tijd geeft ruimte aan het verlangen en de hunkering van de lijdende mens naar heelwording in en vanuit God.

De beweging kan echter tot stilstand komen als de kerk ophoudt te zoeken naar wegen tot bevrijding van de minsten van Jezus broeders en zusters. Het beeld is alleen passend als de kerk oog heeft voor de verstikkende en verstarrende factoren in de kerkelijke organisatie en nuchter de grenzen van wat zij vermag erkent. Enerzijds is de maatschappelijke kracht van de kerk beperkt; ze speelt in haar eentje niet veel klaar. Ze moet daarom voortdurend lobbyen, onderhandelen, compromissen sluiten. Anderzijds is ook de geloofskracht van de kerk beperkt: veel godsgeloof heeft weinig of helemaal geen invloed op het bevorderen van solidariteit met de minsten. Wil de kerk iets kunnen doen voor de mens in nood, dan heeft zij de contextzorg nodig en de samenwerking met anderen.

D. De pastor als intermediair bevordert de dialoog en de samenwerking met de sociale en culturele context. Daarbij past het beeld van de kerk als *bouwwerk van de Geest*.³³ Het fundament daarvan is Jezus Christus, maar de verdere opbouw en uitbouw is mensenwerk waarbij de Geest de gaven geeft die ieder daarvoor nodig heeft. Bij die gaven hoort ook de nodige deskundigheid. In dit beeld krijgt de kerk gestalte als pneumatische gemeenschap. Het model van de vrijwilligerskerk sluit daarop aan: mensen doen mee op basis van een eigen, persoonlijke keuze. Dat houdt ook een

³¹ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 174.

³² Van der Ven, *Ecclesiologie*, 191-197.

³³ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 359-372.

fundamentele gelijkheid in van de leden van de kerk ten opzichte van elkaar.³⁴

De spanning hier is dat de Geest wel aanwezig is in de gemeente, maar ook eerder, verder, breder en dieper is dan de gemeente.³⁵ De Geest overschrijdt en overstijgt de grenzen van de kerk en streeft naar universele vrede (Efeziërs 2,17-22). De kerk moet dus zichzelf relativeren en oog hebben voor de werkzaamheid van de Geest in andere gemeenschappen en zoeken naar mogelijkheden om daarmee samen te werken. Dat vraagt om een innovatieve strategie die een beroep doet op de creativiteit van de mensen om met ideeën en oplossingen te komen. Dat vraagt dan weer om een flexibele zelforganisatie, afgestemd op de wisselende behoeften en belangen van de leden en groepen in de maatschappelijke context. De pastor kan daarbij optreden als diaconale netwerker.

Spanningsvelden

Het hier gepresenteerde analysemodel veronderstelt dat voor goede pastorale zorg de vier rollen op elkaar afgestemd zijn. Ze beïnvloeden elkaar ook; om die reden zijn de pijlen in het model tweezijdig getekend. In de praktijk echter klinken de verschillende stemmen niet allemaal even sterk in de pastor en evenmin klinken ze altijd harmonieus. Die verschillende accenten hebben onder andere te maken met de theologische visie en de kerkopvatting van de pastor; de tijd waarin deze zijn/haar theologische vorming kreeg, maar ook met diens visie op gedetineerden en op het gevangeniswezen. Verder spelen de persoonlijkheid en de eigen biografie een rol evenals de context waar het werkt en de taakopvatting. Elke pastor zet zijn/haar eigen toon. De een voelt zich meer geroepen door de stem van Schrift en de theologie; de ander meer door de nood van de enkeling; een derde meer door organisatorische vragen of de maatschappelijke structuren; en een vierde meer door liturgische en rituele mogelijkheden.

Met het model kunnen we de spanningen tussen de onderscheiden rollen verhelderen door de pijlen te lezen als assen met twee polen. Er ontstaan dan zes spanningsvelden. De diagonalen lees ik respectievelijk als de visie en de missie van het justitiepastoraat.³⁶ Samen bepalen ze de identiteit van het werk. Daarnaast zijn er nog vier dimensies te onderscheiden.

³⁴ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 350.

³⁵ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 365 v.

³⁶ Over visie en missie: Van der Ven, *Ecclesiologie*, 161-197. Vgl. Flierman, *Geestelijke verzorging*, 129-139.

vertegenwoordigen in de gemeente. Kortom: het gaat bij het beeld van het volk Gods om de spanning van het bijeenhouden van *populus* en *plebs*.

2. *Missie: individu vs. samenleving*

De missiediagonaal geeft de spanning weer tussen de behoeften en belangen van de individuele gedetineerde en de behoeften en belangen van de samenleving. De Jezusbeweging richt zich op het verlangen van de mens in nood, het bouwwerk van de Geest beoogt groepen in de samenleving te verbinden. Hier speelt bijvoorbeeld de vraag of en hoe justitiepastores een rol dienen te vervullen bij het justitiële programma van de Modernisering Gevangeniswezen. Wanneer de pastor zich enkel richt op hulp aan het individu, dan is er de valkuil dat de sociaal-politieke context van het pastoraat wordt verwaarloosd. Individueel pastoraat komt dan neer op je leren aanpassen aan de bestaande structuren. De keerzijde is dat de pastor zozeer gericht is op resocialisatie van gemotiveerde gedetineerden, dat de zorg voor de enkeling eronder lijdt, met name bij degenen met complexe problemen die het risico lopen het etiket 'hopeloze gevallen' te krijgen. Bovendien vergt de *diap Praxis* met andere organisaties niet alleen specifieke vaardigheden, die voorkomen dat de intermediair ingesponnen raakt of vastloopt in de bureaucratie, het maatschappelijk netwerken kost ook tijd die niet begroot is in het takenpakket van de justitiepastor.

3. *Sociale dimensie: individu vs. geloofsgemeenschap*

De meest basale dimensie is de sociale met het spanningsveld tussen individu en geloofsgemeenschap. Hoe waardevol de pastorale zorg voor de enkeling in de vorige eeuw ook geweest is, volgens Gerkin heeft het pastoraat zich daarin teveel aangepast aan de individualisering en daarmee aan de behoeften van de middenklasse. Tegelijk met alles wat pastores hebben geleerd van de psychologie is de aandacht voor de taal en vormen van het geloof op de achtergrond geraakt. Bovendien is de priesterlijke rol en de zorg voor de geloofsgemeenschap tekort gedaan, aldus Gerkin. De priester heeft vanouds de functie van de verzoening tussen de één en de ander, tussen gedetineerde en de geloofsgemeenschap. In het herstelgerichte pastoraat krijgt dat aspect weer de nodige aandacht, al zou er aan de verzoening met de geloofsgemeenschap nog meer gewerkt kunnen worden.

Op de sociale as is het dus de vraag hoe de pastor de rol van de wijze verbindt met de rol van de priester en daarmee hoe hij/zij de verbinding met en binnen de geloofsgemeenschap bewaakt en bewaart. De geloofsgemeenschap kan een rijke bron zijn van liturgie en rituelen en van onderlinge zorg en meeleven. De valkuil is dat het institutionele belang van de kerkgemeente het zicht op de noden en verlangens van de individuele gedetineerde vertroebelt.

Geloofsgemeenschappen kennen wat Firet noemde de 'natuurlijke impuls' en zulke gevoelens leiden eerder tot een oordeel over dan een identificatie met de delinquent.³⁸

4. *Existentiële dimensie: appel vs. aanvaarding*

Voor de justitiepastor misschien wel de meest centrale dimensie is de existentiële, waar de pastor samen met de gedetineerde zoekt naar zinvinding en zingeving in en van zijn/haar bestaan, naar het omgaan met contingentie en gebrokenheid. Deze hermeneutische benadering probeert het verhaal van de geloofstraditie te verbinden met het verhaal van de gedetineerde. De bronnen van het geloof worden ingebracht. In een kerugmatische benadering gebeurt dat expliciet. Aan de andere kant start de presentiebenadering bij de pool van de enkeling. De nadruk ligt dan op de aanvaarding en aansluiting. Volgens het onderzoek van Fons Flierman onder katholieke en protestantse justitiepastores stemt nagenoeg iedereen (94,5 %) van de 129 respondenten in met het presentiemodel, al past 18 % van hen ook andere modellen toe.³⁹ Er klinken in het justitiepastoraat ook andere stemmen.⁴⁰ Hoe dat ook zij, Gerkin bepleit meer aandacht voor de andere pool, de rol van de profeet, de pastor als morele gids. De pastor doet dan een appel op de gedetineerde en wijst op de noodzaak van verandering, het belang van het ordenen van je gedrag en relaties. Zoals ook bij de missiediagonaal werd opgemerkt is het wel de vraag in hoever-

³⁸ Firet, 'Verantwoordelijkheid', 140.

³⁹ Flierman, *Geestelijke verzorging*, 161-178 laat zien dat bijna 11 % van de justitiepastores het dialogale - of hermeneutische model in praktijk brengt en ruim 7 % het kerugmatische model. De onderzoeksgegevens dateren van 1997-2001. De uniformiteit hangt samen met de doelgroep, maar is wellicht deels ook het gevolg van de vraagstelling. Bovendien is het counseling model om statistische redenen buiten beschouwing gelaten.

⁴⁰ In de afgelopen vijftien jaar is er in Nederland meer aandacht gekomen voor het hermeneutische- en het narratieve pastoraat, onder andere door de pastorale handboeken van G. Heitink, *Pastorale zorg. Theologie, differentiatie, handelingsvelden*, Kampen: Kok, 1998 en van R. Ganzevoort & J. Visser, *Zorg voor het verhaal. Achtergrond, methode en inhoud van pastorale begeleiding*, Zoetermeer: Meinema, 2007. In A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009 vormt het hermeneutische model van Van Knippenberg één van de uitgangspunten (a.w., 243-263). Ook justitiepastor Anne-Mie Jonckheere ('Pastoraat in een justitiële jeugdinrichting. Ruimte scheppen voor levensvragen en spirituele groei', *Praktische Theologie* 32/1 (2005), 57-74) bepleit een hermeneutische benadering en ze voegt daar kerugmatische aspecten aan toe. Anne Kooi ('Veranderingsconcept in ontwikkeling bij Thurneyesen', *Pastorale Verkenningen* 7/2 (2012), 41-44) meent op grond van haar eigen ontwikkelingsgang dat het justitiepastoraat gebaat is bij elementen uit het kerugmatische model.

re gedetineerden met een complexe meervoudige problematiek daaraan kunnen werken. Zo beweegt de pastor zich op de existentiële dimensie tussen appel en aanvaarding, tussen *comfort* en *challenge*, tussen vermaning en vergeving.

5. *Ethische dimensie: concentratie vs. coöperatie*

De ethische dimensie normeert de betrokkenheid tussen de pastor en de sociale context. Hier gaat het immers om de concrete vormgeving van het profetisch getuigenis. Het is de spanning tussen concentratie en coöperatie, tussen getuigenis en debat. Aan de ene kant is de kerk geroepen zich te concentreren op de belofte van het Koninkrijk Gods, maar aan de andere kant staat de kerk midden in de wereld en is zij geroepen te zoeken naar het beste voor stad en staat (Jeremia 29). De Leidse theoloog en ethicus Gerrit de Kruijf heeft betoogd dat het de valkuil van eenzijdige getuigenispolitiek is dat de kerk enerzijds totalitaire trekken krijgt en andersdenkenden gaat bevoogden en anderzijds in een cultureel isolement terecht komt.⁴¹ Die valkuil van de theocratische pretenties ziet De Kruijf niet alleen bij Karl Barth en diens spoor in het zogenoemde profetische spreken van de kerk in de vorige eeuw, maar ook in het leergezag van de Rooms-Katholieke kerk en in de politieke ideologie van de bevrijdingstheologie. Het is telkens de kerk die weet heeft van de christelijke waarheid.⁴²

De kracht van het profetisch spreken is het appelerend karakter, maar de zwakte is dat het een gelijkwaardige dialoog met andersdenkenden belemmert. De Kruijf merkt op: 'Steeds is de vooronderstelling, dat een deel weet wat goed is voor de gemeenschap, omdat het de wil van God kent'.⁴³ Voor samenwerking in de maatschappelijke context moet de pastor daarom leren dubbel te denken: de theologische visie helder hebben, maar deze ook seculier kunnen inbrengen in het gesprek met andere partijen. Het is immers de kracht van de coöperatie om samen met anderen een christelijke visie concreet vorm te geven, maar dan moet men bereid zijn tot compromissen. De valkuil daarvan is dat het kan leiden tot verwatering en aanpassing van de visie.

6. *Contextuele dimensie: gesloten vs. open kerk*

De contextuele dimensie is de meest kerkelijke en betreft de spanning tussen geloofsgemeenschap en de sociaal-culturele context, de spanning tussen gesloten en open kerk zijn. Een kerk met een sterk besef van onderlinge verbondenheid of met een grote nadruk op het sacramentele karakter of op het heilsinstituut is wel zeer herkenbaar, maar heeft de neiging tot controle en tot het buitensluiten van andersdenkenden. Van der Ven merkt op: 'Indien de relativering afwezig is, krijgt de kerk iets in

⁴¹ G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn: Ten Have, 1994, 21-52.

⁴² De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 147-151.

⁴³ De Kruijf, *Waakzaam en nuchter*, 167.

zichzelf gekeerds, benauwends, opgeslotens'.⁴⁴ De valkuil is de vervreemding tussen de geloofsgemeenschap enerzijds en de bajeskerk en daarbij betrokken maatschappelijke organisaties anderzijds. De inzet voor (ex-)ingeslotenen zal dan klein zijn. Omgekeerd kan een open kerk de dialoog en diapraxis helpen bevorderen, maar dan is de valkuil dat bij alle aandacht voor samenwerking de basis van het fundament in Jezus Christus vergeten raakt. Het bouwwerk van de Geest wordt eerder een kwestie van organiseren dan van inspireren. Dan heeft men meer oog voor het mensenwerk dan voor de gaven van de Geest. De justitiepastor is meer aan het vergaderen dan aan het bidden; leest meer stukken dan gedichten.

4. Conclusies en voorstel: complementariteit

Het analysemodel roept de vraag op hoe de pastor met de verscheidenheid en de spanningen in de verhouding tot de kerkelijke zending om kan gaan. Het zal duidelijk zijn dat ook de justitiepastor geen schaap met vijf of meer poten is. Elke justitiepastor zal een eigen manier gevonden hebben en eigen accenten leggen. Tegelijk maakt het model duidelijk dat voor passende pastorale zorg de verschillende rollen en kerkelijke functies op elkaar afgestemd dienen te zijn. Dat betekent dat in het werk van de justitiepastores de complementariteit van de onderscheiden rollen concreet gestalte krijgt.⁴⁵ Dit kernconcept van de complementariteit verbeeld ik als de meerstemmige pastor en werk ik hier met het oog op de pastorale praktijk kort uit door bij wijze van voorstel zeven aandachtspunten te noemen.

- a. Herkenning van de verschillende rollen in zichzelf en erkenning van de samenhang ertussen, dat ze complementair zijn ten opzichte van elkaar.
- b. Bewust zijn van eigen voorkeuren, van de eigen kracht en zwakte (beperkingen).
- c. Flexibiliteit: niet alle stemmen zijn tegelijk nodig. Afstemmen op wisselende situaties en contexten.
- d. Werken aan verbreding van het eigen repertoire: door deskundigheidsbevordering en door samenwerking/delegatie.
- e. Teamwerk (voor zover mogelijk) en dus diversiteit tussen collega's benutten.
- f. Onderscheiden tussen koor en dirigent: overleg in ambtelijk verband met betrekking tot samenwerking en delegatie, vanzelfsprekend met hoofdpredikant en -aalmoezenier, maar ook met kerkelijke vergaderingen en maatschappelijke partners.

⁴⁴ Van der Ven, *Ecclesiologie*, 368.

⁴⁵ Vgl. Vossen, 'Justitiepastaat', 194.

- g. Dubbel denken vanuit de visielijn (theologie en kerk) naar de missielijn (gedetineerde in relatie tot maatschappelijke context: inrichting, ketenpartners, samenleving).

Met deze aandachtspunten kunnen de verschillende stemmen in het justitiepastoraat gaan klinken als een symfonie, waarbij degenen die vals zingen van harte worden uitgenodigd hun stem te verheffen in het koor.

Alleen maar nette mensen?

Ton van Eijk

1. Christus-representatie. Reflectie op de betekenis van Mat. 25

Een justitiepastor is een man of een vrouw van de Kerk. Hij of zij (ik zal voor het gemak in het vervolg de mannelijke vorm gebruiken) verschijnt in justitiële inrichtingen namens de Kerk. De Kerk is in haar geheel geroepen en gezonden om in de wereld in woord en daad te getuigen van Gods genade, van zijn goedheid en zijn barmhartigheid. Binnen de zending van het hele Volk van God krijgen sommige mensen een bijzondere zending. Zo'n bijzondere zending is die tot de wereld van de gedetineerden. Een justitiepastor ontvangt die zending van een instantie binnen de Kerk. In de katholieke kerk is dat de plaatselijke bisschop – dat is de bisschop in wiens bisdom de justitiële inrichting waar de pastor gaat werken gelegen is. In de Protestantse Kerk is dat de generale synode wanneer het om een predikant gaat, en door de plaatselijke (algemene) kerkenraad of classicale vergadering wanneer het om een kerkelijk werker gaat. Zij zijn de benoemende of beroepende en zendende instantie.

Op mensen die op deze manier gezonden zijn is Jezus' belofte van toepassing dat Hij, ook als Hij uit de wereld verdwenen is, blijvend aanwezig is bij degenen die Hij zendt (Mat. 28,20). Sterker nog, Hij belooft niet alleen zijn aanwezigheid, Hij identificeert zich ook met de in zijn naam gezonden: 'Wie naar u luistert, luistert naar Mij en wie jullie afwijst, wijst Mij af.' (Luc. 10,16). Zij handelen plaatsvervangend – liever: plaatsbekledend – in zijn naam. De justitiepastor 'maakt in zijn persoon en door zijn handelen Christus voor de gedetineerden tast- en ervaarbaar. Zijn toewijding aan de gedetineerden symboliseert praktisch de liefdevolle aandacht van God voor elke mens.'¹ Ik voeg eraan toe dat deze identificatie niet alleen degenen geldt die op grond van wijding bij de bediening van de sacramenten *in persona Christi* mogen optreden. Ook niet-gewijde pastores, en niet alleen die van justitie, dragen in hun persoon en werk Christus naar degenen tot wie zij zijn gezonden. Het begrip 'representatie' (Christusrepresentatie) heeft niet altijd zijn sterke, sacramentele betekenis. Ook in de katholieke kerk is niet iedere vorm van Christusrepresentatie van sacramenteel-ambtelijke aard.

¹ Stefan Gärtner, 'Wat doet een justitiepastor? Reflectie op zijn werk in interpersoneel, systemisch-contextueel en ecclesiologisch opzicht', in: Theo W.A. de Wit, Evert Jonker & Ryan van Eijk (red.), *Twee heren dienen: geestelijk verzorgers en hun beroepseer*, Tilburg/Kampen: Wolf Legal Publishers, 2011, 73-93; 87.

1.1 Stefan Gärtner en Erik Borgman over de Christusrepresentatie in het justitiepastoraat

We kunnen dus spreken van een identificatie van Christus met degenen die Hij zendt. Nu is er op eerdere studiedagen door Erik Borgman en Stefan Gärtner gewezen op een andere categorie mensen met wie Christus zich identificeert en dat nog op een heel andere, verrassende manier sprake is van Christus-representatie. In de oordeelsscène in Mat. 25 identificeert Christus zich met de minsten van zijn broeders; daaronder worden gevangenen gerekend. In de door Borgman en Gärtner aan de hand van deze scène ontwikkelde visie vindt een tweede identificatie van Christus plaats, nu niet met de pastor, maar met de gedetineerde. 'Wie een gevangene nadert, nadert Jezus zelf, ook al gaat het om een gewelddadige crimineel.'² Gärtner spreekt zelfs van een 'diaconale werkelijke tegenwoordigheid [*realis praesentia*] van Christus in de gedetineerde'.³ Deze tegenwoordigheid is vooralsnog verborgen; zij staat onder het voorteken van de belofte. Eerst eschatologisch, in het licht van het laatste oordeel, wordt ze onthuld en wordt de onwetendheid van degenen die barmhartigheid hebben bewezen ('Maar, Heer, wanneer...?') opgeheven. Niet alleen symboliseert de persoon van de pastor voor de gedetineerde Christus, omgekeerd symboliseert de gedetineerde voor de pastor op een bepaalde manier Christus. Er is sprake van een wederzijdse symbolisering van pastor en gedetineerde. Dat betekent dat ook het proces van geven en ontvangen wederkerig is. De pastor komt niet alleen vanwege de gemeenschap hen die in Christus geloven iets brengen, hij ontvangt ook, namelijk de vreemde ontmoeting met Christus in de gedetineerde.

Ik weet niet hoe er indertijd op de bijdragen van Borgman en Gärtner is gereageerd, maar mij dunkt dat justitiepastores met deze fraaie christologische visie zeer geholpen zijn. Gärtner heeft zelf de ecclesiologische betekenis daarvan al uit de doeken gedaan door de justitiepastores te typeren als 'Christuszoekers voor de kerk'.⁴ Ik wil die ecclesiologische dimensie van hun werk nog wat nader toelichten (1.2) en vervolgens terugkeren naar de uitleg van Mat. 25 die aan deze visie ten grondslag ligt (1.3).

² Erik Borgman, 'Een bevrijdende God in de gevangenis? Theologische reflecties op het justitiepastoraat', in: Theo W.A. de Wit, Reijer de Vries en Ryan van Eijk (red.), *Graag een normaal gesprek. Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Tilburg/Kampen: Wolf Legal Publishers, 2012, 11-22 (14).

³ *ibidem*, 87.

⁴ *ibidem*, 86.

1.2 *Steun van Jürgen Moltmann*

Het eerste doe ik aan de hand van een gedachte van Jürgen Moltmann.⁵ Het bekende oudkerkelijk beginsel 'waar de bisschop is, daar is de Kerk' (gebaseerd op Ignatius van Antiochië en Cyprianus) ruilt hij in voor een bijbels: 'waar Christus is, daar is de Kerk'. Christus is niet alleen in de tot getuigenis gezonden, maar evenzeer in die Hij 'de minsten van mijn broeders' noemt. Er is dus een tweevoudige identificatie van Christus. De eerste is die met de door Hem gezonden in verschillende zendingsteksten, de tweede die met de minsten van zijn broeders in Mat. 25. Het gaat hier om een tweevoudige broederschap: de eerste van degenen die zich op de verkondiging van de gezonden verzamelen rond woord en sacrament, de tweede van degenen die in Mat. 25 worden genoemd: de armen, de hongerigen, de gevangenen. De eerste is openbaar en aanwijsbaar, de tweede verborgen. Maar voor beide geldt dat Christus erin aanwezig is, in de eerste als de Verheerlijkte, in de tweede als de Gekruisigde. Niet alleen die eerste broederschap, die van de verzameling rond woord en sacrament, ook de tweede is ecclesiologisch relevant. De eerste geeft antwoord op de vraag *wat* de Kerk is, de tweede op de vraag *waar* de Kerk moet zijn. De Kerk zou met haar zending daar aanwezig moeten zijn waar Christus haar in de geringsten verwacht. Dit laatste klinkt als een moreel appel, maar dat doet volgens Moltmann tekort aan Mat. 25; de oordeelsscene moet niet ethisch maar ecclesiologisch worden verstaan. De twee gestalten van de broederschap horen bij elkaar. Dat is nog niet zo makkelijk te denken. Wij denken bij 'kerk' toch op de eerste plaats aan de gestructureerde gemeenschap rond woord en sacrament. De latente broederschap van de geringsten is uiteraard niet gestructureerd en je kunt dan ook maar moeilijk spreken van de opbouw van zo'n gemeenschap. En om misverstand te voorkomen: het is niet de bedoeling de geringsten van Jezus' broeders in Mat. 25 op te waarderen tot 'anonieme christenen' die stiekem bij de Kerk worden ingelijfd.

1.3 *Vragen vanuit de exegese*

De uitleg van Mat. 25 die ten grondslag ligt aan de visie van Gärtner en Moltmann, berust op een cruciale exegetische veronderstelling. Deze namelijk, dat met 'de geringsten' niet alleen christenen maar alle mensen zijn bedoeld. Maar het is zeer de vraag of dat het geval is en of Christus zich dus inderdaad identificeert met alle gedetineerden. Dat is zeker geen *communis opinio* onder de exegeten. Ik ga daar even wat nader op in. Globaal kan men drie interpretaties onderscheiden, waarbij het steeds gaat om de vraag wie 'de minsten van mijn broeders' zijn en wie degenen zijn die worden geoordeeld: wie zijn 'alle volken' (*panta ta ethnè*)?

⁵ Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München: Kaiser, 1975, 141vv.

a. In de *universalistische* interpretatie zijn het *alle* mensen die worden geoordeeld en zijn de geringsten *alle* mensen die verkeren in een positie van armoede, ziekte of gevangenschap. Alle mensen worden geoordeeld naar wat ze voor deze naasten hebben gedaan of nagelaten te doen, zonder te weten dat ze dat aan de Mensenzoon of Rechter Christus hebben gedaan. In deze uitleg fungeert de oordeelsscène in Mat. 25 als de *Magna Charta* van een ondogmatisch praktisch christendom en als basistekst van de diaconie ('werken van barmhartigheid'). De universalistische interpretatie is betrekkelijk recent; ze is pas in de 19^e eeuw van belang geworden, maar heeft in de jaren 70-80 van de vorige eeuw veel aanhang gekregen. Begrijpelijkerwijs is zij ook het justitiepastoraat heel welkom.

b. In de interpretatie die men *klassiek* kan noemen omdat ze tot ongeveer 1800 de algemeen verbreide was, zijn de geringsten de leden van de christelijke gemeenschap, waarbij ook de reikwijdte van 'alle volken' vaak werd beperkt tot de christenen. De oordeelsscène fungeert dan als *parenese* binnen de christengemeenschap.

c. Er is ten slotte ook nog de *exclusieve* interpretatie. Hierin worden onder 'alle volken' de heidenen (*goiim*) verstaan, die worden geoordeeld naar hun gedrag tegenover de christenen die met de 'geringsten' worden geïdentificeerd. Deze uitleg is de tegenpool van de eerste en staat exegetisch sterk, maar zal ons vanwege zijn exclusieve gerichtheid op christenen niet erg welkom zijn.

De exegeet aan wie ik deze classificatie ontleen⁶ is zo eerlijk om toe te geven dat de universalistische, moderne interpretatie hem het sympathiekst is, maar kiest uiteindelijk toch voor de klassieke. Het is vanuit dezelfde intellectuele eerlijkheid dat ik toch maar even heb stilgestaan bij die andere twee interpretaties, al hebt u daar waarschijnlijk minder aan dan aan die welke door Gärtner en Borgman is voorgedragen en die ook mij sympathiek is. Ik herinner me een woord van mijn overleden collega Ben Hemelsoet die placht te zeggen: 'iedere interpretatie kan, behalve een die de tekst zelf overbodig maakt'. Kies dus voor die uitleg die u voor uw werk het meest inspireert.

En om dit deel af te sluiten, laat het zo zijn dat de naar de eigen christelijke wereld gerichte klassieke interpretatie vanuit de tekst van Matteüs de voorkeur verdient, er zijn in het evangelie genoeg aanknopingspunten te vinden voor wat de universalistische interpretatie waar wil hebben. De grenzen van de liefde en barmhartigheid worden erin opengebroken, zij overschrijden de grenzen van het eigen volk en de eigen gemeenschap en sluiten zelfs de vijand niet uit. En tenslotte worden in Mat. 25 ook de

⁶ Ulrich Luz, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT, Das Evangelium nach Matthäus* Bd I.3, Düsseldorf/Zürich: Benziger, 1997, 518-542.

christenen geoordeeld naar de maatstaf die voor alle mensen geldt: die van een in principe onbegrensde liefde en barmhartigheid.

In de volgende paragrafen wordt aan de door Theo de Wit in deze bundel⁷ genoemde tweedelingen die met een kwaliteit ook een diskwalificatie bevatten (Griek/barbaar, christen/heiden, Übermensch/ Untermensch) er een toegevoegd: die van heilige en zondaar. Als de pastor in het justitiepastoraat een grensganger, of misschien beter een *go-between*, is tussen de Kerk en de plaats van detentie, tussen de sfeer van het heilige en schone en die van het zondige en smerige, dan is het goed die grens niet te scherp te trekken. De Kerk is in feite een gemengd gezelschap (*corpus permixtum*) (2) en iedere individuele gelovige is een gerechtvaardigde zondaar (*simul iustus et peccator*) (3).

2. Het conflict over de heiligheid van de Kerk

Ik spreek niet uit ervaring, maar ik vermoed dat in de perceptie van de meeste gedetineerden de Kerk een gezelschap is van alleen maar nette mensen. Die indruk ontstaat op de eerste plaats doordat sociologisch gezien mensen die hun betrokkenheid bij de kerk tonen zich niet aan de rand van de samenleving bevinden, maar eerder tot de *middle class* moeten worden gerekend. Vanuit theologisch gezichtspunt wordt die perceptie versterkt doordat de kerk zich in haar geloofsbelijdenis 'heilig' noemt en zich als 'gemeenschap der heiligen' verstaat. De justitiepastor komt om te beginnen al uit een ander sociaal milieu en dan wordt hij ook nog eens, of hij dat nu wil of niet, gepercipieerd als vertegenwoordiger van die gemeenschap (*in persona ecclesiae!*). Gedetineerden projecteren op hem de morele correctheid waarvan ze vaak zelf geen blijk hebben gegeven. Hij komt vanuit de schone wereld waar de geur van heiligheid hangt in het smerige milieu van de criminaliteit. En de schoonheid is zowel van morele als van esthetische aard. Gaapt tussen die twee werelden niet een onoverbrugbare kloof? Het misbruikschandaal in de Verenigde Staten en verschillende Europese landen heeft aan zeer veel mensen die dat nog niet wisten, duidelijk gemaakt dat de kerk, in dit geval de rooms-katholieke, zeker geen genootschap van alleen maar nette mensen is. Maar wie theologie heeft gestudeerd en de geschiedenis van de kerk kent, weet dat er eerder ervaring is opgedaan met en nagedacht over de zonde in en van de kerk en over wat dat zou kunnen betekenen voor het in het symbolum uitgesproken geloof in haar heiligheid. In wat volgt wil ik iets van die geschiedenis en dat nadenken in herinnering brengen.

We duiken eerst in de geschiedenis van een leerzaam conflict waarmee de kerkvader Augustinus te stellen had.⁸ Het is het conflict met de Donatis-

⁷ Theo W.A. de Wit, 'Grensgangers van de kerken', in deze bundel.

⁸ Zie over de Donatisten en Augustinus' rol in het conflict W.H.C. Frend, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford:

ten, de *pars Donati*. Inzet van het conflict is de heiligheid van de Kerk. Het conflict speelde al bijna een eeuw voordat Augustinus er als bisschop mee te maken kreeg. Het geografisch toneel van dat conflict is de kerk in Noord-Afrika. Het kwam aan de oppervlakte aan het begin van de vierde eeuw, maar de wortels ervan liggen in het optreden en de geschriften van de coryfeeën Tertullianus, productief auteur, en Cyprianus, bisschop van Carthago. Tertullianus had in zijn geschrift over de doop gezegd dat iemand die gedoopt was door een ketter (*haereticus*) of door iemand in staat van zware zonde, later opnieuw moest worden gedoopt. In diezelfde lijn ligt zijn opvatting dat iemand in staat van (zware) zonde niet in de Kerk kon blijven. De Kerk is immers als de bruid van Christus naar het woord van de apostel 'zonder smet of rimpel' (Ef.5,27). Ook voor Cyprianus was de Kerk een broederschap van rechtvaardigen. We moeten dat begrijpen vanuit de situatie waarin de Kerk zich in de derde eeuw bevond: zij was een minderheid in een nog zeer vitale niet-christelijke, heidense wereld. Zij moest zich tegenover die wereld bewijzen met een sterke identiteit, die zich onder andere manifesteerde in een levenswandel die zich onderscheidde van die van de heidenen. Met dat bewustzijn correspondeerden de beelden die voor de Kerk werden gebruikt. Zij was, in de woorden uit het Hooglied, 'een besloten tuin'. Of zij was de ark van Noach, van binnen en van buiten met pek bestreken. Binnen is er het zuivere water van de doop, buiten kolkt het besmette water van de wereld; binnen zijn de weinige uitverkorenen, buiten de massa die verdrinkt. De erenaam 'heiligen' waarmee Paulus de christengemeenschap had gesierd, mocht vooral geen lege aanduiding zijn. Als de Kerk zich heilig noemt moet dit ook zichtbaar zijn. De heilige Geest manifesteert zich in de heiligheid van individuele leden van de gemeenschap. In die lijn ligt het voor de hand dat alleen mensen die zelf heilig kunnen zijn anderen heilig kunnen maken. Dit is een vorm van puritanisme. Dat bestaat hierin dat een groep zich naar buiten toe afgrenst en binnen de eigen muren de reinheid van haar rituelen en de morele zuiverheid van haar leden bewaakt. Dat hield ook voor Cyprianus in dat de doop, bediend door mensen die niet rechtgelovig waren en/of moreel niet deugden, geen echte, ('geldige' zouden we nu zeggen) doop was. Mensen die door die lieden waren gedoopt moesten dan ook, wanneer zij later toetraden tot de katholieke kerk, opnieuw worden gedoopt. Ik had het daarnet over 'mensen die moreel niet deugden' en 'zware zonde', maar in feite ging het bijna altijd over een specifieke zonde, namelijk geloofsafval (apostasie), die met echtbreuk gold als een kapitale zonde (*peccatum capitale*). Die geloofsafval deed zich op grote schaal voor in de vervolging. Dat stelde, als de vervolging was uitgewoed, de leiders van de Kerk voor de pastorale vraag hoe met deze zondaars moest worden omgegaan. Ook hier werd door sommigen in lijn met de

Clarendon, 1952 en Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, London: Faber&Faber, 1967.

Noord-Afrikaanse traditie een rigoristisch standpunt ingenomen: zij vonden dat voor deze mensen in de Kerk geen plaats meer was. Maar met de beslissing van een plaatselijke synode, waarmee ook Cyprianus instemde, namelijk dat afvalligen, na een serieuze boetedoening, weer in de Kerk konden worden opgenomen, ging het beeld van de Kerk als een gezelschap van uitverkorenen, van alleen maar nette mensen kantelen. Een realist zal zeggen: een kerk die zich wil uitbreiden, geen sekte wil zijn maar een volkskerk, heeft geen andere keus.

Het rigoristisch standpunt volgens hetwelk er in de Kerk geen plaats is voor gewezen zondaars (het gaat nog steeds om afvalligen) lag ook ten grondslag aan het schisma van Donatus. Het ontstaat ervan gaat terug op de wijding van Caecilianus tot bisschop in 311. Even nadien werd deze wijding door zeventig bisschoppen uit de Noord-Afrikaanse provincie Numidië ongeldig verklaard, omdat één van bisschoppen die de wijding verrichtten ten tijde van de vervolging onder Diocletianus (begin vierde eeuw) een *traditor* zou zijn geweest, dat wil zeggen een eed van trouw aan de keizer had gezworen en de heilige boeken aan de vervolgers had uitgelverd. Het conflict had in de provincie al bijna een eeuw geziekt tot Augustinus ermee te maken kreeg. Zijn bestuurlijke afhandeling van de zaak, die ook een kwestieus verzoek aan de burgerlijke overheid om interventie inhield, laat ik hier buiten beschouwing. Het gaat mij om wat er ecclesiologisch op het spel stond. Daar is op de eerste plaats zijn verdienste de heiligheid of de heiligende kracht van de doop en de andere sacramenten niet afhankelijk te hebben gemaakt van de morele kwaliteit van degenen die ze bedienen. De sacramenten zijn van Christus en als zodanig zijn ze ook buiten de katholieke kerk geldig. Hun betekende kracht wordt niet teniet gedaan door een onwaardige bedienaar. Vervolgens, en dat is voor ons onderwerp belangrijker, heeft Augustinus verdedigd dat de Kerk een *corpus [per]mixtum* is, een lichaam dat onder zijn leden zowel rechtvaardigen als zondaars, goede zowel als slechte mensen telt. Augustinus was te zeer Romeins geschoold en denkend dan dat hij zich kon vinden in het provinciale kerkbesef van de Donatisten (die overigens in Afrika numeriek zeker geen sekte waren). De Kerk is universeel, ze breidt zich uit tot de grenzen der aarde en een zich wereldwijd uitbreidende kerk ontkomt er niet aan ook mensen te herbergen die niet deugen. Er was Augustinus veel gelegen aan de eenheid van de Kerk die zich uitdrukt in de gemeenschap in de sacramenten die hun betekenis houden zelfs wanneer ze worden bediend door mensen die niet deugen.

‘In deze wereldtijd’ bevinden zich in de Kerk goeden en kwaden. Paulus’ woord over de Kerk als bruid van Christus zonder vlek of rimpel moet volgens Augustinus eerder worden verstaan als een belofte voor de toekomst dan als een feitelijke constatering. In zijn ‘overwegingen achteraf’ (*Retractationes*) schrijft hij:

Iedere keer dat ik in mijn boeken heb gesproken over “de Kerk zonder vlek of rimpel” moet dat niet zo worden verstaan alsof zij dat al is,

maar omdat ze zich erop voorbereidt dat te zijn voor de dag dat zij in heerlijkheid verschijnt. Want vandaag moet zij dagelijks bidden 'vergeef ons onze schulden'.⁹

Tot aan het laatste oordeel is de kerk een *corpus permixtum*. Augustinus gebruikt daarvoor bijbelse beelden: dat van de dorsvloer waarop kaf en koren liggen, dat van het sleepnet waarin zich goede en slechte vissen bevinden. En vooral dat van de akker waarop tarwe en onkruid groeien en tot aan de tijd van de oogst niet mogen worden gescheiden. Die akker, zegt hij in een preek over die gelijkenis (*Sermo* 5 over Mat. 13,24-30)¹⁰, is de wereld, het is de Kerk die over de wereld verspreid is. En overall heeft die vijandige mens onkruid gezaaid. Geen plaats, geen categorie van personen die ervan gevrijwaard is. Denk je soms dat hij dat alleen in de huizen van leken en niet ook in kloosters van monniken gedaan heeft? Alleen onder de clerici en niet ook onder de bisschoppen? Of alleen onder de gehuwden en niet even goed onder degenen die kuisheid hebben beloofd? Overall heeft hij het uitgestrooid, niets heeft hij onvermengd gelaten. We moeten niet verbaasd staan dat we slechte mensen vinden op een heilige plaats, al blijft daarom die plaats zelf nog wel heilig. Adam is gevallen in het paradijs, maar daarmee heeft hij het paradijs toch niet besmet? En Judas is gevallen, maar daarmee heeft hij toch niet meteen ook de hele groep apostelen (*apostolorum chorus!*) besmet? Augustinus verwijt de Donatisten smetvrees: zij zijn maar bang dat, als de goeden met de slechten dezelfde geestelijke ruimte delen, de laatsten de eersten zullen besmetten. Zelf kiest hij voor een positieve zienswijze: tot aan de tijd van de oogst heeft iemand die tot de ontdekking komt dat hij onkruid is nog de mogelijkheid te veranderen. En het is ook om een andere reden niet goed om het onkruid voortijdig te wieden: het kon wel eens zijn dat wat wij voor onkruid aanzien in feite tarwe is, en omgekeerd. Alleen God ziet juist; we kunnen maar beter zijn uiteindelijke oordeel afwachten. Tot het zover is moeten de goeden in de Kerk het maar zien uit te houden met de slechten. Augustinus gebruikt daarvoor graag het woord *tolerare*. De goeden moeten de slechten tolereren omwille van de band van de eenheid. In deze tijd zijn het goede en het slechte deel van de Kerk een gemengd gezelschap, maar vanwege de gemeenschap in de sacramenten één lichaam. Een voortijdige scheiding is uit den boze.

Het inzicht dat de kerkvader in zijn bij tijd en wijle niet zachtzinnige discussie met de *pars Donati* gewonnen heeft komt erop neer dat de Kerk geen gezelschap van alleen maar nette mensen is. Er zijn zogenaamde gewone gelovigen die niet deugen en er zijn priesters en zelfs bisschoppen die niet deugen. Dat de Kerk een gemengd gezelschap is, getuigt pastoraal van wijs inzicht en van theologische gematigdheid. Het zou in de geschiedenis na Augustinus meer dan eens blijken dat een religieuze gemeen-

⁹ *Retractationes* II, 18 (Migne, *PL* 637v).

¹⁰ *Obras de san Agustín VII* (BAC 53), Madrid 1958, 185-189.

schap waarvan het lidmaatschap wordt voorbehouden aan mensen die tot radicale heiligheid worden verplicht, op een dag wordt ontmaskerd als een nest van geestelijke terreur. Voor de gelovigen is het van belang dat niet zo heilige bedienaren datgene wat zij bedienen niet ontheiligen. Zo kunnen zij er zeker van zijn een sacrament te ontvangen, ook al deugt degene die het bedient niet. Wel bleef de vraag hoe de zonde van mensen van de Kerk zich verhoudt tot de in geloof beleden heiligheid van diezelfde Kerk. Daar gaat het volgende punt over.

3. Heilige Kerk – zondige Kerk

Aan deze vraag zitten twee kanten. Of liever: je kunt haar stellen met betrekking tot de Kerk als geheel en met betrekking tot de individuele gelovige.

3.1 Heilige Kerk

In de apostolische geloofsbelijdenis worden de heilige Geest, de heilige katholieke kerk en de gemeenschap van de heiligen in één adem genoemd; het woord 'heilig' verbindt ze met elkaar. Kun je nu behalve met deze geloofsbelijdenis van de heilige kerk ook van een 'zondige kerk' spreken? En is het tweede even waar als het eerste? Oudchristelijke schrijvers hadden er geen moeite mee de Kerk te vergelijken met niet zulke nette vrouwen uit het Oude Testament als Rahab en Thamar; zij noemden haar zowel Bruid van het Woord (*Sponsa Verbi*) als Kuise Hoer (*Casta Meretrix*). Hilarius, in de vierde eeuw bisschop van Poitiers, sprak zelfs van een *ecclesia peccatrix* (zondige kerk), al schijnt hij wel de enige te zijn die dit deed. Augustinus, die zoals we zagen de Kerk als een *ecclesia mixta* beschouwde, schreef (we hoorden het al) dat de hele Kerk in het Onze Vader bidt 'Vergeef ons onze schuld' en daarmee dus bekent dat zij niet zonder vlek of rimpel is. Dezelfde Augustinus had echter wel steeds verdedigd dat de sacramenten als sacramenten van Christus niet worden aangetast door de zonde van degenen die ze bedienen (of ontvangen). Daarmee heeft hij het mogelijk gemaakt te spreken van 'een objectieve heiligheid' die de Kerk eigen is op grond van wat zij van God ontvangen heeft en die daarom onaantastbaar is. Die objectieve heiligheid werd in sommige perioden, zeker na het concilie van Trente, scherp onderscheiden van de subjectieve heiligheid van individuele gelovigen. Ze werd krampachtig aangegrepen om de roep om hervorming en zuivering van de Kerk tegen te werken. Men deed het liever voorkomen dat de plagen van de Kerk altijd van buiten komen (Lyon 1245). De heiligheid van de Kerk schijnt te eisen dat zij zonder zonde is. Tegen haar critici, bijvoorbeeld ten tijde van de Hervorming in de zestiende eeuw, wijst zij op de tekenen van haar heiligheid, dat zijn dan vooral zulke die in haar instellingen gelegen zijn; zij moeten dan gelden als kenmerken van de ware kerk. In het post-tridentijnse defensieve klimaat is de zondigheid van de Kerk geen thema. Van de

zondaars wordt gezegd dat zij weliswaar *in*, maar niet *van* de Kerk zijn. De zondigheid van individuele gelovigen lijkt de *Kerk* niet te raken. Wanneer, zoals in dit type ecclesiologie, de Kerk verregaand wordt gedacht en verbeeld naar analogie van Christus, raakt de zondigheid van de Kerk buiten beeld.

Het ligt dan ook voor de hand dat met de verschuiving in het kerkbeeld hierin verandering komt. Ik heb het over een verschuiving, niet over een radicale wijziging, maar eerder over een nieuw evenwicht tussen verschillende beelden. Zo'n verschuiving heeft Vaticanum II teweeggebracht. Naast het beeld van de Kerk als het Lichaam van Christus, dat nog de encycliek *Mystici Corporis* (1943) had beheerst, wordt nu dat van het Volk van God geplaatst. Als Volk van God is de Kerk een gemeenschap die door de geschiedenis onderweg is, pelgrimeert naar haar eschatologische bestemming die het Rijk van God is. De 'beproevingen en wederwaardigheden' (*Lumen Gentium* 9) in en van de geschiedenis laten haar niet onberoerd; het volk van God moet daarin haar weg vinden. Dat gaat met vallen en opstaan, met goede en slechte beslissingen ten aanzien van de te volgen koers. In het kader van dit beeld is het op zijn plaats te spreken van een Kerk die voortdurend zuivering en hervorming behoeft. Zo lezen we:

Terwijl Christus echter 'heilig, schuldeloos en onbesmet' was (Heb. 7,26), (...), omvat de Kerk daarentegen zondaars in haar schoot en, terzelfder tijd heilig en altijd tot uitzuivering geroepen, streeft zij onophoudelijk boetvaardigheid en levensvernieuwing na.' (LG 8)

Veel conciliedeelnemers hebben indertijd gewenst dat het voor de katholieke kerk zo typerende triomfalisme verder overstegen werd en dat explicieter werd gesproken van de zonde van de Kerk. Maar volgens Karl Rahner kan op grond van conciliaire teksten even goed worden gesproken van een zondige Kerk als van een kerk van zondaren.¹¹ Vaak geeft men aan de laatste uitdrukking de voorkeur, omdat die zich makkelijker laat rijmen de heiligheid van de Kerk in de geloofsbelijdenis.

In het jubeljaar 2000 heeft paus Johannes Paulus II opzien gebaard met publiek schuld te belijden en vergiffenis te vragen voor de zonden van de Kerk in het verleden. In een van de teksten die deze schuldbelijdenis hebben voorbereid, schrijft hij: 'de Kerk is zeker heilig, zoals we in het *Credo* belijden; maar zij is toch ook zondig, niet als lichaam van Christus, maar als gemeenschap van zondige mensen.'¹² Hier constateren we hoezeer kerkbeelden een rol spelen bij het spreken over de zonde van de

¹¹ Karl Rahner, 'Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils', in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln: Benziger, 1965, 321-345.

¹² Geciteerd door G. Alberigo, Péch  et saintet  de l'  glise pelerine. Metanoia de l'  glise? In: *Revue des Sciences Religieuses* 71 (1997) 233-252, 233; hij verwijst naar *Il Regno-Doc.* 39 (1994), 453.

Kerk: als lichaam van Christus heeft zij de onaantastbare heiligheid waarvan ook *Vaticanum II* spreekt (LG 39), maar als gemeenschap van mensen (Volk van God) is zij zondig. In de encycliek *Tertio Millennio Adveniente* (1994) verschijnt het onderscheid tussen de Kerk en 'de kinderen van de Kerk': 'hoewel de Kerk heilig is door haar inlijving bij Christus, doet zij onophoudelijk boete, want ze erkent haar zondige kinderen als de hare.'¹³ Om misverstand te voorkomen: kinderen van de Kerk zijn *alle* christenen, degenen die in gezag zijn gesteld niet uitgezonderd. Het hier ingenomen standpunt verschilt aanzienlijk van dat wat tot niet zo lang vóór het concilie werd verdedigd en volgens hetwelk zondaars wel *in*, maar niet *van* de Kerk waren.

3.2 *Rechtvaardige en zondaar tegelijk*

De Kerk is een gemeenschap van gerechtvaardigde zondaars. Zo hoor je over de kerk niet vaak spreken, zeker niet door katholieken. Toch vertolkt ze een belangrijke waarheid. Christengelovigen zijn gerechtvaardigde zondaars, één voor één. In dit verband vraagt tenslotte een bekende (of niet meer zo bekende?) uitdrukking onze aandacht: die volgens welke een christen rechtvaardige en zondaar tegelijk (*simul iustus et peccator*) is. In dit laatste punt verschuift de aandacht van de ecclesiologie naar de theologische antropologie, van het kerkbeeld naar het christelijk mensbeeld. De uitdrukking 'rechtvaardige en zondaar tegelijk' is bekend geworden door Luther, maar de wortels ervan gaan terug op Augustinus, wat gezien het feit dat Luther een augustijner monnik was niet vreemd is. Aan de uitdrukking ligt de ervaring ten grondslag dat de mens tegenover God geen been heeft om op te staan. Geconfronteerd met de heiligheid van God weet hij zich een zondaar. En als zondaar vraagt hij zich af: hoe vind ik een rechtvaardige God, een die mij ondanks mijn zonde overeind houdt, die mijn bestaan rechtvaardigt. Aan de ervaring tegenover de heilige God een zondaar te zijn liggen veronderstellingen ten grondslag, die wij tegenwoordig maar moeilijk kunnen delen. Sinds de Verlichting lijkt het eerder God die zich tegenover mensen moet rechtvaardigen dan de mens tegenover God.

Voor Luther en andere Reformatoren was de uitdrukking 'rechtvaardige en zondaar tegelijk' de kernachtige verwoording van het wezen van het christendom en van het christelijk bestaan. Als de rooms-katholieke kerk op het concilie van Trente deze uitdrukking heeft afgewezen dan is dat niet omdat daarmee niet iets voor het christelijk mensbeeld zeer wezenlijks zou zijn gezegd. De veronderstellingen ervan, de heiligheid van God en de daarmee corresponderende zondigheid van mens, worden ook door de katholieke kerk gedeeld. Wat door haar werd afgewezen is de gelijktijdigheid van rechtvaardige en zondaar die erin ligt uitgedrukt. De in Trente

¹³ *Tertio Millennio Adveniente* 33; Nederlandse vertaling in: *Kerkelijke Documentatie* 23 (1995) 1, 3-29, 18.

vergaderde bisschoppen en theologen waren van mening dat daarmee aan het werkelijkheidsgehalte van de rechtvaardiging en heiliging van een mens tekort werd gedaan. De nieuwtestamentische briefliteratuur (Paulus, Johannes, Petrus) getuigt toch van een werkelijke verandering die in de gelovige plaatsvindt. Die maakt een overgang van dood naar leven en is door het geloof een nieuwe schepping. Hij wordt wat hij eerder niet was door een daad en bij de gratie, dat is de genade, van God.

Het is mede door de positie die de katholieke kerk in de zestiende eeuw heeft ingenomen dat katholieken er in het algemeen een wat vrolijker visie op het leven in de genade op hebben nagehouden dan protestantse christenen. Op extreem zondebesef zijn ze nauwelijks te betrappen; er lopen er geen rond die leven met het besef verdoemd te zijn. Ze laten de objectieve gelding van Gods genade niet ondergaan in een persoonlijk (subjectief) besef van zonde. Maar je vaste vertrouwen dat je door God daadwerkelijk gerechtvaardigd bent, betekent nog niet dat je redding verzekerd is, dat je je eeuwig leven absoluut zeker bent. De gelovige moet nog maar afwachten of hij bij het oordeel aan de rechterkant, die van de goeden, geplaatst wordt (Mat. 25!). Hij moge het grote kwaad weten te vermijden, hij mag dan geen crimineel zijn, hij mag zich misschien alleen schuldig maken aan het kleine kwaad, hij weet niet of hij uiteindelijk wel tot de nette mensen zal worden gerekend. In de katholieke traditie wordt onderscheid gemaakt tussen het kleine en het grote kwaad, dagelijkse en doodzonde. Alleen die laatste vervreemdt hem van God en zijn eeuwig heil. Maar wie peilt in een individuele mens de diepe wortels van het opgestapelde kleine kwaad?¹⁴ Wie zal zeggen of hij in zijn *heart of hearts* daarvan niet verder verwijderd is dan hij beseft en weten wil? Wie en wat wij ten diepste zijn wordt pas aan het einde openbaar.

Hoe waar het ook mag zijn dat onze rechtvaardiging en heiliging een werkelijke verandering in ons bewerken, ze mogen nooit als statisch bezit worden beschouwd. Ze zijn altijd bedreigd, aangevochten. Wat ik daarnet over de Kerk zei geldt ook voor iedere individuele gelovige. Als de Kerk het door de geschiedenis pelgrimerend Volk van God is, is iedere individuele gelovige een pelgrim. Hij is onderweg tussen een vertrekpunt en een eindbestemming. Het vertrekpunt dat hij verlaten heeft maar nooit helemaal achter zich kan laten, is dat van de zonde, de vervreemding van God. De eindbestemming waarnaar hij op weg is en waarvan hij de kiem ('onderpand') in zich draagt, is zijn volkomen heiliging. De gelovige is door beide getekend. En onderweg leeft hij van de hoop dat hij uiteindelijk toch aan de rechterhand van de Mensenzoon mag staan. In die zin is hij rechtvaardige en zondaar tegelijk.

Zo is niet alleen de Kerk geen gezelschap van alleen maar nette mensen, maar weet ook geen enkele gelovige of hij ten slotte de toets van de

¹⁴ Karl Rahner, 'Gerecht und Sünder zugleich?', in: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln: Benziger, 1965, 262-276.

krisis, het oordeel kan doorstaan en zal worden bevonden onder degenen die hebben gedeugd – de nette mensen dus. Er is toch een raakpunt tussen de schijnbaar schone wereld van de Kerk en de smerige van de misdaad. De pastor die als grensganger van buiten, vanuit de Kerk, die zo heel andere wereld van de gedetineerden binnentreedt, vindt in dit kerkbeeld en dit mensbeeld wellicht een basis van onverwachte verbondenheid en vreemde solidariteit met hen.

4 Epiloog

Een paar jaar geleden stond ik in mijn woonplaats Voorburg op een zondagmorgen te wachten op bus 23. Die buslijn rijdt naar het strand van Scheveningen en stopt ook bij de beruchte gevangenis daar. Bij mij voegde zich iemand die mij bleek te kennen. Hij hoorde tot de parochie waarin ik wel eens voorga. Hij vertelde mij dat hij als vrijwilliger de justitiepastor in Scheveningen een handje helpt. Hij was daartoe gekomen doordat de parochie de goede gewoonte heeft bij tijd en wijle een bajespastor in de zondagsvieringen de verkondiging te laten verzorgen. Uit dit verhaaltje komt nog een ander aspect van de kerkelijkheid van de justitiepastor aan het licht. Hoe goed is het voor de lokale kerk als die eens hoort van en zich daardoor verbonden weet met die andere wereld waarvan zij zich als nette mensen menen te onderscheiden en van de dienst van de Kerk aan deze wereld. En de pastor spint er zelf ook garen bij.

Grensgangers van de kerken

Theo W.A. de Wit

1. Botsing van taalspelen

In een voordracht¹ voor katholieke en protestantse geestelijk verzorgers die in justitiële inrichtingen werkzaam zijn, bracht de theoloog en leken-dominicaan Erik Borgman in herinnering dat de persoon waaraan het christendom zijn naam ontleent volgens de overlevering 'onder de misdadigers werd gerekend', zoals het in het Marcus-evangelie staat (Mc.15,28).² Hij kreeg dan ook samen met twee criminelen de doodstraf, in een naar hedendaagse maatstaven uiterst wrede vorm maar destijds 'routine', zoals een historicus nog onlangs heeft uitgelegd.³ Dit feit is onder gelovigen en ongelovigen onomstreden, het wordt namelijk ook in niet-christelijke bronnen gedocumenteerd.⁴

Borgman voegt daaraan toe dat tegen deze achtergrond 'een ander licht' valt op de gedetineerden waarmee geestelijk verzorgers vandaag te maken hebben. Wat geestelijk verzorgers doen wanneer zij met gevangenen of TBS-ers werken is evangelisch gezien dan ook iets heel anders dan wat de samenleving of de politiek er in ziet. Voor samenleving en politiek gaat het bij geestelijke verzorging om het tegemoetkomen aan een behoefte en het faciliteren van een recht dat gevangenen op basis van de godsdienstvrijheid nu eenmaal toekomt wanneer wij ze hebben opgesloten. In het licht van het evangelie echter kunnen gevangenen volgens Borgman gelden als 'lotgenoten van de messias'. De 'messias' wordt zo genoemd omdat hij kan worden gezien als degene die – zelf onschuldig - zich met het kwaad en het geweld 'radicaal verbonden heeft' en daarom de mogelijkheid opende van een doorbraak naar een nieuwe werkelijkheid en een nieuwe gemeenschap waar 'andere verhoudingen' gelden. Justitiepastores die gevangenen bijstaan kunnen dat in Borgmans visie ook vandaag ervaren. 'Wie een gevangene nadert, nadert Jezus zelf, ook al gaat het om

¹ Erik Borgman, 'Een bevrijdende God in de gevangenis? Theologische reflecties op justitiepastoraat', in: Th.W.A. de Wit, Reijer de Vries & Ryan van Eijk (red.), *"Graag een normaal gesprek". Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2012, 11-22.

² De nieuwe vertaling geeft deze passage bij Marcus overigens – onder verwijzing naar 'andere handschriften' - alleen in een voetnoot (p.2382) en vertaalt: 'Zo ging in vervulling wat de Schrift zegt: "Hij werd gerekend tot de wettelozen"'.

³ Zie Alexander Demandt, 'Pilatus', in: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 31-03-2013, no. 13, 2-3. Hij spreekt ook over 'een formeel correcte politionele maatregel'. (p.3)

⁴ Zie voetnoot 3.

een gewelddadige crimineel', zo schrijft hij. Hij noemt gevangenen verderop in zijn verhaal zelfs 'potentiële heiligen'. Concreter en ook provocerend wordt het wanneer hij de (destijds overigens mislukte) opname van Michelle Martin, ex-vrouw en medeplichtige van de Belgische veroordeelde Marc Dutroux, in een Frans dominicanessenklooster in dezelfde lijn verdedigt, al beseft de theoloog ook dat het uitermate moeilijk is en blijft om 'de zonde te haten en de zondaar lief te hebben' zoals het oude katholieke adagium luidde.

Wat zou er gebeuren wanneer men dit betoog, dat ik hier ultrakort samenvat, voorlegt aan een min of meer willekeurige groep ongelovige lezers? Ik vermoed dat velen van hen op dit proza verbaasd of gereserveerd zullen reageren, ja misschien wel spoedig hoofdschuddend zullen afhaken. Maar niet alleen ongelovigen. Toen ik Borgmans betoog voorlegde aan een ervaren (katholieke) geestelijk verzorger met een lange ervaring in de TBS, schreef ze mij een uiterst sceptisch commentaar. Gedetineerden potentiële heiligen noemen achtte ze zowel romantisch als naïef, het voor Martin opnemen is haar slachtoffers in de kou laten staan, en gedetineerden lotgenoten van Jezus noemen gaat eraan voorbij dat zij in een goed functionerend rechtssysteem over het algemeen wel degelijk iets op hun geweten hebben. *Get real!* lijkt haar advies te zijn aan deze theoloog. Om daaraan toe te voegen: in onze TBS-kliniek zeggen we wel eens tegen elkaar: 'wanneer wij van een moordenaar een inbreker kunnen maken, hebben wij ons werk goed gedaan.'

De realiteitszin die in deze laatste verzuchting naar voren komt kan moeilijk worden tegengesproken, want de ervaring in de meeste inrichtingen van justitie, waar het recidivepercentage zo'n zeventig procent bedraagt, wijst niet in een andere richting.

Ik heb deze twee stemmen hier met opzet scherp tegenover elkaar gezet. Niet om één ervan tot zwijgen te brengen en dus een van beide gelijk te geven. Ook niet om te gaan betogen dat de tegenstelling tussen beide taalspelen slechts schijnbaar is en ze dus te verzoenen zijn. Eerder omdat ik vermoed dat de botsing van deze taalspelen typerend is voor de seculiere tijd waarin wij, vooral in West Europa, momenteel leven. Dat wij in een 'seculiere tijd'⁵ leven betekent volgens een filosoof als Charles Taylor, dat de 'interpretatiecontext' waarbinnen onze morele, spirituele, en religieuze ervaring en zoektocht zich voordoet, is veranderd. Hij spreekt uitvoerig over het 'immanente kader' (*immanent frame*) waarin ons leven zich afspeelt en dat al dan niet open kan zijn voor transcendentie en godsgeloof. Geloof, maar ook ongeloof is een menselijke mogelijkheid en een keuze naast andere geworden, en kan dan ook niet meer naïef en ongecontesteerd worden geleefd; en geloof in God is zelfs, zo voegt hij eraan toe, 'vaak niet de gemakkelijkste' of meest voor de hand liggende

⁵ Charles Taylor, *Een seculier tijd*, Rotterdam: Leminiscaat, 2007.

keuze.⁶ Frictie en irritatie tussen religieuze en niet-religieuze taalspelen is in onze era dan ook te verwachten. In het beste geval corrigeren gelovige en ongelovige, maar ook zoekende en orthodoxe perspectieven elkaar en zijn ze in die zin complementair; in elk geval maken ze elkaar in toemende mate fragiel.⁷ Tot zover Taylor.

De Franse islamoloog Olivier Roy komt vanuit een sociologisch perspectief tot een vergelijkbare vaststelling.⁸ Roy demonstreerde in diverse studies dat wij vandaag getuige zijn van de dissociatie en ontkoppeling (*découplage*) van religie en cultuur, zowel in de islam als in het christendom.⁹ Vooral de opkomst van christelijke *born again* religie, charismatische kerken, pinkstergemeenten en televisiereligie getuigt van een dissociatie van religie en (nationale) cultuur. Er wordt gerefereerd aan de letter van de bijbel, niet aan gedeelde, overgeleverde religieuze praktijken, terwijl de taal niet langer primair drager van cultuur is maar eerder een technisch communicatiemiddel voor een min of meer onveranderlijke, contextloze, universele boodschap.¹⁰ God wordt geacht de (nationale) taal en cultuur te overstijgen.

Voorals ook de rooms-katholieke kerk heeft problemen een verhouding te vinden tot het fenomeen van de groeiende ontkoppeling (*découplage*) van religie en cultuur. Vanouds hecht zij aan de harmonie tussen geloof en cultuur, en tussen geloof en rede. Vanuit die houding voerde deze kerk bijvoorbeeld campagne voor het opnemen van verwijzingen naar de christelijke oorsprongen van Europa in de pre-ambule van de Europese grondwet; zij beroept zich daarbij op een *culturele*, niet primair een religi-

⁶ Charles Taylor, *o.c.*, 43-44; zie vooral Hfst. 15 (*Het immanente kader*, 707-777).

⁷ Zie over het verschil tussen orthodoxen (*dwellers*) en zoekers (*seekers*) vooral Taylors hoofdstuk 14.

⁸ Olivier Roy, *L'islam globalisée*, Parijs: Seuil, 2004; en id., *La Laïcité face à l'islam*, Parijs: Stock, 2005. Roy verwierf in Europa het laatste decennium bekendheid omdat hij een veelgehoorde stelling over de aanwezigheid van de islam in ons werelddeel met onderzoek en argumenten afwees. Die stelling luidde dat wij hier te maken hebben met een clash tussen culturen en een dreigende 'islamisering' van onze cultuur. Maar ook degenen die de strijd willen vervangen door een dialoog werken dikwijls met dezelfde vooronderstelling, namelijk dat de wereld verdeeld is in een aantal 'culturen'. Zo delen voorstanders van assimilatie en multiculturalisten hetzelfde uitgangspunt.

⁹ Olivier Roy, 'Le découplage de la religion et de la culture: une exception musulmane?', in: *Esprit*, no 333, maart-april, 2007, 242-253.

¹⁰ Roy, *o.c.*, 247, wijst er bijvoorbeeld op dat iemand bij de 'glossolalie' bij de Pinkstergemeenten geacht wordt geïnspireerd 'in talen' te spreken, niet zozeer een werkelijke (nationale) taal, zodat dit spreken door iedereen begrepen kan worden. De boodschap overstijgt de taal: tussen God en mens staat niet langer de cultuur.

euze gemeenschap. Maar vandaag is zij tegelijkertijd geneigd, zich te profileren *tegenover* een cultuur die atheïstisch en soms zelfs anti-religieus is geworden. In elk geval wordt religie in haar plurale verschijningsvormen vandaag meer en meer vanuit een buitenperspectief beschreven, als een functioneel of disfunctioneel aspect van cultuur en samenleving, als iets nuttigs of schadelijks, als evolutionaire slimheid of juist als pathologie en kinderlijke troost.

In zekere zin is de botsing waarmee ik dit betoog begon een voorbeeld van de deculturalising van religie: een theologisch betoog als dat van Borgman wordt vandaag niet alleen door de door mij opgevoerde geestelijk verzorger maar vermoedelijk door een groot deel van de Nederlandse bevolking als een curieuze groepstaal waargenomen, zo niet gewantrouwd vanwege de vermeende vreemdheid of irrationaliteit ervan. Wie op het idee komt, veroordeelde gedetineerden 'potentiële heiligen' te noemen, heeft meer dan ooit iets uit te leggen. En men herkent in de reactie van de geestelijk verzorger ook enkele belangrijke tendensen in de meningsvorming in de Nederlandse maatschappij en politiek over criminaliteit. Ik denk bijvoorbeeld aan de impuls om eerder de kant van de slachtoffers van criminaliteit te kiezen en de persoonlijke verantwoordelijkheid van gedetineerden te benadrukken, een zekere scepsis over de veranderbaarheid van mensen, of het seculiere wantrouwen jegens alle sacraliteit en 'heiligheid'.

Dit alles maakt dat kerken en religies vandaag in toenemende mate voor een harde keuze gesteld worden: terugtrekking in eigen kring waarin de groepstaal veilig gekoesterd kan worden en binnen bepaalde grenzen gedoogd wordt door de rest van de samenleving, óf een poging wagen het religieuze perspectief op de dingen te 'vertalen' naar deze samenleving. Ik meen dat de eerste optie voor een geestelijk verzorger die zowel ambtenaar als door een kerk gezonden ambtsdrager is alleen al om formele redenen geen optie is; zo iemand dient gevoelig te zijn voor en te kunnen omgaan met zowel het religieuze als het seculiere vocabulaire over criminaliteit, schuld en boete.

Vanuit het perspectief van de politieke filosofie vraag ik vooral naar de politieke en ethische betekenis van het joods en christelijk gedachtegoed, tot en met hun seculiere voortzettingen in post- of zelfs anti-religieuze politieke gestalten en projecten. En ik voeg er aan toe: hun politieke betekenis *for better or worse*. Vanuit deze kennisinteresse zal ik hier een poging wagen – vanzelfsprekend geheel op eigen verantwoordelijkheid – de inzet van Borgmans betoog te vertalen in termen van een ethisch-politieke en spirituele *habitus* die men ook bij geestelijk verzorgers die met gedetineerden werken wel kan aantreffen. Het gaat om de *habitus* en de attitude van de *grensganger*. Daarbij abstraheer ik met opzet eerst goeddeels van de religieuze betekenis hiervan. Pas op het einde zal ik nog iets zeggen over het specifiek religieuze aspect van deze *habitus*.

2. Omkering van waarden

Borgmans theologische perspectief op criminaliteit vertegenwoordigt een lange, zij het dikwijls - ook door de kerken - gewantrouwde traditie van een *andere omgang* met de ontmoedigende geschiedenis van onrecht, kwaad en geweld. Dit perspectief heeft wezenlijk van doen met een (eschatologische) *herwaardering* en *omkering* van de waarden, zoals vooral Friedrich Nietzsche zeer goed heeft gezien. Een 'God aan het kruis'- dat was destijds de totale omkering en daarmee verwerping van de Griekse schoonheids- en voornaamheidsmoraal die Nietzsche zoals bekend in ere wilde herstellen. Vandaar bijvoorbeeld diens polemieken met Paulus' retoriek over de 'dwaasheid' van het kruis in de eerste brief aan de Korinthiërs, 'voor joden aanstootgevend en voor heidenen dwaas', zoals het daar heet (1 Kor. 18 e.v.).¹¹

Maar keren we terug van het oerchristendom en Nietzsches tot vandaag de dag invloedrijke aanval op bijna tweeduizend jaar christelijke cultuur in de negentiende eeuw naar onze seculiere era. Dat het geweld en het kwaad niet werkelijk kunnen worden overwonnen door het met superieur tegengeweld, slim politiewerk en gevangenisstraffen te beantwoorden - dat donkerbruine vermoeden zullen de meesten van ons wel eens hebben, wanneer zij de lege troost van onze vooruitgangsideologieën eenmaal hebben doorzien. Die beloven ons van (uiterst) links tot (uiterst) rechts sinds anderhalve eeuw dat het kwaad kan worden uitgebannen of minstens fors teruggedrongen wanneer we die of die partij of leider aan de macht brengen, die of die drastische maatregelen nemen of een bepaald type meedogenloosheid consequent volhouden. Of ze integreren het onrecht, ook het ergste, met of zonder verwijzing naar Hegel in een soort eind-goed-al-goed-verhaal, zodat het alsnog een zin krijgt, zij het alleen voor toekomstige, niet voor de geknechte of onderdrukte generaties.¹² Het perspectief dat Borgman inbrengt kan aanvagen bij het hard-realistische inzicht in de voosheid van deze beloften, de illusies waarop ze gebaseerd zijn, en de desillusies waartoe ze leiden. Het religieuze perspectief voegt namelijk alleen iets toe, wanneer het de pretentie kan waarmaken, de feiten van deze wereld, '*Alles, wass der Fall ist*' (Wittgenstein) realistischer, opener en illusielozender onder ogen te zien dan de niet-religieuze blik, dus zonder ideologische of pseudowetenschappelijke tranquillizers. Zo is de vraag of het 'toevoegen van leed' (de kern van straf) positieve gevolgen heeft, zelfs voor de slachtoffers, onder deskundigen reeds lang hoogst omstreden.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe, Band 6: *Der Antichrist*, vooral Par. 45 en 51. Zie hierover J. Taubes, 'Die Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlichen Tradition', id., *Vom Kult zur Kultur*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1996, 114-135.

¹² Zie hierover Christian Lenhardt, 'Anamnestic Solidarity: The Proletariat and its *Manes*', in: *Telos* 25 (1975), 133-154.

Het 'zich verbinden' met de wereld van het kwaad zoals Borgman bepleit en ook aan Jezus toeschrijft, is precies het omgekeerde van wat wij in ons soort samenleving – de *liberale* samenleving van strevende individuen-meestal doen, en het veronderstelt ook een andere waardenschaal. Borgman wijst er bijvoorbeeld op dat Jezus naar een dubieus figuur als de tollenaar Zacheus toestapt en hem toevoegt: 'Vandaag moet ik in jouw huis verblijven.' (Lucas 19,5). De meesten van ons echter vermijden de sectoren en gebieden in ons land en op onze aarde waar chaos, geweld en oorlog alomtegenwoordig zijn als de pest. Wij hebben het niet voor niets over *no go areas*: criminele getto's, dubieuze milieus, wijken waar ontregelde pubers en op straat levende kinderen wonen. Tegelijkertijd blijven we in de ban van dit deel van de werkelijkheid door naar misdaadseries zoals het adembenemend spannende *Van God los* of *Penzoa* te staren of door ons met games te vermaken waarin wreedheid en wraak alomtegenwoordig zijn.

Ik denk wel eens: misschien zijn degenen die vandaag de moed hebben zich te verbinden met het door ons verworpen deel van de werkelijkheid vandaag wel heel anderen dan degenen die zich 'christenen' noemen. Misschien zijn het oorlogsverslaggevers zoals de schrijver Jonathan Littell die onlangs met gevaar voor eigen leven naar de stad Homs in Syrië ging, de staat die als hedendaagse incarnatie van de hel op aarde kan gelden.¹³ Of is het een filmmaker als Michel Haneke die ons met zijn film *Amour* de ongemakkelijke vraag voorlegt of er een positieve band kan bestaan tussen liefde en geweld zodat men goed kan doen door dood te maken.¹⁴ Of een actrice als Lineke Ryxman, die in een interview over haar werk onlangs zei: 'Echte troost confronteert, en zegt: kijk, zo is het, en je kunt het aan. Als troost alle pijn toedekt, wordt het vaak sentimentaliteit (...).'¹⁵ Een laatste voorbeeld, van wat langer geleden. In de jaren tachtig waren er de gesprekken en een briefwisseling tussen de Duitse schrijver Peter Schneider met Peter-Jürgen Boock, voormalig lid van de *Rote Armee Fraktion* die tot een gevangenisstraf van drie maal levenslang plus 15 jaar was veroordeeld. Deze briefwisseling had de veelzeggende titel '*Gesprekken van een schipbreukeling met een bewoner van het vasteland*'.¹⁶ Zijn zij vandaag niet de eigenlijke erfgenamen van deze in de letterlijke zin subversieve¹⁷ evangelische traditie, degenen die het *Ecce Homo* representeren en voortzetten? Wat zij behalve de kracht tot illusieloosheid gemeen hebben is de weigering de wereld op te delen: in een netjes afgebakend

¹³ Jonathan Littell, *Berichten uit Homs*, Utrecht e.a.: Arbeiderspers, 2012.

¹⁴ Dick Meerman, *Goed doen door dood te maken*, Nijmegen: Kampen: Kok, 1991.

¹⁵ Lineke Ryxman, in: *De Nieuwe Liefde*, febr. 2013, 39.

¹⁶ Peter Schneider, Peter-Jürgen Boock, 'Gespräche eines Schiffbrüchigen mit einem Bewohner des Festlandes', in: *Die Zeit*, no. 15, 5 april 1985, 66-69.

¹⁷ Zie de oratie van de Franse theoloog Christophe Chalamet, 'La subversion de L'Évangile', in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 144 (2012), 235-249.

nuttig, gezond en moreel correct deel en een *part maudite* – het verworpen en verbannen deel van onze existentie en van onze wereld waaraan een auteur als George Bataille in de vorige eeuw zijn hele oeuvre heeft gewijd.¹⁸ Maar ook geestelijk verzorgers in gevangenissen, zo heb ik gemerkt, worden niet zelden gedreven door de oneigentijdse impuls, in ‘criminelen’ nog iets anders te zien dan dit massief-gesloten woord belooft. Dat maakt hen tot grensgangers van de kerken die hen gezonden hebben, grensgangers in minstens drie betekenissen.

3. Over de drempel van de gevangenis: een ander universum

In de eerste plaats letterlijk en topografisch. Wie een gevangenis of een andere justitiële inrichting betreedt overschrijdt een grens, die door vele markeringen en symbolen zichtbaar is gemaakt. Niet toevallig doet het scanapparaat dat elke bezoeker moet passeren denken aan een vliegveld waar je evenzeer bezig bent grenzen te overschrijden. De bezoeker, gevangene of werknemer treedt vervolgens binnen in een nieuw universum waar volstrekt andere gewoontes, normen, rituelen en gedragspatronen heersen. Voor wie de gang naar de gevangenis geen ambtelijke routine is kan het binnentreden in dit universum niet anders dan intimiderend zijn – en dat is zowel doel als effect van deze totale institutie.

Wie in een gevangenis wordt opgesloten verlaat ook grotendeels de wereld van de *reciprociteit* – de wederkerigheid die vertrouwen scheidt tussen vreemden, een sociaal mechanisme dat door de rechtsfilosofe Dorien Pessers nog onlangs werd aangewezen als sociaal-culturele basis van onze rechtsstaat.¹⁹ Een gedetineerde met een lange carrière in de gevangenis betoogde eens tegenover mij dat om te overleven in de bajes je je aan twee regels moet houden: vertrouw niemand, en wordt niemands vriend. Eigenlijk gaat het dus maar om één regel, want consequent wantrouwen sluit vriendschap uit. Hij gaf er ook een voorbeeld bij. Wanneer ik aan een P.I.W-er²⁰ vertel dat ik in mijn cel en vooral in een isoleercel claustrofobische gevoelens krijg, dan geef ik zo iemand het wapen in handen om mij extra te straffen zodra hij daar aanleiding toe ziet.

Hier is de sociale wederkerigheid dus zo goed als gestorven. Grensganger zijn betekent in dit klimaat voor een door de kerk gezonden geestelijk verzorger voor een paradoxale opdracht staan: hoe in een universum waarin het gewone (de reciprociteit) ongewoon is geworden en het ongewone (het wantrouwen) alomtegenwoordig – hoe in zo’n wereld het vertrouwen en het geloof in een leefbare wereld weer op te bouwen? Een zekere dwaasheid, ja een bijzondere vorm van waanzin die een *ander*

¹⁸ Georges Bataille, *La part maudite, précédé de: La notion de dépense*, Paris: Minuit, 1967

¹⁹ Dorien Pessers, *De rechtsstaat voor beginners*, Amsterdam: uitgeverij Balans, 2011.

²⁰ Afkorting voor Penitentiair Inrichtings Werker.

weten over grenzen in zich bergt hoort dan tot het spirituele pakket van een Geestelijk Verzorger. Het is precies deze dwaasheid en dit weten die intrigeren en die filosofische aandacht verdienen, ook van ongelovigen.²¹

4. Aan de grens van het humane

Op de tweede plaats. Een geestelijk verzorger die vanuit zijn of haar religieuze traditie naar een justitiële inrichting wordt gezonden ontwikkelt ook een zekere vertrouwdheid met de grens van wat over het algemeen het humane wordt genoemd. Justitiepredikant Harry Brandsma merkt in een recent interview op dat hij 'humaniteit een heel moeilijke term vindt. Het zet namelijk ook een tegengestelde term neer: inhumaan. Als je tegen een moordenaar zegt dat hij inhumaan heeft gehandeld, ontken je daarmee dan niet het feit dat ook de moordenaar een mens is? Voor je het weet ga je een arrogante positie innemen.'²²

De problematiek waarop hij hier wijst is al oud. In een belangrijke studie uit 1975 analyseert de Duitse historicus Reinhart Koselleck een aantal zogeheten 'asymmetrische begrippenparen'. Dat zijn begrippenparen waarbij het positieve zelfbegrip van een groep een aanspraak maakt op algemeenheid, zodat het gepaard gaat met een diffamerend of discriminerend begrip van de ander. Hij behandelt drie van die begrippenparen met een grote historische betekenis uitvoerig, namelijk het paar Helleen versus Barbaar, Christen versus Heiden en tenslotte mens versus onmens respectievelijk *Übermensch* versus *Untermensch*.²³ De pointe van zijn studie luidt dat het derde begrippenpaar in potentie en in werkelijkheid het meest agressief is, juist omdat de begrippen mens en mensheid (*genus humanum*) qua algemeenheid niet meer kunnen worden overtroffen. Iedereen hoort immers tot de mensheid, kwantitatief gezien betekent mensheid niets anders dan 'alle mensen' en gaat het dus om een neutrale en politiek blinde categorie.

Maar reeds bij de Stoa, de eerste wijsgerige stroming die de mensheid als een politieke grootheid denkt, duikt het adjectief *inhumanum* op, om de grens te bepalen van wie er nog tot de mensheid hoort. Volgens Cicero bijvoorbeeld is met de *tiran* geen gemeenschap mogelijk, hij is een vijand van de mensheid (*hostis generis humani*), en mag dan ook geëlimineerd

²¹ Zie bijvoorbeeld het mooie essay over de 'grenshouding' van de (toneel)schrijver Thomas Bernhard en de filosoof Michel Foucault van Dirk Schümer, 'Über der Baumgrenze. Zu Bernhard und Foucault', in: *Merkur*, 50. Jrg. 1996, no. 4, 294-307.

²² Vanessa van Koppen, 'Ik ben een beetje een ontregelde dominee. Gesprek met gevangenispredikant Harry Brandsma', in: *AdRem*, jg. 24/1, jan. 2013, 14-15; 14.

²³ Reinhart Koselleck, 'Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe', in: id., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Fankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, 211-260.

worden.²⁴ Nog in 1991 beriep de Duitse essayist Hans Magnus Enzensberger zich op dit begrip *vijand van de mensheid*, als aanduiding van Saddam Hussein.²⁵

Letten wij op de onderliggende logica hiervan: zodra men aan het begrip mensheid een *kwalitatieve* betekenis geeft, dus op het moment waarop men het begrip mens semantisch gaat *bezetten* worden er uitsluitingen mogelijk. In de achttiende eeuw reeds kwam hierbij ook de misdadiger in beeld. 'Ook een booswicht is nog een mens' moest de filosoof Lessing bijvoorbeeld staande houden tegenover zijn aanmatigende tijdgenoten. En bij Immanuel Kant is te lezen: 'Alle ondeugden zijn objectief beschouwd inhumaan, maar toch menselijk.'²⁶

Vanaf de achttiende eeuw, wanneer het begrip mensheid zijn theologische betekenis van geschapen, verlossingsbehoefte grootheid verliest en als een autonome eenheid wordt opgevat, ontwikkelt het zich soms ook tot een polemische categorie. Zo confronteert Rousseau de figuur van de koning met de mens: wanneer de koning afstand doet van de kroon, stijgt hij op naar de staat van mens, *il monte à l'état d'homme*. De koning wordt hier gemeten aan de mens, zij worden uitsluitende grootheden: *menselijk* gezien is de koning een onmens.²⁷ In de twintigste eeuw wordt de semantische bezetting van het mens-zijn zoals bekend totalitair, onder meer in het nationaal-socialisme, dat Nietzsches tegenoverelkaarstelling van *Ueberschensch* en 'doorsneemens' racistisch omsmeedde tot *Ueberschensch* en *Unterschensch*, te weten Ariër en niet-Ariër.

Maar vandaag ligt het politieke gevaar van een bezetting van begrippen als mens en mensheid in ons deel van de wereld vermoedelijk niet in een raciale opsplitsing van de mensheid. Kritische aandacht verdient eerder de dreigende identificatie van *waardigheid* en *waarde*. In Duitsland vond tien jaar geleden een interessante discussie plaats over het begrip 'menselijk kapitaal' (*Humankapital, human capital*), in 2004 daar zelfs uitgeroepen tot het non-woord (*Unwort*) van het jaar. Het is ook in officiële verklaringen van de Europese Unie te vinden.²⁸ In Lissabon was door de Europese Raad vastgelegd, dat het globale doel van de Europese Unie erin moest bestaan om de meest concurrerende, meest dynamische kenniseconomie ter wereld te worden, 'waarbij het menselijk kapitaal in het centrum van de ontwikkelingsstrategie van de Unie zou komen te staan.' De kritiek op een statement als dit luidde, dat het begrip 'niet alleen ar-

²⁴ Koselleck, *o.c.*, 245.

²⁵ Zie hierover Th.W.A. de Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*, Ubbergen: Pomppers, 1992, p. 477 e.v.

²⁶ Koselleck, *o.c.*, 245.

²⁷ Koselleck, *o.c.*, 250

²⁸ Zie Konrad Paul Liessmann, *Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft*, Wien: Paul Zsolnay Verlag, 2012, vooral 'Der Wert des Menschen. An der Grenze des Humanen', 60-74.

beidskrachten in bedrijven, maar mensen überhaupt tot alleen nog economisch interessante grootheden degradeert.²⁹ Wie mensen als menselijk kapitaal opvat, lijkt te impliceren dat een mens die geen kapitaal meer vertegenwoordigt zijn waarde heeft verloren; zo iemand is eerder een kostenfactor geworden, of een parasiet.

Zo geraken we op een andere wijze aan de grens van het humane: niet zozeer door een semantische monopolisering van het mens-zijn, maar door de economisering en calcularisering van het menselijke. Het gaat hier niet om een louter academische discussie. In Nederland hadden we op verzoek van de PVV enkele jaren geleden reeds een parlementair debat over de vraag, wat migranten ons 'kosten'. Ook gedetineerden lijken vandaag vóór alles te worden begrepen als een kostenpost. 'Waarde' betekent namelijk in tegenstelling tot 'waardigheid' niets anders dan de prijs ervan op de markt, het is 'de subjectieve kant van de bereidheid om ergens voor te betalen.'³⁰ Welnu, in dit licht kan men de voorgenomen forse bezuinigingen op het gevangeniswezen ook anders duiden dan nu meestal gebeurt. Momenteel proberen politici de indruk te vestigen dat er een objectieve noodzaak bestaat om nu eenmaal een bepaald bezuinigingsbedrag bijeen te brengen. Maar in het licht van het onderscheid tussen waarde en waardigheid weerspiegelen deze bezuinigingen eerder het politieke gegeven dat de waarde of prijs van een gedetineerde fors is gedaald, zodat op de zorg voor gedetineerden zonder veel protest fors kan worden bespaard. Er bestaat dus ook een *samenhang* tussen waarde en waardigheid. Wij drukken de waardigheid van een mens niet alleen, maar óók in budgettaire besluiten uit.

En menselijke waardigheid dan? Over dit begrip in relatie tot detentie kan men, behalve bij Ryan van Eijk³¹, ook nog steeds iets leren van Immanuel Kant. Die benadrukt dat menselijke waardigheid eerst en vooral een opdracht is aan ieder van ons persoonlijk. Zijn aanbevelingen zijn het nog steeds waard om geciteerd te worden, vooral in onze expressieve emotie- en slachtoffercultuur³²:

Wordt niet de knecht van andere mensen. – Laat uw recht niet ongemerkt door anderen met voeten treden. – Maak geen schulden waarvoor u niet volledig kunt instaan. – Neem geen weldaden aan die u ook makkelijk kunt

²⁹ Liessmann, *o.c.*, 61; daar ook het citaat van de Europese Raad.

³⁰ Liessmann, *o.c.*, 63.

³¹ Ryan van Eijk, *Menselijke waardigheid tijdens detentie. Een onderzoek naar de taak van de justitiepastor*, Tilburg, 2013 (dissertatie, Universiteit van Tilburg)

³² Zie over onze liberale slachtoffercultuur Th.W.A. de Wit, 'De Assepoester van het strafrecht bevrijden. Over de geboorte van het slachtofferpopulisme uit de geest van het postmodernisme', in: J. Ouwerkerk, Th.W.A. de Wit e.a., *Hoe te reageren op misdaad? Op zoek naar de hedendaagse betekenis van preventie, vergelding en herstel*, Den Haag: Sdu Uitgevers, 2013, 51-67.

missen, wordt geen klaploper of zelfs (het verschil is slechts gradueel) bedelaar. Wees spaarzaam opdat u niet straatarm wordt. Klagen en kermen, ja zelfs alleen al gaan huilen bij lichamelijke pijn is u onwaardig, vooral wanneer u zich ervan bewust bent dat u het aan uzelf te danken hebt: vandaar de veredeling van de delinquent (de afwending van de schande) door de standvastigheid waarmee hij sterft. - Het knielen en zich neerwerpen ter aarde, zelfs wanneer het gaat om de verering van hemelse objecten (...) is in strijd met de menselijke waardigheid, net als het aanroepen van die objecten via populaire beelden; want u gedraagt zich dan niet deemoedig ten overstaan van een ideaal, dat uw eigen rede u ingeeft, maar ten overstaan van een idool, dat uw eigen maaksel is.³³

Kant verdedigt hier kort gezegd het menselijk *eergevoel* als kenmerk van de menselijke waardigheid, ook in detentieomstandigheden een even precaire als cruciale opdracht. Het risico voor de menselijke waardigheid ligt in een liberale of neoliberale seculiere cultuur niet meer bij de serviele aanbidding van religieuze objecten en idolen. Dat risico ligt voor ons vermoedelijk eerder in het uitwissen van het verschil tussen waarde en waardigheid door onszelf vooral te gaan opvatten als een economisch instrument, en dat ook van anderen te verwachten. Want meer en meer wordt ons aangeraden, onszelf via de sociale media en anderszins te gaan aanprijzen op de markt van banen, schoonheid en aandacht. Konrad Paul Liessmann schrijft daarover: ‘Soms krijg je er een onaangenaam gevoel bij, wanneer je getuige bent van de deels komische, deels vertwijfelde pogingen van mensen, hun individuele performance te verbeteren door een aangeleerde zelfaanprijzing te intensiveren.’³⁴ De beschamende verering van religieuze idolen wordt hier opgevolgd door de even slaafse uitverkoop van je menselijke waardigheid door van jezelf een product en een idool te maken. Waar is de vooruitgang?

5. *De profundis*

Grensganger is de door een kerk gezonden geestelijk verzorger ook nog in een derde betekenis van het woord, misschien wel de meest fundamentele. In zijn eerder genoemde voordracht schrijft Borgman dat ‘aspecten van de christelijke traditie die moderne gelovigen meestal eerder afstoten – pijn en bloed, schuld en boete, verzoening en offer – in het leven van gevangenen een centrale rol spelen.’³⁵ Dit herinnert ons eraan dat deze religie naar zijn (joodse) oorsprong niet alleen een strategie was om met de slagen en tegenslagen van het leven om te gaan, *Kontingenzbewältigung* zoals de Duitsers zeggen, of een *coping*- en zelftrooststrategie, in een

³³ Kant, gecit. bij Liessmann, *o.c.*, 65-66.

³⁴ Liessmann, *o.c.*, 67.

³⁵ Borgman, *o.c.*, 12.

psychologisch vocabulaire.³⁶ De oervorm van het *gebed* is existentieel eerder de roep om hulp vanuit de onmacht en het lijden, en het woord God is dan ook niet als nominatief maar eerder als vocatief te begrijpen: O God! *De profundis* dus, zoals in Psalm 130. Deze roep is bij ingeslotenen, vooral ook in de vreemdelingenbewaring, nooit ver weg, of ze nu gelovig zijn of niet.

De trouw aan deze oorsprong is mijns inziens de eigenlijke reden waarom kerken zich niet tot *Wellness*-organisaties kunnen ontwikkelen, ook al kan de nieuwste vorm van theologie, de neurotheologie, ons het evolutionaire nut van religieuze houdingen en gedragswijzen uitleggen. Zo schijnen nonnen en priesters de sociale groep te zijn met de hoogste levensverwachting; vermindert regelmatig mediteren bestaande stressoren; vasten is goed voor het organisme; geloof in God bevordert zelfs de voortplanting en vermindert haat, agressiviteit en doodsangst.³⁷ De nieuwe paus heeft onlangs met recht aan de echte oorsprong van de christelijke religie herinnerd door op Witte Donderdag de voeten van jonge gedetineerden te gaan wassen en daarmee op zijn manier de band gelegd met het verworpen deel van onze wereld.

Deze existentiële oorsprong heeft ook een keerzijde: voor wie in veilige en welvarende omstandigheden leeft of opgroeit wordt de christelijke religie en de joodse erfenis steeds onbegrijpelijker, ja irrationeler. Dat geldt ook voor de omkering van waarden waarover ik het eerder al had. Wie droomt er nog van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde? Misschien alleen sommige gedetineerden en hun slachtoffers, en de burgers in Homs in Syrië. Wij hebben hier allemaal méér te verliezen dan onze ketenen. Functionalistische verklaringen van het bestaan of van de persistentie van religie liggen dus ook existentieel in onze seculiere wetenschapscultuur voor de hand.

Maar religie opvatten als overlevingsstrategie of zelftroost is eenzijdig, zoals de Duitse theoloog Franz Gruber onlangs betoogde. Authentieke religiositeit is evenzeer contingentie verscherpend en dikwijls het tegendeel van *coping* en *prosperity*-religie.

Dit is vermoedelijk het meest aanstootgevende én belangwekkende van authentieke christelijke religie in een liberaal-seculiere cultuur die vooral inzet op veiligheid en welvaart en in de ban doet wie daarvoor obstakels vormen: dat het eigen geluk en zelfs het eigen overleven binnen deze religie *niet* het hoogste doel zijn, maar eerder geschenken die ons toevallen. Zoals we weten was de vroomheid van Job géén garantie voor zegen en heil, de levenswandel van Jezus géén springplank naar applaus en succes. Wie zich vanuit de onrust om de mishandelde of mislukte levens van zijn eigen tijd blootstelt aan het niet-vertrouwde of zich ver-

³⁶ Zie voor het nu volgende Franz Gruber, 'Glaube als Kontingenzbewältigung', in: *Th.P.Q.* 160 (2012) 381-391, bij wie ik veel van mijn eigen intuïties terugvond.

³⁷ Gruber, *o.c.*, 382.

bindt met de wereld van het geweld is misschien wel *vrijer* dan de liberale burger die zich in zijn *comfort zone* heeft genesteld en zichzelf het verhaal vertelt van zijn vrijheid.

Het is de authentiek religieuze vrijheid die men geïncarneerd ziet in een icoon als de Zuid-Afrikaanse bisschop Desmond Tutu. Te midden van zijn inzet voor zijn door vele kwalen en rampen geteisterde land blijft hij altijd de vrolijkheid zelve. Waarom? Mijn vermoeden luidt: hij levert zijn inzet *ongeacht* de uitkomst, want de uiteindelijke uitkomst – daar is het religieuze vertrouwen gesitueerd – is *niet zijn zaak*. Daarover kan hij dus ontspannen zijn. Wie oplet noteert dan ook dat Tutu altijd in lachen uitbarst wanneer hem gevraagd wordt naar de toekomst van zijn land.

Herstelgericht werken in pastoraat en nazorg vanuit praktijktheoretisch perspectief

Veerle Rooze & Trudy Vester

Op het moment dat de straf in detentie is uitgezeten en de overgang naar de status van ex-gedeteneerde een feit is, kan het lijken alsof een nieuwe periode begint waarbij het verleden achtergelaten wordt. Maar de ervaring leert dat het voor veel mensen dan pas begint. Niet voor niets is het recidivecijfer in de eerste maand na detentie indrukwekkend hoog.¹ Het is dan ook niet verwonderlijk dat nazorg al gedurende decennia de aandacht van kerken vangt en dat nazorginitiatieven beschouwd worden als een onbetwistbare taak van geestelijke verzorging in het justitiepastoraat.² Over het belang ervan zijn veel partijen het dan ook eens, maar over de weerbaarheid ervan evenzeer.

Een nieuw project dat in 2011 van start ging, had dan ook de basis in gedeelde herkenning. Vanuit verschillende partijen werd de moeite op het gebied van nazorg herkend. Kerken leidden in het kader van *Kerk met Stip* vrijwilligers op en bereidden zich voor op mensen uit detentie, maar de belangstelling van de kant van ex-gedeteneerden viel erg tegen. Nazorggroepen van Exodus hadden veelal niet zo'n moeite om vrijwilligers te vinden, maar de hulpvragen waren schaarser.

Op initiatief van de toenmalige hoofdaalmoezenier en -predikant werd ingezet op een project dat de naam 'Verbinden en Versterken' kreeg. Financiering van het eerste project werd voor een belangrijk deel gedragen door *Kerk in Actie*, een vervolgproject zou uit Rooms-katholieke hoek gesteund worden. Een samenwerkingsverband tussen justitiepastoraat, *Exodus*, *Kerken met Stip* en *Kerk in Actie* was een feit. Het doel van het project was het stimuleren en onderzoeken van mogelijkheden voor een goede aansluiting tussen binnen en buiten, tussen nazorggroep en geestelijke verzorgers, tussen (ex-)gedeteneerden en een maatje. Een dergelijke focus werd kansrijk geacht, juist in tijden van bezuiniging. In plaats van nieuwe initiatieven te ontwikkelen werd de nadruk in het project gelegd op samenwerking en intensivering van de relaties en activiteiten van bestaande diaconale structuren, maatschappelijke organisaties en ge-

¹ B. Wartna, N. Tollenaar, e.a., *Recidivebericht 2012. Landelijke cijfers met betrekking tot de strafrechtelijke recidive van justitiabelen uit de periode 2002-2009. Fact sheets 2012-06*, Den Haag: WODC, 2012.

² W. Timmer, 'Herstelgericht pastoraat en diaconie, vrijwilligerswerk en oriëntatie op nazorg', in: A. H. M. Van Iersel en J. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en Rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 267-291.

meentelijke overheid. Krachten bundelen lijkt een voor de hand liggend antwoord in crisistijd.

Deze focus sluit goed aan bij maatschappelijke thema's en interesses die op dit moment in de belangstelling staan. De nadruk op het laten participeren van de *'civil society'*, de inzet op samenwerkingsverbanden tussen vrijwilligers en beroepskrachten, de nadruk op het betrekken van de samenleving bij maatschappelijke vraagstukken en de oplossing ervan: het zijn thema's die langzamerhand ook in beleidsontwikkeling van overheden en maatschappelijke organisaties aan belang winnen. In dat opzicht is de tijd gunstig om een dergelijk project te starten.³Flevoland werd als proeftuin voor de eerste pilot aangewezen. Vervolgens kreeg een nieuw aangetrokken diaconaal pastor als netwerkontwikkelaar de taak om de vrijwilligersinzet te versterken, geloofsgemeenschappen in de regio te betrekken en te zoeken naar regionale samenwerkingsverbanden. Het werkgebied is weliswaar Flevoland, maar de doelstelling en achtergrond van de pilot reiken verder dan dat grondgebied. Het doel was om de leerervaringen die in Flevoland opgedaan worden, de basis te laten vormen voor mogelijk nieuwe initiatieven in de rest van het land. Om die reden heeft de pilot ook een reflectieve component.

De onderliggende vraag die in het hele project centraal staat, is hoe pastoraat en nazorg met elkaar in verbinding te brengen zijn. Die samenwerking tussen beiden zie je terug in het feit dat het project wordt uitgevoerd in een samenwerking van de diaconaal pastor, geestelijk verzorgers in de penitentiare inrichting en de nazorggroep van Exodus in Flevoland. De geestelijke verzorging heeft in het project een centrale rol.

In dit artikel willen we reflecteren op de ervaringen die we in de afgelopen twee jaar vanuit onze verschillende rollen hebben opgedaan. Trudy Vester is geestelijk verzorger in de PI Lelystad, Veerle Rooze is als diaconaal pastor betrokken. In het onderstaande zullen we allereerst ingaan op de werking van het landelijke nazorgnetwerk en de knelpunten die daarbij vanuit de praktijk van geestelijke verzorging worden ervaren. Vervolgens schetsen we de uitgangspunten die onze eigen projectbenadering kenmerken en gaan we in op een aantal leerpunten van de afgelopen jaren. 'Verbinden & Versterken' is niet zozeer een project waarin we antwoorden willen vinden, maar meer een experiment waarin we mogelijkheden onderzoeken. Dit artikel is dan ook bedoeld als een aanzet tot gesprek dat hopelijk in de komende tijd zowel verder gaat, als verbreedt en uitbreidt.

³ D. Oudenampsen, K. v. Vliet, e.a., *Samenwerking vrijwilligers en beroepskrachten bij maatschappelijke ondersteuning*, Utrecht: Verwey - Jonker Instituut, 2006; P. Dekker en J. de Hart (red.), *Vrijwilligerswerk in meervoud. Civil society en vrijwilligerswerk 5*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2009; P. Dekker, P.J. de Hart, e.a., *Toekomstverkenning vrijwillige inzet 2015*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau, 2007.

1. Hoe nazorg vorm krijgt. Het nazorgnetwerk van Exodus

In de afgelopen jaren is door de sector Vrijwilligers & Kerkzaken die binnen Exodus Nederland verantwoordelijk is voor al het vrijwillige nazorgwerk gebouwd aan een breed landelijk netwerk van nazorggroepen die regionaal vrijwilligers inzetten in de ondersteuning en begeleiding van (ex-)gedetineerden, hun partners en familieleden. De combinatie van landelijke spreiding en regionale worteling is de grote kracht van dit nazorgnetwerk dat werkt met een systeem van verwijzing en doorverwijzing. Nazorggroepen die in de regio bekend zijn en contact onderhouden met geestelijke verzorgers, medewerkers maatschappelijke dienstverlening (MMD) en andere verwijzers in de PI krijgen hulpaanvragen binnen. Soms komen ze zelf in actie, regelmatig verwijzen ze door naar een andere nazorggroep of wordt in samenwerking met een andere groep de inzet van vrijwilligers in de PI en de ondersteuning van partner en kinderen die thuis achterblijven, verdeeld. De regionale binding waar DJI naar streeft, blijkt nog niet als consequent mechanisme te fungeren en daarom is het van wezenlijk belang dat met behulp van een dergelijk nazorgnetwerk Nijmegen en Heerhugowaard, Krimpen aan de IJssel en Lelystad met elkaar verbonden zijn.

In de loop der jaren is er een veelheid aan activiteiten binnen het nazorgnetwerk ontwikkeld die door vrijwilligers worden uitgevoerd. Bezoekwerk aan gedetineerden bijvoorbeeld, het met een volmacht ophalen van een ID-bewijs en het maatjeswerk dat voornamelijk na detentie plaats vindt en waarbij ondersteuning geboden wordt in de eerste maanden na detentie. Daarnaast is er ook vrijwilligersinzet waarbij de aandacht gericht wordt op de familie, gezin en partners in het ouders, kind en detentieprogramma (OKD). Vrijwilligers die bijvoorbeeld met kinderen naar de gevangenis rijden zodat er regelmatig contact blijft met de vader of ondersteuning van partners die achterblijven. Door het hele land zijn zo meer dan twintig nazorggroepen en een bijna even groot aantal OKD-groepen actief die regelmatig bijeenkomen en waarin geestelijke verzorgers en vrijwilligers samenwerken om de brug tussen binnen en buiten te slaan.

De ervaring in Flevoland was echter dat de geestelijke verzorging en de nazorggroep op afstand van elkaar waren geraakt. Het verkennen van die situatie was een belangrijke eerste stap om het project verder vorm te gaan geven.

2. Nazorg in de praktijk

Stilstaan bij de knelpunten die vanuit de geestelijke verzorging ervaren werden op het gebied van nazorg bleek een goede aanpak. Aandacht voor analyse in plaats van meteen te beginnen met mogelijke oplossingen helpt om de dagelijkse praktijk waarmee de geestelijke verzorging te maken had te accepteren en tot uitgangspunt te maken. Eén van de belangrijkste

knelpunten die meteen naar boven kwam, was dat nazorg nauwelijks in beeld was bij het team. Formeel kan het wel als aandachtsveld beschouwd worden en tot de taken van een geestelijk verzorger gerekend worden, maar de ervaring van mensen liet een ander beeld zien:

Toen ik startte was er een nazorggroep, maar mij was niet duidelijk wat die allemaal deed en wie ik moest benaderen. Ik kon altijd wel bellen, maar wanneer en waarover en hoe? Het stond me eigenlijk helemaal niet zo helder voor ogen. Ik heb altijd gedacht: nazorg dat zal wel heel nuttig zijn. Maar ik had niet echt zicht op de mogelijkheden die ik dan zou hebben om er iets aan te doen.
(Trudy)

Het nazorgwerk en de inzet van maatjes bleef vooral iets dat abstract was en op afstand waardoor het in de dagelijkse gang van zaken binnen een PI snel uit zicht verdween. Dat bleek niet alleen voor geestelijk verzorgers te gelden. In gespreksgroepen bleek dat gedetineerden zelf nauwelijks wisten dat er inzet van vrijwilligers mogelijk was. Ook andere disciplines binnen de PI Lelystad waren maar matig bekend met het vrijwilligerswerk.

Naast onbekendheid lag een tweede knelpunt in de kwetsbaarheid die met het nazorgwerk verbonden is. Nazorg behoort weliswaar tot één van de taken van geestelijke verzorging, maar als een schakel in het netwerk niet goed functioneert, dan loopt het snel vast. Dat was ook de ervaring in Flevoland. De nazorggroep functioneerde moeizaam. Vrijwilligers haakten af omdat er geen werk was. Als er geen hulpvragen en koppelingen zijn tussen gedetineerden en vrijwilligers, werkt dat voor vrijwilligers niet motiverend. Slechts een aantal vrijwilligers kon hierdoor daadwerkelijk actief zijn. Tegelijkertijd geldt dat als de geestelijk verzorger een verzoek doet en merkt dat de vrijwilligersinzet niet loopt, de stap naar afhaken ook snel gezet is. Het werken met vrijwilligers heeft altijd een element van toevalligheid en onzekerheid. Er hangt veel af van toevallige factoren en dan voornamelijk van de mensen die toevallig in de groep zitten en betrokken zijn. Als zij gemotiveerd zijn, dan gaat het goed. Als ze weggaan, dan is het gevaar dat het werk ook instort. Het belang van goed functionerende schakels en de kwetsbaarheid die daarmee verbonden was, maakte het nazorgwerk in Lelystad dan ook moeizaam.

Een derde punt ten slotte waar het moeizame verloop van nazorg in de PI Lelystad tot terug te leiden was, had te maken met werkdruk.

Ik had weinig zicht op wat er buiten de muren gebeurt; ik had daar ook weinig tijd voor om me daarin te verdiepen. Ik wist niet zo goed wat de nazorggroep deed. Maar dat gold ook voor anderen. Ieder zit toch een beetje opgesloten in de eigen organisatie. Dan schuif je het makkelijk af. Ik als pastor doe mijn werk in de PI; de nazorggroep doet het buiten de PI. Maar je voelt

je minder verantwoordelijk voor elkaar. Extra handicap is de onbekendheid met de stad waarin je werkt terwijl je daar zelf niet woont. De kortste wegen naar hulp zijn onbekend en door de werkdruk heb je geen tijd om je daarin te verdiepen.

(Trudy)

Werkdruk kan een oriëntatie stimuleren die voornamelijk zelfreferentieel is, waarbij de focus van het werk vooral op de interne zaken en de eigen taken gericht wordt. Een geestelijk verzorger maakt dan – vaak onbewust – een functieverdeling tussen het werk binnen de muren dat tot de verantwoordelijkheid van de eigen beroepsgroep hoort en het werk buiten dat gedelegeerd wordt aan *Exodus*. De aandacht van geestelijk verzorgers komt dan vooral te liggen bij individueel pastoraat, kerkdiensten en gespreksgroepen; activiteiten die onder de directe eigen verantwoordelijkheid vallen. Misschien niet wenselijk, ook niet het beeld dat de pastores met herstelgericht pastoraat voor ogen staat, maar wel begrijpelijk.

De motivatie waarmee we als diaconaal pastor en geestelijk verzorger gezamenlijk aan het project begonnen, deelden we. Hoe kunnen we die opdeling en scheiding doorbreken? Dat was de belangrijkste vraag. Het zou verleidelijk zijn om de diaconaal pastor als een soort extra werkkraft te beschouwen die klussen kon uitvoeren en aan wie de aandacht voor 'buiten' gedelegeerd kon worden. Dat zou wellicht een kortstondige hulp zijn om de werkdruk te verlichten. Maar het zou te eenvoudig zijn. Daarmee blijf je de meer onderliggende vragen en het spanningsveld dat daarmee gepaard gaat, omzeilen. Het ging er niet om dat er een extra werkkraft zou komen. Het ging erom dat dit project de kans bood om op zoek te gaan naar andere wegen en een andere aanpak voor pastoraat en nazorg waaruit lessen geleerd konden worden; we wilden op zoek naar een perspectiefwisseling.

3. Een pilotproject als onderzoek

Het project 'Verbinden & Versterken' heeft naast een uitvoerende en ontwikkelende component ook nadrukkelijk een reflectieve component. Het is een pilotproject dat tegelijkertijd gericht is op netwerkontwikkeling en op onderzoek. Terugkijkend kunnen we drie uitgangspunten onderscheiden die zowel de onderzoeksaanpak als de wijze van interventie kenmerken en het projectontwerp bepalen.

a. Praktijktheoretische inzet

Een eerste uitgangspunt was te vinden in de praktijktheoretische oriëntatie waarmee we begonnen. Een praktijktheoretische benadering in onderzoek kenmerkt zich in interesse in de weerbarstige praktijk en de erken-

ning dat theorievorming zich slechts daarbinnen ontwikkelt.⁴ Een praktijktheoretische interesse is als reactie te duiden op de neiging om theorievorming gescheiden en los van de praktijk te ontwikkelen, maar waar tegelijkertijd wel prescriptieve aspiraties vanuit gaan. Theorievorming gaat vaak over hoe de werkelijkheid zou moeten zijn. De aandacht gaat daarbij uit naar het 'wat', het ontwerp van nieuwe ideaaltypische modellen die ernaar streven de minder gewenste zaken in de bestaande situatie op te heffen door een nieuw lichtend perspectief te schetsen. Een dergelijke modelmatige, ideaaltypische weergave van de werkelijkheid komt tot stand op basis van reductie: alles wat als niet relevant beschouwd wordt, valt buiten de kaders. Daarmee wordt uitgegaan van een geabstraheerde benadering van de werkelijkheid. De eigenheid van een praktijktheoretische benadering is dat er juist grote aandacht is voor de zaken die vaak als niet relevant terzijde geschoven worden: de *nitty-gritty details* van het dagelijkse werk.⁵ Het zijn zaken die vaak beschouwd worden als niet wezenlijk, maar die vaak wel erg bepalend zijn in de dagelijkse gang van zaken.

In het werk van de geestelijke verzorging in de PI zijn erg veel van dat soort 'details' te vinden. De tijd die het kost bijvoorbeeld om bij een gedetineerde op bezoek te gaan en het aantal deuren dat je dan door moet. Het moeizaam contact maken met een vrijwilliger, de kloof tussen wat je afspreekt en wat er daadwerkelijk gebeurt. Vakantiedagen van een MMD'er. Het overgaan van een gedetineerde naar een andere afdeling waardoor mensen opeens weer onderop de stapel terecht komen van een andere contactpersoon. Heb je net iets afgesproken, kun je opnieuw beginnen. De eigenheid van een praktijktheoretische benadering schuilt in de erkenning en waardering niet zozeer van 'hoe het zou moeten zijn', maar van 'hoe het is'. In het project proberen we dan ook de dagelijkse gang van zaken als uitgangspunt te nemen voor theorieontwikkeling in plaats van een geïdealiseerde en gewenste weergave ervan. Dat betekent dat we niet van tevoren met een model werken van hoe het zou moeten zijn, maar de weerbarstigheid in de praktijk als gegeven en uitgangspunt proberen te nemen en daar ook van willen leren. Iets is dan niet goed of fout: de situatie is zoals hij is. We hebben dan ook in de afgelopen jaren minder aandacht gehad voor het 'wat', maar meer de vraag centraal gesteld: *Hoe pakken we het aan?* Bij een hulpvraag kijken we naar: *Wie betrek je? Wat doe je wel en niet? Hoe is de relatie tussen vrijwilliger en geestelijke verzorging in deze begeleiding? Vanuit dergelijke vragen proberen we dan het nazorgwerk en de nazorggroep op te bouwen.*

⁴ T. Schatzki, K. D. Knorr-Cetina, e.a., *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London: Routledge, 2001 en A. Reckwitz, 'Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist Theorizing' in: *European Journal of Social Theory*, 2002 Vol.5(2) : 243-263.

⁵ R. Chia, 'Strategy-as-practice: reflections on the research agenda', in: *European Management Review*, 2004 Vol. 1(1): 29-34, p. 24.

Het is verleidelijk om te denken vanuit 'Ja, als...'. 'Ja, als ik nu maar andere vrijwilligers had, dan...'. 'Ja, als ik meer tijd zou hebben, dan...'. 'Ja, als de parochie nu niet bezig was met fuseren, dan...'. Dat kan een redenering zijn die veel vernieuwing tegenhoudt en initiatief al bij voorbaat in de kiem doet smoren. Als het allemaal anders was, dan zou het wel gaan. Het is ook vaak de reactie die pilots, nieuwe projecten of nieuwe initiatieven oproepen. Het leidt tot het gevoel van: ik schiet tekort. De eigen werkelijkheid steekt dan maar magertjes af tegen dat voorbeeldproject waar alles goed gaat en dat vooral als spiegel lijkt te werken om het eigen tekortkomen duidelijk te maken. Dit project heeft als uitgangspunt: 'Ok, dit is de situatie hier, op deze plaats. Hoe gaan we ermee om?' Dat is een contextuele en situationele gerichtheid die eigen is aan deze praktijktheoretische inzet. Dat betekent uitgaan van wat voor handen is en dat is in iedere situatie anders.

Een punt dat daar nauw mee verbonden is, is te vinden in de vraag wat onder professionaliteit verstaan wordt. In geabstraheerde en modelmatige theorievorming wordt alle aandacht gegeven aan het ontwerp van een nieuw model van hoe de geïdealiseerde werkelijkheid eruit zou moeten zien. De vooronderstelling is dat als dat ontwerp maar goed gebeurt, de implementatie slechts een kwestie van uitvoeren is. Niet voor niets stopt de aandacht van een dergelijk type onderzoek en theorievorming dan ook bij die ontwerpfasen. Hoe dat in praktijk moet worden gebracht, is een zaak van de praktijkwerkers zelf. Het onbedoelde gevolg ervan is dat het vooral een gevoel stimuleert dat het eigen werk nauwelijks voldoet aan hoe het eigenlijk zou moeten zijn. Sterker nog, het belang en de kracht van het dagelijkse werk in de praktijk, dreigt eerder verloren te gaan. '(T)he academic discourse is so pervasive that even when 'practitioners willingly provide quasi-theoretical accounts of their own practices, they are likely to "conceal" even from their own eyes the true nature of their practical mastery'.⁶ De nadruk op herstelgericht werken stimuleerde eenzelfde soort dynamiek:

Ik hoorde wel over herstelgericht pastoraat en nazorg. Maar het effect daarvan was vooral dat het bij mij het gevoel stimuleerde dat ik vooral niet voldeed aan wat ik eigenlijk zou moeten doen.
(Trudy)

De eigenheid van een praktijktheoretische benadering schuilt vooral in de waardering voor 'ik doe het op mijn eigen manier'. Professionaliteit wordt dan opgevat als 'the ability to "make do with" whatever is to hand'.⁷ De insteek van het project was dan ook niet om 'best practices' te ontwikke-

⁶ Chia, *a.w.*, p. 30.

⁷ J.S. Brown and P. Duguid, 'Organizational learning and communities-of-practice: Toward a unified view of working, learning, and innovation', in: *Organization Science*, 1991 Vol. 2(5), 40-57.

len die model zouden staan voor anderen, maar om vragen te stellen en ideeën bij te stellen. We probeerden aandacht te hebben voor ‘the unheroic work of ordinary practitioners in their day-to-day routines’.⁸ Het leidde tot een project dat praktijktheoretisch opgezet was, dat actietheoretisch van aard was en waarbij ‘reflective practitioners’ de onderzoekers waren.⁹

b. Netwerkgerichte benadering

In de tweede plaats kozen we voor een benadering die netwerkgericht is. Een dergelijk perspectief verplaatst een individuele oriëntatie ten gunste van een relationele benadering. Dat leidt tot een verschuiving in bijvoorbeeld de conceptualisering van het mensbeeld. Niet zozeer de ‘*individual agent*’ is van belang, maar het netwerk van relaties waarbinnen een mens geplaatst is. Een dergelijke benadering deed zowel ons eigen zelfverstaan als de visie op nazorg verschuiven. De rol van de individuele pastor of vrijwilliger en een individuele gedetineerde wordt daarbij eerder gedecentreerd. Het is niet zozeer de ‘*individual hero*’ die verandering tot stand kan brengen; verandering wordt geduid in het herstellen van relaties en de verschuivingen daarbinnen.¹⁰ Er is dan minder aandacht voor de individuele inzet en begeleiding van mensen als op zichzelf staand, maar meer voor de inbedding ervan. Pastoraat is dan niet zozeer opgevat als een individuele activiteit, maar meer als een proces met een integrale insteek waarbij de grenzen tussen inzorg en nazorg ook steeds meer ambigu worden. Een herstelgerichte oriëntatie werd in ons project dan ook op deze wijze benaderd.

Een netwerkgerichte benadering werd ook op een tweede wijze bepalend. Het leidde niet alleen tot een relationele focus, het bepaalde ook de manier waarop we naar de organisatie van nazorg keken en dan vooral de aandacht die we daarbij hadden voor de structurele inbedding ervan. In aansluiting op inzichten vanuit de ‘*social network theory*’ is het begrijpelijk dat belang gehecht wordt aan de ontwikkeling van een goede structurele verankering van het nazorgwerk. Een belangrijk uitgangspunt in deze theorievorming is dat verbinding leidt tot krachtige netwerken; gebrek eraan stimuleert juist kwetsbaarheid.¹¹ Het bood een nuttig denkkader

⁸ R. Whittington, ‘Strategy as practice’, in: *Long Range Planning*, 1996 Vol. 29(5), 731-735, p. 734.

⁹ D.A. Schön, *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*, New York: Basic Books, 1983.

¹⁰ M. Uhl-Bien, ‘Relational Leadership Theory: Exploring the Social Processes of Leadership and Organizing’, in: *The Leadership Quarterly*, 2006 Vol. 17(6), 654-676; M.L. Lucia Crevani & Johann Packendorff, ‘Shared Leadership: A Postheroic Perspective on Leadership as a Collective Construction’, in: *International Journal of Leadership Studies*, 2007 Vol. 3(1), 40-67.

¹¹ R.C.A. Parker, *The Hidden Power of Social Networks. Understanding How Work Really Gets Done in Organizations*, Boston (Massachusetts): Harvard Business School Press, 2004.

om de relaties tussen geestelijke verzorging binnen de PI, de nazorggroep en maatschappelijke organisaties en geloofsgemeenschappen te benaderen. Het gebrek aan relaties en verbinding hiertussen, maakt vanuit het perspectief van de sociale netwerktheorie de ervaren knelpunten niet meer dan begrijpelijk. Een diaconaal pastor kan als schakel met de buitenwereld bruggen tot stand brengen, relaties tussen 'binnen' en 'buiten' leggen en samenwerking tussen verschillende organisaties stimuleren. Maar het is belangrijk om daarin niet de oplossing te zien. Eén persoon heft de kwetsbaarheid niet op; een goede structuur opbouwen met onderlinge verbindingen is dan ook in het kader van duurzaamheid van groot belang. Een netwerkgerichte benadering hielp om het proces van nazorg vanuit zowel een relationeel als structureel perspectief te analyseren en te benaderen.

c. Doelgroepgericht

Tot slot gingen we ook uit van een doelgroepgerichte insteek. Het is nuttig om hier even stil te staan bij wat we daarmee bedoelen. 'Doelgroepgerichtheid' heeft de connotatie, zo merkten we in de praktijk, als zou uitsluitend geleverd worden wat de doelgroep wil. 'U vraagt, wij draaien.' Hoe zit het dan met het uitgaan van en versterken van de eigen verantwoordelijkheid van mensen in detentie? Wordt zo het stimuleren van shopgedrag niet juist als uitgangspunt genomen? Met doelgroepgerichtheid bedoelen we iets anders. Het gaat ons om het uitgaan van de percepties van de mensen om wie het gaat en om daarop in te spelen. Hoe het op papier geregeld is, of alle partijen zich aan de procesafspraken houden of wat er in principe mogelijk zou zijn, dat soort zaken zijn dan minder van belang. Voor ons was de vraag belangrijk hoe mensen in detentie nazorgactiviteiten vervolgens interpreteren en de percepties die zij hebben. Je kunt wel zeggen: 'Het klopt niet hoe mensen het zien, want het is anders geregeld dan men denkt.' Maar we willen accepteren dat ieder mens iets nu eenmaal op zijn eigen manier ziet en dat het weliswaar niet de werkelijkheid hoeft te zijn, maar dat het wel de realiteit is waarmee we moeten werken. Dat betekent dat we in ons project uitgaan van een geconstrueerde werkelijkheidsopvatting. Een constructie die in wisselwerking ontstaat en interactie vraagt.¹² Consequentie daarvan is dat luisteren één van de eerste opdrachten werd om het project op gang te trekken. Dat leidde ook tot één van de belangrijkste leerpunten die we in de afgelopen twee jaar hadden.

¹² D.M. Hosking, 'Telling Tales of Relations. Appreciating Relational Constructionism', in: *Organization Studies*, 2011 Vol. 32(1), 47-65.

4. Een aantal leerpunten eruit gelicht

a. Aansluiten bij leefwereld van gedetineerden

Het leek een logische stap om als één van de eerste activiteiten te beginnen met focusgroepen.¹³ We vroegen aan gedetineerden naar wat nodig zou zijn in nazorg, naar de knelpunten die zij zelf zagen, naar waar men behoefte aan zou hebben. In gespreksgroepen en individuele gesprekken vroegen we naar hun mening en vroegen door. We merkten een grote behoefte aan een luisterend oor. 'Wij worden nooit gehoord' was een uitspraak die vaak terugkwam. De behoefte bleek groot om mee te kunnen praten en mee te denken; om te kunnen vertellen wat werkt en wat echt niet.

Wat was voor ons het belangrijkste leerpunt? Dit bleek een inzicht te zijn dat het hele verdere proces ging bepalen. Het werd ons steeds meer duidelijk dat we veel meer moesten aansluiten bij de leef- en denkwereld van gedetineerden en hoe wezenlijk dat was voor het succes en de effectiviteit van nazorg. Dat inzicht begon te dagen toen we aan gedetineerden folders voorlegden van bijvoorbeeld *Kerken met Stip* en de vrijwilligersinzet van *Exodus*. Daarbij stelden we eenvoudige vragen: 'Wat vind je goed?' 'Wat kan beter?' 'Wat spreekt je aan?' 'Zou je hier iets mee doen?'. Een aantal voorbeelden van reacties laten zien hoe percepties zich vormen. In de folder stond: 'Ben je op zoek naar een huis voor de ziel?' Een reactie daarop luidde: 'Ja, dit is natuurlijk wel goed als je nog geen huis hebt en je bent op zoek naar huisvesting. Maar ik heb al een huis. Ik kan bij mijn broer logeren als ik vrij kom. Dus voor mij is dit niet belangrijk.' Wij vroegen aan iemand anders: 'Zou je naar een kerk met stip toe gaan?' Het antwoord was: 'Neeeh! Dit is een kerk van justitie. Ik ga liever naar een gewone kerk.' In de folder stond vermeld dat *Kerk met Stip* mee gedragen wordt door het justitiepastoraat. In dezelfde folder wordt ook de herkomst van de benaming *Kerk met Stip* uitgelegd. Daarbij stond dat zwerwers vroeger tekens op de muur schreven voor elkaar. Een soort stippen. In de gespreksgroep las men het woord 'zwerwer' in de folder en concludeerde daaruit: 'Dit is een kerk voor zwerwers'. Het zijn slechts een paar voorbeelden, maar ze maken duidelijk hoe belangrijk het is om aan te sluiten bij de percepties en leefwereld van mensen.

Dat inzicht hebben we op allerlei manieren doorgevoerd: in een nieuwe folder bijvoorbeeld met weinig tekst en veel foto's. We proberen ook meer in te spelen op het wegnemen van mogelijke belemmeringen en het wantrouwen van mensen daarbij serieus te nemen. Zo letten we op spookverhalen die de ronde doen. De start van de OKD-middagen waarbij vaders kunnen spelen met hun kind dat gebracht wordt door vrijwilligers, is daar een goed voorbeeld van. We hebben in de voorlichting voor deze middagen duidelijk aangegeven dat vrijwilligers gescreend zijn, dat we

¹³ L.F. Chiu, 'Transformational Potential of Focus Group Practice in Participatory Action Research', in: *Action Research*, 2003 Vol. 1(2), 165-183.

onafhankelijk zijn en dat we geen onderdeel van kinderbescherming zijn. Daarmee proberen we uit te gaan van het bestaande wantrouwen en de geruchten die in de PI de ronde doen dat vrijwilligers informatie doorspelen naar kinderbescherming bijvoorbeeld. In de hulpverlening en ondersteuning die we bieden, worden we ook steeds alerter op het bestaan van deze kloof in begrip en perceptie en beginnen we daar steeds meer op in te spelen. Zo helpen vrijwilligers steeds meer in het maken van een verstaatslag. Ze leggen bijvoorbeeld uit dat de betaalregeling met het Centraal Justitieel Incassobureau (CJIB) echt al per direct ingaat zoals in de brief vermeld staat, in plaats van pas over enige tijd wanneer men de PI verlaat. We zien onze rol steeds meer in het slaan van een brug tussen de leefwereld van (ex-) gedetineerden en de wereld en het taalveld van instituties en instanties. Deze kloof negeren, leidt eenvoudig tot een proces van uitsluiting. Daarom proberen we ook omgekeerd te werken, niet alleen beginnend bij (ex-)gedetineerden om hen te helpen bij de aansluiting op de samenleving, maar we zetten ook in op bewustwording bij mensen die beroepsmatig incidenteel met (ex-)gedetineerden te maken hebben. We merken steeds opnieuw in het nazorgwerk hoe belangrijk het is als loketpersoneel of medewerkers van instanties begrip en welwillendheid tonen, als ze zich wat kunnen inleven wat het betekent om als ex-gedetineerde weer op straat te staan. Zo hebben we bijvoorbeeld samen met de gemeente Lelystad en de PI Lelystad een theatervoorstelling georganiseerd waarin een ex-gedetineerde zijn verhaal en ervaringen van de tijd na zijn detentie vertelt. Wethouders, gemeenteraad, loketpersoneel, zo'n tweehonderd mensen die in hun functie te maken hebben met ex-gedetineerden zijn hiervoor uitgenodigd. We vinden het belangrijk dat zij het verhaal horen en het gezicht zien van mensen die bij hen aan de balie komen; dat men zich bewust wordt dat wat vanzelfsprekend lijkt vanuit een institutioneel perspectief soms een tegengesteld effect heeft van wat men beoogt. Een belangrijke vraag is: 'Wie past zich aan aan wie?' Met vallen en opstaan leren we om in onze inzet aan te sluiten bij en ons aan te passen aan de leefwereld van de mensen die we willen ondersteunen. Een punt dat daarom blijvende aandacht vraagt, is in dit kader het zoeken van vrijwilligers met een multiculturele achtergrond. Een gedetineerde noemde dat ook letterlijk als aandachtspunt toen hij de folders met het nazorgaanbod zag: 'Dit is een andere wereld. Het zijn allemaal blanke mensen op de foto's.' Het overbruggen van werelden blijkt vooral ook een opdracht voor onszelf persoonlijk te zijn.

b. Bouwen van een netwerk rond nazorg

Het is het eenvoudigst om pastoraat en nazorg in tegenstelling tot of ten hoogste als aanvulling op elkaar te zien. Als de zorg voor het geestelijke aan de ene kant en praktische ondersteuning aan de andere. Praten en doen, inzicht en actie. Het ene is dan het terrein van de geestelijke verzorging, het andere van *Exodus* en de nazorggroep, netjes gescheiden in een

functionele verdeling tot elkaar. We merken steeds meer hoe wezenlijk het is voor zowel pastoraat als nazorg om beide vanuit integraal perspectief te benaderen. Je kunt elkaar tot steun zijn en goed op elkaar aansluiten. Maar daarnaast is het ook heel belangrijk om zo te proberen de kloof te verminderen van de goede voornemens die door mensen gemaakt worden als ze binnen zitten, en de teleurstelling en desillusie die er buiten op kunnen volgen, wanneer de confrontatie met de harde realiteit plaats vindt. We hadden het gevoel dat we die kloof enkel in stand hielden door pastoraat en nazorg zo als gescheiden entiteiten te benaderen. Een integrale aanpak leek ons dan ook urgent te zijn.

In het verleden was dat wel een punt dat door de geestelijke verzorging gemist werd, dat mensen die binnen zaten nauwelijks met iemand van buiten in gesprek konden gaan. Dat is in de afgelopen jaren veranderd. We schakelen nu allerlei mensen al binnen in en nodigen ze uit. Bijvoorbeeld op het gebied van schuldhulpverlening, iemand van een kerk uit de plaats waar mensen terug naartoe gaan, de Anonieme Alcoholisten op het gebied van verslaving, mensen van de diaconie over regelzaken buiten en allerlei meertalige vrijwilligers uit de nazorggroep. Deze integrale inzet leidt ertoe dat pastoraat meer vanuit een praxisbegrip wordt geconceptualiseerd, waarbij handelen en het verbale ingebed en in samenhang met elkaar staan.¹⁴ Onze eigen theologische reflectie richt zich dan ook steeds meer op het geleefd geloof, op aandacht voor de alledaagse theologie, niet gescheiden van de dagelijksheid van het leven, maar daar juist in ingebed.¹⁵

De rol van pastor in de PI verbreedde zich daarmee van de nadruk op individuele begeleiding naar een meer netwerkgerichte benadering waarbij de taak van een pastor ook is dat de breedte van een netwerk betrokken raakt. In de eerste plaats het persoonlijke netwerk van een gedetineerde en dan voornamelijk de kinderen en partner. In de afgelopen jaren hebben we regelmatig ingezet op ondersteuning door een vrijwilliger van de partner die alleen achterbleef en in een isolement raakte. Maar waar we steeds vaker mee te maken krijgen, zijn gedetineerden met een minimaal sociaal netwerk die nauwelijks ergens op terug kunnen vallen. Het is dan belangrijk dat er wel een vangnet is voor mensen als ze buiten komen. Van de Rooms-katholieke en protestantse geestelijke verzorging in de PI Lelystad woont niemand in Lelystad zelf. Gecombineerd met een deeltijd dienstverband betekent dit dat het als pastor moeizaam is om terug te vallen en een beroep te doen op een natuurlijk netwerk dat zelf is opgebouwd en ingezet kan worden. We moesten het daarom wel organiseren. Het eerste waar we ons op gericht hebben, is het werken aan een breed draagvlak en het opbouwen van een goede structuur. Zo hebben we nu in

¹⁴ E. Graham, *Transforming practice. Pastoral Theology in an Age of Uncertainty*, London: Mowbray, 1996.

¹⁵ M. West, G. Noble & A. Todd, *Living Theology*, Darton Longman & Todd, 1999; L. Green, *Let's Do Theology*, London: Mowbray, 2009.

de nazorggroep een stuurgroep met twee coördinatoren waarvan er één verantwoordelijk is voor het leggen van externe contacten. Daarnaast hebben ook de coördinator van het OKD-werk, een geestelijk verzorger en een medewerker van de PI er zitting in. Het bouwen aan een goede structuur geldt ook voor de relatie met geloofsgemeenschappen. Doordat we nauwer zijn gaan samenwerken met het IDO (interkerkelijk diaconaal overleg Lelystad) waarin een groot aantal Lelystadse kerken samenwerken en we die samenwerking ook in het komende jaar gaan bestendigen, hopen we de kwetsbaarheid te verminderen, voornamelijk omdat we gebruik maken van de diaconale structuren die al stevig geworteld zijn in Lelystad.¹⁶ Zo hebben we in de afgelopen jaren via hen schuldhelpmaatjes kunnen regelen, de aanvraag voor de voedselbank al kunnen doen op het moment dat iemand buiten kwam en mensen doorverwezen naar het inloopspreekuur van de diaconie waar ze hulp krijgen op administratief gebied. Het IDO heeft geholpen met medicijnen verstrekken toen een zorgverzekering nog niet geregeld was en staat klaar bij de meest uiteenlopende vragen.

Het belangrijkste hierbij bleek de rol van inloophuizen. De gevoelde drempel bij geloofsgemeenschappen kan hoog zijn. Inloophuizen kunnen in onze optiek dan ook een wezenlijke rol vervullen als voorpost van de kerken in de samenleving. Maar dat het ook een manier was waarop kerken betrokken konden zijn, beseften we pas na enige tijd. Een leerpunt school in de wijze waarop we kerken wilden betrekken. Onze eerste inzet ging, terugkijkend, meer uit van een formele en institutionele aanpak. We benaderden pastores, gingen spreken op de beleidsdag van een parochie. De inzet was eigenlijk een benadering van: 'u, als kerk'. Wat dat vooral opleverde, was dat we scherp voor ogen kregen waar geloofsgemeenschappen op dat moment zelf mee worstelden. Het tijdsprobleem van pastores en predikanten, weinig vrijwilligers die beschikbaar waren en daarnaast ook weerstand bij geloofsgemeenschappen. Gevraagd naar de irritatie, verwoordde een predikant zijn ongemak: 'Daar komen ze weer mensen halen. Alsof de vrijwilligers voor het oprapen liggen hier. Een kerk is meer dan een vat vol vrijwilligers.' Onze eigen vooronderstelling was dat 'de kerk' aanwezig en betrokken zou moeten zijn in de gevangenis. Ons grootste leerpunt daarbij is dat we bewust werden van het belang van de enkeling en de incidentele verbinding. Toen we leerden zien dat 'de kerk' al aanwezig was in de gevangenis in de rol van individuele kerkvrijwilligers gingen we daar ook meer op inspelen en van daaruit ook activiteiten uitbouwen. Wat goed bleek te werken, was bijvoorbeeld om bestaande kerkvrijwilligers als ambassadeurs te gebruiken. Zo heeft een kerkvrijwilliger samen met ons in de parochie waar ze betrokken is, verteld over het werk dat ze doet in de gevangenis. Ze vertelde over haar

¹⁶ J. van Opstal, 'IDO - Lelystad: om te helpen wie geen helper heeft...', in: J. W. Menkveld, R. Vermeulen, H. Vooijs and A. Kooi (red.), *Laat me los. Hou me vast*, Kerk in Actie/Exodus, 2012, 66-72.

twijfel, hoe eng ze het in het begin vond, wat het met haar gedaan heeft. Op die manier kreeg de gevangenis en de aanwezigheid van de parochie daarbinnen een gezicht in de concrete persoon van iemand die je in de parochie geregeld tegenkomt. Onze inzet is nu misschien wel meer gericht op het zichtbaar maken wat er al gebeurt en hoe de kerk in deze mensen al aanwezig is in plaats van zoveel mogelijk nieuwe activiteiten en vrijwilligers binnen te halen. Daarin is een verschuiving te herkennen van een benadering van een netwerk als een institutionele en gereïficeerde structuur naar een meer persoonlijke focus.

Een dergelijke, meer persoonlijke benadering beginnen we nu op meer terreinen te hanteren. In het overleg met de gemeente Lelystad bijvoorbeeld hadden we eerst als streven om een goede afstemming met afdelingen te krijgen, met burgerzaken bijvoorbeeld of met de sociale dienst. Nu zetten we vooral in op één contactpersoon voor (ex-)gedetineerden zodat mensen een naam en een gezicht tegenover zich hebben. De wending van abstracte structuren naar gezichten en relaties is misschien wel het belangrijkste leerpunt van onze netwerkgerichte benadering geweest.

c. Verschuiving van de plaats van Geestelijke Verzorging in de PI

Een laatste punt waar we in dit kader op in willen gaan, is een verschuiving in de positionering van de geestelijke verzorging binnen de PI die mede als gevolg van dit project tot stand kwam. Dat had wellicht ook te maken met de wijze waarop we bekendheid gaven aan de Flevolandse nazorggroep binnen de inrichting. In de loop van de afgelopen twee jaar hebben we de nazorggroep veel minder geafficheerd als een zelfstandige en eigenstandige groep van *Exodus*, maar meer als een groep van en ten dienste van de geestelijke verzorging. In de inrichting profileren we ons steeds meer als de nazorggroep van de geestelijke verzorging. Daarmee dragen we uit dat geestelijke verzorging en nazorg per definitie bij elkaar horen. In de aanloopfase van het project was de nazorggroep vooral afhankelijk van de MMD voor hulpvragen en koppelingen met (ex-)gedetineerden. Dat was niet altijd even gunstig. Vrijwilligers werden voornamelijk voor klusjes ingezet, om zaken te regelen of mensen weg te brengen. Met die inzet is op zich niets mis, tenzij het vrijwilligerswerk zo versmald raakt dat het zingevende aspect eruit gefilterd wordt en er weinig anders overblijft dan een activistische benadering van wat onder nazorg wordt verstaan. Dat is niet de bedoeling. We merken dan ook dat nazorgtrajecten veel zorgvuldiger en effectiever verlopen als ze ingebed zijn in een meer integraal kader met daarbij ook een pastoraal perspectief. Daarbij speel je ook minder in op shopgedrag en de neiging om te kijken wat er te halen valt. De boodschap is dan minder: 'wij kunnen je helpen', maar krijgt vorm vanuit een herstelgericht perspectief.

Een dergelijke inzet van de nazorggroep in nauwe relatie met het team geestelijke verzorging betekende echter niet dat de samenwerking met andere disciplines in de PI verdween en dat nazorg in een soort isolement terecht kwam doordat er een exclusiviteitscontract met de geestelijke

verzorging gesloten was. In tegendeel, het gevolg bleek te zijn dat de geestelijke verzorging steeds meer ingebed raakte in de PI. Veerle liep rond door de PI en had tijd om contacten aan te gaan met bijvoorbeeld de afdelingen MMD en Terugdringen Recidive (TR), afdelingen die zich richten op de begeleiding van gedetineerden in de samenleving. Zij liep dagen stage op afdelingen, luisterde veel, vroeg om feedback aan mensen uit de inrichting. Als geestelijke verzorgers heb je daar vaak te weinig tijd voor. Maar als contacten er zijn, dan kun je er wel eenvoudig op voortbouwen. Dan weten de afdelingen en diensten veel meer dat de geestelijke verzorging bestaat en wat je aan hen kunt hebben.

Het directe gevolg van het project is dat we als geestelijke verzorging veel meer op de kaart zijn komen te staan en zichtbaar werden. Personeel benadert ons nu vaker met vragen. Bij gedetineerden merkt het personeel soms ook dat ze de geestelijke verzorging nodig hebben voor nazorg en dat ze ernaar vragen. Daardoor worden we ook meer door hen benaderd. Bijvoorbeeld door een bewaker die ook mentor is. De vraag wordt dan meer: hoe kunnen we samen de gedetineerde helpen? In gesprekken met de MMD, om een ander voorbeeld te noemen, kan besproken worden wat wij vanuit de geestelijke verzorging en nazorg kunnen doen en wat de MMD kan, zodat we elkaar aanvullen. Het blijkt soms dat vanuit de nazorggroep meer kan, omdat we slechts aan onze eigen regels gebonden zijn. Zo kan een vrijwilliger bijvoorbeeld mee naar het loket. Op deze manier geven vrijwilligers de geestelijke verzorging ook een gezicht in de inrichting. De samenwerking met de nazorggroep levert binnen de inrichting goodwill op. Het leidt echt tot een andere positionering van ons dan die in de eerste tijd gebruikelijk was. Geestelijke verzorging werd voorheen meer beschouwd als iets van buiten de inrichting die ook iets deed. We stonden veel lossier. Op dit moment zijn we meer ingebed en maken we daardoor ook meer onderdeel uit van de inrichting.

Tegelijkertijd schuilt juist op dit punt zowel de uitdaging, het gevaar als de meerwaarde. Het is soms balanceren op een koord. De opdracht die we daarbij zien, is om steeds opnieuw zowel in verbinding te blijven als tegelijkertijd ook de eigenheid te bewaken. Dat is een spanningsveld dat we in de praktijk merken. Het liefst wil men, om een voorbeeld te noemen, geestelijk verzorgers inroosteren bij het rapporteren. Dat is iets wat tegen de eigenheid van geestelijke verzorging ingaat en in het feit dat dat niet gebeurt, schuilt ook een belangrijke meerwaarde. Voor de nazorggroep is het wezenlijk dat de geestelijke verzorging een vrijplaats biedt in plaats van dat je onderdeel wordt van het rapportagesysteem. Voor een gedetineerde is dat ook veel vertrouwenwekkender. Het is duidelijker dat wanstrouwen minder nodig is. Je komt niet in dossiers, je zit niet in het grote systeem. Als geestelijk verzorger merk je ook bij gedetineerden dat ze dan meer ruimte voelen om zichzelf te zijn. Daarbij ontsnappen we soms ook aan de regelgeving waar MMD en TR aan gebonden zijn, terwijl we wel altijd in aanvulling op professionele dienstverlening werken. Maar we

hebben geen loket, we gaan buiten mee en als het mis gaat, beginnen we weer opnieuw. Zo proberen we trouw te zijn en vast te houden. Daarin schuilt naar onze mening de profetische component van ons werk. Niet zozeer in de woorden die we spreken, maar in de praktijk die ontstaat in die integrale benadering waarin nazorg en pastoraat verbonden worden en in de wijze waarop we daarvoor de ruimte zoeken als geestelijke verzorging in de inrichting.¹⁷ Wat daarbij opvalt, is dat hoe meer bekendheid we krijgen, hoe meer dat ook begrepen wordt. Hoe meer wisselwerking, hoe minder je een vreemde eend bent, ook op dat punt. Onze eigenheid kan zo in verbinding ontstaan. Daardoor zijn we minder een vreemd 'tegenover'. Het profetische proberen we juist tot uiting te laten komen in aansluiting en verbinding.

5. Conclusie

In het voorgaande zijn we ingegaan op een aantal van de leerpunten die we in het project dat de afgelopen twee jaar in Flevoland vorm kreeg, tegen kwamen. We zijn ervan overtuigd dat dit slechts een begin is en dat in het denken en ontwikkelen van nieuw beleid op het gebied van nazorg nog grote vooruitgang geboekt kan worden. Daarnaast zijn ook op andere plaatsen in Nederland mensen in soortgelijke projecten actief waar veel van geleerd kan worden. Het opzetten en uitbouwen van een breder leernetwerk waarin nazorg niet als formele opdracht gezien wordt die nu eenmaal tot het takenpakket behoort, maar verder ontwikkeld wordt vanuit de dagelijkse praktijk, zou daarbij een grote steun zijn. Het eigene van dit project is niet zozeer dat er een diaconaal pastor aan een team werd toegevoegd, maar dat er een dynamiek op gang is gebracht waarbij ingezet wordt op samenwerking, gezocht wordt naar onvanzelfsprekende verbindingen en uitgegaan wordt van openheid en welwillendheid. Een relationele benadering in pastoraat en nazorg stimuleert dat de mensen om wie het gaat hierin ook mee betrokken raken, zowel in de analyse en reflectie als in de bijsturing van initiatieven. Een dergelijke vorm van interactieve beleids- en netwerkontwikkeling is op een terrein waar uitsluiting en objectivering zo snel op de loer liggen, naar onze mening van groot belang.

¹⁷ D.E. Meyerson, *Tempered Radicals: How People Use Difference to Inspire Change at Work*, Boston: Harvard Business School Press, 2001.

Tussen Egypte en Babylon ligt Emmaüs

De justitiepastor en de relatie tussen bajeskerk en 'buitenkerk'

Ryan van Eijk

1. Inleiding

De titel van deze bijdrage heeft niets te maken met de dramatische, actuele situatie in het Midden-Oosten, maar alles met de actuele relatie van de bajeskerk met haar zusterkerken buiten de gevangensmuren.¹ Er is wel een analogie: net als de relaties tussen landen in het Midden-Oosten zijn ook relaties tussen geloofsgemeenschappen binnen en buiten de gevangensmuren meestal niet bepaald moeiteloos of probleemloos. In deze bijdrage zijn Egypte en Babylon metaforen (met een Bijbelse oorsprong) om de onderscheidende perspectieven te typeren die de huidige communicatie en relatie tussen de bajeskerk en de zusterkerken buiten de gevangensmuren kenmerken en waarmee de justitiepastor geconfronteerd wordt.

Vanuit het justitiepastoraat komt – in literatuur en beleidsdocumenten – het beeld naar voren dat de eigen positie en relatie er vooral verwoord worden vanuit het Exodus-perspectief. Illustratief daarvoor is het vanuit het justitiepastoraat gestarte en daar breed gedragen nazorg-initiatief met de sprekende naam 'Exodus' (waarbij overigens in het midden wordt gelaten of het slavenhuis bestaat uit de criminele wereld of de verslaving dan wel uit het gevangensysteem). Bovendien presenteert het justitiepastoraat zich de laatste jaren nadrukkelijk als herstelgericht pastoraat. Ook deze pastorale accentuering sluit goed aan bij het Exodus-perspectief, dat een gelegitimeerd en begrijpelijk perspectief is, omdat het de positie en identiteit van de bajeskerk goed weerspiegelt (2) en haar relatie met de 'buitenkerken' tekent. Maar de andere kant van die relatie, het perspectief van de 'buitenkerken', verschilt hiervan en is in vele gevallen te omschrijven als het ballingschap- of Babylonperspectief (3). Op basis van deze twee perspectieven en de relatie in de praktijk (4) wordt uiteindelijk gezocht naar de mogelijkheden en onmogelijkheden voor een perspectief dat beide perspectieven mogelijk overstijgt of verbindt (5). De onderlig-

¹ Met de term 'bajeskerk' bedoel ik hier de geloofsgemeenschap binnen de justitiële inrichting die in beginsel bestaat uit gedetineerden die regelmatig contact hebben met een justitiepastor en deelnemen aan de door deze pastor georganiseerde activiteiten, en de justitiepastores zelf. Met de 'zusterkerken buiten de gevangensmuren' bedoel ik de geloofsgemeenschap - die ik in dit artikel aanduidt met de buitenkerk' - die zich manifesteert als instituut/ zendende instantie en/of als lokale geloofsmeenschap(pen) buiten de gevangensmuren.

gende stelling in deze bijdrage is dus dat de contextuele *Sitz im Leben* van beide geloofsgemeenschappen leidt tot een ander (geloofs)perspectief, wat vervolgens van invloed is op hun wederzijdse communicatie en relatie. Deze verschillen kennen en erkennen is van belang om de relatie tussen beide gemeenschappen in stand te houden.

2. *Bajeskerk: Egypte en het Exodusperspectief*

Het is niet vreemd dat de ene geloofsgemeenschap verschilt van de andere, omdat iedere gemeenschap haar eigen context en accenten kent die haar haar specifieke identiteit geven en laten verschillen van de andere geloofsgemeenschap. Hoe genuanceerd en gevoelig deze verschillen kunnen liggen weet inmiddels iedere geloofsgemeenschap en kerkelijk verantwoordelijke die te maken heeft (gehad) met een al of niet vrijwillige samenvoeging van gemeenschappen.

Het zijn niet de verschillende aspecten afzonderlijk maar hun totaliteit die in grote mate de eigenheid en identiteit van een geloofsgemeenschap als de bajeskerk bepalen en daarmee haar anders-zijn in vergelijking met een geloofsgemeenschap buiten de gevangensmuren (de buitenkerk). Deze bepalende aspecten zijn vooral de (leef)omstandigheden van de gemeenschap en de populatie waaruit de gemeenschap bestaat. Die maken in het geval van de bajeskerk die gemeenschap eigenlijk tot een 'onnatuurlijke gemeenschap'. Zonder pretentie van volledigheid zal ik hier een aantal in het oog springende identiteitsbepalende kenmerken van de bajeskerk noemen.

Wat betreft de omstandigheden is natuurlijk de detentiesituatie haast allesbepalend. Detentie vindt nog altijd plaats in een totale institutie. Dat maakt de bajeskerk vooral tot een geforceerde gelegenheidsgemeenschap. Daarmee bedoel ik dat een specifieke omstandigheid die van buiten opgelegd wordt, namelijk de detentie, aanleiding is gemeenschap te zijn of te vormen. Juist die door anderen opgelegde omstandigheid maakt de afzonderlijke gedetineerden tot gemeenschap. Men is als gedetineerde tot detentie veroordeeld en daarmee tot een gedwongen verblijf op een locatie, waar men leeft en werkt inclusief de gedwongen omgang en relatie met andere gedetineerden. Als gedetineerde heeft men daarin weinig te kiezen. De gedetineerde maakt in die situatie wel of geen gebruik van een duidelijk, maar vergeleken met buiten beperkt aanbod aan geestelijke verzorging. De detentie bepaalt dus ook met wie de gedetineerde zijn geloof kan beleven en belijden, want de gemeenschap is in beginsel medebepaald door en beperkt tot de medegedetineerden.² Voor-

² In beginsel omdat er ook momenten en activiteiten zijn waar personeelsleden en/of vrijwilligers actief participeren in de bajeskerk. Dat de geloofsgemeenschap zich in beginsel beperkt tot medegedetineerden is overigens voor een enkele gedetineerde juist aanleiding om niet aan gemeenschappelijke, religieuze activiteiten deel te nemen. Het komt

al het geforceerde, opgelegde en dus onvrije aspect van de detentie creëert en versterkt een beleving van wantrouwen en onderdrukking bij gedetineerden ('detentietrauma') en een sterke wij-cultuur. Maar ook is het een gelegenheidsgemeenschap omdat deze gemeenschap in feite slechts als geloofsgemeenschap bestaat zolang de detentie duurt: de ex-gedetineerde gaat weer zijn eigen weg elders en maakt niet langer deel uit van de bajeskerk.

Structureel-organisatorisch gezien heeft de bajeskerk een sterk gesloten en exclusief karakter, omdat het detentiesysteem beheerst wordt door allerlei controle- en veiligheidsregels. Met andere woorden, detentie belemmert en beperkt het ongecontroleerd over en weer bewegen en communiceren tussen gedetineerden en anderen in zeer grote mate of zelfs helemaal. Hoe, wanneer, met wie, waarover en onder welke omstandigheden men als gedetineerde met anderen kan communiceren is immers aan allerlei regelgeving gebonden, waardoor het omslachtig en moeilijk kan zijn om gemeenschap te beleven met mensen, zeker met mensen van buiten de detentiesituatie. Het beleven en belijden van de eigen geloofsovertuiging met anderen is eveneens aan regelgeving onderworpen. Zo kunnen mensen om veiligheidsredenen tijdelijk geheel uitgesloten zijn van vieringen of andere gemeenschappelijke uitingen van geloof.

Kerkelijk-institutioneel bevindt de bajesgemeenschap zich mede door de bovengenoemde aspecten in een uitzonderlijke positie, omdat deze gemeenschap zich organiseert en bevindt in een context, waarin de buitenkerk als (zendend) instituut een gedeelde verantwoordelijkheid en zorg heeft voor de afzonderlijke gedetineerde en voor de bajesgeloofsgemeenschap. Die zorg en verantwoordelijkheid deelt zij met de overheid. Kerk en staat hebben immers beide een eigen verantwoordelijkheid opdat gedetineerden hun grondwettelijk recht op het beleven en belijden van hun geloofsovertuiging tijdens hun detentie daadwerkelijk kunnen realiseren. Deze gedeelde verantwoordelijkheid vereist tussen kerk en staat continue afstemming op beleidsmatig- en praktisch niveau.³

Deze constructie brengt ons bij de justitiepastores die invulling geven aan deze zorg en verantwoordelijkheid en die een dubbele opdracht en loyaliteit hebben, namelijk als kerkelijk werker en als ambtenaar. Arbeidsrechtelijk maakt dit vooral aan protestantse zijde verschil omdat de bajeskerk weliswaar de gemeente is waar men werkt, maar niet de gemeente waarmee men de arbeidsrechtelijke relatie heeft, dit in onderscheid met

overigens regelmatig voor dat een gedetineerde zich afzet tegen de bajeskerk als gemeenschap en andere gedetineerden van 'hypocrisie' beschuldigt en daarin vervolgens een reden of legitimatie vindt zich te beperken tot individueel contact met de gevangenispastor.

³ R. van Eijk, *Menselijke waardigheid tijdens detentie. Een onderzoek naar de taak van de justitiepastor*, Wolf Legal Publishers: Oisterwijk, 2013, p. 155-179 en p. 294-302.

de gemeente buiten de gevangensmuren. Aan rooms-katholieke zijde is op te merken dat justitiepastoraat in de dagelijkse praktijk haast exclusief gedaan wordt door pastoraal werk(st)ers,⁴ wat voor de sacramentele bediening, die behoort tot de theologische kern van de rooms-katholieke ecclesiologie, natuurlijk gevolgen heeft.

Dit brengt ons bij de tweede gemeenschapsbepalende factor: de populatie. Vanwege het komen en gaan van gedetineerden kent de bajeskerk vele passanten en daarmee dus een relatief groot verloop.⁵ Het maakt haar tot een gemeenschap met een kleine vaste kern en een relatief grote groep 'even voorbijkomende' leden. Demografisch is er verder sprake van een zekere exclusieve eenzijdigheid, omdat een bajeskerk feitelijk geslachtelijk exclusief, dat wil zeggen mannelijk of vrouwelijk en dus niet gemengd, is.⁶ Dit is bepaald door het gegeven dat detentie van mannen en vrouwen in een gezamenlijk regime wettelijk niet is toegestaan. Dezelfde reden heeft ook invloed op de leeftijdsamenstelling van een bajeskerk: jeugd, dat wil zeggen personen onder de achttien jaar, mag niet in hetzelfde regime als en gedetineerd zijn met volwassenen. Verder wijkt de gedetineerdenpopulatie qua leeftijdsopbouw af van de totale Nederlandse bevolking en van de geloofsgemeenschappen buiten de gevangenissetting, want de gedetineerdenpopulatie bestaat vooral uit jonge(re) mensen.⁷

⁴ Binnen het huidige r.-k. korps van justitiepastores is geen priester werkzaam, wel heeft het korps een aantal diakens in zijn gelederen.

⁵ Dit is natuurlijk mede afhankelijk van het soort verblijf en de soort afdeling in een inrichting. Zo kent een huis van bewaring vanzelfsprekend een groter verloop dan een TBS-longstay-afdeling. Ook het hoge recidivecijfer en de zogenaamde 'draaideurcriminelen' relativeert dit wat, maar slechts in geringe mate omdat noch recidive noch draaideurcriminaliteit hoeven te leiden tot terugkeer naar dezelfde inrichting/bajeskerk.

⁶ Ruim 90% van de gedetineerde volwassenen is man, terwijl de laatste jaren de vrouwelijke gedetineerdenpopulatie rond de 8% schommelt (*Gevangeniswezen in getal 2008-2012*, Den Haag: DJI, 2013, p. 20); bij de jeugdige gedetineerde gaat het om ongeveer 3% meiden (*JJI in getal 2008 - 2012*, Den Haag: DJI, 2013, p. 34). Zie ook *Forensische Zorg in getal 2008 - 2012*, Den Haag: DJI, 2013, p. 19 en *Vreemdelingenbewaring in getal 2008-2012*, Den Haag: DJI, 2013, p.26). Deze percentages verschillen niet wezenlijk van voorgaande jaren.

⁷ Ruim 30% is twintiger en ruim 30% is dertiger in het gevangeniswezen; vanwege de leeftijdsopbouw van de Nederlandse bevolking en langere straffen is een 'vergrijzingstendens' -weliswaar in geringe mate- ook waarneembaar onder de detentiepopulatie. De grootste leeftijdsgroepen in de TBS zijn de dertigers en veertigers, alhoewel daar een 'vergrijzingstendens' waarneembaar is mede vanwege afname van instroom en toegenomen gemiddelde behandeltermijn en longstay-patiënten. De Vreemdelingenbewaring laat juist vooral twintigers zien; niet verwonderlijk omdat deze groep het mobielst is. Voor cijfers zie de publicaties genoemd in voetnoot 6.

Wat betreft culturele achtergrond van haar leden kent de bajeskerk als gemeenschap géén eenzijdigheid of exclusiviteit maar een zeer grote diversiteit, omdat onder de gedetineerdenpopulatie alle sociale lagen en culturen uit de Nederlandse samenleving zijn terug te vinden, alhoewel er een oververtegenwoordiging is te zien van diverse Nederlandse en buitenlandse (sub)culturen die in de Nederlandse samenleving en de geloofsgemeenschappen buiten relatief kleine minderheden zijn, maar in de bajeskerk aanzienlijke (of zelfs overheersende) minderheden kunnen zijn.⁸ Terwijl zij die behoren tot een (sub)culturele groep elkaar buiten de gevangenis opzoeken en bijvoorbeeld een eigen geloofsgemeenschap vormen op basis van taal of nationaliteit, bestaat die mogelijkheid in de justitiële setting niet of minder. Deelnemers aan vieringen en groepsworkshops laten qua etnisch-culturele achtergrond dan ook een grotere diversiteit zien in de justitiële setting. Dit geldt natuurlijk extra in de vreemdelingenbewaring.

Sociaaleconomisch betreft het in detentie daarentegen vaak mensen die in de samenleving tot de economisch kwetsbaren behoren. De meerderheid heeft een lage of niet voltooide opleiding en in vele situaties is men buiten de gevangenis voor het dagelijkse bestaan afhankelijk van andermans zorg en hulp en velen moeten buiten detentie rondkomen van een uitkering vanwege werkloosheid of arbeidsongeschiktheid.

Religieus is de samenstelling mede op grond van de reeds genoemde aspecten zeer divers. De bajeskerk kent mensen die in detentie voor het eerst kennismaken met wat geloof en een geloofsgemeenschap voor hen kan betekenen, anderzijds kent de bajesgemeenschap velen die religieus al zeer geworteld zijn in een (in Nederland subculturele) geloofsgemeenschap, zoals Roma en Sinti-gedetineerden of gedetineerden met een Kaapverdiaanse of Poolse achtergrond.

Dit alles leidt tot een geloofsgemeenschap die in haar verschijningsvorm erg verschilt van de geloofsgemeenschap buiten de detentiemuren. De bajeskerk als geloofsgemeenschap wordt gekenmerkt door de detentiesituatie, die tot gevolg heeft dat het gaat om een dynamische, geïsoleerde, qua leeftijd veelal jonge gemeenschap, bestaande uit enkel mannen of vrouwen met een overwegend kwetsbare maatschappelijke positie en met een grote diversiteit aan religieuze en etnisch-culturele achtergronden. De bajeskerk is in zekere zin complex en paradoxaal, omdat ze op bepaalde punten gesloten en exclusief is (enkel gedetineerden, qua sekse, sacramenten) en op andere punten juist zeer open en inclusief (etnisch-cultureel, laagdrempelig, oecumenisch). Tegelijk is de bajeskerk een zeer levendige geloofsgemeenschap, niet alleen door de diverse religieuze samenstelling en het verloop in de gemeenschap, maar vooral ook omdat detentie en de aanleiding ertoe bij vele gedetineerden leiden tot existentiële

⁸ Vgl. *Gevangeniswezen in getal 2008-2012*, p. 23-24.

ele vragen. Verder dragen de leeftijdsopbouw evenals de sociaaleconomische en etnisch-culturele diversiteit daartoe bij.⁹

In deze setting is het niet vreemd dat het Exodusperspectief aantrekkelijk en herkenbaar is als geloofsperspectief. In dit perspectief is immers sprake van de bevrijding en verlossing uit een onderdrukkende, onvrije en onrechtvaardige situatie (Egypte). De hoop en het vooruitzicht op een betere, andere toekomst verenigt een hoopje bij elkaar geveegde, uitgestoten mensen wier persoonlijke achtergrond en motieven erg verschillend zijn, maar wiens positie (slaven) er een is van miskennis en speelbal zijn van machtige anderen en hun belangen (Pharao). Het is een situatie waarin men ervaart dat machten en tegenkrachten overwonnen moeten worden om tot die nieuwe toekomst te komen en waarin de verleidingen en zekerheden die zelfs de onderdrukkingssituatie bezit (onderdak, zorg en structuur als vleespotten) weerstaan moeten worden. Hiervoor moet een interne en externe strijd geleverd worden. Het is het (heils)-perspectief dat enerzijds voortgestuwd wordt door het weg willen van het verleden en het onheil hier en nu, en dat anderzijds aangetrokken wordt door het verlangen naar een toekomst van heil op een nieuwe, betere plek elders, die gezocht en opgebouwd moet worden. Het Exodusperspectief is een perspectief van een machtswisseling: niet langer Pharao (het kwade), maar God (het goede leven) dienen.¹⁰

Ook herstelgericht pastoraat past in dit perspectief.¹¹ Het gaat immers niet om een herstel in de zin van terug naar de oude situatie (dat is trou-

⁹ Mede omdat laagopgeleiden en allochtonen vaker kerkbezoekers blijken te zijn. Zie: K. Aarts, 'Ontwikkelingen in kerkelijkheid en kerkbezoek (1999-2008)', in: *Religie aan het begin van de 21ste eeuw*, Den Haag: CBS, 2009, p. 45.

¹⁰ Met de uittocht wordt niet slechts een nieuwe cultusgemeenschap geboren, maar een in alle opzichten -ook juridisch, politiek en sociaal-nieuwe gemeenschap.

Zie ook: W. Oswald, 'Exodusbuch':

<http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/exodusbuch-3/ch/fe3e13595ee49c747ed5ad36d74692f0/> (d.d. 27 aug. 2013).

¹¹ Dit accent in het justitiepastoraat laat duidelijk verwantschap zien met de in de jaren negentig van de vorige eeuw door Afrikaanse theologen ontwikkelde theologie van de reconstructie, die erop gericht was een constructieve bijdrage te leveren aan kerk en samenleving op basis van een oecumenische en multidisciplinaire, kritische dialoog door het eschatologisch en profetisch aspect van de christelijke opdracht te relateren aan verantwoordelijkheid (sociale ethiek). Dit theologisch paradigma is te vinden bij theologen als Villa-Vicencio (Zuid-Afrika), Mana (DR Congo), Mugambi (Kenia) en Uzukwu (Nigeria) die reflecteerden over de vraag 'wat dient te gebeuren met het oog op de situatie na de bevrijding?'. R. van Eijk, 'Theology of Reconstruction: An

wens ook onmogelijk), maar om het vinden van een nieuwe plek in de samenleving, waarbij sprake is van wederzijds herstel van de (ex-)gedetineerde en zijn omgeving.¹²

3. Buitenkerk¹³: *Babylon en het ballingschap-perspectief*

Zowel de omstandigheden als de populatie van de buitenkerk onderscheiden zich van de bajeskerk en leiden dan ook tot een ander perspectief. Wat betreft vele (lokale) kerkgemeenschappen zou ik dit perspectief willen omschrijven als het Babylonperspectief. Ik ontleen dit perspectief aan een publicatie uit de jaren negentig van de vorige eeuw met de titel '*Heimat Babylon*'.¹⁴ De term '*Heimat Babylon*' staat daarbij voor de verwarrende, onoverzichtelijke situatie van een in alle opzichten pluriforme samenleving, die door mensen wordt ervaren als een thuis en tegelijk ook als (ver)vreemd(end). Deze situatie acht ik ook van toepassing op de situatie en beleving van velen in de kerk buiten de gevangensmuren.

De samenleving waarin de buitenkerk zich bevindt wordt vooral gekenmerkt door dynamiek en diversiteit, waardoor ze te typeren is als een vloeibare, mobiele en grenzeloze samenleving waarin bestaande (economische, politieke, sociale, culturele, religieuze) grenzen en structuren voortdurend in beweging zijn en verschuiven. Van een verzuilde, overzichtelijke samenleving is Nederland in de tijdspanne van twee generaties veranderd in een gefragmenteerde, onoverzichtelijke samenleving. Deze ontwikkeling is natuurlijk ook niet voorbijgegaan aan de buitenkerk. De

Answer to Africa's Crisis', in: R. van Eijk en J. van Lin (eds), *Africans reconstructing Africa*, Nijmegen: KU Nijmegen, 1997, 67-106, hier 86-99.

¹² Vraag is wel in hoeverre bij herstelgericht pastoraat niet te eenzijdig gefocust wordt op de individuele dimensie van de dader. Er is niet alleen een delicttrauma bij slachtoffers (en misschien bij de daders), maar ook een detentietrauma bij de dader, dat invloed heeft op het herstellen. Kritisch kijken naar wat detentie wel of niet bijdraagt aan herstel lijkt vaak een onderbelicht aandachtspunt. Zie daarvoor ook R. van Eijk, 'Oude wijn en lange tenen. Kanttekeningen bij herstelgericht werken in detentie en de emancipatie van het slachtoffer', in: J. Ouwkerk, Th. de Wit e.a. (red.), *Hoe te reageren op misdaad? Op zoek naar de hedendaagse betekenis van preventie, vergelding en herstel*, Den Haag: SDU, 2013, 105-118.

¹³ Zie voetnoot 1. Het begrip 'buitenkerk' als synoniem voor de kerk buiten de gevangensmuren is vanuit het begrip bajeskerk begrijpelijk; tegelijk is het een omkering van de gebruikelijke zienswijze, waarin de bajeskerk wordt gezien als een kerkgemeenschap aan de marge of rand van de 'kernkerk'.

¹⁴ D. Cohn-Bendit & Th. Schmid, *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie*, Hamburg: Hoffmann & Campe, 1992, waarin de auteurs de betekenis van de immigratie en de multiculturele samenleving voor Duitsland met het oog op de toekomst schetsen.

secularisatie heeft niet alleen de macht en het gezag van de afzonderlijke, traditionele buitenkerk(en) aangetast, maar religie zelf is een keuze uit vele verschillende mogelijke (zingevingsopties) geworden. De afzonderlijke burger/gelovige heeft in deze samenleving een grote vrijheid om voor zichzelf te bepalen waar, hoe, wanneer, rondom wat en met wie hij participeert en gemeenschap wil vormen. De burger/gelovige is niet langer deel van een samenleving die bestaat uit duidelijk gestructureerde en verzulde gemeenschappen waarin hij haast vanzelf opgroeit en socialiseert, maar hij zoekt zelf –vrijwillig en gedeeltelijk ook gedwongen– zijn weg in een ingewikkelde samenleving, die bestaat uit verschillende, soms volkomen los van elkaar functionerende netwerken waarvan hij al of niet deel uitmaakt of wil uitmaken. In deze Babylonische (verwarrende) samenleving is men weliswaar vrij om zijn eigen geloof te belijden, maar moet men zich tegelijk voortdurend verhouden tot andere keuzes - of zo men wil tot verleidingen en afgoderij.¹⁵ De inhoud en het verstaan van begrippen als gemeenschap, identiteit en orthodoxie komen daarmee echter onder druk te staan, want in deze samenlevingscontext zijn dit niet langer onbevraagde en eenduidige vanzelfsprekendheden.

Alhoewel topografische afstand natuurlijk altijd een rol speelt¹⁶, maakt deze omstandigheid de buitenkerk vooral tot een keuzegemeenschap: men heeft in beginsel de keuze om tot deze geloofsgemeenschap te (blijven) behoren. Bij afwezigheid van een ingrijpende verandering (in het reilen en zeilen van de gemeenschap of in het eigen leven) is er weinig reden de gemeenschap te verlaten, hetgeen leidt tot een gemeenschap met een relatief constante kern (en die mede daardoor overigens vaak op leeftijd is).

Alhoewel de buitenkerk structureel-organisatorisch gezien in tegenstelling tot de bajeskerk relatief open is omdat men zich er ongehinderd bij zou kunnen aansluiten, leidt dit in de praktijk in het algemeen echter tot een relatief homogene (en dus gesloten) geloofsgemeenschap wat betreft religieuze opvattingen en de etnisch-culturele en sociaaleconomische achtergrond van haar leden ('Ons kent ons').

Kerkelijk-institutioneel kent de geloofsgemeenschap buiten de gevangismuren op basis van de scheiding tussen kerk en staat natuurlijk een zeer grote vrijheid en autonomie in zake de invulling van haar verantwoordelijkheid en zorg jegens haar gemeenschapsleden, wat haar echter niet per definitie dwingt tot ontvankelijkheid en openheid naar anderen.

¹⁵ Th. Wagner, 'Exil/Exilzeit':

<http://www.bibelwissenschaft.de/wiblex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/exil-exilszeit-3/ch/33b7dbef6f454b1210f9d2892d8eb383/> d.d. 4-9-2013.

¹⁶ Zeker in de RKK en de PKN speelt 'territorium' als criterium bij organisatie en gemeenschapsvorming nog steeds een belangrijke rol.

In een dergelijke samenlevingscontext is het niet noodzakelijk maar wel begrijpelijk dat het geloofsperspectief wordt ingevuld met een nadruk op het behoeden en bewaren van de traditie.¹⁷ In vele opzichten laat de huidige samenleving ieder vrij in het kiezen dan wel in het beleven en belijden van het eigen geloof, maar tegelijk impliceert die vrijheid voor denominaties niet alleen reductie in macht en getal maar vooral -minstens de dreiging van- aantasting of zelfs verlies van traditie en identiteit. Voor hen die deel zijn van de gevestigde buitenkerk en daarin een verantwoordelijkheid dragen is het een voor de hand liggende reactie om te trachten de traditie uit het verleden overeind te houden en te bewaren, want juist aan hen is het bewaren en doorgeven van het geloof immers toevertrouwd. De lastige realiteit van vandaag leidt gemakkelijk tot een houding van terugverlangen naar de bedreigde of al verloren zekerheden van het verleden: 'Vroeger was het beter.' (Babylonische ballingschap). Het verlangen naar of de herinnering aan hoe het was wordt dan aantrekkelijk als basis van gemeenschap onder aanvoering van hen die weet hebben van die traditie. Het is een situatie waarin men vindt dat verleidingen en tegenkrachten misschien niet overwonnen maar zeker en vooral weerstaan moeten worden. Hier gaat het dan om een (heils)perspectief dat enerzijds levend gehouden wordt door de herinnering aan het rijke verleden en de bedreiging van de traditie in het hier en nu, en dat anderzijds aangetrokken wordt door het verlangen naar een toekomst van heil op een oude, vertrouwde plek elders, die hervonden en herbouwd moet worden.

Wanneer beide gemeenschappen naast elkaar worden gezet, levert dat het volgende beeld op:

Gemeenschap	Bajeskerk	Buitenkerk
Aspect		
Sekse	M of V	gemengd
Leeftijd	overwegend 45-	overwegend 55+
Religieus	heterogeen	homogeen
Kerkelijke organisatie	zwak	sterk
Sociaal economisch	zwak	sterk
Participatieduur	kortstondig	langdurig

¹⁷ In de relatie tussen r.-k bajes- en buitenkerk komt dat m.i. tot uiting in het recente Vademecum voor het justitiepastaat (M. Kronemeijer, A.H.M. van Iersel (red.), *Herkenbaar en betrouwbaar. Rapport aan de Nederlandse Bisschoppenconferentie voor de totstandkoming van een vademecum voor het categoriaal pastoraat*, 2010), waarvan de inzet is om het r.-k. categoriaal pastoraat inhoudelijk te versterken en meer te verbinden met de Kerk en te positioneren vanuit het standpunt en de optiek van de bisschoppen.

Lidmaatschap	diffuus	formeel
Toegankelijkheid	Laagdrempelig	hoogdrempelig
Inzet	Verandering	behoud
Imago	Criminelen	‘nette mensen’
Dominant perspectief	verwachting-toekomst	herinnering-verleden
Bijbelse metafoor	Egypte	Babylon

Het is op grond van deze vergelijking duidelijk dat de beide gemeenschappen op essentiële aspecten weinig met elkaar gemeen hebben. Het ligt voor de hand dat deze verschillen ook hun weerslag hebben op de communicatie en relatie tussen beide gemeenschappen. De verschillen in context, samenstelling en aard van de beide gemeenschappen en de wisselwerking tussen die verschillen maken dat de beide gemeenschappen immers in hoge mate vreemden voor elkaar zijn en ook zullen blijven.

4. De relatie in de praktijk

In de relatie met de buitenkerk is een onderscheid te maken in de relatie met 1- (een persoon uit) een lokale buitenkerk zoals een collega/pastor of vrijwilliger en de 2- relatie met de buitenkerk die zendende instantie is (verantwoordelijk gezag).

Bij de uitnodiging voor de studiedagen 2013 was voor de katholieke justitiepastores een tweeledige huiswerkopdracht geformuleerd, namelijk om 1- een aankondiging te schrijven voor een voordracht over het justitiepastaat tijdens een parochiële of dekenale bijeenkomst en 2- een organogram te maken om duidelijk te krijgen welke en hoe de relaties zijn met andere kerkgemeenschap(pen) zoals parochie en bisdom, of andere externe (al of niet kerkelijk) betrokkenen zoals (kerkelijke) maatschappelijke organisaties en vrijwilligers. Tijdens de workshops zou aan de hand van dit materiaal in regioverband gesproken worden over de relatie met de zendende instantie en de geloofsgemeenschap buiten de gevangenis-muren. Doel van dit huiswerk was om zo aan de justitiepastor concrete handvatten te bieden als startpunt voor reflectie en gesprek over ‘de relatie met buiten’. Omdat de regio’s zijn vrij gelaten in de wijze waarop ze het huiswerkmateriaal tijdens de studiedagen zouden gebruiken en hen ook geen verslaglegging van de workshops is gevraagd, is het achteraf slechts marginaal en gefragmenteerd mogelijk een beeld te krijgen van wat in de workshops besproken is en hoe. Desondanks is er op basis van geschreven notities uit drie (van de zes) regio’s een beeld te schetsen van de relatie met de buitenkerk zoals die op de studiedagen ter sprake is gekomen.

De positie van de justitiepastor die uit dit beperkte materiaal naar voren komt, is misschien nog het best te typeren als die van ‘vreemdeling in eigen huis’. De justitiepastor is dat namelijk in de inrichting in meerdere

opzichten: 1- de pastor heeft een tweevoudige dubbele loyaliteit (naar gedetineerden en organisatie en naar overheid en zendende instantie), 2- de pastor is zelf geen gedetineerde, 3- heeft een andere sociale achtergrond dan de meeste gedetineerden, 4- een andere benadering van gedetineerden dan het overige personeel en 5- is bovendien meestal zelf afkomstig uit een geloofsgemeenschap die de meeste van genoemde kenmerken van de buitenkerk heeft. Maar ook in de buitenkerk is (of wordt) de justitiepastor veelal een vreemde, omdat de buitenkerk zich op een grote 'belevingsafstand' bevindt qua werk- en geloofscontext.

Alhoewel er een grote diversiteit is bij de afzonderlijke justitiepastores als het gaat over de intensiteit, frequentie en omvang in de contacten tussen bajeskerk en lokale buitenkerk, voelt men zich over het algemeen aan de rand of zelfs geïsoleerd van die buitenkerk. Men bevindt zich aan de rand van zowel maatschappij als kerk, omdat men letterlijk en figuurlijk de gevangensmuren ervaart die over en weer buitensluiten. Er is slechts sporadisch of geen contact met de buitenkerk (zowel met lokale gemeenschap en met de kerk als zendende instantie). In het verlengde hiervan ervaart men weinig begrip en steun van de buitenkerk. Wanneer men dat wel ervaart is dat vooral individueel van aard, en wel via vrijwilligers van buiten de gevangensmuren. Tegelijk zijn deze vrijwilligers echter vaak zelf ook weer 'randfiguren' in de buitenkerk.¹⁸

Als algemene factoren die van invloed zijn op het contact met de buitenkerk worden genoemd:

- een open houding bij de gesprekspartner, jegens gedetineerden (geen stigmatisering van gedetineerden) en jegens de justitiepastor. Deze houding uit zich in de vorm van een *betrokkenheid* (lotsverbondenheid, solidariteit, collegialiteit, bereidheid tot luisteren, ondersteunen en helpen)¹⁹;
- de *noodzaak*: contact en assistentie in welke vorm ook vindt alleen plaats wanneer een of beide kerken er een belang bij heeft en dit belang ook herkent als zodanig.²⁰

¹⁸ In een regio werd bijvoorbeeld gesproken van 'vrijwilligers die zich bij activiteiten bij Justitie meer thuis voelen dan in de eigen parochie.' Zie ook Reijer J. de Vries, *Lezing Kerken met Stip* (d.d. 22-09-2012), te downloaden via: www.kerkenmetstip.nl/home en C.N. de Groot, 'Geestelijke zorg in de gevangenis: Een ander perspectief op categoriaal pastoraat', in: *Een roos in de lente. Theologisch palet van de FKT. Opstellen aangeboden aan Panc Beentjes bij zijn afscheid als hoogleraar Oude Testament en Hebreeuws aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg*, Utrecht : Faculteit Katholieke Theologie, Theologische Perspectieven, 2009, nr. 1, p. 91-101.

¹⁹ In feite gaat het hier om een vorm van erkenning: gezien en gehoord worden.

²⁰ Cfr. R. van Eijk, *Beweging dankzij crisis, Een missiologisch onderzoek naar grenzen en mogelijkheden voor wederkerige assistentie van kerken*, Heerlen:

- *Tijd*: zo werd op de studiedagen door de justitiepastores gevraagd: 'Laat de aanstelling ruimte voor dergelijk contact?' Deze vraag is eigenlijk een tweeledige: 1- Mag de justitiepastor er tijd aan besteden van zijn werkgever (is het deel van de dienstenspecificatie?) en 2- wil de justitiepastor zelf er wel tijd aan besteden?²¹;
- de *afstand* tussen woon- en werkplek van de justitiepastor, waardoor de justitiepastor niet vanzelfsprekend participeert in de lokale buitenkerk rond de inrichting.

Ter verbetering van de relatie verwachten de justitiepastores vooral veel van het informeren over hun werk naar en in de buitenkerk, dit vanuit het adagium 'onbekend maakt onbemind.' De justitiepastores denken dan *in concreto* aan activiteiten als mee voorgaan in de liturgie in de buitenkerk, voorlichting en informatie geven tijdens gespreksavonden, schriftelijke informatie verstrekken via daartoe te gebruiken kanalen en regelmatige ontmoetingen van overleg en uitwisseling met vertegenwoordigers en collega's van de buitenkerk en regelmatige ontmoeting met de zendende instantie.

Al deze concrete ideeën zijn in abstractere vorm ook te vinden in het ambtelijke competentieprofiel van de justitiepastor, dat als een intern beleidsdocument kan worden gezien.²² Het competentieprofiel stelt dat de relatie tussen bajeskerk richting de buitenkerk tot uiting komt in samenwerking, terugkoppeling, signalering en advisering richting de buitenkerk. Tegelijk gaat het document echter voorbij aan de problemen die in de relatie tussen bajes- en buitenkerk bestaan en die voortkomen uit het feit dat er zoveel grote verschillen tussen beide bestaan. Het document doet dit door dit alles simpelweg niet te benoemen.

Het fundament en de reden voor een relatie tussen bajeskerk en buitenkerk is gelegen in de overtuiging dat aanwezigheid in de bajes deel is van de opdracht van de buitenkerk (bijbel-theologisch argument) en in het feitelijke gegeven dat de justitiepastor door de buitenkerk gezonden is (formeel-organisatorisch argument).²³ Aanwezig te zijn in de bajes wordt

UTP (doct. Scriptie), 1989, p. 203. Tijdens de studiedagen werd ook herhaaldelijk gevraagd: 'Wat heb ik aan dat contact? Waarom, wanneer en waarvoor is het belangrijk?' Als er contact is, is dit in de praktijk vaak functioneel bepaald: diaconale hulp, vrijwilligers ter ondersteuning, koor voor opluisteren viering, sacramentele dienstverlening.

²¹ De dienstenspecificatie en de overheid laten daar op dit moment weinig ruimte voor.

²² Zie het 'Protestants competentieprofiel' en het 'Rooms-Katholiek competentieprofiel' in F. van Iersel en J. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 545-564 resp. 565-586.

²³ Zie ook S. Gärtner, 'Wat doet een justitiepastor', in Th.W.A. de Wit e.a. (red.), *Twee heren dienen: geestelijk verzorgers en hun beroepseer*, Nijmegen:

daarmee uiteindelijk gezien als een aspect waaraan de geloofwaardigheid van de buitenkerk verbonden is. Dit is echter een in grote mate abstract en algemeen belang dat eerder en vooral bij beleidsverantwoordelijken en de buitenkerk in haar hoedanigheid van zedende instantie een rol speelt, maar zeker niet per definitie als zodanig beleefd en erkend wordt door voorgangers en/of leden van een lokale buitenkerk. Als de buitenkerk interesse stelt in de bajeskerk is dat vooral omdat men de gedetineerden op de eerste plaats ziet als object van pastorale zorg en dienstverlening.

De relatie tussen bajeskerk en buitenkerk is *grosso modo* in wezen een onevenwichtige relatie tussen twee ongelijke partners. Die onevenwichtigheid komt tot uiting in de verdeling van de macht (in de vorm van afhankelijkheid en formeel gezag), de potentie en de (vaak veronderstelde materiele en personele) rijkdom. Deze liggen overwegend in de buitenkerk. Het zorgt ervoor dat de bajeskerk veelal in de vragende en ontvangende positie verkeert, alhoewel ze niet volledig afhankelijk is en een mate van zelfstandigheid en bewegingsruimte heeft omdat ze zich gedeeltelijk letterlijk en figuurlijk aan het zicht en de invloed van de buitenkerk onttrekt.²⁴ Maar wil er daadwerkelijk sprake zijn van een relatie, dan zal er een vorm van wederkerigheid tussen de partners moeten zijn. De uitdaging bestaat er daarom uit steeds opnieuw te concretiseren en er-vaarbaar te maken wat leden van bajeskerk en buitenkerk elkàar te bieden (kunnen) hebben.²⁵

5. Emmaüs, tussen Egypte en Babylon

Het voorgaande maakt helder dat de relatie tussen bajeskerk en buitenkerk niet alleen lastig en moeizaam voor de bajeskerk en haar pastor is en zal blijven. Alle betrokkenen doen er daarom verstandig aan niet al te grote of hoge verwachtingen te hebben van deze relatie. In de dagelijkse

WLP, 2011, 73-94 en E. Borgman, 'Een bevrijdende God in de gevangenis?', in: Th.W.A. de Wit e.a. (red.), *'Graag een normaal gesprek'. Geestelijk verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Nijmegen: 2012, 11-22; Y. Kragt, *Vrijwillig achter de tralies* (Masterscriptie), Sittard: Fontys Hogeschool, 2007; Rapport *'In de gevangenis geweest. Nazorg Ex-gedetineerden*, Den Haag: 2002, Bureau Hoofdpredikant/aalmoezenier, vooral hoofdstuk 9.

²⁴ Het protestants competentieprofiel vermeldt wel gericht te zijn op wederkerigheid. ('Protestants competentieprofiel', in: F. van Iersel en J. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 545-564, 553). 'De gevestigde kerken maken mogelijk wat er in het justitiepastoraat aan troost, verdieping, confrontatie en viering plaatsvindt, maar beheersen doen ze het niet.' C.N. de Groot, *o.c.*, p. 99.

²⁵ In dit verband zou het diaconale project 'Verbinden en versterken' (zie het artikel van Rooze en Vester in deze bundel) een *eyeopener* kunnen zijn. Ook hier is echter nog afwachten of de (ex-)gedetineerde meer is dan alleen object van zorg en hulp van de buitenkerk.

praktijk zal de relatie vooral (blijven) bestaan uit momenten waarop een beroep door de bajeskerk wordt gedaan op de materiele (diaconie) en personele (vrijwilligers, koor) rijkdom²⁶ en gastvrijheid (nazorg) van de buitenkerk. Volwaardige wederkerigheid in deze relatie zal er slechts zijn wanneer er een ontmoeting op basis van gelijkheid daadwerkelijk mogelijk is. Maar een dergelijke ontmoeting zal waarschijnlijk slechts bij uitzondering en fragmentarisch tot stand kunnen komen en is voornamelijk te realiseren als het gaat om 'immateriële kwesties' waarin men elkaar als lotgenoten of gelijken kan ontmoeten.²⁷ En dat is juist niet vanzelfsprekend gezien de grote verschillen. Dat een dergelijke ontmoeting in de praktijk niet uitgesloten is, beschrijft De Groot wanneer hij verhaalt van een ontmoeting tussen gedetineerden en gemeenteleden uit een buitenkerk, die onverwachts een andere inhoud en betekenis krijgt door het overlijden van een deelnemer kort voor de bijeenkomst.²⁸ Deze tragische gebeurtenis bepaalt de ontmoeting tussen de gedetineerden en de 'nette gemeenteleden': men ontmoet elkaar op een diepere laag als gelijken, doordat ieder zijn eigen ervaring en omgaan met de dood inbrengt ter bemoediging en troost van de ander. Een dergelijke ontmoeting is echter moeilijk te plannen en qua intensiteit moeilijk over te brengen op anderen. In de meeste gevallen zal een ontmoeting tussen de bajes- en buitenkerk eruit bestaan dat de betrokkenen elkaar als vreemd en anders beschouwen. Een ontmoeting van mensen uit beide gemeenschappen impliceert dan ook altijd een confrontatie met eigen eigenheid en andermans vreemdheid. In een dergelijke ontmoeting sluimert altijd het gevaar van wrevel, wrijving, vervreemding en conflict. Zeker als de eigen beleefde realiteit en het eigen verhaal niet gedeeld kunnen worden met de ander, kan dat gemakkelijk gebeuren. En wanneer dit gebeurt, kan de reactie bestaan uit de ander ontlopen of trachten te overtuigen (via druk of verleiding) van het eigen gelijk. Beide wegen zijn voor een gezamenlijke toekomst doodlopend. Het is bekend dat het in vele conflicten in feite niet gaat om de feitelijke verschillen maar om een onderliggende vraag: 'voel ik me gehoord en gezien door de ander?' In plaats van Egypte of Babylon lijkt de metafoor van Emmaüs dan geschikter. In het bekende Emmaüs-verhaal (Lk. 24,13-35) is immers sprake van met elkaar optrekken, gezien en gehoord worden, van ontmoeting, bij elkaar te gast zijn en delen, waar-

²⁶ In de rooms-katholieke situatie komt daar gezien de personele samenstelling van het justitiekorps ook de sacramentele dienstverlening bij.

²⁷ 'Wellicht vinden we elkaar niet in het kerkelijke geloof, maar wel op de basis van ons aller bestaan. Dus ook in de meest essentiële noties van geluk, ongeluk, verdriet en schaamte. Op die basis kan communicatie plaatsvinden. van daaruit kunnen we elkaar wellicht verder opklimmen in het ervaren van de Zoon van God.' *Pastoraat binnen en buiten de muren*, Driebergen: Samenwerkingsorgaan voor het Pastoraat, 1990, p. 8.

²⁸ C.N. de Groot, *o.c.*, p. 94.

door men tot geloof komt.²⁹ Daarin ligt een belangrijke taak van de justitiepastor: hij zal veelal de initiatiefnemer en wegbereider zijn van dergelijke ontmoetingen. Hij zal daarbij heen en weer moeten gaan tussen Egypte en Babylon, tussen bajes en buitenkerk, wetende dat Emmaüs tussen Egypte en Babylon ligt.

²⁹ Zie in dit verband ook de diverse publicaties van o.a. J. Hendriks met een pleidooi voor een gastvrije, open kerk, met als metafoor 'de kerk als herberg voor mensen onderweg'.

De kracht van de vergeving¹

Reijer J. de Vries

1. Inleiding

Na veertig jaar ballingschap keert vergeving langzaam terug in de pastorale theologie. Die terugkeer zien we ook in de herstelgerichte benadering van het justitiepastoraat. In het verleden werd de thematiek van schuld en vergeving door pastores meer dan eens vermeden, maar in het *Handboek justitiepastoraat* (2009), dat de herstelgerichte benadering als uitgangspunt heeft, wordt het belang van deze thema's in meerdere bijdragen besproken.² Een uitgesproken opvatting over de rol van vergeving in het justitiepastoraat verwoordt Frits Langeraar in het in opdracht van de hoofdpredikant geschreven verslag van zijn onderzoek, 'naar de bijdrage van het christelijk geloof aan het re-integreren van gedetineerden'. Uit gesprekken met gedetineerden concludeert hij dat vergeving voor hen een belangrijk fundament is om een vernieuwd leven op te bouwen.³ Daarmee levert het christelijk geloof middels het justitiepastoraat volgens hem een belangrijke bijdrage aan hun re-integratie.⁴ Met zijn pleidooi voor vergeving stelt Langeraar vragen aan de orde die het theologische hart van het justitiepastoraat raken: het openen van de ruimte van Gods liefde 'om niet'.⁵ Dit 'kardinale' belang geeft aanleiding om nader te reflecteren op de betekenis van vergeving voor herstelgericht justitiepastoraat.

¹ Dit is een bewerking van een lezing, gehouden op 21 augustus 2012 ter gelegenheid van de presentatie van het afstudeerproject van Frits Langeraar, *Buiten winnen is binnen beginnen. Een onderzoek naar de bijdrage van het christelijk geloof aan het re-integreren van gedetineerden*. Afstudeerscriptie CHE, Ede 2012.

² A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*. Budel: Damon, 2009. Over het vermijden van schuld en vergeving door justitiepastores, zie: Henri Veldhuis, 'De verborgen kracht van schuldverwerking. Een Bijbels-theologische fundering van herstelgericht pastoraat', in: *Handboek justitiepastoraat*, 228-242; 235-236 en de daar genoemde literatuur.

³ Langeraar, *Buiten winnen*, 46 (conclusie 2).

⁴ 'Het christelijk geloof kan nadrukkelijk veel bijdragen aan het terug kunnen keren in de maatschappij als een persoon die "vernieuwd" is door herstel en vergeving', Langeraar, *Buiten winnen*, 47 (conclusie 7).

⁵ Leo Spruit, 'Het religieus profiel van gedetineerden, met het oog op herstelgericht pastoraat', in: *Handboek justitiepastoraat*, 156.

In het vervolg ga ik in op de vraag of en in hoeverre vergeving bijdraagt aan levensverandering met het oog op re-integratie van gedetineerden. Ik richt daarbij de focus op de religieuze betekenis van vergeving als geloofsgebeuren tussen God en mens, in die zin dat God de mens vergeeft.⁶ Bovendien beperk ik me tot de rol van vergeving in het pastorale gesprek; kerkdienst en gespreksgroep blijven buiten beschouwing. Ik zal ook niet ingaan op de verschillende aspecten die verband houden met de tussenmenselijke vergeving in het kader van herstel tussen slachtoffer, dader en samenleving. In het betoog zet ik drie stappen. Eerst sta ik kort stil bij enkele factoren die te maken hebben met de terugkeer van vergeving uit de ballingschap. Die ballingschap was er niet voor niets en maakt ons bewust van mogelijke valkuilen in het spreken over vergeving. Mijn tweede reflectie gaat daar nader op in door enkele bezwaren en beperkingen te overwegen, op de noemer dat vergeving geen panacee is. Toch houdt vergeving verband met het hart van herstelgericht justitiepastoraat. In de ruimte van Gods liefde biedt vergeving kansen voor levensverandering. In mijn derde reflectie ga ik na hoe, volgens de pastoraal theoloog Eduard Thurneysen, vergeving kan werken als kracht tot verandering. In een conclusie maak ik de balans op met het oog op het handelen van de justitiepastor.

2. Ballingschap

Twee boeken markeren de ballingschap van de thematiek van schuld en vergeving. In 1973 vraagt de psychiater Karl Menninger: *Whatever became of sin?* Zijn boek signaleert het vertrek van zonde uit het maatschappelijk discours.⁷ Wat een zaak was van de kerk is overgenomen door de staat, door politie, juristen en ook artsen. Daarmee is het religieuze en morele begrip zonde vertaald in en gereduceerd tot misdaad en ziekteverschijnselen. In hetzelfde jaar bepleit de Duitse pastoraal theoloog Richard Riess een functieverandering van het pastoraat.⁸ Hij beroept zich daarvoor op de sociologische analyses in *The Lonely Crowd* van David Riesman.⁹ De eenzijdige nadruk op de verkondiging van de vergeving hoort

⁶ Paul van Tongeren wijst erop dat vergeving van oorsprong een religieuze categorie is en haar wortels in het bijzonder in de monotheïstische godsdiensten heeft; zie Paul van Tongeren, 'Vergelding en verzoening *versus* wraak en vergeving', in: Jannemieke Ouwerkerk e.a. (red.), *Hoe te reageren op misdaad? Op zoek naar de hedendaagse betekenis van preventie, vergelding en herstel*, Den Haag: SDU, 2013, 87.

⁷ Karl Menninger, *Whatever became of sin?* New York: Hawthorn Books 1973.

⁸ Richard Riess, *Seelsorge. Orientierung, Analysen, Alternativen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1973. 29-30.

⁹ David Riesman, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New York: Doubleday 1950.

volgens Riess thuis in een voorbije, patriarchale samenleving, waarin mensen zich laten leiden door de traditie en het gezag van vaderfiguren (*tradition-directed*). In die samenleving wordt in het pastoraat gesproken over Gods gebod en onze gehoorzaamheid, over het 'kwade' geweten en de schuld. Het doel is te komen tot biecht en vergeving. Maar in het proces van de secularisering heeft de kerk haar autoriteit verloren. In de moderne, 'vaderloze' samenleving laten mensen zich leiden door hun eigen opvattingen (*inner-directed*) en, naarmate de sociale verbanden groter en massaler worden, door de opvattingen in hun omgeving (*other-directed*). In deze moderne samenleving is het probleem van mensen niet de schuld, maar de ontworteling en vervreemding. In het pastoraat moet daarom niet het 'kwade', maar het 'radeloze' geweten centraal staan. Men heeft geen behoefte aan vergeving, maar aan waardering en bevestiging. Zonde wordt, naar een typering van Riess, dan één van de *dirty words* die in het pastoraat vermeden moeten worden.¹⁰ Met de zonde verdwijnt ook de vergeving uit het vocabulaire van het pastoraat.

De analyse van Riess signaleert een ontwikkeling in de pastorale theologie die rond 1970 in Duitsland en Nederland plaats vindt: de opkomst van de pastorale counseling. In dit pastorale hulpverleningsmodel wordt de focus gericht op het kunnen omgaan met de contingentie van het leven. Daarbij komen vragen aan bod 'naar zin en houvast in een vaak als zinloos ervaren context', naar 'de essentie van het bestaan', naar 'de persoonlijke waarden en doelen'.¹¹ Deze hulpverlening is individueel gericht; de relaties met anderen komen niet of slechts indirect in beeld. Door deze pastorale gerichtheid laten ook justitiepastores zich in die tijd leiden, zo blijkt uit het Kaski onderzoek uit 2003 naar de geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen.¹² Uit de inhoud van de pastorale gesprekken kan geconcludeerd worden dat pastores 'minder op herstel van de relaties met slachtoffer en buitenwereld gericht (zijn) en meer op steun in de persoonlijke problematiek van de gedetineerden'.¹³ Deze ontwikkelingen in de pastorale theorie en praktijk gedurende zo'n veertig jaar maken de conclusie begrijpelijk die Henri Veldhuis baseert op verschillende onderzoeken en publicaties, namelijk 'dat justitiepastores de thematiek van schuld en vergeving nogal verwaarloosd hebben in hun pastoraat'.¹⁴

¹⁰ Richard Riess, 'Zeit der Schuldlosen?', in: dez., *Abschied von der Schuld?*, Stuttgart: Quell, 74-94.

¹¹ H.J.M. Vossen, 'Justitiepastoraat: geestelijke verzorging op het kruispunt van aanbod en vraag', in: M.B. Blom (red.), *Muurvast. Verhalen uit het Justitiepastoraat*. Zoetermeer: Boekencentrum, 191-194.

¹² L. Spruit e.a., *Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Een onderzoek bij directeuren, geestelijk verzorgers en ingesloten en in het gevangeniswezen, jeugdinstellingen en tbs-klinieken*, Nijmegen: KASKI, 2003.

¹³ Spruit, 'Religieus profiel', 166.

¹⁴ Veldhuis, 'De verborgen kracht van schuldverwerking', 235-236.

Veldhuis merkt hierbij op dat hiervoor twee redenen genoemd kunnen worden. In de eerste plaats zijn pastores sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw meegegaan in de psychologisering van hun vak en dat was nodig, omdat in de omgang met gedetineerden psychologische en psychiatrische basiskennis onontbeerlijk is. In de tweede plaats hebben veel pastores een weerstand ontwikkeld tegen een eenzijdig en moraliserend spreken over zonde en schuld, dat mensen eerder in hun onmacht bevestigt dan hen daaruit bevrijdt en opricht. Met deze redenen wijst Veldhuis op mogelijke valkuilen van het spreken over schuld en vergeving. Enerzijds, dat het theologische abstracties worden die voorbijgaan aan de concrete lichamelijke, psychologische en sociale werkelijkheid van de gedetineerden. Anderzijds, dat deze begrippen louter rationeel gebruikt worden om de ander te beoordelen of te bekeren, de affectieve aspecten te verwaarlozen, machtsverhoudingen te legitimeren; en de pastor een veilige vluchtheuvel te bieden om een echte ontmoeting met de ander uit de weg te gaan.¹⁵ Deze overwegingen nodigen uit tot een nadere reflectie op de beperkingen van vergeving met het oog op levensverandering.

3. *Vergeving is geen panacee*

Het pleidooi voor het belang van vergeving in het justitiepastoraat staat, zoals gezegd, in het bredere kader van herstelgericht pastoraat. Daarbij is de vraag aan de orde wat de rol is van het christelijk geloof bij het ontwikkelen van een 'religieus en moreel betere levensvoering', met het oog op het re-integreren in de samenleving.¹⁶ Nu is die vraag te breed om in deze bijdrage te beantwoorden; bovendien heeft het onderzoek naar de rol van godsdienst bij herstel en re-integratie nog niet geleid tot eenduidige antwoorden.¹⁷ Maar ook de beperktere stelling van Langeraar dat vergeving een belangrijk fundament is voor gedetineerden om daarop een (vernieuwd) leven te bouwen, behoeft kritische overweging. Hoewel pastores met een evangelische of orthodox-protestantse achtergrond deze opvatting over vergeving vermoedelijk vol overtuiging uitdragen, zijn er meerdere bezwaren tegen in te brengen.

¹⁵ De hier genoemde bezwaren zijn vanaf ongeveer 1970 van verschillende kanten ingebracht tegen het verkondigende model van pastoraat, waarin de vergeving van de zonden een centrale rol speelt. Zie voor deze kritiek Reijer J. de Vries, *Gods Woord verandert mensen. Een praktisch-theologisch onderzoek naar het veranderingsconcept in de pastorale theologie van Eduard Thurneysen*, Gorinchem: Narratio, 2008, 31-40.

¹⁶ *Handboek justitiepastoraat*, 22, waar als overkoepelend en samenvattend doel ook genoemd wordt: 'het bevorderen van de eenwording van het leven dat mensen leiden'.

¹⁷ Colin J. Baier & Bradley R.E. Wright, 'If you love me, keep my commandments. A meta-analysis of the effect of religion on crime', *Journal of Research in Crime and Delinquency* 38/1 (2001), 3-21.

Het grootste bezwaar is de reductie van de complexiteit van levensverandering. De praktisch-theoloog Evert Jonker hield in zijn lezing bij de opening van het Centrum voor Justitiepastoraat in 2009 een pleidooi voor het articuleren van contrasten door justitiepastores.¹⁸ Twee punten uit zijn lezing lijken mij in dit verband van belang. Het eerste is zijn opmerking dat herstelgericht pastoraat lijkt te mikken op de mentaliteit van mensen en op hun handelingsintenties. Het bevestigt worden in je menselijke waardigheid, het herinnerd worden aan normen en waarden, het weten en misschien ook ervaren van Gods aanvaarding en liefde, en wat justitiepastores nog meer doen 'onder water' aan de delen van de ijsberg van de persoon van de gedetineerde, dat alles kan het ernstige voornemen om te veranderen versterken. Gedetineerden spreken zich ook in die zin uit.¹⁹ Maar zulke intenties zijn in zekere zin vrijblijvend.²⁰ Jonker wijst erop dat het uitspreken van intenties nog geen daadwerkelijke gedragsverandering is. Hij zegt dan:

Of deze geïntendeerde geloofseffecten programmatisch en didactisch in regie kunnen worden genomen en altijd zullen leiden tot een vermindering van de recidive, blijft open. [...] Het kan zijn dat de presentie van de Geest van het nieuwe zijn in bijvoorbeeld de werkvormen van het herstelpastoraat enkel werkt op het moment van de aandacht en dat de justitiepastor in de volgende ontmoeting helemaal opnieuw moet beginnen met het bevestigen van de waardigheid - zonder de hoop te laten varen.²¹

Het leven kent nu eenmaal vele contrasten en dat geldt zeker voor ingesloten. Het geloof kan een rol spelen bij de wil om te veranderen, maar Jonker waarschuwt voor al te lichtvaardig optimisme en activisme. Uit de nazorg van ex-gedetineerden is bekend dat hun vaste voornemen om hun leven te veranderen stuk kan lopen op de bevestigende krachten van oude gedragspatronen en vroegere, vaak aan criminaliteit gerelateerde contacten. Bovendien lijden veel gedetineerden (volgens sommige schattingen rond de 75 %) aan een persoonlijkheidsstoornis. Het zelfinzicht is dan

¹⁸ E. Jonker, 'Justitiepastoraat articuleert ook contrasten. Een praktisch-theologische verkenning van een werksoort', zie www.centrumvoorjustitiepastoraat.nl sv. Archief, toespraak Evert Jonker 2009 (bezoekt 21-09-2013)

¹⁹ Langeraar, *Buiten winnen*, 45-47.

²⁰ Het Kaski onderzoek uit 2003 laat zien dat gedetineerden met de pastor bij voorkeur spreken over intentiethema's. Confrontatiethema's die de persoon iets kosten, zijn veel minder gewenst. Zie Spruit, 'Het religieuze profiel', 168. Spruit merkt bij de intentiethema's op: 'In zekere zin zijn deze thema's ook vrijblijvend; dergelijke zaken zijn relatief eenvoudig te willen, te hopen en te bepraten, want raken de persoon niet echt' (a.w., 162).

²¹ Jonker, 'Justitiepastoraat', 10.

vaak gebrekkig of afwezig.²² Uitspraken over het willen veranderen moeten dan eerder op betrekkingniveau dan op inhoudsniveau worden verstaan; ze beogen een indruk te wekken bij of een appel te doen op de gesprekspartner. Vaak hebben ze de functie om controle over de situatie te houden en te overleven in een regime dat gericht is op beheersing; ze roepen daarmee een illusoire wereld op.²³ De eenzijdig positieve antwoorden van gedetineerden kunnen dus niet zonder meer letterlijk genomen worden.

Het tweede punt uit de lezing van Jonker betreft de vraag hoe het geloof inwerkt op welke menselijke vermogens. Gaat het om de interacties tussen mensen, gaat het om onderliggende intenties? Welke rol spelen cognities bij gedragsverandering en welke rol affecties en motieven? Het is zeer complex en er zijn vele theorieën.²⁴ Bovendien moeten we bedenken dat psychische aandoeningen bij gedetineerden veel voorkomen en dat deze aandoeningen de hele psyche doordrenken en dus het willen, voelen, denken en handelen beïnvloeden. Dat geldt ook voor het geloofsleven.²⁵ Deze complexiteit maakt het moeilijk om aan te tonen op welke manier geloof bijdraagt aan levensverandering. Uit interviews met justitiepastores wordt dat ook duidelijk; zij noemen tal van aspecten die een rol spelen.²⁶ Volgens het onderzoek van Langeraar ontstaat een stabiele levenshouding door het geloof vooral via de cognitieve vermogens: gedetineerden gaan anders denken. De cursussen en trainingen van het Protestantse Justitiepastoraat zouden ook vooral cognitief gericht zijn: op de geestelijke bronnen, het verwerven van zelfinzicht en het bieden van een hoopvol perspectief. Maar hoe hierdoor een stabiele levenshouding ontstaat, is daarmee nog niet aangetoond. Cognitieve factoren spelen ongetwijfeld een rol, maar vormen niet de hele verklaring. Anders is een algemene recidive van ca. 50 % in twee jaar niet te verklaren.²⁷ De mens is niet louter een rationeel kiezend wezen. De praktijk in de Exodushuizen laat zien dat naast zingeving ook gewerkt moet worden aan gedragspatronen en vaardigheden op het gebied van wonen, werken en relaties. Het justitiële 'Programma Modernisering Gevangeniswezen' zet in de nazorg

²² Jan Bodisco Massink, 'Pastoraat en psychopathologie: "Jezus keek hem liefdevol aan"', in: *Handboek justitiepastoraat*, 144-154. 150-152.

²³ Bodisco Massink, 'Pastoraat en psychopathologie', 152-153.

²⁴ Michiel van Elk, *De gelovige geest. Op zoek naar de psychologische en biologische wortels van religie*, Amsterdam: Bert Bakker, 2012.

²⁵ Bodisco Massink, 'Pastoraat en psychopathologie', 145.

²⁶ Langeraar, *Buiten winnen*, 77-89.

²⁷ Justitie onderscheidt tussen algemene en detentie recidive. Algemene recidive is elk nieuw justitiecontact ongeacht aard en ernst van het delict, behalve strafzaken die eindigen in vrijspraak of technisch sepot. Zie: *Handboek justitiepastoraat*, 80. Voor gegevens over recidive, zie: Paul Linckens & Joost de Loeff, *Gevangeniswezen in getal. 2008-2012*, Ministerie van Veiligheid en Justitie, DJI, Den Haag 2013, 49-51.

ook in op vaardigheden op vijf leefgebieden: identiteit, werk en financiën, huisvesting en zorg. Kortom: hoe geloof bijdraagt aan levensverandering bij gedetineerden is niet eenduidig en behoeft nader onderzoek.

Naast de contrasten en de complexiteit die Jonker noemt, zijn er nog twee andere bezwaren tegen de verbinding tussen vergeving en levensverandering. Allereerst is de rol van het pastoraal optreden niet enkel bevorderend. Ik denk hier vooral aan de valkuil van wat Jan Bodisco Massink 'verhullend pastoraat' noemt.²⁸ Als met de boodschap van de vergeving de indruk wordt gewekt dat verandering wel voor elkaar komt, dan wordt voorbij gegaan aan de weerbarstigheid van verandering. 'Als het er echt of ten diepste op aankomt, is veranderen erg moeilijk. Het kost vaak pijn en brengt de pastorant naar de grens van 'Hier kom ik nooit meer uit!'²⁹ Niet alleen de gedetineerde gaat die pijn, de angst en de onmacht ervan liever uit de weg, ook de pastor bemoedigt en troost in veel gevallen liever dan dat hij/zij uitdaagt, aldus Bodisco Massink. Als de pastor de confrontatie echter uit de weg gaat, dan wordt de gedetineerde bevestigd in bestaande opvattingen en worden negatieve of destructieve gedragspatronen juist bestendigd. Te vlot of vanzelfsprekend vergeving verkondigen kan bijdragen aan dit verhullende pastoraat.

Als laatste bezwaar noem ik de koppeling van geloof en resultaat.³⁰ Deze koppeling kan mensen onder een veranderingsdruk zetten: als je leven niet verandert, dan heb je kennelijk niet goed geloofd. Het is dezelfde druk die bekend is uit bepaalde praktijken van gebedsgenezing.³¹ De geloofsvisie wordt aldus afgeschermd tegen de weerbarstige werkelijkheid: als mensen niet genezen bewijst dat niet het tekort van de geloofsovertuiging, maar van het geloof van de bidder. Volgens deze benadering worden negatieve gevolgen de persoon aangerekend, terwijl juist de veranderingscrisis aandacht behoeft. Deze belasting voor de persoon werkt contraproductief door het negatieve zelfbeeld te versterken: zie je wel, ik deug niet; ik kan ook niks. Het resultaat kan zijn dat de ex-gedetineerde uit teleurstelling of frustratie zijn/haar toevlucht zoekt in oude, vertrouwde contacten en gedragingen. Een theologisch argument tegen de genoemde koppeling is dat zij op gespannen voet staat met het christelijk geloof dat verandering niet beschouwt als prestatie van de mens (i.c. zijn geloof), maar als een teken van Gods machtige liefde. Door de resultaatgerichtheid wordt het geloof in Gods werk geïnstrumentaliseerd als functie binnen menselijke processen. Het geloof wordt dan niet intrinsiek gewaardeerd, maar vanwege het resultaat. Een valkuil hiervan is dat de pastor een machtspositie krijgt toebedeeld.³² Als het geloof garanties

²⁸ Bodisco Massink, 'Pastoraat en psychopathologie', 149.

²⁹ Bodisco Massink, 'Pastoraat en psychopathologie', 147.

³⁰ D. Nauer, *Seelsorge*, 200-201 met het oog op genezing door geloof.

³¹ Joke van Saane, *Gebedsgenezing. Boerenbedrog of serieus alternatief?*, Kampen: Ten Have, 2008, 120

³² Van Saane, *Gebedsgenezing*, 119-120.

biedt voor succesvolle levensverandering en als de pastor op dit gebied de deskundige is, dan is de ander afhankelijk van de pastor. Het gevaar van manipulatie in de zin van vrome terreur ligt om de hoek. De pastor heeft er immers belang bij dat zijn/haar methode werkt.

4. Thurneysen over vergeving en verandering

Nu ik met het noemen van enkele beperkingen en valkuilen duidelijk heb proberen te maken dat vergeving geen panacee is voor de problematiek van de recidive, wil ik nagaan op welke manier vergeving het leven van gedetineerden dan wel zou kunnen veranderen. Kort gezegd: zij kan de gedetineerde helpen de weg terug te vinden naar God.

Deze opvatting over het belang van vergeving baseer ik op mijn onderzoek naar verandering van mensen vanuit theologisch perspectief, in het bijzonder de pastorale theologie van de Zwitserse dominee en professor Eduard Thurneysen (1888-1974).³³ Samen met zijn vriend en theologische reisgenoot Karl Barth was hij de minder bekende vertegenwoordiger van wat wel de Openbarings- of Woord Gods theologie wordt genoemd. Ik ontleen aan Thurneysen vijf opmerkingen over de rol van vergeving bij verandering van mensen.

1. Thurneysen spreekt over de *kracht* van de vergeving; hij beschouwt haar dus als een energiebron die iets uitwerkt in het leven van mensen.³⁴ Wat hij daarmee bedoelt wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van zijn *biografie*. Thurneysen spreekt met enige passie over deze kracht van de vergeving, omdat hij haar in zijn eigen leven heeft ervaren toen hij in zijn adolescentiefase zelf als pastorant enkele gesprekken heeft gevoerd met zijn biechtvader Christoph Blumhardt.³⁵ De kracht die Thurneysen in deze gesprekken heeft ervaren, typeert hij als bevrijding. Hij zegt daarvan:

*Het was vaak alsof in het gesprek met hem onzichtbare banden, waarin een mens geboeid was, als met een scherp zwaard doorgesneden werden.*³⁶

Thurneysen gebruikt vaker de beeldspraak van het gevangen en geboeid zijn voor het vastzitten in problemen. De bevrijding typeert hij in het

³³ Eduard Thurneysen, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1946. Hier geciteerd naar de 2^e druk, 1948. Zie voor het volgende: De Vries, *Gods Woord*.

³⁴ Thurneysen, *Seelsorge*, 107-108; 129-173.

³⁵ Christoph Friedrich Blumhardt (1842-1919) was luthers predikant en was met zijn vader, de charismatische predikant Johann Christoph Blumhardt, werkzaam in het centrum in bad Boll; na diens dood in 1889 nam hij de leiding over.

³⁶ Thurneysen, *Seelsorge*, 107.

vervolg van dit citaat als thuis gehaald worden uit de verlorenheid, weer weten waar je innerlijk bij hoort. Het is opvallend dat Thurneysen deze eigen ervaring vertelt, want dat doet hij zelden in zijn publicaties. Hij ondersteunt er zijn betoog mee dat Gods Woord in de bijbelverhalen werkt, vandaaruit om zich heen grijpt en steeds weer in het leven van mensen werkt wanneer mensen via pastorale gesprekken zich oriënteren op dat Woord van God dat in de bijbelverhalen ook tot hen komt. Zo heb ik dat zelf ook ervaren, lijkt Thurneysen te willen zeggen: dat je geestelijk vastzit en door pastorale gesprekken wordt bevrijd. Voor hem is dat de kracht van de vergeving. Die kracht hing voor hem samen met de persoon van de pastor, met de context van een geloofsgemeenschap, met het ontvangen van een andere kijk op je problemen in het licht van het Evangelie en met de geestelijke werkelijkheid van een kracht, een openheid, een bewogenheid, die hij verbindt met Gods Woord en het werk van de Geest. Deze kracht van de vergeving werkt via het pastorale gesprek en daarbij speelt de geloofwaardigheid van de pastor een belangrijke rol.³⁷

2. Vervolgens is het van belang op te merken dat Thurneysen als mens en als theoloog een *ontwikkeling* heeft doorgemaakt in zijn opvatting over verandering van mensen. In haar bespreking van mijn proefschrift in het blad *Pastorale Verkenningen* geeft Anne Kooi aan dat ze daarin haar eigen ontwikkelingsgang herkent.³⁸ Ik vermoed dat dit voor meer justitiepastores geldt. In Thurneysens ontwikkeling speelt ook de sociaal-culturele context een rol, maar die laat ik hier grotendeels buiten beschouwing. Ik wijs op vier aspecten. Bij elk aspect ga ik in op de verhouding tussen de theologische visie op verandering en de politieke benadering van beleid in deze. Voor de justitiepastor gaat het om de vraag hoe de ambtsdrager en de ambtenaar zich tot elkaar verhouden, op zijn/haar werkplek evenzeer als in zichzelf.

- Aanvankelijk is de jonge Thurneysen van rond de 24 jaar, als student en beginnend gemeentepredikant heel optimistisch over de menselijke mogelijkheden bij levensverandering. Spiritualiteit helpt daarbij. Je kunt er ook programma's voor ontwikkelen. Dit kerkelijk activisme, waarbij doelen worden gesteld en methoden worden ontwikkeld om resultaten te boeken, is structureel en procesmatig vergelijkbaar met beleidsplannen van de Dienst Justitiële Inrichtingen (DJI), bijvoorbeeld het reeds genoemde 'Programma Modernisering Gevangeniswezen'. Zo bezien reiken de pastor en de ambtenaar elkaar hier de hand.
- Tijdens de eerste jaren van zijn werk in de kerkelijke gemeente komt Thurneysen in aanraking met de ellende van de arbeiders en de eco-

³⁷ Veldhuis, 'De verborgen kracht van schuldverwerking', 237.

³⁸ Anne Kooi, 'Veranderingsconcept in ontwikkeling bij Thurneysen', *Pastorale Verkenningen. Tijdschrift voor het justitiepastoraat* 7/2 (2012), 41. Voor het vervolg zie: De Vries, *Gods Woord*, 273-279.

nomische, sociale en psychische gevolgen van de eerste wereldoorlog. Die ontmoeting en ervaring met het leven van de kwetsbaren gooit zijn optimistische visie ondersteboven. Na zijn dertigste, in de jaren twintig van de vorige eeuw, is Thurneysen zeer sceptisch over de veranderbaarheid van de mens; dat is uiteindelijk een eschatologische of transcendente werkelijkheid bij God, alleen kenbaar in het geloof; psychisch en sociaal laat zich daarvan niets vaststellen. En programma's – daar is al helemaal niets van te verwachten. Verandering is alleen iets wat God kan bewerken. Hier zien we een kloof tussen de pastor en de ambtenaar; hun domeinen blijven strikt gescheiden.

- Nog weer later, na de tweede wereldoorlog – Thurneysen is dan inmiddels de vijftig gepasseerd – gaat hij de aardse en de lichamelijk-psychische werkelijkheid van de mens meer waarderen in zijn theologie. De mens is één geheel en de geestelijke werkelijkheid houdt verband met de lichamelijke en psychische aspecten. Veranderingen in het geestelijk leven onder invloed van het geloof werken door in de horizontale verhoudingen van ons alledaagse leven en zijn ook psychisch ervaarbaar en sociaal merkbaar. Maar Thurneysen benadrukt wel dat je als theoloog moet denken vanuit de geestelijke dimensie, de verandering als een geschenk van God in Jezus Christus door de kracht van de Geest. Als ons leven met God in orde is, dan werkt dat ook door in ons gevoelsleven en in onze medemenselijke relaties: die komen dan ook meer in orde. De boodschap van de vergeving is een performatief gebeuren, zeggen we tegenwoordig. Als we deze benadering toepassen op het justitiepastoraat, dan levert het werk van de pastor een eigen bijdrage aan het veranderingsproces. Het effect daarvan is in concreet gedrag van de gedetineerde zichtbaar, ook voor de ambtenaar. Het herstelgerichte pastoraat komt hierbij dicht in de buurt.
- De oude Thurneysen zet na zijn zestigste verjaardag nog een verdere stap. Hij wordt weer wat gereserveerder wat betreft de veranderbaarheid. Hij blijft wel belang hechten aan de kracht van de vergeving in het dagelijks leven van mensen, maar gaat ook weer meer nadruk leggen op de toekomst van God als de uiteindelijke heilswerkelijkheid, waar we nu nog maar beperkt iets van ervaren. Hij heeft, bijvoorbeeld op de Duitse *evangelische Kirchentag* in 1956 in Frankfurt, waar de biecht massaal werd gestimuleerd, de nadelen gezien van geestelijke methodieken die toch vooral gericht zijn op het behalen van resultaten.³⁹ Sociaalpsychologisch gezien worden mensen gemakkelijk onder druk gezet (of zetten zichzelf onder druk); moralisme is nooit ver weg (de succesverhalen worden normerend: zo hoort het); en naar binnen gekeerd kerkisme is het gevolg (dit is de groep die het weet en heeft). Met geloof heeft dat alles minder van doen dan met prestaties; kwetsbare mensen zijn de dupe; en de samenleving buiten de kerk wordt zomaar

³⁹ Walter Lüthi & Eduard Thurneysen, *Predigt, Beichte, Abendmahl. Ein Wort an unsere Gemeinden*, Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1957, 41-76

vergeten of als missionair object gezien. Daartegenover benadrukt de oude Thurneysen dat verandering van mensen niet iets is van een exclusief clubje, maar dat het in Gods Koninkrijk gaat om het heil voor alle mensen en heel de aarde. Geloof werkt vooral als hoop op verandering; zij blijft hier en nu fragmentarisch. Vanwege dat perspectief benadrukt Thurneysen nu de bevrijding sterker dan de vergeving, al hangen die samen. Vergeving betreft hij nu meer op tussenmenselijke relaties. Dat betekent ook dat verandering van mensen plaatsvindt in de context van maatschappelijke en politieke verhoudingen. Mensen veranderen niet los van de maatschappelijke structuren en instituties. Individuele verandering vereist een context van humane maatschappelijke verhoudingen. We herkennen in deze opvatting de maatschappelijke en theologische context van de jaren zestig. In deze benadering van verandering is de verhouding tussen de pastor en de ambtenaar positief-kritisch.

De ontwikkeling van Thurneysen als mens en pastor overziend, onderscheid ik vier aspecten, te weten: het hart, de transcendentie, de hele mens en de maatschappelijke context, die alle vier van belang zijn in een pastoraal theologische visie op levensverandering. Herstelgericht pastoraat heeft een geïntegreerde visie op levensverandering nodig. Afhankelijk van de sociaal-culturele en de kerkelijke en politieke omstandigheden in een bepaalde tijd, en de persoonlijke situatie van de gedetineerde wordt in het pastoraat het accent verschillend gelegd.

3. In de derde plaats zoem ik nu in op de vergeving, volgens Langeraar de kern van het geloof en het fundament waarop een nieuw bestaan gebouwd kan worden. Met Thurneysen benadruk ik vergeving als *theologisch begrip*. Zeker, de werking van vergeving kun je ook psychologisch begrijpen, maar voor het pastoraat is een theologische benadering nodig.⁴⁰ Vergeving schenken is primair een daad van God en de werking ervan wordt allereerst zichtbaar in het nieuwe leven dat Jezus Christus heeft geleefd als onze naaste en broeder.⁴¹ Dat nieuwe leven wordt mensen geschonken door God, dat wil zeggen: hun leven oogt als het leven van Jezus, eerst in de ogen van God, maar ze worden geroepen om ook elkaar en zichzelf zo genadig aan te zien, al is het maar een ogen-blik. Dan bewerkt vergeving levensverandering; primair in het nieuwe leven van Jezus, secundair, in afgeleide zin als het geschonken nieuwe leven bij mensen.

Dat onderscheid lijkt me om twee redenen belangrijk. De eerste is het *verschil tussen God en mens*. Wij zijn God niet. 'God is in de hemel en jij bent op aarde' (Pred. 5: 1). Dat voorkomt dat de pastor of de pastorant overvraagd worden. De horizontaliteit van de vergeving door mensen (de

⁴⁰ Thurneysen, *Seelsorge*, 257-258 bespreekt ook enkele psychologische verklaringen voor de werking van de vergeving.

⁴¹ De Vries, *Gods Woord*, 182-185.

pastor, een vrijwilliger, een slachtoffer of de dader zichzelf) is van belang, maar slechts betrekkelijk en in beperkte mate. Dat wil zeggen: in betrekking tot de verticaliteit van de onvoorwaardelijke liefde die in Gods vergeving spreekt en daarom in zichzelf onaf en fragmentarisch.⁴² Van tussenmenselijke vergeving moeten we niet een totaal nieuw leven verwachten, want een mens valt vaak weer terug en blijft fouten maken. De door Jonker genoemde contrasten in het leven van mensen verdwijnen er niet door.

De tweede reden hangt daarmee samen: het *verschil tussen theologie en menswetenschap*, met name op het punt van het mensbeeld. De theologie ziet de mens in relatie tot God. Misdaden worden in dit licht verstaan als aspect van de verstoorde verhouding tot God, bijbels-theologisch getypeerd als zonde. Thurneysen benadrukt nu dat de zonde een geestelijke macht is, waaraan een mens zich niet zomaar kan onttrekken: hij raakt in de ban en wordt erdoor geboeid in de dubbele betekenis.⁴³ Met andere woorden: als de verhouding tot God niet in orde is, dan komt de mens onder invloed van andere verhoudingen die geestelijk macht over hem of haar krijgen en leiden tot afhankelijkheidsrelaties. Welnu, op dit geestelijke niveau van de Godsrelatie kan een mens niet zichzelf aan die macht ontworstelen. Daarvoor is de vergeving - als een woord dat vrijspreekt - nodig om die macht van de zonde, die verstoorde Godsrelatie te doorbreken en de mens zo geestelijk te ontbinden. Vergeving impliceert een machtswisseling in het leven van een mens. Deze geestelijke dimensie vraagt om een theologische benadering van de vergeving, die omvatter is dan een psychologische, functionele benadering, aangezien deze immers beperkt is tot de tussenmenselijke dimensie. Omgekeerd impliceert de geïntegreerde benadering van de levensverandering dat het onderscheid niet mag leiden tot een scheiding, want de primaire vergeving door God krijgt gestalte in de psychosomatische en sociale werkelijkheid en moet daardoor bevestigd worden.

Kortom: theologisch, in relatie tot God, kan vergeving beschouwd worden als fundament voor een nieuw bestaan, maar psychologisch, als tussenmenselijke vergeving, kunnen we beter spreken van een bouwsteen. Beide zijn nodig voor het opbouwen van een nieuw leven. Als over vergeving in het algemeen gesproken wordt, bestaat het risico dat aan tussenmenselijke vergeving verwachtingen worden toegeschreven die ontleend worden aan de God-mensrelatie, en dus overspannen verwachtingen.

4. Vanuit zijn theologische visie en op basis van ervaringen in zijn pastorale praktijk wijst Thurneysen op de valkuil van *moralisme* en *wetticisme* wanneer verandering eenzijdig wordt benaderd als een keuze van men-

⁴² Zie voor de relatie tussen horizontaliteit en verticaliteit van de vergeving: Van Tongeren, *Vergelding en verzoening*, 87.

⁴³ De Vries, *Gods Woord*, 188-190.

sen.⁴⁴ Dat wil zeggen dat het werken aan verandering wordt losgemaakt van voorafgaande liefde, in het bijzonder van het geschenk van Gods genade. In de visie van Thurneysen wordt verandering dan een krampachtig in plaats van een ontspannen en vrolijk gebeuren. Eén van de factoren daarbij is dat de contrasten en de menselijke beperkingen miskend worden. Het gevolg kan zijn dat de begeleider de ander gaat adviseren en aansporen om beter zijn/haar best te doen. In de praktijk ziet Thurneysen dan twee uitersten: aan de ene kant een foute strengheid met nadruk op drang en dwang en aan de andere kant een foute slapheid.

In het pastoraat wordt uitgegaan van de theologische samenhang tussen genade en gehoorzaamheid. De keuze om te veranderen wordt voorafgegaan door het geschenk dat God ons leven al vernieuwd heeft. Die wetenschap van het geloof geeft vertrouwen en hoop en werkt zo als steun in de rug. Om de kracht van het geloof en de inspanningen van de mensen te onderscheiden stelt Thurneysen voor om met twee woorden te spreken in verband met levensverandering. Hij maakt onderscheid tussen wedergeboorte als een daad van God, als hemels geschenk, en bekering als menselijk antwoord om dat geschenk in ontvangst te nemen door zijn/haar leven om te keren.⁴⁵ De menselijke keuze is dus geen eigen initiatief, maar een reactie op Gods liefdesverklaring. Als Gods initiatief wordt vergeten, worden mensen al snel overvraagd en dat leidt onherroepelijk tot teleurstellingen en terugval, aldus Thurneysen. Naar mijn mening geldt dit voor gedetineerden met een zwak zelfbeeld, kwetsbare relaties en gebrekkige vaardigheden in versterkte mate.

In dit licht zijn er vanuit het justitiepastoraat vragen te stellen bij de sterke nadruk op de eigen verantwoordelijkheid, gedrag en motivatie van gedetineerden in het 'Programma Modernisering Gevangeniswezen'.⁴⁶ Mensen aanspreken op hun verantwoordelijkheid is een kwestie van respect voor hun autonomie en subjectiviteit, en in die zin van menselijke waardigheid. Dat is een van de taken van het justitiepastoraat.⁴⁷ Het erkennen van die verantwoordelijkheid is echter problematisch wanneer een mens de eigen schuld moet verwerken. De meeste mensen hebben al moeite om hun schuld te erkennen, want schuld maakt beschaamd en kwetsbaar. Daarom stelt Henri Veldhuis: 'Er moet eerst een sterk vermoeden zijn van acceptatie door de ander, een durven hopen op veel liefde, om eigen schuld toe te kunnen geven en de weg van herstel te gaan.'⁴⁸

⁴⁴ Thurneysen, *Seelsorge*, 225-241.

⁴⁵ Thurneysen, *Seelsorge*, 242.

⁴⁶ F. Teeven, 'Brief Tweede Kamer over Modernisering Gevangeniswezen', 2011, 1 op: www.rijksoverheid.nl/documenten-en-publicaties/brieven/2011/06/06_1 (bezoekt 21-09-2013).

⁴⁷ Ryan van Eijk, *Menselijke waardigheid tijdens detentie. Een onderzoek naar de taak van de justitiepastor*. Oisterwijk: WLF, 2013, 282-290.

⁴⁸ Veldhuis, 235.

Schuldverwerking vereist dus een veilige ruimte. In de gevangenis komen daar nog extra belemmeringen bij om de eigen aansprakelijkheid en schuld toe te laten, waarbij zowel het regime van het instituut als de geschiedenis en persoon van de gedetineerde een rol spelen.⁴⁹ Eigen verantwoordelijkheid dragen is slechts zeer beperkt mogelijk in een onveilige omgeving, waarin de gedetineerde de vrijheid is ontnomen en hij/zij voor de controle over het eigen leven van anderen afhankelijk is. Wanneer in deze gecontroleerde situatie eenzijdig de verantwoordelijkheid van de gedetineerde voor het verbeteren van zijn/haar situatie wordt benadrukt,⁵⁰ is de door Thurneysen gesignaleerde valkuil van het moralisme niet denkbeeldig.

5. Voor de werking van vergeving is volgens Thurneysen het *gebed* van centrale betekenis. Voor gedetineerden is bidden belangrijk. Het Kaski onderzoek van 2003 naar de Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen laat zien dat de voornaamste reden die gedetineerden noemen om naar de kerkdienst te gaan, is 'om te bidden' (47 %).⁵¹ Paul Oskamp concludeert uit zijn onderzoek naar vieringen in de bajes dat bidden bij de gedetineerden op nummer 1 staat. 'Zowel het gezamenlijk gebed als gebed in afzondering zijn een bron van kracht' en 'Het gebed kan een vrede schenken die de omstandigheden te boven gaat'.⁵²

Naast het liturgische en het individuele gebed is er ook het bidden in het pastoraat. Thurneysen wijst op het belang van dit pastorale gebed voor de levensverandering.⁵³ Dat hangt samen met zijn opvatting dat verandering van mensen primair een daad van God is. Met bidden bedoelt Thurneysen niet zozeer een ritueel handelen *in* het pastorale gesprek, maar de aard *van* het hele gesprek. Het pastorale gesprek vindt plaats in Gods aanwezigheid en heeft daarom het karakter van bidden. Het gebed als het gesprek met en voor God schept de veilige ruimte om te kunnen

⁴⁹ Jan Eerbeek, *Een misdadiger is meer dan zijn delict*, 127-128 noemt vijf factoren: de veiligheid die daarvoor nodig is, ontbreekt; de pijn van de eigen hopeloze levensgeschiedenis wordt erdoor opgerakeld; gebrek aan zelfinzicht, gebrekkige identiteit als gevolg van persoonlijkheidsstoornissen; gevoelens van gekwetstheid en miskennis; en de grootte van de schuld.

⁵⁰ 'Er wordt alleen in gedetineerden geïnvesteerd [...] als kans op succes aanwezig is en als de motivatie en/of houding van de gedetineerde hiertoe aanleiding geeft', Teeven, 'Brief Tweede Kamer'.

⁵¹ L. Spruit e.a., *Geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen. Een onderzoek bij directeuren, geestelijk verzorgers en ingeslotenen in het gevangeniswezen, jeugdinstellingen en tbs-klinieken*, KASKI, Nijmegen 2003, 99. Over bidden in het justitiepastoraat zie: Jan Eerbeek, *Gaan in het licht van de hoop*, 153-160.

⁵² P. Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht*, Zoetermeer 2004, 36.

⁵³ Thurneysen, *Seeelsorge*, 165-173; vgl. De Vries, *Gods Woord*, 201. 228. 262 v.

biechten, openlijk zijn/haar zonde te erkennen en die kan dan ook jegens een medemens heel concreet te benoemen.⁵⁴ Het gebed is als het ware de ruimte waarbinnen de vergeving als kracht werkt. 'Omdat God hier alles doet, zullen we hem aanroepen, zal ons hele gesprek door het gebed gedragen zijn.'⁵⁵ Dat bepaalt in elk geval de houding van de pastor, maar kan ook concreet gestalte aannemen in het samen uitspreken van een gebed. Zo bezien is bidden het kloppende hart van het (justitie)pastoraat, waar Gods liefde als transcendente vrijgeleide concreet ervaren wordt. Deze vrijheid 'opent een ruimte waar schuld onder ogen gezien kan worden en vergeving kan plaatsvinden'.⁵⁶

5. Conclusie

De stelling dat vergeving een fundament is voor gedetineerden om een vernieuwd leven op te bouwen heb ik hier nader genuanceerd en gepreciseerd. In het justitiepastoraat kan men er niet zonder meer van uitgaan dat vergeving bijdraagt aan levensverandering. In het pastorale handelen is waakzaamheid geboden: de valkuilen moeten erkend worden om ze in de praktijk te kunnen herkennen. Ik heb vier punten genoemd waardoor de werking van de vergeving onduidelijk is of zelfs ontkracht wordt: de contrasten in het leven van de gedetineerden; de complexiteit van de invloed van het geloof op levensverandering; de zuigkracht van 'verhullend pastoraat'; en de koppeling van geloof aan meetbare resultaten. Op deze punten dient de justitiepastor alert en (zelf)kritisch te zijn.

Deze beperkingen vormen echter geen voldoende argument tegen de boodschap van de vergeving in het justitiepastoraat. Vanwege de kerkelijke zending behoort de vergeving tot het vocabulaire van de justitiepastor. Om de werking ervan in het pastorale gesprek duidelijk te maken, pleit ik voor een theologisch perspectief: vergeving helpt mensen de weg naar God (terug) te vinden. De pastoraal-theologische benadering van Eduard Thurneysen biedt daarvoor een theoretisch kader. Hieraan heb ik vijf factoren ontleend die bevorderlijk lijken te zijn voor de kracht van de vergeving: de (biografisch ingebedde) geloofwaardigheid van de pastor in het verkondigen van vergeving; een geïntegreerde visie op levensverandering; duidelijkheid over onderscheid tussen én samenhang van de religieuze en tussenmenselijke dimensie van vergeving; het vermijden van moralisme door eenzijdig de menselijke verantwoordelijkheid voor levensverandering te benadrukken; en de centrale betekenis van bidden in het pastoraat. Wanneer deze factoren in acht genomen worden, vormt volgens de pastorale theorie van Thurneysen het spreken over en de verkondiging van Gods vergeving een krachtig onderdeel van herstelgericht justitiepastoraat. Op deze manier wordt de gedetineerde geholpen

⁵⁴ Over pastoraat als biecht: Thurneysen, *Seelsorge*, 251-279.

⁵⁵ Thurneysen, *Seelsorge*, 275.

⁵⁶ Spruit, 'Religieus profiel', 156.

de relatie tot God te herstellen en zo zijn/haar leven te vernieuwen. De justitiepastor levert daarmee een eigen, zij het kritische bijdrage aan de levensverandering en daarmee aan de re-integratie van (ex-)gedetineerden in de samenleving, al moet benadrukt worden dat dit niet het primaire doel van de vergeving is en evenmin de enige taak van de justitiepastor.

In de onvolmaaktheid schuilt de menselijkheid

Over groezeligheid en barmhartigheid

Theo W.A. de Wit

1. Inleiding

De titel van dit essay¹ verwijst naar ervaringen en gesprekken in een TBS-kliniek, namelijk in het plaatsje Zeeland. Daar was ik een dag te gast bij een groep geestelijk verzorgers, en in de ochtendsessie was het onderwerp dat we daar bespraken 'barmhartigheid'. Ik had deze groep een artikel voorgelegd over dit begrip, waarin ik een poging deed deze oude deugd opnieuw te omschrijven.² Toen ik daar een paar jaar geleden aan begon deed ik dat vanuit het bewustzijn dat het begrip vandaag een versleten, uitgeputte, ja twijfelachtige, misschien moeten we wel zeggen groezelige of smoezelige indruk maakt.

Daarmee is de tweede term genoemd die in dit essay centraal staat. Wie de woorden smoezelig en groezelig opzoekt in het woordenboek stuit op omschrijvingen als beduimd, vettig, onfris, goor. De Duitsers spreken van *schmuddlich* of *angeschmutzt* en *fahl*, dus vuil, smerig en grauw of vaal. In het Engels ten slotte vinden we als vertaling van smoezelig en groezelig bijvoeglijk naamwoorden als *dingy*, *soiled*, *grubby*, *dirty*, dus opnieuw vuil, smerig en slonzig. De Fransen hebben het bij smoezelig over *douteux* zoals in *linge douteux*, twijfelachtige, onfrisse lakens, of over *sordide*, *sale* of *défraîchi*, dus onooglijk, vuil, verflenst. Degene die tijdens de discussie in Zeeland het woord smoezelig inbracht was geestelijk verzorger Koos van Vugt, maar als ik het mij goed herinner niet zo zeer in de betekenis van smerig of onfris, eerder aangrenzend tegen de Franse uitdrukking *jour douteux*, een vaal of weifelend licht, een uitdrukking die mij verderop in mijn verhaal nog van pas zal komen. De dingen zijn en blijven 'groezelig', zei Van Vugt bij die gelegenheid, dus vaal, weifelend, mistig en onbeslist.

In het artikel over barmhartigheid dat ik daar in Zeeland voorlegde deed ik een poging om de deugd van de barmhartigheid zowel tegen zijn liefhebbers als tegen zijn critici te verdedigen door opnieuw op zoek te

¹ Dit is de bewerking van een voordracht, gehouden tijdens een minisymposium ter gelegenheid van het afscheid wegens pensionering van geestelijk verzorger Koos van Vugt in de TBS-kliniek 'De Woenselse Poort' te Eindhoven op 20 juni 2013.

² Th.W.A. de Wit, 'De gewonde gemeenschap. Over Barmhartigheid en gevangenschap', in: J. Eerbeek en F. van Iersel (red.), *Handboek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 31-54. Ik herneem hier gedachten uit deze bijdrage.

gaan naar de existentiële kern ervan. Ik zal deze reddingsactie eerst kort samenvatten en relateren aan het werk van geestelijk verzorgers in justitiële inrichtingen. Vervolgens kondig ik nu vast aan dat ik ook de groezeligheid in een bepaalde zin ga herwaarderen en opwaarderen. En ten slotte breng ik de beide begrippen barmhartigheid en groezeligheid met elkaar in verband, een operatie die uitmondt in een soort huwelijk tussen die twee – een huwelijk uit liefde of een verstandshuwelijk, dat laat ik in het midden.

2. De ideologische veren die kleven aan barmhartigheid

Ik begin dus bij het nemen van de eerste horde, de geschiedenis en de actuele betekenis van de deugd van de barmhartigheid. Wie dit woord vandaag in de mond neemt of oproept iets te doet of te laten in naam van de barmhartigheid, stuit vaak op een zekere scepsis, ja op een soort weerszin die ik trouwens ook bij mijzelf kan aantreffen. Barmhartigheid klinkt zowel soft als pretentius, zowel week als paternalistisch; het woord klinkt vooral ook oneigentijds. ‘Ik heb niets met het woord barmhartigheid’, zo liet bijvoorbeeld Sjaak Sies, de oprichter van de Stichting Voedselbanken Nederland, in een interview van een paar jaar geleden weten. ‘Het klinkt zo plechtstatig, een beetje overdreven ook. Voor mij zijn begrip en medeleven de normaalste zaak ter wereld.’³ Om daar aan toe te voegen: ‘Wij zijn wel de enige bank die groeit.’

Aan het woord barmhartigheid kleven inderdaad een reeks semantische associaties die het begrip een enigszins oubollige en dubieuze klank geven. Begrippen dragen onvermijdelijk een geschiedenis en een erfenis met zich mee, soms ook een zeer smartelijke erfenis. Zo heb ik wel eens iemand ontmoet die het woord ‘volk’ uit ons politieke vocabulaire wilde schrappen vanwege de associaties met de nationaalsocialistische annexatie van het woord.

Zo is het woord barmhartigheid in onze traditie wel opgevat als alternatief voor rechtvaardigheid. Maar ik heb geen moeite de kritiek te begrijpen van hen die aan de gerechtigheid en aan gelijke behandeling de voorkeur geven boven de barmhartigheid en de genade die - soms met de bijbel in de hand - worden voorgesteld als superieur aan recht en gelijkheid. Immers, rieken beslissingen die uit genade en barmhartigheid zijn genomen niet nog steeds naar de arbitraire beslissingen van een absolute vorst of – in een democratie als de onze - naar de willekeur van een minister die vanuit zijn of haar ‘discretionaire bevoegdheid’ af en toe een paar uitgeprocedeerde asielzoekers door het net laat glippen? Barmhartigheid lijkt het prerogatief van een soevereine vorst of een naar de soeverein

³ Mark Hoogstad, ‘Ik heb niets met het woord barmhartigheid’, in: *NRC*, 3-4 december 2011, p.16.

geboetseerde God te zijn, en die vorst hadden we in de Franse Revolutie toch onthoofd?

Anderen associëren barmhartigheid met mildheid, en rechters die milde straffen geven zouden dat doen vanuit humaniteit en respect voor de mens. Maar daarbij kan men zich afvragen: is dat eigenlijk wel zo? Geeft een rechter die een milde straf oplegt voor een misdrijf niet ook het signaal dat wandaden op toegeeflijkheid en clementie kunnen rekenen?

Maar wanneer barmhartigheid niet zonder meer een substituut voor rechtvaardigheid kan zijn noch met lankmoedigheid jegens misdadig gedrag moet worden verward, wat kan het dan betekenen?

Een volgende doodlopende weg wandel je in wanneer je al snel enthousiast wordt zodra politici kerken, religies en andere levensbeschouwelijke groepen oproepen om via de praktijken van de naastenliefde en de zogeheten 'werken van barmhartigheid' een bijdrage te gaan leveren aan de 'sociale cohesie', zo broodnodig in onze liberale en tegelijk multiculturele samenleving. Voor kerken is die vraag misschien verleidelijk, want zo kunnen ze hun maatschappelijke relevantie bewijzen. Maar daarbij kun je je afvragen: is het bezoeken van een moordenaar in de gevangenis überhaupt een bijdrage aan de sociale samenhang? Zou men deze samenhang - bijvoorbeeld in vorm van een gezellige stadswijk waar iedereen elkaar kent en er dezelfde opvattingen over sociaal en asociaal gedrag op na houdt - niet eerder bevorderen wanneer je die moordenaar in zijn sop laat gaarkoken? Bederft zo'n bezoeker van het schuim der aarde niet eerder het harmonische plaatje van een opgezomerde stad?

Nog een andere annexatie van barmhartigheid met een lange historische staart. Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw heeft de overtuiging postgevat dat de ouderwetse christelijke liefdadigheid en barmhartigheid eindelijk eens rationeel en wetenschappelijk moesten worden aangepakt, bijvoorbeeld op de wijze van het 'wetenschappelijk socialisme'. Maar we hebben intussen ervaren dat deze nobele en machtige historische beweging paradoxaal genoeg is uitgedraaid op meedogenloze praktijken en dus op het tegendeel van barmhartigheid. Aan de arbeider en boer van vlees en bloed werd de ideale, revolutionaire proletariër ten voorbeeld gesteld, en dat geschiedde ten slotte zo genadeloos dat talloze boeren en arbeiders in werkkampen verdwenen of zelfs zonder pardon massaal werden geëxecuteerd.

Veel moderner in het post-communistische tijdvak waarin wij nu leven is de gelijkstelling van barmhartigheid met een gevoelsopwelling en met het collectieve medelijden. Door onze massamedia geconfronteerd met de angstig kijkende hongerige kinderen van Syrië maken we snel een grootje over. Maar ook deze variant van de barmhartigheid, hoe noodzakelijk op sommige momenten ook, heeft haar schaduwzijden. Niet alleen is er bloed, veel bloed en veel honger voor nodig om ons tot actie te brengen, dit type barmhartigheid blijft afhankelijk van emotionele identificatie en als zodanig zelfbetrokken: ik voel mij aangesproken of niet, ik blijf de

maatstaf. En bovendien: herleiden wij de ander op deze wijze niet tot een stakker en een slachtoffer pur sang, dit om de ogen te kunnen sluiten voor de maatschappelijke en politieke context die in dit lijden resulteerde? En verraadt onze abstracte en sentimentele solidariteit met slachtoffers overal ter wereld niet een radicaal ongelooft in de sfeer van de politiek als medium om menselijke conflicten te beslechten?

Bijna onverdraaglijk is ten slotte de verbinding van barmhartigheid met eigendunk en protserigheid, zoals Friedrich Nietzsche in de negentiende eeuw al wist. 'Waarachtig, ik mag ze niet, de barmhartigen die zalig zijn in hun medelijden', zo noteert Nietzsche in zijn boek *Also sprach Zarathustra* ⁴, 'het ontbreekt hen te zeer aan schaamte.' Maar zijn kritiek op de ostentatieve barmhartigheid of het barmhartigheidsnarcisme is al in het evangelie te vinden. 'Let op', zo staat er bij Mattheüs, 'dat jullie de gerechtigheid niet beoefenen voor de ogen van de mensen, alleen om door hen gezien te worden. Dan beloont jullie Vader in de hemel jullie niet. Dus wanneer je aalmoezen geeft, bazuin dat dan niet rond, zoals de huichelaars doen in de synagoge en op straat om door de mensen geprezen te worden. Ik verzeker jullie: zij hebben hun loon al ontvangen. Maar als je aalmoezen geeft, laat dan je linkerhand niet weten wat je rechterhand doet.' (Mat. 6:1-4).

Meer in het algemeen is het de goden of beter: de duivel verzoeken, wanneer een kerk of een beweging de barmhartigheid tot haar *corporate identity* maakt, zoals bijvoorbeeld de Nederlandse club die zich 'Beweging van Barmhartigheid' noemt, doet. *Corruptio optimi pessimus*, het bederf van het beste levert het allerergste op, zo luidt het spreekwoord. Zo valt er bijvoorbeeld te lezen in de roman *Oude Meesters* van de Oostenrijkse schrijver Thomas Bernhard: 'De ziekenhuizen van de Broeders van Barmhartigheid zijn de meest onbarmhartige ziekenhuizen die ik ken. Daar heersen toch meestal enkel de primitiviteit en de hebzucht naast de gemene en lage kwezelarij.'⁵ Interessant genoeg keert zijn personage zich met dit oordeel geenszins tegen de barmhartigheid zelf, wel tegen een bepaalde annexatie van het begrip en maakt hij de barmhartigheid opnieuw tot een open vraag.

3. De eindigheid van het goede

Inderdaad: een open vraag. Want tot nu toe heb ik eigenlijk alleen wat ideologische veren afgeschud die er door de loop van de geschiedenis aan de barmhartigheid zijn blijven kleven. Het oude begrip *misericordia* is in de geschiedenis door heel wat machten en krachten in dienst genomen en geïnstrumentaliseerd. Hoog tijd om mijzelf af te vragen wat het vandaag in

⁴ F.Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Stuttgart: A. Kröner Verlag, 1975, 93.

⁵ Thomas Bernhard, *Oude Meesters*, Amsterdam: De Arbeiderspers, 1991, 149.

positieve zin zou kunnen betekenen. Twee auteurs hebben mij hier verder geholpen: de Bulgaarse schrijver-filosoof Dimitré Dinev, en de Vlaamse denker Paul Moyaert.⁶ Dinev benadrukt opmerkelijk genoeg net als de eerder genoemde oprichter van de voedselbank dat het begrip het liefst 'ongenoemd' blijft, dit omdat het aan gene zijde van alle ideologie staat en omdat het eerder een daad is dan een woord.⁷ Hij stelt daarnaast dat barmhartigheid het privilege is en blijft van de individuele mens; een samenleving kan niet 'barmhartig' genoemd worden. En terwijl ideologie en solidariteit vroeg of laat altijd exclusief zijn (zij sluiten bijvoorbeeld de vreemdeling of de vijand uit), geldt dat niet voor de barmhartigheid: die kan ook de vreemdeling, de vijand of de misdadiger betreffen. Zij is niet zelden de correctie op een welbepaald regime van rechtvaardigheid. Terwijl rechtvaardigheid bestaat in het geven wat iemand volgens een bepaalde systematiek of rekenkunde toekomt of onthouden wordt, kan de barmhartigheid iemand betreffen die dit helemaal niet 'verdient'. Zij is dus niet zoals de rechtvaardigheid calculerend en berekenend maar soms eerder verkwistend (*verschwenderisch*), schrijft Dinev.⁸

Nemen we een voorbeeld uit de sfeer van de geestelijke verzorging. In een boek over zijn professionele ervaringen noteert justitiepastor Walther Burgering dat hij met een bepaalde pedoseksueel in de gevangenis *enkele honderden gesprekken* had – iets wat vanuit een rechtvaardigheids calculus vermoedelijk nauwelijks te legitimeren valt.⁹

Dan de reflecties van Moyaert over barmhartigheid. Deze werpt eerst een aandachtige blik op de oude lijst van de christelijke 'werken van barmhartigheid', die onderscheidde tussen de lichamelijke en de geestelijke werken, ieder zeven. Om uw geheugen op te frissen, bevat de lijst van lichamelijke werken de aanmaning om de hongerigen te spijzen, de dorstigen te laven, de naakten te kleden, de vreemdelingen te herbergen, de zieken te bezoeken en te helpen, de gevangenen te bezoeken en de doden te begraven; de geestelijke werken zijn: onwetenden onderrichten, vertwijfelden raad geven, bedroefden troosten, zondaars vermanen, lastigen verdragen, beledigingen vergeven en bidden voor levenden en doden. Daarbij viel hem op dat sommige daarvan nauwelijks kunnen worden opgevat als vormen van liefdadigheid, hulpverlening of het lenigen van materiële nood. Zo is het begraven van de doden geen hulpverlening maar een vorm van dienstvaardigheid die gericht is op het *eer* brengen aan een

⁶ Dimitré Dinev, *Barmherzigheid*, Salzburg: Residenz Verlag, 2010. Paul Moyaert, *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen: Sun, 1998; id., 'Barmhartigheid. Transcendentie verdragen', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 69, 2007, 713-732.

⁷ Dinev, *o.c.*, 40.

⁸ Dinev, *o.c.*, 11.

⁹ Walther Burgering, *Naar binnen kijkend. Reflecties vanuit het justitiepastoraat*, Vlaardingen: Forte Media, 2008, 47.

mens. Ook het kleden van de naakten is niet louter hulpverlening maar minstens ook bescherming van een mens tegen de ontluistering van de naaktheid. Wij spreken niet voor niets over decorum en decorumverlies – ook in een gevangenis geen irrelevante zaak, denk slechts aan de visitatiepraktijken in justitiële inrichtingen.

Hier stuiten we op een belangrijke dimensie in het begrip barmhartigheid: geen alternatief voor rechtvaardigheid maar een gepaste reactie op het dreigende verlies van de *waardigheid* en *eer* van een mens. Ook het gebod om de lastigen of onhandelbaren te verdragen kan in deze lijn worden begrepen. Iedereen, en waarschijnlijk in het bijzonder wie in een justitiële inrichting werkzaam is, kent de ervaring: er zijn mensen die niet of nauwelijks moreel aanspreekbaar zijn, die ongevoelig zijn of geworden zijn voor de normale ethische omgangsvormen en daarbij horende verwachtingen. Denk aan de verwachting om een zekere verantwoordelijkheid te nemen voor je eigen leven, beloften en afspraken na te komen, een fatsoenlijke bejegening niet te beantwoorden met onbeschoftheden – kortom alles wat we kunnen samenvatten onder het begrip *morele reciprociteit*. De eerder genoemde justitiepastor gaf met de pedoseksueel met wie hij vele keren sprak een goed voorbeeld van wat ik hier bedoel, want hij schrijft: deze pedoseksueel ‘manipuleerde alles waarmee hij in aanraking kwam, inclusief de pastor tegenover hem’. Om er aan toe te voegen: ‘Overigens, hij manipuleerde onbewust. (...) het was voor hem een tweede natuur.’¹⁰

Hier geraken we bij de existentiële kern, de harde ervaringswerkelijkheid waarop barmhartigheid wellicht een antwoord is. Er zijn momenten waarop wij oog in oog staan met morele uitzichtloosheid, waarop wij inzien dat het zinloos, ja zelfs een vorm van wreedheid wordt om van iemand te blijven eisen dat hij zich verantwoordelijk of fatsoenlijk gedraagt. Momenten waarop wij beseffen dat het inhumain wordt iemand telkens opnieuw te straffen omdat hij niet in staat is binnen ons morele betekenisveld te blijven. Soms vrees ik dat onze huidige staatssecretaris deze kant op wil met zijn nieuwe beleid van belonen en straffen.

Natuurlijk, wij zijn intussen gewend om op mensen die ons met morele uitzichtloosheid confronteren psychiatrische etiketten te gaan plakken – misschien ook wel om ons het ontmoedigende van deze ervaring enigszins van het lijf te houden. Ethisch gezien vertroebelen zulke etiketten de zaak, die we als volgt onder woorden kunnen brengen. Op zulke momenten worden wij geconfronteerd met de grens of met de eindigheid van de ethiek. Welnu, wat de traditie van de veertien ‘werken van barmhartigheid’ ons ook vandaag nog te denken geeft, is dat de barmhartigheid misschien het enig mogelijke *humane* antwoord is op deze eindigheidservaring en op mensen die deze eindigheid belichamen, zogeheten ‘onmogelijke’ mensen. Maar we moeten niet alleen aan andere mensen denken. De

¹⁰ Burgering, *o.c.*, 47.

barmhartigheid die we zelf in ons leven mochten ervaren was misschien ook het antwoord op onze eigen 'onmogelijke' kanten – door de barmhartigheid worden deze met de mantel der liefde bedekt, afgedekt, verborgen. Niet alles aan een mens is namelijk geschikt voor de openbaarheid zoals een verkeerd idee over expressiviteit en authenticiteit wil.

Ook een aantal andere werken van barmhartigheid kunnen in deze lijn ontsleuteld worden, zoals bijvoorbeeld de oproep om bedroefden te troosten: dit troosten wordt pas barmhartigheid wanneer wij te maken hebben met iemand die zo goed als ongevoelig is geworden voor troostende woorden en gebaren. En telkens opnieuw moeten wij voor ogen houden dat de tijdsmodus van de barmhartigheid altijd de tegenwoordige tijd is. Men kan geen barmhartigheid beloven of in het vooruitzicht stellen, zij kan geen object zijn van een politiek of utopisch programma dat de barmhartigheid uiteindelijk juridisch voor ons gaat regelen zodat zij ten slotte overbodig kan worden verklaard. Dimitré Dinev schrijft zelfs: als daad en werk van het hier en nu is de barmhartigheid 'de oppositionele kracht *tout court*. Want wanneer de noodzaak tot barmhartigheid zou verdwijnen, dan zou de perfecte samenleving, de paradijselijke toestand zijn bereikt.'¹¹ De barmhartigheid heeft dus kernachtig te maken met het verdragen of uithouden van de eindigheid van het goede en dus met de imperfectie van de mensenwereld.

4. De smoezeligheid verwelkomt

Bij dit resultaat aangekomen, kunnen we nu ook de begrippen smoezeligheid en groezeligheid opnieuw bij onze analyse gaan betrekken. Stellen we eerst vast dat smoezeligheid bij onze dagelijkse werkelijkheid hoort, misschien wel het meest voelbaar wanneer je kleine kinderen hebt én wanneer je ouder wordt. Met kinderen in huis is en blijft je huis ondanks je propere bedoelingen enigszins smoezelig en *schmutzig*, en als je ouder wordt begin je er zelf een tikkeltje verflenst, ruïneus, ingedeukt of juist uitgedijd, vergrijsd of rozijntjesachtig uit te zien.

Zoals we weten is het antwoord op de eerste ervaring – die van het *schmutzige* huis - de schoonmaakmiddelenbranche die belooft het vuil uit je huis te laten verdwijnen (*Vanish*, heet zo'n product niet voor niets), terwijl op de tweede ervaring – die van het ouder worden - een gigantische schoonheidsindustrie is gevestigd met een keur aan middelen en behandelingen die ons allemaal een tweede jeugd beloven. Wie twijfelt aan de enorme normerende kracht die vandaag uitgaat van de opdracht, ons de smoezeligheid van het leven van het lijf te houden, raad ik aan eenvoudig een nummer van het huisblad van Albert Heijn van wat meer nabij te bestuderen. De mensen die je in *Allerhande* aantreft aan onberispelijk gedekte eettafels, in keukens en in tuinen zijn gezuiverd van elke

¹¹ Dinev, *o.c.*, 12.

rest aan groezeligheid en onvolmaaktheid. Je ziet te midden van grote hoeveelheden voedsel, gerechten en gerechtjes louter slanke, mooie, lachende of minzaam glimlachende, gelukkige mensen in beschaafde conversatie – en vanzelfsprekend verlopen alle diners *stressless*. Ook hun kinderen zijn *beauties* en bovendien engeltjes, die je etentje voor geen goud zullen bederven met hun gejengel of hun kattenkwaad. Hoewel er bij elk gerecht wel een wijn wordt geadviseerd, zie je nooit iemand rondlopen in kennelijke staat of zelfs maar aangeschoten. Er wordt ons, kortom, letterlijk een ideale, perfecte wereld voorgeschoteld, vergeleken waarmee onze echte wereld er krakkemikkig en flets, ja onbeholpen uitziet.

Een anekdote. Tijdens een van die steenkoude avonden van de lange winter van 2012 stond ik om tien uur 's avonds na mijn werk in Den Bosch op de trein te wachten. Nog dertig minuten. Mijn oog viel op een affiche van de Nederlandse Spoorwegen waarin een soort kortingskaart voor 65-plussers werd aanbevolen. Er stonden twee gul lachende, goed uitziende vrouwen op het affiche, duidelijk van boven de zestig. Maar wanneer je nog een half uur moet wachten op je trein begin je zo'n affiche onwillekeurig nauwkeuriger te bestuderen. Mij viel op dat deze vrouwen nog steeds beschikten over een volmaakt ongeschonden mond met tanden – iets wat ik in werkelijkheid nog zelden of nooit ben tegengekomen. Ook hier is de werkelijkheid dus eerst aangepast en vervolmaakt voordat zij aan ons wordt voorgehouden – via fotoshopping, zoals we weten. Zo worden we in ons dagelijks leven voortdurend omringd door een ideale versie van onze levens.

Ook bestuurders en politici hebben de neiging om ons regelmatig beloften te doen die neerkomen op een grote schoonmaakactie. Hierbij een voorbeeld van politiek als schoonmaakoperatie. Een Vlaamse journalist heeft eens een poging gedaan om de politieke eenheid die het Vlaams Belang in België voor ogen heeft in positieve zin te beschrijven. Zoals bekend is deze partij, die op zijn hoogtepunt in Vlaanderen 24 procent van de stemmen kreeg, vooral tégen een heleboel zaken. Maar wanneer men alle negaties van het Vlaams Belang optelt (wij zijn tegen vreemdelingen, tegen criminaliteit, tegen corruptie, tegen abortus enz.) is het mogelijk, de ideale politieke gemeenschap van deze partij te schetsen. De utopie van deze beweging is, zo schreef deze journalist, 'een samenleving waar iedereen elkaar kent (het eigen volk eerst en op den duur alleen, want vreemdelingen worden alleen getolereerd indien zij zich geheel aanpassen en dus geen vreemdelingen meer zijn), een samenleving waar allen broeders zijn. In die samenleving lossen alle problemen zich vanzelf op. De ware leider zal zijn volk niet bedriegen, corruptie is dus uitgesloten. De volksverbonden mens zal zijn broeder niet bestelen, zo verdwijnt de criminaliteit. Kinderen van Vlaamse ouders worden in liefde verwekt, abortus komt niet meer ter sprake. In het gezin zal veel warmte en aandacht naar de kinderen gaan, daarom zal de moeder vrijwillig thuisblijven en bijgevolg verdwijnt de werkloosheid. (...) De Vlaamse jongeling zal in harmonie met zijn omgeving opgroeien en niet naar drugs verlangen. De

Vlaamse werkgever zal niet louter aan zijn eigenbelang denken, hij zal samen met zijn Vlaamse werknemers bouwen aan de vooruitgang van Vlaanderen, de vakbonden worden daardoor totaal overbodig (...).¹²

Ook hier is de werkelijkheid gefotoshopped, gesteriliseerd, conflict- en probleemloos gemaakt. Met name de tegenstelling tussen goed en kwaad is ontdaan van elke grijstint. Hiertegen heeft de schrijver Milan Kundera - zelf afkomstig uit een land waar ook decennia lang een schitterende dageraad werd beloofd- ooit eens zijn eigen definitie van politiek ingebracht: 'politiek is voortgaan in de mist'. Hier treffen we het vale, twijfelende, groezelige licht waarover ik het eerder had dus opnieuw aan.

Barmhartigheid echter is de, zoals we zagen, het liefst ongenoemd blijvende deugd van een mens die weet dat deze utopie niet alleen onhaalbaar is, maar ook vervelend en onmenselijk. 'In de imperfectie gaat de menselijkheid schuil', zo drukte regisseur Johan Simons dit onlangs uit in het programma *Zomergasten*.¹³ De utopie van de volmaaktheid daarentegen beschouwt het toevallige, onvoorziene en oncontroleerbare als tegenstander die onder controle dienen te worden gebracht en het liefst dienen te verdwijnen – het is de droom van een wereld waarin *Vanish* de scepter zwaait.

De hier verdedigde stelling dat barmhartigheid niet moet worden uitgespeeld tegen de rechtvaardigheid of gestrengheid maar een humaan antwoord is op de onvolmaaktheid van élk (rechts)stelsel is niet nieuw. Op een bepaalde manier wordt zij reeds verdedigd door de twaalfde-eeuwse theoloog en filosoof Thomas van Aquino. Bij hem valt te lezen: 'Barmhartigheid zonder rechtvaardigheid is de moeder der ontbinding' (*misericordia sine iustitia dissolutio*); dus zonder rechtvaardigheid is geen samenlevingsorde mogelijk. Maar als tegenhanger van dit inzicht schreef hij ook: 'rechtvaardigheid zonder barmhartigheid is een vorm van wreedheid' (*iustitia sine misericordia crudelitas est*), dit vanwege de onvolmaaktheid en sleetsheid van elk stelsel van rechtvaardigheid.¹⁴ Ik heb hier dus slechts oude wijn geschonken in nieuwe zakken.

¹² G. Ooms, 'De aantrekkingskracht van een utopie'. In: *De Morgen*, 1995, 29-05.

¹³ VPRO, *Zomergasten*, 18-08-2013.

¹⁴ Thomas van Aquino, geciteerd bij J. Pieper, *Over de rechtvaardigheid*, Hilversum: Brand, 1960, 84.

Recht doen aan boosheid

Marja Terlouw-Sterk

1. Inleiding

In deze bijdrage wil ik stem geven aan twee vrouwen in detentie die ervaringen hebben met boosheid. Zij lijken op elkaar wat de omstandigheden betreft, maar de verschillen zijn groot: zo heeft Roza onder andere last van te veel boosheid en Sonja van te weinig. Gaat het daarin om dezelfde boosheid? Welke verklaringen zijn er mogelijk voor het verschil?

Na een eerste kennismaking met de beide vrouwen worden gecodeerde fragmenten uit de interviews die ik met deze vrouwen had, geanalyseerd op thema's. Daarna worden de beelden die daaruit van deze vrouwen naar voren komen, met elkaar vergeleken. Vervolgens wordt gekeken naar pastorale mogelijkheden. De bijdrage eindigt met een slotbeschouwing.

In mijn onderzoek naar boosheid bij gedetineerden heb ik eerder een theoretisch artikel geschreven.¹ Daarop voortbordurend geef ik nu een tussenstand van mijn praktijkonderzoek.² Leidend is daarbij de volgende onderzoeksvraag: 'hoe verstaan en waarderen gedetineerden hun eigen boosheid, in relatie tot hun levensloop en hun detentiesituatie, en welke invloed hebben hun geloofsoriëntatie en geloofspraxis daarbij?'

In mijn literatuurstudie vat ik het woord 'boosheid' op als een emotie. Een emotie is volgens de emotietheorie van de psycholoog Nico Frijda een verandering in actiebereidheid.³ Emoties bevatten globaal een aantal componenten zoals ten eerste inschattingdimensies als de primaire inschatting van de situatie en de secundaire inschatting van het eigen vermogen om iets aan de situatie te kunnen doen; ten tweede de actietendenzen oftewel de neigingen om iets te doen; ten derde eventuele licha-

¹ Zie M. Terlouw-Sterk, 'Boosheid als kans' in: Theo de Wit, Evert Jonker & Ryan van Eijk (Red.), *Van Kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*. Centrum voor Justitiepastoraat, Tilburg/Kampen: WLP, 2010, 71-91.

² Het onderzoeksmateriaal bestaat uit vijftien interviews met gedetineerden, onder wie vijf vrouwen. De respondenten zijn geselecteerd uit honderd gedetineerden die ik eerder twee vragenlijsten heb voorgelegd, namelijk de 'Buss-Durkee Hostility Inventory' (BDHI) die directe en indirecte agressie meet, en een door mij nieuw geconstrueerde 'Vragenlijst Boosheid & Geloof'. Uit die zelfrapportage komt een eerste beeld naar voren van hun boosheid en geloof.

³ Nico H. Frijda, *De Emoties*. Amsterdam: Bert Bakker, 1988, 270, 493.

melijke veranderingen; en ten vierde emotionele expressies en gedragingen.⁴

De waarneming van een situatie geeft dus aanleiding tot een emotie, die resultante is van een informatieverwerkingsproces waarin ook herinneringen een rol spelen. Een emotie bevat dus altijd bewuste of onbewuste cognities, waarin de interpretatie en evaluatie van een situatie een rol speelt. Dat informatieverwerkingsproces resulteert in een actietendens, die erop gericht is om het denken, het voelen en het handelen te reguleren en organiseren.⁵ Daarbij valt te denken aan neigingen als toenaderen, aanvallen, vermijden en vluchten.⁶

Emoties zijn dus basaal geworteld in ons mens-zijn: zij zijn ons op het lijf geschreven en onlosmakelijk verbonden met onze cognities en ons gedrag. Emoties zijn gestempeld door ervaringen uit het verleden, bevatten oordelen over de situatie van het moment en zijn intentioneel gericht op toekomstig gedrag.

Onder de emoties is boosheid een extra gecompliceerde. Frijda beschrijft boosheid als een emotie met een zowel positief als negatief karakter.⁷ Na eerder in de psychotherapie als secundaire respons⁸ te zijn beschouwd en in het wetenschappelijk onderzoek onderbelicht te zijn geweest, is er een groeiende belangstelling voor boosheid als een zelfstandige emotie. Volgens Tripp en Bies toont empirisch onderzoek aan dat wraak niet louter gemotiveerd wordt door boosheid die berust op frustratie, maar ook door gerechtvaardigde boosheid, als een emotionele respons om onrecht te corrigeren en te voorkomen.⁹ Daarmee vragen zij aandacht voor slachtoffers met hun pijn en gevoelens van onrecht.

Boosheid bevat als emotie een bepaalde actiebereidheid en is daarmee potentieel gedrag. Maar dat hoeft niet automatisch tot handelen te leiden. Er wordt onderscheid gemaakt tussen eerste- en tweede-orde-emotiebeleving: mensen kunnen hun emotie 'zijn' of 'hebben'. In het eerste geval gaan zij volledig op in wat zij ervaren en zijn zij zich dat niet bewust.¹⁰ Er kan een verschuiving optreden naar tweede-orde-emotiebeleving door gerichte aandacht te geven aan de emotie en zich

⁴ Zie Agneta Fischer, *De zin en onzin van emoties*, Amsterdam: Bert Bakker, 2010, 16–25.

⁵ Frijda, *Emoties*, 475 v.

⁶ Fischer, *idem*, 20.

⁷ Frijda, *Emoties*, 231. In *De wetten der emoties*, Amsterdam: Bert Bakker, 2008, is Frijda overgegaan op het woord 'boosheid' als synoniem voor 'woede'.

⁸ Met als functie afweer, die primaire gevoelens als angst en verdriet afdekt.

⁹ Thomas M. Tripp & Robert J. Bies, 'Righteous' Anger and Revenge in the Workplace: The Fantasies, te Feuds, the Forgiveness', in: *International Handbook of Anger*. M. Potegal, G. Stemmler & Ch. Spielberger (Editors), New York, Springer, 2010, 413.

¹⁰ Zie Frijda, *Emoties*, 230.

bewust te worden van de impliciete actiebereidheid. Mensen die hun emotie 'hebben', kunnen er ook woorden aan geven. Reflectie kan vervolgens leiden tot het maken van een keuze voor bepaalde vormen van handelen. Dat betekent ook dat gekozen kan worden om af te zien van actie, hetgeen in geval van boosheid soms verstandig is.

Als emotie bevat boosheid veel informatie over de persoonlijke geschiedenis en de gegeven situatie. Achter een verschijnsel als boosheid zit dus altijd een uniek verhaal dat om woorden vraagt. Daarbij is de interpretatie van boosheid van belang voor de verdere uitwerking. Op dat vlak raken de emotiepsychologie en de praktische theologie elkaar.

Wanneer wij vanuit theologisch perspectief naar boosheid kijken, kunnen wij constateren dat daar in de christelijke traditie divers over gesproken wordt. Daarbij waarderen velen boosheid louter negatief als 'zonde' of als een ondeugd. Anderen hebben daarnaast oog voor positieve kanten zoals de pastoraal theoloog Andrew Lester. Hij zegt dat emoties de mens met de goede schepping gegeven zijn. De menselijke capaciteit om boos te worden is daarop geen uitzondering en kan door God gezegend worden en een positieve bijdrage leveren door het menselijke leven te dienen en te beschermen.¹¹ Tegelijkertijd maakt boosheid deel uit van het basale reageren tegenover dreiging en gevaar en kan de emotie aanzetten tot gevaarlijk en primitief reageren. Deze ambivalentie compliceert het verschijnsel boosheid.

2. Eerste kennismaking met Roza en Sonja

Ik heb Roza en Sonja gesproken, nadat ik hen eerder had ontmoet bij het afnemen van de twee vragenlijsten, waarin zij zelf konden rapporteren over hun boosheid en het eventuele verband met hun geloof. Met de volgende vignetten stel ik beide vrouwen aan u voor:

Roza is een jonge vrouw die in detentie constant boos is. Zij zit voor de eerste keer vast en heeft een straf van een jaar opgelegd gekregen. Een bekende heeft aangifte gedaan van mishandeling. Roza ontkent echter een delict te hebben gepleegd en zit volgens eigen zeggen onschuldig vast. Daarom is zij erg boos op degene die haar heeft aangegeven en zit zij vol wraakgevoelens. Ook haar vriend is gedetineerd. Roza is moeder van twee kinderen. Zij is afkomstig uit Suriname en opgegroeid in een groot gezin. In haar jeugd trok zij vooral met haar oudere broers op. Haar vader en moeder zijn getrouwd. Moeder stelt de regels en vader vindt alles goed zoals het gaat. Sinds Roza zelf moeder is, heeft zij een goede band met haar eigen moeder die haar heeft opgevoed met het christelijke geloof. Haar moeder heeft afstand genomen van occulte praktijken in de familie.

¹¹ A. Lester, *The Angry Christian. A Theology for Care and Counseling*. Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 2003, 88.

Op dit moment heeft haar moeder ook de geloofsopvoeding van haar kleinkinderen op zich genomen. Roza heeft zelf in detentie een alpha-cursus gevolgd.

Sonja is een jonge vrouw uit het westen van het land. Zij is moeder van vier kinderen, die tijdens haar detentie in een pleeggezin verblijven. Haar kinderen hebben verschillende vaders. Sonja is opgegroeid onder toezicht van Jeugdzorg. Toen haar verslaafde moeder lange tijd gedetineerd was, stond zij er al vroeg alleen voor en raakte zij snel zwanger. Sonja zit een straf uit van ruim een jaar omdat zij met haar huidige partner heeft meegewerkt aan een drugstransport. Zelf zegt zij vast te zitten omdat zij geen 'nee' kon zeggen en niet voor zichzelf kon opkomen. Daarom zoekt zij begeleiding om op een andere manier met zichzelf om te leren gaan. Sonja is als kind gedoopt maar heeft daarna niets meer aan haar geloof gedaan. In detentie gaat zij naar de kerkdiensten en heeft zij contact met de pastor. Middels een alpha-cursus heeft zij onlangs het geloof opnieuw ontdekt.

Roza en Sonja tonen twee gestalten van boosheid. Op het eerste gezicht kun je schrikken van de intensieve kracht van boosheid zoals Roza die toont in haar wraakgevoelens waar ze maar niet van los kan komen. Een overmaat aan boosheid kan exploderen en iemand treffen, en kan daarom gevaarlijk zijn. Daartegenover maakt Sonja duidelijk dat een 'tekort' aan boosheid ook gevaarlijk kan zijn. Omdat zij geen 'nee' kon zeggen en haar grenzen niet aangaf, is zij zelfs in detentie terecht gekomen. Wat beide vrouwen gemeen hebben, is dat zij bang zijn voor de lading die boosheid in zich bergt en waar zij geen controle over denken te hebben.

Welke aspecten van hun boosheid komen overeen of verschillen? Ligt het verschil aan hun karakter, opvoeding en levensloop? Verschillen zij in de beleving van de detentiesituatie? Welke invloed heeft hun geloof en hun gebedspraktijk op hun boosheid? Hoe verhoudt zich de constructieve kracht van boosheid tot de destructieve kracht? Welke mogelijkheden heeft een justitiepastor om aandacht te geven aan boosheid met het oog op herstel van leven?¹²

3. *Sonja*

3.1 *Herkenning en erkenning van boosheid*

Hoewel Sonja aan het begin van het gesprek zegt dat mensen recht hebben om boos te zijn en er ook wel situaties zijn om boos op te worden, staat zij zelf nog maar aan het begin om boosheid als verschijnsel bij zichzelf te herkennen. Gevoelens van irritatie en boosheid is zij geneigd snel weg te wuiven met wat zij 'vergeving' noemt, een houding van 'laat

¹² Zie Jan Eerbeek & Fred van Iersel, 'Theologische kernthema's', in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 181-184.

maar' en 'ja en amen' zeggen. Vaak heeft zij zo over zichzelf laten heenlopen. Nu zij vast zit loopt zij op tegen haar houding tegenover Jeugdzorg. Volgens haar heeft Jeugdzorg tegenover haar kinderen gelogen en de maat is vol:

Ja! Ja, daar word ik een beetje boos over want het gaat over mijn kinderen!... vroeger deed ik dus... nou laat het maar... wat ze allemaal zeiden: ik kon er toch niet tegenop. Maar nu heb ik zoiets, nee! het is mijn recht!

Sonja probeert te leren voor zichzelf op te komen om zodoende ook haar relatie met haar kinderen veilig te stellen. Zij had de telefoon gepakt om Jeugdzorg aan te spreken:

Toen heb ik zelf nog verontschuldigheden aangeboden en gezegd: sorry dat ik dat heb gezegd. Maar ze zei: geef niet, je mag voor jezelf opkomen, dus dat vond ik wel fijn.

Sonja denkt bij boosheid vooral aan een uitbarsting van woede die schade aanricht:

Ik denk ook dat als ik eenmaal boos word, dat ik goed boos ga worden, want dat zit al zolang opgekropt... ik wil ook echt niet boos gaan worden... [...] ik wil gewoon positief in het leven staan en ik hoef niet boos te zijn en mensen hoeven niet boos op mij te zijn...

Zij heeft daarbij vooral Jeugdzorg en de mannen in haar leven op het oog:

Jeugdzorg: die hebben mij heel erg... wat ik al zeg: ik heb altijd maar 'ja en nee' gezegd... als ik daar harder op had doorgevochten dan... ja, dan, ja... maar sowieso ligt het ook aan de mannen die ik heb gehad, hoor... dus...

Sonja is een voorbeeld van een vrouw die in de problemen is gekomen wegens het ontbreken van een besef van boosheid. Haar primaire inschatting van een situatie is dat zij niet meetelt. Daardoor heeft zij de neiging om zich aan te passen en conflicten te ontwijken. Maar het belang van haar kinderen staat in detentie onder druk en bovendien is er in de relatie met Jeugdzorg een elementair gevoel van billijkheid¹³ geraakt en nu voelt zij zich 'een beetje boos!'. Met die erkenning lijkt een verandering in gang gezet sinds Sonja in detentie zit. Misschien voelt zij zich ook wel veiliger binnen de gevangenismuren, zo zonder mannen om zich heen.

¹³Frijda, *Wetten*, 304.

3.2 Het ontbreken van boosheid in relaties

Net als veel vrouwen is Sonja bang om met haar gevoelens van boosheid relaties kapot te maken en niet goed voor haar kinderen te kunnen zorgen. Maar zij heeft een hoge prijs moeten betalen voor het onderdrukken van haar boosheid. Omdat zij geen 'nee' kon zeggen is zij in detentie terecht gekomen en dreigt zij juist haar moederrol kwijt te raken. Sonja vertelt dat zij zich in de relatie met haar man te gemakkelijk heeft laten meenemen:

Ik heb drugs gesmokkeld...drugs gesmokkeld... ja, het is stom... [...] ja, met mijn man... [...] en ik ben er gewoon mee ingerold... ik zeg ook: het is mijn eigen schuld. Maar, als ik niet met hem was geweest, had ik echt niet in deze situatie gezeten...[...] als iemand tegen mij zei: spring van tien hoog, dan zou ik dat misschien wel doen...

Het gevoel van afhankelijkheid dat Sonja beschrijft in de relatie met haar man, wekt een niet volgroeide indruk. Treffend benoemt zij het beter leren omgaan met haar gevoelens van irritatie en boosheid dan ook als een zaak van 'volwassenwording'.

Het ontbreken van een besef van boosheid betekent vaak dat er geen grenzen gesteld worden. Dat kan binnen relaties leiden tot pijnlijke grensoverschrijdingen of machtsongelijkheid. Sonja is zich ervan bewust geworden dat zij over zich heen heeft laten lopen en werkt aan het herstel van *de relatie met zichzelf* door beter voor zichzelf te leren opkomen. Haar boosheid kan daarbij een nuttig signaal zijn dat haar waarschuwt wanneer haar eigen belangen of grenzen misbruikt of overschreden worden. Daarmee hoopt zij tevens haar moederrol te beschermen en de belangen van haar kinderen veilig te kunnen stellen. Haar boosheid kan daarmee bijdragen tot het herstel van haar zelfbeeld en haar zelfrespect. Het gaat daarbij niet alleen om een inhaalslag, maar ook om een herstelproces waarin zij haar eigen identiteit en sociale rol opnieuw zal moeten uitvinden. Sonja zegt zelf dat ze eigenlijk 'heropvoeding' nodig heeft. Zij is daarom goed gemotiveerd om bij Exodus te leren om 'rechter in het leven te gaan staan en met beide benen op de grond'.

Vanuit haar autobiografie is Sonja niet zonder reden bang dat haar opgekropte boosheid tot een explosie kan leiden waarmee vooral schade wordt aangericht. In de gezinssituatie van haar jeugd is zij als kind veel tekort gekomen. Haar vader is in haar levensverhaal afwezig en haar moeder heeft als verslaafde geruime tijd in een gevangenis gezeten. Zo stond zij er te vroeg alleen voor en viel zij in handen van verkeerde mannen, waardoor zij voortijdig zwanger raakte. Daarmee heeft Sonja geen voorbeeld meegekregen hoe zij adequaat haar grenzen aan kan geven en dat heeft geleid tot de neiging haar gevoelens van boosheid te onderdrukken. Ook

de uitkomst op de vragenlijsten wijst op onderdrukte boosheid.¹⁴ Daarom zal zij de boosheid van het gekrenkte kind in haarzelf zorgvuldig moeten leren onderscheiden van de boosheid die zij als volwassene voelt tegenover haar onbetrouwbare man en een instantie als Jeugdzorg.

De onderdrukte gevoelens van boosheid hebben bij Sonja gevoelens van somberheid gevoed:

Ik slik nu medicatie dat ik mij soms heel somber voel, dat ik echt niks meer wil, dat ik mijn bed niet meer uit wil, daar heb ik nu medicatie voor, en ook om te slapen... [...] 't is... ik vertrouw niet zo snel iemand meer... 'k heb zoveel mensen vertrouwd...

Het onvermogen om boos te kunnen worden betekent vaak ook het verlies van vitaliteit, wat kan leiden tot gevoelens van depressie. Volgens de feministische theologe Saussy gaat het dan vaak om mensen die eerder in hun leven niet voldoende gerespecteerd zijn door significante anderen. Zij zijn bijvoorbeeld ontkend, beschadigd, getrivialiseerd of verworpen en hebben daarom geen constructieve manier gevonden om hun boosheid door te werken.¹⁵ Het vraagt vaak veel van vrouwen om goed te leren omgaan met hun boosheid wanneer zij dat als meisje niet goed geleerd hebben.¹⁶ Erkenning van gerechtvaardigde boosheid kan meewerken om de machtsongelijkheid te herstellen.¹⁷

3.3 Boosheid en bidden

Sonja's oriëntatie op het geloof blijkt een positieve invloed op haar te hebben. Wanneer ik Sonja vraag of God ook wel eens boos is, dan kan zij zich voorstellen dat God boos is over wat haar is aangedaan. In haar beleving spoot Hij haar aan om voor zichzelf op te komen:

Ik denk wel eens dat Hij zal denken: jeetje, kom op, zet hem op, weet je... ja dat denk ik zeker wel... want niet iedereen kan inderdaad gewoon niet maar boos zijn, want Hij zal misschien ook wel denken van jeetje, zet hem op, weet je, ga door, je kan het... dat denk ik echt wel...

Tot haar eigen verwondering heeft Sonja sinds kort bij de alpha-cursus leren bidden. Bidden is voor Sonja allereerst 'praten met God':

Ja, ik ga in mijzelf... in mijzelf ga ik praten... dan praat ik tot... God eigenlijk. Zo praat ik. Ik praat tegen iemand voor mijzelf... die mij

¹⁴ Bij de BDHI scoort Sonja scoort gemiddeld op Indirecte Agressie.

¹⁵ Carroll Saussy, *The Gift of Anger*, Louisville/Londen: Westminster John Knox Press, 1995, 19.

¹⁶ Saussy, *idem*, 22.

¹⁷ Vgl. Frijda, *Wetten*, 305.

bijstaat, zo voel ik het...[...] ...ik zeg het niet hardop, ik doe het echt in mijzelf.

Met het bidden heeft Sonja niet alleen een weg naar God gevonden maar ook toegang gekregen tot haar eigen binnenwereld. In het uitstorten van haar hart heeft zij een ongedachte bron van kracht gevonden, die haar opstand aanwakkert en haar helpt actie te ondernemen:

Op dat moment ben ik gaan slapen, heb ik echt gezegd bij mijzelf: ik ga haar morgenochtend bellen en dan ga ik het gewoon tegen haar zeggen...

Na dat bidden heeft zij alles kunnen loslaten:

Anders was ik niet rustig gaan slapen... ik denk echt wel dat ik een bevestiging heb gekregen... [...] ...omdat ik toch gewoon rustig in slaap ben gevallen...goed ben opgestaan, gelijk dacht van, ja, dat moet ik doen wat ik gisterenavond heb bedacht...zo van: anders zou ik misschien met een andere gedachte wakker zijn geworden... [...]... dat had ik vroeger niet hoor, dan lag ik de hele nacht wakker daarvan... maar nu heb ik het gewoon kunnen loslaten, ik ben gewoon gaan slapen...

Wij kunnen zeggen dat het bidden Sonja in een veilige ruimte brengt en een omslag initieert. Het uitstorten van alles wat in haar hart leeft, inclusief haar boosheid, lijkt het begin van een veranderingsproces. In haar beleving bevestigt God haar daarbij in haar verzet. Haar bidden lijkt daarmee een duidelijke factor in een leerproces dat Sonja helpt om zich fundamenteel op een nieuwe toekomst te oriënteren en zich anders te gaan gedragen.

3.4 Boosheid en empowerment

Sonja straalt van trots als zij vertelt dat het haar die ochtend gelukt is om aan Jeugdzorg haar klacht en verontwaardiging mee te delen en te zeggen dat zij het niet eerlijk vond dat haar kinderen verkeerd waren voorgelicht. Die houding staat in contrast met haar neiging zich aan te passen. In haar opvoeding was het voor haar als meisje ongepast om boos te worden:

Als hun zeiden dat ik wat moest doen, jeugdzorg, dan had ik zoiets van: ja, oké, nou dat moet ik maar doen... ik ging er niet op in gevecht... [nee]... zo zeg m'n moeder: ik ben niet zo, ik ben gewoon heel erg... lief van karakter, om het zo te zeggen...

Het is echter niet zo dat zij zichzelf ook lief vindt:

Ik hou niet echt van mijzelf... dat is nog een puntje waar ik aan moet werken...[...] ik wil voor anderen altijd maar alles goed doen, eigenlijk...

De gedachte dat God wél in haar gelooft geeft haar hoop voor haar geringe zelfwaardering:

Ik geloof nog niet echt in mijzelf maar ik hoop dat die inderdaad wel in mij gelooft.

Sinds haar detentie is het lage zelfbeeld van Sonja aan verandering onderhevig. Misschien ligt het eraan dat zij in detentie onder de druk van mannen uit is, of dat zij stimulerend bejegend wordt door de inrichtingswerkers. In elk geval lijkt de ontdekking van haar boosheid Sonja kracht en moed te geven om op te staan uit haar machteloosheid en depressieve gevoelens. Daarbij voelt Sonja zich gesterkt door haar nieuw gevonden geloof en de gedachte dat ook God haar aanspoort om 'een beetje boos te worden en voor zichzelf op te komen'.

Sonja heeft het plan zichzelf de komende tijd te oefenen door een training te volgen. Daarmee treedt zij zonder het te weten in het voetspoor van de vrouwenbeweging die ervan overtuigd is dat de expressie van gevoelens van boosheid een vorm van *empowerment* kan zijn. Zo hebben feministische theologen gesproken over de bevrijdende kracht van boosheid als iets wat vrouwen de moed heeft gegeven om op te staan uit hun slachtofferrol. Saussy spreekt in dit verband over *holy anger*.¹⁸ Boosheid functioneert dan als een signaal dat er iets veranderd moet worden in onszelf of in onze relaties of in onze instituties. Dergelijke boosheid kan ook volgens Saussy gezien worden als een vruchtbare respons op traumatische ervaringen.

4. Roza

4.1 Boosheid in detentie

Roza vertelt meteen dat zij onterecht vastzit en niet thuis hoort in een gevangenis. Zij is het niet eens met de uitspraak van de rechter en kan beschouwd worden als een ontkennende dader. Omdat zij 'voor niks vastzit' zegt zij voortdurend boos te zijn:

Zo lang ik hier zit... blijf ik wel boos!... Ik hoor hier niet thuis. Dus dan is het moeilijk om niet boos te zijn!

¹⁸Saussy, *idem*, 16.

Roza heeft moeite met de regelgeving in detentie. 'Buiten' heeft zij geen regels:

Ik woon op mezelf. Ik heb mijn eigen regels... ik doe alles wat ik heb bereikt, dat heb ik allemaal zelf bereikt.

Op mijn vraag wat haar regels zijn, zegt zij:

Dat is het hem nou juist, ik heb geen regels. Bij mij is het gewoon van, doe gewoon je ding en gewoon lekker lol hebben in het leven.

Roza ervaart regels als beknotting van haar vrijheid en dat prikkelt voortdurend haar boosheid. Het lijkt erop dat zij zich snel bedreigd voelt door mensen die gezag hebben of die haar de baas zijn. Omdat zij inschat het te zullen verliezen van de bewaarders, probeert zij haar boosheid onder controle te houden door hen te vermijden:

Want dat verlies ik sowieso.... ik loop gewoon weg... ik doe gewoon alsof ik je niet hoor of ... [...] ik heb zoiets van... ik heb jou niks te zeggen.

Tegenover medege-detineerden voelt Roza zich minder machteloos en schat zij in de situatie goed aan te kunnen. Dan neigt zij tot aanvallen en 'geeft ze terug wat ze geven'.

4.2 Opvoedingsmilieu

Roza is opgegroeid in een groot gezin van Surinaamse afkomst. In haar jeugd heeft zij veel contact met twee oudere broers:

Ik was meer met de jongens. Ik deed ook als een kleine jongen. Ik speelde nooit met poppen, ik wilde echt gewoon... ik wilde de hele tijd met mijn broers mee en... gewoon jongensdingen doen. [...]... Als mijn broer bijvoorbeeld iemand meeneemt en zegt, ja Roza, jij moet nu met hem gaan vechten, want... ik heb gewed: 'als jij verliest dan moet ik zijn broer betalen en als je wint dan moet hij mij betalen', nou... dan moest ik gewoon vechten. Als ik dat weiger, dan krijg ik gewoon een pak slaag...[...] maar ik, op dat moment voelde ik me stoer, want ik heb nooit een vechtpartij verloren. Nee, ik moest winnen. Dus ja..

Roza vertelt dat haar broers haar soms inzetten bij weddenschappen waarbij zij voor hen moest vechten. Zij lijkt zich niet bewust van de verwoestende werking van dergelijke spelletjes, want zij vergoelijkt het gebeurde met: 'je weet niet beter... je doet gewoon wat je broer van je verwacht'. Pas wanneer ik haar vraag of zij haar eigen kinderen ook op die

manier zou willen groot brengen, neemt zij afstand. Roza ziet geen directe verbinding met haar eigen problematische gevoelens van boosheid:

Om in een dip te zitten: zo ben ik niet! [...] oké, ik kan zo zijn, want in het verleden ben ik ook geen makkelijke geweest... [...] maar... sinds ik moeder ben, heb ik heel veel dingen anders aangepakt. En ik wilde gewoon in dat cirkeltje blijven...

Het lijkt erop dat Roza als kind geneigd was iedere dreiging te lijf te gaan door erop los te slaan. Daarbij voelde zij zich stoer en meester over de situatie. Maar in detentie is deze wijze van reageren haar ontnomen. Haar openlijke boosheid is daarmee ondergronds gegaan, maar broeit als een veenbrand, waardoor zij snel geïrriteerd is. Tegelijkertijd voelt zij zich niet in staat iets aan de situatie te veranderen en raakt zij daardoor gedeprimeerd. Ondanks minder goede ervaringen in het verleden spreekt Roza positief over de familieband:

Vroeger had ik ook geen goeie band met mijn moeder. Sinds mijn zwangerschap van mijn zoon... kon ik heel goed met mijn moeder opschieten, ik kon haar alles vertellen... de band was gewoon niet te breken. En dat wilde ik zo houden.

Misschien speelt haar Surinaamse achtergrond een rol, waarin de nodige hulp vooral via de eigen familieverbanden wordt gegeven.¹⁹ Zo wonen haar kinderen nu als vanzelfsprekend bij haar moeder, die daarmee ook hun opvoeding ter hand heeft genomen.

Roza schetst een groot contrast tussen haar vader en haar moeder bij haar eigen opvoeding. Van haar vader mocht zij alles, maar haar moeder gaf de grenzen aan, vooral sinds haar bekering tot het christelijk geloof:

Ja, als je bent bekeerd dan mag je niet drinken, je mag geen domme dingen doen op straat en zo...[...] maar mijn vader gaat niet naar de kerk, mijn vader is niet... hij gelooft wel in een God, maar... hij is niet zo gelovig als mijn moeder. Helemaal niet eigenlijk, kan je zeggen. Hij is gewoon heel relaxed.. [...] van mijn vader mag alles. Mijn moeder die... die maakt de regels en mijn vader die... gaat gewoon in de flow. Maar hij moet er zijn... want zonder mijn vader is het ook niet compleet.

Roza's verhaal wekt de indruk dat zij de vrijheid van haar jeugd idealiseert en maakt tegelijk inzichtelijk waarom zij zoveel moeite heeft met de regelgeving van de gevangenis.

¹⁹ P. Jansen, *Onder Surinamers*, 's Gravenhage: Boekencentrum, 1988, 51.

4.3 Wraak

De boosheid van Roza is voedingsbodem voor een complex van gevoelens, gedachten en fantasieën die wraakneming op de bekende van haar vriend tot inhoud heeft. Roza legt zelf het verband tussen haar boosheid en haar wraakgedachten:

Dat heeft met dit te maken, dat ik nu hier zit. Want in mijn verleden heb ik nooit zoveel woede en zoveel wraak... in me gehad...[...] ik zit gewoon de hele tijd met plannen in mijn hoofd. Te bedenken wat ik ga doen ... hoe ik het ga doen en.. weet je. [...] Soms ben ik gewoon zo boos, dat ik gewoon mijn kinderen wil afstaan... en gewoon mijn eigen leven leiden... [...] als ik met die boosheid blijf en ook nog moeder moet zijn voor mijn kinderen... dat gaat niet samen.

Roza voelt zich bedreigd door de drang van haar wraakgedachten, want daardoor komt zij in conflict met haar gevoelens voor haar kinderen. Zij voelt zich echter niet in staat haar wraakzucht los te laten. Om aan dat obsessieve gevoel te ontkomen neigt zij tot vluchtgedrag, zoals zij vaker doet wanneer zij bang is het te zullen gaan verliezen:

Als mijn kind hier op bezoek komt, kent ze mij niet eens meer, dat soort dingen doen me echt pijn... [...] dan denk ik van: weet je wat, ik laat alles gewoon los en ik... ik doe gewoon mijn eigen ding... en waar het naartoe leidt... dat zien we allemaal wel. Ik bedoel, als ik hier een jaar moet zitten, dan maakt het me niet uit. En moet ik daarna weer tien jaar zitten, interesseert me allemaal niet. Zo denk ik erover. Als ik dit aankan, dan kan ik alles aan!

Roza wekt de indruk slachtoffer te zijn van een noodlottige keuze: als ik mijn boosheid en wraak niet kan loslaten, dan moet ik wel mijn kinderen loslaten. Want uitvoering van haar wraak-fantasieën betekent mogelijk-kerwijs tien jaar cel, en dan kan ze ook niet voor haar kinderen zorgen. Haar wraakbeleving lijkt daarmee zoveel ondraaglijke spanning op te roepen, dat Roza er zelf in haar machteloosheid door dreigt te splijten.

4.4 Boosheid en bidden om vergeving

Roza bidt soms tot God om vergeving voor haar wraakgedachten:

Kijk, nu ik hier zit, heb ik die woede. En dan soms bid ik tot God en dan ja, dan... hoe moet ik het zeggen...en dan vraag ik God of Hij me kan vergeven, voor die gedachtes die ik heb en dat Hij me gewoon... ja... ik weet het niet hoor... dat Hij me anders kan maken, dat Hij me op andere ideeën kan brengen. Dat is wat ik hier heb met God...

Roza hoopt met haar bidden op verandering, maar zij voelt zich belemmerd:

Ik weet dat er een God is, ik weet dat ik in Hem geloof, ik weet wat Hij kan doen... en ik weet dat er niks boven God is. Geen enkel ander geloof [...] Hij kan alles... zo lang je erin gelooft [...] dan moet ik me er wel voor open stellen natuurlijk... maar ik weet niet... er zit een soort blokkade op of zo...

Roza denkt dat haar boosheid in de weg zit. Die zou zij mogelijk kunnen loslaten door te vergeven:

Ik denk dat als je een ander kan vergeven, dan.. hoef je ook niet boos te blijven.... Want dan kan je het loslaten... [...] voor mezelf zou het moeten, ja. Want ik ben een moeder, ik moet de kracht kunnen hebben om voor mijn kinderen te zorgen. En gewoon alleen gefocust zijn op mijn kinderen. En.. niks anders.... en dat kan ik niet.

Roza ervaart een blokkade om tot verandering te komen: voor zichzelf gelooft zij dat zij vergeving kan krijgen bij God, maar zij voelt zich niet in staat haar boosheid los te laten en de ander te vergeven. Bij de gedachte daaraan wordt zij onderuit gehaald door angst voor herhaling:

Die bekende van mijn vriend, zij is een gestoorde, geobsedeerde idioot. Ik weet zeker dat zij toch weer iets gaat proberen, ze gaat toch weer iets doen. Dat weet ik gewoon, want dat heeft ze altijd gedaan... Zij blijft het proberen en ik ben iemand, ik ga reageren. Ik ga erop reageren... en dat is die fout, die ik dan ga maken...

Roza lijkt in een vicieuze cirkel van schuldgevoel en angst terecht gekomen. Zij komt daar niet uit en gevoelens van machteloze woede dreigen de overhand te krijgen. Daarbij is haar hoop op vergeving en bevrijding verstrikt geraakt in een gecompliceerd krachtenveld dat van allerlei kanten aan haar trekt. Daardoor is het moeilijk geworden om bij zichzelf te blijven en wordt ook haar bidden vluchtig en instrumenteel. Mèt de grond onder haar voeten is ook Roza's vertrouwen in een diepgaande innerlijke verandering verdwenen en voelt zij zich heen en weer geworpen tussen wisselende stemmingen.

4.5 Boosheid en geloof

In de beleving van Roza is God nooit boos. Voor haar eigen boosheid en wraakgedachten vraagt ze God om vergeving, want zij denkt dat God de macht heeft om boosheid te keren. Tegelijkertijd twijfelt ze eraan of háár boosheid te veranderen valt: er zit een blokkade op. Roza lijkt zich daar-

mee tevens af te schermen voor een strijd die zij zelf uitlegt in termen van de machten van Voodoo²⁰ tegenover de macht van de christelijke God. Haar moeder zegt:

Maar jij moet weten, dat jij veel sterker bent dan dat. Bid God elke dag, zeg: 'het bloed van Jezus'. Elke dag wanneer jij je cel in komt, wanneer jij op je bed gaat slapen, roep God aan, zeg 'het bloed van Jezus', verbreek alle occulte machten en dat soort dingen.

Roza trekt zelf de conclusie:

Dus, ik word van alle kanten aangevallen [...] ik weet dat voodoo mij niet kan pakken, want mijn ziel is veel... [gejaagd] niets komt boven God. Zo denk ik erover. [...] Hij is de machtigste en niets komt boven God. Dus het maakt niet uit wat er gestuurd wordt, ik weet waar ik in geloof.

Voor Roza en haar moeder bestaan die machten heel concreet en zij vormen een magische wereld om haar heen, die veel angsten wakker roept. Om de bedreiging van die occulte machten te weerstaan, hanteert Roza de formule die haar moeder haar heeft aangeleerd: 'het bloed van Jezus'. Het is daarom voor Roza een zaak van levensbelang of haar God de strijd tegen de voodoo-machten wel aankan. Het valt op dat God in Roza's beleving nooit boos is maar wel vecht tegen de boze machten, alsof het een strijd tussen goed en kwaad betreft.

5. Roza en Sonja vergeleken

De overeenkomst tussen Roza en Sonja is dat beide vrouwen in detentie verblijven en de zorg voor kinderen hebben. Beiden verlangen naar een veranderingsproces, waarin zij hun boosheid op een positieve manier kunnen inzetten om daarmee een betere toekomst te scheppen. Zij verschillen echter in hun behoeften en in de manifestatie van hun boosheid.

5.1 Woorden geven aan boosheid

Roza verlangt naar het loslaten van haar overmatige boosheid en wraakzucht, zodat zij zich kan verzoenen met wat haar is overkomen. Daarentegen verlangt Sonja juist naar een krachtiger inzet van haar boosheid, zodat zij minder afhankelijk zal zijn van anderen en meer op haar eigen benen zal kunnen lopen.

²⁰ Een van oorsprong West-Afrikaanse natuurgodsdienst, waarin Moeder Aarde centraal staat. Voodoo's zijn machtige winti-geesten. Men gelooft in een alomtegenwoordige Schepper als hoofd van een zichtbare en onzichtbare wereld. Zie Henri J.M. Stephen, *Winti*. Kok-Kampen, 2002, 93v.

Roza is bang de regie over haar boosheid te verliezen. In het licht van de emotietheorie kunnen wij dit zo verstaan dat zij zomaar van een tweede-orde-emotiebeleving zou kunnen wegglijden naar een eerste-orde-beleving.²¹ Zij zou dan bijvoorbeeld kunnen opgaan in een wraakbeleving zonder reflectie, wat tot ongewild gedrag kan leiden. Er kan afstand genomen worden van het object waarop de beleving gericht is wanneer er gerichte aandacht tussenbeide komt. Dan is een dergelijke beleving ook rapporteerbaar.

Daarentegen staat Sonja juist aan het begin van besef van haar boosheid. Door gerichte aandacht te geven aan haar beleving kan zij geholpen worden daar woorden voor te vinden.

Beide vrouwen komen met hun boosheid dus van verschillende kanten, maar ze hebben beiden belang bij bewustwording en bij het vertellen van hun verhaal. Voor Roza betekent het onder woorden brengen van wat in haar leeft vooral een bescherming tegen ongecontroleerde acties. Voor Sonja betekent het vinden van woorden vooral een verrijking van het besef van haar eigen identiteit.

5.2 Boosheid en detentie

Roza en Sonja vertonen grote verschillen in de beleving van hun detentiesituatie. Roza is een ontkennende dader die zich constant boos voelt over het onrecht dat haar volgens eigen zeggen wordt aangedaan. Zij heeft de neiging zich daartegen te verzetten. Daarnaast wordt zij geobsedeerd door wraakgedachten. Bovendien functioneert de regelgeving in detentie als een voortdurende trigger voor haar boosheid. Zo activeert de detentiesituatie bij Roza gevoelens van boosheid en machteloosheid en versterkt daarmee het proces van depersonalisatie dat haar identiteit bedreigt. Daarentegen vindt Sonja het terecht dat zij straf krijgt en in detentie gehouden wordt. Maar zij heeft de neiging om zich snel te schikken in de situatie en zich afhankelijk op te stellen ten koste van zichzelf en haar kinderen. De detentiesituatie zet zo haar autonomie onder druk.

Erving Goffman heeft erop gewezen dat een totaal-instituut als een gevangenis verschillende reactiepatronen kan oproepen, waarbij het zich niet neerleggen bij de situatie een goede houding kan zijn om zichzelf niet te verliezen. Boosheid kan in detentie dus ook een signaal van verzet zijn dat wijst op een normale en gezonde reactie op een abnormale situatie.²² Roza en Sonja laten zien dat persoonlijke verschillen door de detentiesituatie uitvergroot aan het licht kunnen komen, wat zich kan uiten in opstandig of in aangepast gedrag. Daarom is het van belang om voor iedere gedetineerde opnieuw zorgvuldig te bekijken wat de betekenis kan zijn van boze reacties of opstandig gedrag.

²¹ Zie Frijda, *Wetten*, 230v.

²² Zie E. Goffman, *Asylums*, New York: Doubleday, Anchor Books, 1961, 61v.

5.3 *Boosheid en levensloop*

Beide vrouwen hebben gemeenschappelijk dat zij afkomstig zijn uit een gezin, waarin zij weinig stabiliteit en geborgenheid hebben gekend. Ook was er in de opvoeding te weinig aandacht voor de emotionele ontwikkeling. Daarmee hebben zij niet voldoende inzicht meegekregen om goed met zichzelf om te gaan en is er mogelijk scheefgroei ontstaan in hun persoonlijkheidsontwikkeling.

De bedreigingen waarmee Roza en Sonja in hun jeugd geconfronteerd zijn, verschillen. Maar kenmerkend is dat de dreiging hun kinderlijke macht ver te boven ging. Zulke machteloosheid beïnvloedt het basisvertrouwen en de inschatting van situaties. Als primaire reactie heeft Roza de actietendens of neiging ontwikkeld om aan te vallen en Sonja de neiging om te ontwijken.

Roza is in haar jeugd beschadigd geraakt door exploitatie van haar vechtlust door haar broers. Door dit misbruik heeft zij een gepreoccupeerde waarneming en is zij snel geprikkeld. Ook als volwassene is zij geneigd haar boosheid te snel strijdbaar in te zetten als een strategie om met bedreigende situaties om te gaan. Zij voelt zich snel geïrriteerd en heeft moeite kritiek te verdragen en regels te aanvaarden.

Sonja is in haar jeugd aan haar lot overgelaten en emotioneel verwaarloosd waardoor zij te weinig betrouwbare feedback heeft ontvangen voor haar emotionele ontwikkeling. Zij is daarin te weinig aangemoedigd en bevestigd. Daardoor heeft zij niet geleerd om haar gevoelens van boosheid te aanvaarden en die assertief in te zetten bij het bewaren van haar grenzen. Ook als volwassene is zij geneigd haar boosheid te onderdrukken en zichzelf aan te passen door zich meegaand te gedragen.

Beide vrouwen zijn opvallend bang voor de mogelijk explosieve kracht van hun boosheid. Ook als volwassene hebben zij nog niet geleerd om constructief met hun boosheid om te gaan. Anderzijds is de angst om zichzelf daarin te verliezen ook wel voorstelbaar: het onbeheerst uiten van boosheid kan inderdaad gevaarlijk zijn en relaties stuk maken. Vooral de band en zorg voor hun kinderen maakt veel vrouwen in detentie daarin extra kwetsbaar.

5.4 *Boosheid en geloof*

In de beleving van Roza is God nooit boos. Haar godsbeeld brengt haar echter geen geborgenheid, maar onderstreept een dichotome beleving van de werkelijkheid. Daarin wordt de goede god tegenover de macht van het kwaad gesteld. Boosheid wordt daarbij louter als een destructieve kracht gezien. Voor een mens blijft er dan weinig ruimte over om boosheid constructief in te zetten en verantwoordelijkheid te nemen voor wat er met gevoelens van boosheid gedaan wordt. In dit verband valt op dat Roza een ontkennende dader is die geen oog heeft voor haar eigen aandeel en eventuele schuld. Zij voelt zich vooral slachtoffer.

Op het niveau van religie en cultuur zien we eenzelfde splitsing van de werkelijkheid. In de beleving van Roza beschermt God vooral tegen de

macht van het kwaad. Tegenover de bedreiging van Voodoo heeft zij van haar moeder geleerd om *het bloed van Jezus* te plaatsen. De vraag is hoe Roza de woorden *het bloed van Jezus* hanteert en hoe wij die kunnen interpreteren. Verwijst het naar een *schild van geloof* waarmee de vurige pijlen van de boze kunnen worden uitgeblust?²³ Of betekent het misschien *reiniging* van haar zonden en *verzoening* met wat haar overkomen is aan kwaad?²⁴ Of functioneert zo'n ritueel gezegde als een magische formule om de angst te bezweren en hecht Roza vooral geloof aan de werkingskracht van het uitgesproken woord?²⁵

Roza lijkt bidden en geloven te beleven in een dichotoom kader dat haar angst vergroot en haar verantwoordelijkheid ondermijnt. Daarin projecteert zij haar geweldige boosheid buiten zichzelf op boze machten of op boze mensen, die daarmee als vijanden worden waargenomen. Tegelijkertijd ontkent zij haar eigen aandeel en verantwoordelijkheid in het geheel. Daarmee dreigt zij de regie over haar handelen kwijt te raken en zichzelf te verliezen in destructieve boosheid. De godsdienstpsycholoog Pargament wijst erop dat het voor een geïntegreerde spiritualiteit essentieel is om afsplitsing van het kwade deel van zichzelf tegen te gaan ten einde 'demonisering' te voorkomen.²⁶

In de beleving van Sonja echter moedigt God haar aan om haar boosheid constructief in te zetten. In haar bidden voor het Aangezicht van God - in het licht van de Liefdevolle - verdwijnt haar angst en vindt zij tevens aanvaarding van haar boosheid.²⁷ De bevestiging van haar basisvertrouwen transformeert ook haar verwaarloosde emoties. Bidden en geloven geven Sonja een nieuw perspectief, dat haar identiteit bevestigt en haar uitnodigt tot assertiviteit. Daarom is het goed voorstelbaar dat het veranderingsproces waarin Sonja haar gevoelens van boosheid leert reguleren, basaal gevoed wordt door haar geloof in God en haar gebed.

6. Pastorale mogelijkheden

In het pastoraat ontmoeten de gedetineerde en de justitiepastor elkaar voor het Aangezicht van God. Dit betekent onder andere dat er drie rela-

²³ Vgl. de wapenrusting uit Efeze 6,11

²⁴ Vgl. 1 Johannes 1,7 en 2,2

²⁵ Regien Smit, *More Than Conquerors. Space, Time and Power in Two Lusophone Pentecostal Migrant Churches in Rotterdam*. Academisch Proefschrift VU Amsterdam, 2012, 290v. De 'macht van het woord' betekent in de context van voodoo dat 'people really believe that words can be used to let something bad happens'. Daartegen kun je je beschermen 'only if you have Jesus'.

²⁶ Kenneth Pargament, *Spiritually integrated psychotherapy*, New York: Guilford Press, 2007, 148.

²⁷ Vgl. 1 Joh 4,18: De volmaakte liefde drijft de angst uit.

ties aanwezig zijn in een pastoraal gesprek: de relatie tot zichzelf, de relatie tot een ander mens en de relatie tot God.²⁸ Het pastoraat wordt gekenmerkt door deze driedimensionaliteit en biedt daarmee een eigen perspectief op boosheid. Daarbij kunnen ook inzichten uit de psychologie van belang zijn.

6.1 Boosheid aandacht geven

Vanuit de emotiepsychologie is het duidelijk dat aandacht geven aan boosheid een belangrijke stap is om te kunnen kiezen hoe te handelen. Gerichte aandacht voor de emotiebeleving kan het besef doen groeien voor de diverse componenten van emoties en waar eventueel destructieve actietendensen gestopt of omgebogen kunnen worden. Om daarin mogelijke keuzemomenten te kunnen ontdekken is het nodig dat iemand zijn eigen gevoelswereld en innerlijk leert kennen. In dit verband zou Roza mogelijk gebaat kunnen zijn bij een vorm van christelijke meditatie om in de stilte haar aandacht te richten op wat God tot haar te zeggen heeft.²⁹ Daarbij zou zij tevens kunnen leren om met behulp van gerichte aandacht oefeningen de spanningen te reduceren.³⁰

In de christelijke traditie is boosheid vaak als een kwaad beschouwd dat losgelaten moet worden.³¹ Daartegenover wijst Lester op het hermeneutisch perspectief van de *sacred story* van God.³² De dreiging die mensen bij boosheid voelen heeft volgens hem wortels in een subjectief geconstrueerd verhaal en kan juist een signaal zijn om te werken aan verandering. Mogelijk kan boosheid daarbij tot een kans worden, bijvoorbeeld om onrecht recht te trekken of zich daarmee te verzoenen. Het lijkt daarom goed om pastorale aandacht te schenken aan het persoonlijke verhaal achter de boosheid en, indien mogelijk, de emotie met Lester te interpreteren als een gids op de weg naar dieper zelf verstaan.³³ Langs deze weg zou Roza een ruimer inzicht in haar boosheid en in de dynamiek van de onderliggende relaties kunnen krijgen.

²⁸ Zie Ben Rijpkema & Marja Terlouw-Sterk, 'Individueel pastoraat', in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 349v.

²⁹ Zie *Übung der Stille als Freiheitsprozess, Wege zu Autonomie und selbst verantwortetem Leben*. Reader GefängnisSeelsorge, eigen uitgave van de Evangelischen Konferenz für Gefängnisseelsorge in Deutschland, Heft 20/2013

³⁰ Vgl. het belang van relaxatie bij woedemanagement in: E. Fernadez, 'Toward an Integrative Psychotherapy for Maladaptive Anger', in: *International Handbook of Anger*, 2010, 508

³¹ Vgl. Jacobus 1,20

³² Zie Lester, *idem*, 111.

³³Vgl. A. Lester, *Anger. Discovering Your Spiritual Ally*. Louisville/Kentucky: Westminster John Knox Press, 2007, 106.

6.2 Boosheid en wraak

Boosheid kan tot expressie komen in wraak. Het woordenboek omschrijft 'wraak' als: 'het streven naar wraak, en de handeling van wraak om ondervonden leed, onrecht of hoon aan de veroorzaker te vergelden of vergolden te zien'.³⁴ Volgens Robert Solomon is het verlangen naar wraak niet een gevoel dat tegenover rationaliteit staat, maar heeft het altijd z'n redenen.³⁵ Volgens hem is het een vooroordeel om te zeggen dat wraak altijd blind, irrationeel, onbeheersbaar en gewelddadig is, al schuilt er zeker gevaar in. Wraak is onze natuurlijke behoefte aan vergelding.³⁶ Het angstaanjagende gevoel van gerechtvaardigde, toornige boosheid deel van de emotionele basis van ons huidige rechtsgevoel.³⁷ Wraakzucht kan getranscendeerd worden door ons bewust te worden van het lijden van anderen en ons gevoel van compassie. Recht is dan geen zaak van vergeven of vergeten, maar van recht doen aan emotionele prioriteiten, waarbij wraakzucht wordt opgegeven voor meer nobele emoties.³⁸ Frijda noemt wraak de wens om een rekening te vereffenen.³⁹ Ook hij wijst op de mogelijkheid om een emotie te ruilen of te transformeren in een andere, die voordeliger, gunstiger en beter te verdragen is.⁴⁰ Dat kan alleen als mensen niet ondergaan in hun emotiebeleving, waardoor zij in staat zijn over zichzelf na te denken en kunnen kiezen voor verantwoord handelen. Voor persoonlijke identiteit is daarom zelfonderzoek en zelfkennis nodig.⁴¹

De spanning die de boosheid en wraak bij Roza oproept, zou in een pastoraal gesprek bespreekbaar en inzichtelijk gemaakt kunnen worden. Pas wanneer wrok en wraak uit de taboesfeer komen, kan er ook normalisering plaatsvinden.⁴² Het zou een eerste stap kunnen zijn in een veranderingsproces, waarin het aangedane onrecht benoemd en erkend wordt en waarin toegewerkt wordt naar empathie met de ander. Daartoe geeft Roza zelf al een aanzet door over de mogelijkheid van vergeving te beginnen. Vergeving is voor haar een weg van loslaten.⁴³ Het aangaan van een dergelijk proces gericht op vergeving en verzoening zou ruimte kunnen schep-

³⁴ Van Dale, 11^e uitgave, 1989.

³⁵ Robert C. Solomon, 'Justice and the passion for vengeance', in: *A Passion for Justice*, USA: Rowman & Littlefield Publishers, 1990, 273.

³⁶ Solomon, *idem*, 279.

³⁷ Solomon, *Idem*, 272.

³⁸ Solomon, *Idem*, 286.

³⁹ Frijda, *Wetten*, 302.

⁴⁰ Frijda, *Emoties*, 448.

⁴¹ H. M. Verrijn Stuart, 'Is daar iemand, iemand, iemand...? Over vergeving en identiteit in de context van het strafproces', in: *Wraak*, themanummer van *Justitiële Verkenningen*, WOCD, 5/2003, 29.

⁴² B.A.M. van Stokkom, 'De taboeïsering van wraak. Is wraak moreel aanvaardbaar?', in: *Wraak*, *idem*, 52.

⁴³ Vgl. Tripp & Bies, *idem*, 424. Zij definiëren vergeving als 'the internal act of relinquishing anger and resentment toward the offender'.

pen om later ook het eigen aandeel en de eventuele schuld onder ogen te gaan zien.

Dergelijke heftige emoties kunnen ook bespreekbaar gemaakt worden in kerkdiensten of gespreksgroepen middels teksten uit de Bijbel. Daarin kan verlangen naar wraak een uiting zijn van kwade gezindheid, maar ook kan het de woede en vergelding over misstanden en onrecht tot uiting brengen in samenhang met de rechtshandhaving.⁴⁴ Zo wordt God bijvoorbeeld in Psalm 94 aangeropen met 'God van vergelding, verschijn in luister'. In dat gebed wordt een beroep gedaan op God vanuit een situatie waarin het recht misbruikt wordt. De roep om Gods wraak komt niet voort uit een rancuneus gemoed, maar uit de verontwaardiging over de machten van het kwaad. Wanneer mensen een dergelijke psalm bidden dan willen zij juist afzien van de eigen wraakneming en verwachten zij een rechtvaardig oordeel van God. Daarmee wordt een mogelijke uitweg gewezen uit de beklemming van de wraak. Zo zou het bijvoorbeeld bevrijdend kunnen zijn wanneer Roza haar wraak in Gods hand zou kunnen leggen, die gezegd heeft: *Mij komt de wraak toe, Ik zal het vergelden.*⁴⁵

6.3 Boosheid en fragmentatie

Roza zegt opvallend vaak: 'ik ben niet zo'. Zij herkent zichzelf niet meer nu zij in detentie zit. Het duidt erop dat zij weinig continuïteit in zichzelf ervaart, wat versterkt wordt door het wegvalLEN van haar moederrol. Roza laat daarmee een gefragmenteerd zelfbeeld zien.

Een zekere fragmentatie is op zichzelf niet zo vreemd. Volgens de theoloog Henning Luther is de identiteit van een mens altijd in ontwikkeling en nooit afgerond.⁴⁶ Maar zo'n gezond proces van individuatie lijkt bij Roza niet aanwezig: zij is niet goed in staat de tegenstellingen in zichzelf te verbinden en zegt zich 'geblokkeerd' te voelen. Dit duidt niet alleen op fragmentatie, maar ook op verwarring: zij seint tegenstrijdige signalen uit. Enerzijds is zij voortdurend boos en houdt zij mensen met haar boosheid op een veilige afstand, anderzijds houdt zij haar wraakgedachten verborgen en stikt zij daar bijna in. Tegelijkertijd roept zij met haar wanhoop indirect om hulp. Misschien duiden deze signalen op traumatisering, zoals slachtoffers van relationeel geweld soms last hebben van depersonalisatie, dissociatie en verlies van verbinding met delen van hun identiteit en eigenwaarde.⁴⁷

Een pastor kan verbindingen leggen en meewerken aan *herstel van het zelf* door Roza uit te nodigen stil te staan bij haar persoonlijke verhaal achter haar boosheid en wraak. Het kan ook zijn dat zij meer gebaat is met een ritueel dat haar bevrijdt van haar angst voor Voodoo en dat haar

⁴⁴ H.G.L. Peels, *De wraak van God*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1992, 52.

⁴⁵ Romeinen 12,19 en Deuteronomium 32,35

⁴⁶ Henning Luther, *Religion und Alltag: Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius-Verlag, 1992, 162.

⁴⁷ M. Terlouw-Sterk, *idem*, 89.

verlost van de occulte machten.⁴⁸ Of met een troostend woord dat haar situatie doorziet en opent, als het begin van een proces van vergeving dat gericht is op helen en verbinden, in plaats van wreken en breken.

6.4 *Boosheid en verrijking*

Sonja zou gebaat kunnen zijn bij verhoging van haar emotionele intelligentie. Zij kan leren om haar gevoelens van boosheid beter waar te nemen en te communiceren.⁴⁹ Te denken valt aan een proces van verandering gericht op *empowerment* en op verrijking van haar relaties met anderen. Naast persoonlijke gesprekken kan daarbij ook gedacht worden aan de alpha-cursus of een gesprekskring die Bijbelteksten over boosheid, wraak, vergeving en verzoening aan de orde stelt. Zo'n kring is niet alleen een oefenplaats voor sociale vaardigheden, maar reikt ook op inhoudelijk niveau woordconstructies en voorbeelden aan om zich in te spiegelen. Dat verrijkt en nodigt uit tot bezinning op nieuw gedrag. Bovendien haalt het mensen uit hun isolement en legt relationele verbindingen met God en met elkaar.

7. *Slotbeschouwing*

Sonja en Roza zijn twee vrouwen in detentie die hun verhaal over hun boosheid presenteren. Uit de interviews wordt duidelijk dat factoren van persoonlijke en biografische aard enerzijds en van de omgeving, zoals de detentiesituatie, de cultuur en de religie anderzijds, een belangrijke rol spelen in de beleving en de uitwerking van hun boosheid.

Uit de emotiepsychologie kunnen we opmaken dat een emotie cognitieve componenten bevat. De manier waarop een situatie wordt waargenomen en ingeschat, vormt een actietendens. Aandacht voor die neiging heeft vervolgens invloed op wat er met de emotie gedaan zal worden. De cognitieve evaluatie is daarom van belang voor hoe er gehandeld zal worden. De interpretatie kan zodoende voor boosheid een belangrijk verschil uitmaken.

Boosheid kan vanuit theologisch perspectief negatief gekwalificeerd worden als 'zonde' of 'kwaad' dat losgelaten moet worden. Maar boosheid kan ook positief beschouwd worden als een scheppingsgave en daarmee geïnterpreteerd worden als een kans en een opgave om er goed mee te handelen. Dit veronderstelt dat een emotie als boosheid niet 'redeloos en blind' is, maar dat mensen het vermogen hebben meegekregen om verantwoordelijkheid te dragen voor hun emoties en in staat zijn die met verstand te reguleren. Dat inzicht krijgt steun vanuit contemporaine psychologische inzichten.

⁴⁸ Denk bijvoorbeeld aan een kruisje op haar voorhoofd in aansluiting op haar woorden 'het bloed van Jezus'. Zie ook Theo van Dun, 'De justitiepastor als 'exorcist', in: *Van kwaad verhalen*, 2010, 110.

⁴⁹ Fischer, *idem*, 104.

De interviews laten zien dat aan boosheid verschillende verhalen ten grondslag kunnen liggen. Het wordt duidelijk dat boosheid een ambivalente emotie is, die zowel constructief als destructief uitgewerkt kan worden. De detentiesituatie en de geloofsoriëntatie kunnen daarbij zowel een positieve als een negatieve rol spelen.

Om boosheid te kunnen bewerken met het oog op een veranderingsproces is het voor een justitiepastor belangrijk om goede aandacht te geven aan de aanwezige boosheid. Dat is geen gemakkelijke opgave en het bespreekbaar maken daarvan vraagt om pastoraal maatwerk. In een latere fase kan dan gezocht worden naar de motivatie om verbroken relaties te herstellen.

Om taal en verhalen aan te reiken is het zinvol om aandacht aan boosheid te besteden in kerkdiensten en gespreksgroepen. Dergelijke communicatie is van belang om de constructieve mogelijkheden van boosheid te versterken en de destructieve krachten te verminderen.

Uitgedaagd of overvraagd?

Menselijke waardigheid als taak van de justitiepastor

Ryan van Eijk

1. Inleiding

Het onderstaande is een korte weergave van mijn dissertatieonderzoek naar menselijke waardigheid tijdens detentie als opdracht van de justitiepastor.¹ Het onderzoek werd uitgevoerd in opdracht van de hoofdaalmoezenier bij de Dienst Justitiële Inrichtingen² en werd op 27 juni 2013 met succes verdedigd aan Tilburg University. Promotoren waren de filosoof prof. dr. Theo W.A. de Wit en de jurist prof. dr. Anton van Kalmthout.

2. Vertrekpunt en opbouw

Zoals gebruikelijk bij een dergelijk onderzoek wordt eerst de aanleiding, het vertrekpunt en de opbouw van het onderzoek gepresenteerd.

Gesteld wordt dat veiligheid en humaniteit in de dagelijkse realiteit van detentie een centrale rol spelen, maar dat ze ook snel en in grote mate elkaars concurrenten kunnen zijn. Het laatste decennium is het straf- en detentieklimaat in Nederland vooral bepaald door een grote nadruk - in politiek en maatschappij - op het belang van veiligheid, strenge wets-handhaving en grotere aandacht voor slachtofferschap (met name bij geweldsdelicten). Maar het actuele detentieklimaat en de pastorale taak die gericht is op humaniteit sluiten niet goed op elkaar aan. Daarmee wordt het werken als justitiepastor lastiger. Het maakt een (her)bezinning op de vraag wat nu de taak van de justitiepastor is met betrekking tot het bewaken van menselijke waardigheid en humaniteit actueel en relevant. Bovendien, de laatste jaren hebben een duidelijke verdere verankering van de justitiepastor als rijksambtenaar laten zien. Ook dit heeft het werk van de justitiepastor veranderd. De justitiepastor heeft rekening te houden met te onderscheiden, meestal tegengestelde belangen en posities. Hij bevindt zich daardoor op een snijvlak van deze belangen en posities,

¹ R. van Eijk, *Menselijke waardigheid tijdens detentie. Een onderzoek naar de taak van de justitiepastor*, Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2013.

² Het onderzoek beperkt zich dan ook nadrukkelijk tot de taak van de rooms-katholieke geestelijk verzorgers en is uiteindelijk gericht op het geven van antwoorden, conclusies en aanbevelingen, die beleids- en praktijkrelevantie hebben voor het rooms-katholieke justitiepastoraat. Dat sluit overigens niet uit dat een groot deel van de bevindingen ook gelding of relevantie heeft voor andere denominaties en levensbeschouwingen van de Dienst Geestelijke Verzorging bij de Dienst Justitiële Inrichtingen.

omdat hij als pastor en personeelslid in een situatie van maatschappelijke uitsluiting en sociale isolering op zoek gaat naar wat de gedetineerde nog met de buitenwereld (ver)bindt. Tegelijk is de opdracht van de justitiepastor tweeledig en complex, omdat hij in feite twee formele opdrachtgevers heeft te dienen: de rijksoverheid en zijn zendende instantie.

De centrale onderzoeksvraag luidde:

Wat is in de huidige context de opdracht van de justitiepastor inzake menselijke waardigheid en humaniteit tijdens detentie volgens de zendende instantie enerzijds en de rijksoverheid anderzijds en hoe is deze te versterken?

Om tot een beantwoording van deze centrale vraag te komen is de vraag in verschillende sub-vragen ontleed, te weten:

1. Wat is de huidige maatschappelijke context waarin detentie plaatsvindt?
2. Wat is de formele opdracht van beide opdrachtgevers aan de justitiepastor, met name met het oog op menselijke waardigheid en humaniteit tijdens detentie?
3. Wat wordt onder menselijke waardigheid en humaniteit vanuit filosofisch-theologische en juridische optiek verstaan?
4. Hoe verhoudt de formele opdracht van beide opdrachtgevers zich tot het verstaan van menselijke waardigheid en humaniteit?
5. Hoe ervaart de justitiepastor de opdracht in zijn werk?
6. Hoe is de taak van de justitiepastor op grond van de in de eerdere hoofdstukken verkregen inzichten te versterken?

Het antwoord op deze vragen is verkregen door enerzijds literatuurstudie en anderzijds empirisch onderzoek waarin via een vragenlijst en focusgesprekken zicht is gekregen op de belemmeringen die justitiepastores in de praktijk ervaren bij hun humaniteitstaak. De resultaten uit de literatuurstudie en het empirisch onderzoek zijn vervolgens op elkaar betrokken en met elkaar geconfronteerd en vormen de basis voor de afsluitende reflectie met conclusies en aanbevelingen.

Het onderzoek beoogde een inhoudelijke bijdrage aan het werk van de geestelijke verzorging te leveren door de kennis en problematiek ten aanzien van het thema menselijke waardigheid tijdens detentie te verdiepen ten behoeve van een optimalisering en verbetering van een humaan detentieklimaat en van het werk van de justitiepastor in deze.

3. Actueel detentieklimaat

Het straffklimaat in Nederland is de laatste decennia veranderd. De samenleving eist veiligheid en tegelijk vrijheid. In de dagelijkse praktijk leidt dit ertoe dat het justitieel apparaat op allerlei manieren en momenten in onze samenleving de maat wordt genomen. Het prototype van het straf-

recht als 'ultiem strafrecht' als antwoord op misdadig gedrag - dat in een context van een sterke gemeenschap de functie van speciale preventie vervult, als doel de resocialisatie van het individu heeft en dat maximaal werkt op grond van het legaliteitsbeginsel - is door de 'securisatie' van de samenleving in verandering naar een prototype dat omschreven kan worden als 'urgent strafrecht'. Dit is een strafrecht dat gesitueerd is in een dominante staat, met de functie van generale preventie, met als doel afschrikking voor de gemeenschap en selectief in actie komend op grond van het opportuniteitsbeginsel. Er is in Nederland dan ook een trend waarneembaar van afnemende humanisering en toenemende criminalisering, die zich met name uit in een instrumentele benadering van het strafrecht, bureaucratisering, risicobestrijding, verminderde tolerantiegraad, populisme, internationalisering, en een grotere plek van het slachtoffer, waardoor de positie van de gedetineerde in het gedrang komt. Ging het in de verzorgingsstaat om het regelen van de *'distribution of goods'*, nu gaat het meer om de risico- of verzekeringsstaat die de *'distribution of bads'* ter hand neemt. *In concreto* resulteert dit in ingrijpende veranderingen op strafrechtelijk terrein en in een guurder en harder straffklimaat in Nederland.

Maar het maatschappelijk straffklimaat is niet per definitie gelijk aan het inrichtingsklimaat. Ook hier is de laatste jaren echter veel in beweging. Ondanks aandacht voor persoonsgerichte en motiverende bejegening van gedetineerden en persoonlijke verantwoordelijkheid ter bevordering van het inrichtingsklimaat heeft dit detentieklimaat ook zijn weerslag op de situatie van bewoners en personeel van justitiële inrichtingen. De vrijheidsbeneming in een justitiële inrichting is vandaag de dag nog steeds zo ingrijpend en vindt onder zulke omstandigheden plaats dat ook nu nog gesproken kan worden van een justitiële inrichting als een totaal instituut. De inzichten van de socioloog Erving Goffman, die in en naar dergelijke instituten baanbrekend onderzoek heeft gedaan, blijken nog steeds actueel en relevant te zijn. Tegenwoordig bieden mensenrechten en grondrechten de gedetineerde mens weliswaar een juridische bescherming tegen onbeperkt overheidsingrijpen, maar deze rechten zijn niet absoluut en de leidende managementgedachte lijkt tegenwoordig te zijn dat regelgeving via wetten, procedures en protocollen voldoende is om problemen te beheersen of zelfs te voorkomen, en humaniteit in detentie te garanderen. Ondanks deze wetten, protocollen en procedures blijkt de detentiepraktijk toch weerbarstiger.

4. Opdracht van de opdrachtgevers

In dit klimaat moet de justitiepastor zijn werk doen. Maar wat is dan diens opdracht als het gaat over menselijke waardigheid? Hiervoor wordt gekeken naar de formele opdrachtgevers (kerk en staat), hoe deze zich tot

elkaar verhouden en wat hun formele opdracht is aan de justitiepastor wat betreft menselijke waardigheid.

De pastorale zorg voor gedetineerden is in Nederland vanaf 1949 verzekerd van een centrale aansturing, wat resulteert in voortdurende impulsen wat betreft organisatie, positionering en professionaliteit. De scheiding tussen kerk en staat betekent in deze context dat de overheid het pastoraat faciliteert en dat de kerk de inhoudelijke taken van het pastoraat bepaalt. Deze scheiding tussen kerk en staat is nergens in de Nederlandse wetgeving expliciet neergelegd, maar is wel af te leiden uit de combinatie van art. 1 en art. 6, vooral het eerste lid, van de Grondwet. De criteria voor steun of facilitering door de overheid zijn uiteengezet en gefundeerd door de Commissie Hirsch Ballin (1988), die stelde dat de overheid een inspanningsverplichting en zorgplicht heeft ten aanzien van gedetineerden. De juridische uitwerking hiervan heeft geleid tot een duaal, paritair besturingsmodel, waarin de justitiepastor twee heren heeft te dienen: de overheid en zijn of haar zendende instantie. Omdat het rijksambtenaarschap in het geval van de justitiepastor vooronderstelt dat men door de zendende instantie als pastor voorgedragen wordt, ligt het primaat echter bij de zendende instantie.

Na de ontleding van de relatie tussen de opdrachtgevers worden met het oog op de menselijke waardigheid de door de opdrachtgevers gehanteerde normatieve kaders geanalyseerd met betrekking tot hun verstaan van de menselijke waardigheid. Hieruit blijkt dat de menselijke waardigheid binnen de (sociale) leer van de rooms-katholieke kerk een centraal uitgangspunt is. Binnen de christelijke traditie wordt die waardigheid van de mens gefundeerd in Gods schepping en in het geschapen zijn naar Gods beeld. Deze overtuiging is de grond waarom iedere menselijke persoon eerbied verdient, een eerbied die tot uitdrukking komt in het eerbiedigen van de rechten die voortvloeien uit zijn waardigheid als schepsel. Maar die waardigheid vereist van de menselijke persoon ook het nastreven van het algemeen welzijn. Wat betreft de arbeidsrelatie valt op dat aan kerkelijke zijde geldt dat er in de concrete werkrelatie met de justitiepastor arbeidsrechtelijk weinig is uitgewerkt en dat veel op vertrouwen berust, en dat men bij conflicten vooral gericht is op vermindering van juridische (straf)processen.

De rijksoverheid ziet zich (rechtsfilosofisch en normatief) geplaatst en verankerd in de democratische rechtsstaat. Die overheid dient te zorgen voor goed bestuur gebaseerd op democratische legitimatie, rechtsgelijkheid, rechtszekerheid, effectiviteit en efficiëntie. Dit heeft voor de ambtenaar gevolgen die vooral zichtbaar worden in extra beperkingen die voortvloeien uit het werken voor de overheid, zoals met betrekking tot geheimhouding. Betrouwbaarheid en vertrouwelijkheid zijn kernwoorden waaraan de overheid en haar dienaren zich te houden hebben. De heersende opvatting is op dit moment dat de aan de rijksambtenaar opgelegde beperkingen zo minimaal mogelijk dienen te zijn, terwijl hij zich er wel altijd van bewust moet zijn dat hij bij uitoefening van zijn functie in deze

contacten de minister vertegenwoordigt (ministeriële verantwoordelijkheid). Op grond van de rechtsstatelijke uitgangspunten en het feit dat de ambtenaar uitvoerder is van overheidsbeleid, en in die hoedanigheid ook de overheid vertegenwoordigt, is de justitiepastor als rijksambtenaar gehouden aan de totale wetgeving. Voor de menselijke waardigheid en humaniteit tijdens detentie is dat in zoverre van belang dat daarmee, naast de nationale wetgeving, ook de diverse internationale mensenrechtenverdragen die Nederland heeft onderschreven van betekenis zijn. Bij de overheid zien we in de arbeidsrechtelijke sfeer, een gedetailleerde en sterk gejuridiseerde relatie, dit in tegenstelling tot de kerk.

5. Menselijke waardigheid

De hoofdstukken 3 en 4 presenteren een theoretisch referentiekader voor het concept van de menselijke waardigheid. Het gaat in deze hoofdstukken om achtereenvolgens de filosofisch-theologische en juridische invulling van het begrip. Dit helpt de mogelijkheden en problemen te ontdekken als het gaat om menselijke waardigheid tijdens detentie.

Vanwege de meervoudige betekenis en het veelvuldige gebruik zijn sommige filosofen van mening dat het begrip aan betekenis en belang heeft ingeboet. Desondanks blijft het een belangrijk begrip, dat in het onderzoek vooral aan de hand van de invalshoeken van de filosofen Wildfeuer, Tiedemann, Margalit en De Dijn wordt geschetst. De Duitse filosoof Wildfeuer ziet waardigheid als een waarde die reden is tot respect en eerbied. Hij ziet als de belangrijkste basis voor menselijke waardigheid dat de mens een moreel wezen is. De Duitse filosoof-jurist Tiedemann daarentegen kiest voor de vrije wil als basis. De Israëliische filosoof Margalit kiest voor een benadering vanuit het begrip vernedering, want hij is ervan overtuigd dat het belangrijker is om te strijden tegen vernedering dan respect na te streven. Voor Margalit is vernedering een vorm van uitsluiting uit de *'family of man'*, een ontkenning van het deel zijn van de mensengemeenschap. De Belgische filosoof De Dijn sluit hier gedeeltelijk op aan, maar concludeert dat het mogelijk is het met elkaar oneens te zijn over de grond van menselijke waardigheid, maar dat deze onenigheid de claim voor respect voor iedere mens onaangetast laat. Er moet dus 'iets meer' zijn. De invulling van dit 'iets meer' vindt hij in Jodendom en Christendom waar menselijke waardigheid een symbolische betekenis heeft: deel zijn van een familie. De Dijn stelt verder voor niet te blijven zoeken naar een filosofisch uitgangspunt dat op universele consensus kan rekenen, maar uit te gaan van de ethische praktijk. En dan blijkt dat haast ieder instemt met een verstaan van menselijke waardigheid waarin het om meer gaat dan het respect voor de autonomie van de mens en het ontzien van zijn gevoeligheid. Juist het respecteren van die onmondige en weerloze mensen beschouwt hij als de kern van respect. Juist de praktijk van het respecteren van onmondigen en weerlozen wijst volgens De Dijn op een

diepere dimensie, namelijk wat men in een religieuze context 'ziel' noemt. Dit besef geeft een waarde aan de ander, die het verschijnen van die ander als lichamelijk wezen met bepaalde eigenschappen en kwaliteiten in het hier en nu overstijgt. Achter dit besef schuilt een revelatie, een openbaring, namelijk de 'transcendentie van de ander', die tot uiting komt in de confrontatie met elk menselijk lichaam.

Conclusie is dat menselijke waardigheid een waarde-begrip is dat zowel een werkelijkheid beschrijft als ook de wenselijkheid van een werkelijkheid aangeeft. Met andere woorden menselijke waardigheid is zowel een normatief als een descriptief begrip. In feite is deze toekenning dan ook een voortdurend proces tussen enerzijds degene die toekent en anderzijds degene die toegekend krijgt, en dat in een context die dit toekenningsproces meebepaalt. Dit proces vindt zowel interpersoonlijk (respect jegens een ander) als intrapersoonlijk (zelfrespect) plaats.

Het toegekende respect komt tot uiting in menselijk handelen, in menselijk gedrag. Humaan gedrag in de zin van menswaardig gedrag is menselijk gedrag dat gebaseerd is op en overeenkomstig is met het respect voor menselijke waardigheid. Inhumane gedrag in de betekenis van menssonwaardig daarentegen is gedrag dat de grens van het toe te kennen respect overschrijdt, negeert of zelfs ontkent. En van humaniteit is sprake wanneer in een concrete situatie in gedrag en houding respect voor de menselijke waardigheid wordt nagestreefd en/of gerealiseerd. Onder humane detentie wordt in dit licht verstaan detentie die als fundamenteel uitgangspunt heeft de erkenning van de menselijke waardigheid van de gedetineerde en die erop gericht is een ongerechtvaardigde inbreuk op de menselijke waardigheid van de gedetineerde te voorkomen en een gerechtvaardigde inbreuk te minimaliseren. De concrete invulling van het respect voor menselijke waardigheid betreft:

1. herkenning en erkenning van ieder mens als lid van de mensenfamilie;
2. de '*Selbstzweckhaftigkeit*' van ieder mens;
3. ieders lichamelijke integriteit;
4. ieders psychische integriteit;
5. ieders vrije wil en
6. ieders autonomie.

Het theologisch deel schetst de visie van de r.-k. kerk zoals die te vinden is in de encyciek *Pacem in Terris* en de Pastorale Constitutie *Gaudium et Spes* en nader toegelicht wordt in de *Katechismus van de Katholieke Kerk* en het *Compendium van de Sociale Leer*.

In de katholieke traditie wordt de menselijke waardigheid gefundeerd in Gods schepping en de overtuiging dat de mens geschapen is naar Gods beeld. Dit maakt de mens bijzonder. De mens is een schepsel dat in relatie staat tot de ander (God en medemens), waardoor ook het persoonlijke en gemeenschappelijke gerelateerd zijn. Mensenrechten zijn deel van de

kerkelijke opdracht en worden gezien als een uiting en oproep de menselijke waardigheid te respecteren.

Om te achterhalen welke invulling het begrip menselijke waardigheid in juridische documenten krijgt, is gekeken naar de Universele Verklaring van de Verenigde Naties, de arresten op basis van artikel 3 van het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens, het Europees Verdrag tegen Foltering en het Europees Comité tegen Foltering, de Europese Gevangenisregels en het rapport 'Goed bejegenen' van de Raad van Strafrechtstoepassing en Jeugdbescherming.

Het eerste artikel van de Universele Verklaring stelt:

Alle mensen worden vrij en gelijk in waardigheid en rechten geboren. Zij zijn begiftigd met verstand en geweten, en behoren zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen.

Wat in dit artikel wordt verwoord begint met een normstelling die als uitgangspunt geldt, namelijk dat ieder mens vrij en gelijk in waardigheid en rechten is geboren en begiftigd met verstand en geweten, gevolgd door een opdracht, namelijk zich jegens elkander in een geest van broederschap te gedragen. Hoewel de menselijke waardigheid zelf geen recht is en er in feite dus geen sprake is van een recht op menselijke waardigheid, zijn er wel rechten die gebaseerd zijn op de aanname van inherente menselijke waardigheid. In verband met de menselijke waardigheid is artikel 5 van de Verklaring van belang, omdat dit artikel inhoudelijk en tekstueel te relateren is aan de menselijke waardigheid. De Universele Verklaring maakte de weg vrij voor verdere implementatie van de mensenrechten in de vorm van codificering in verdragen.

Het Europees Verdrag bouwt nadrukkelijk voort op de Universele Verklaring en voorziet in bindende rechtspraak voor de Verdragspartijen via het Europees Hof voor de Rechten van de Mens (EHRM). Bij de totstandkoming van het Verdrag leverde, naast de centrale kwestie hoe gedetailleerd de rechten geformuleerd moesten zijn, onder andere de vraag over de totstandkoming van dat EHRM en over het individuele klachtrecht veel discussie op. Het individueel klachtrecht en het Hof zijn beide daadwerkelijk in werking getreden in respectievelijk 1955 en 1958. Daarmee is in Europa -en dus ook in Nederland- een verhoudingsgewijs sterk regionaal stelsel voor bescherming van de rechten van de mens gerealiseerd.

In het Verdrag is de menselijke waardigheid weliswaar niet expliciet genoemd, maar indirect komt ze tot uiting in artikel 3 van het Verdrag, dat luidt:

Niemand mag worden onderworpen aan folteringen of aan onmenselijke of vernederende behandelingen of bestraffingen.

Het artikel laat dus in die zin geen uitzondering toe. En ook anderszins is het artikel absoluut en wordt daarin geen vermelding gemaakt van omstandigheden die uitzonderingen op of afwijking van het verbod mogelijk maken. Het recht geformuleerd in artikel 3 is dan ook absoluut en *'not-stand-fest'*. Dit betekent dat er geen beleidsruimte is voor een lidstaat om het verbod van artikel 3 te interpreteren of toe te passen afhankelijk van de situatie. Artikel 3 EVRM is dus onttrokken aan de mogelijkheden die art. 15 EVRM biedt, namelijk om bepaalde rechten onder bepaalde situaties op te schorten of te beperken. Deze absoluutheid van het verbod blijkt ook uit de jurisprudentie. Artikel 3 EVRM levert zowel positieve (inspannings-) als negatieve (onthoudings-)verplichtingen voor de lidstaat op. De reikwijdte en inhoud van artikel 3 EVRM wordt natuurlijk niet alleen bepaald door de vraag op wie dit artikel betrekking heeft, maar ook door de vraag naar wat in het artikel nu eigenlijk *in concreto* verboden wordt. Centraal uitgangspunt van het Verdrag is daarbij de vaststelling van wat (on)toelaatbaar is in een democratische rechtsstaat. De behandeling of bestraffing wordt onmenselijk of vernederend als het regime of de omstandigheden van detentie *'cause suffering exceeding the unavoidable level inherent in detention.'* Gesteld kan daarom worden dat niet de opzet of intentie bepalend zijn of een behandeling dan wel bestraffing de kwalificatie onmenselijk of vernederend verdient, *'maar de aard van de handeling en de gevolgen of de impact op de getroffen persoon.'*

Het Europees Verdrag ter voorkoming van Foltering en Onmenselijke of Vernederende Behandeling of Bestrafing (ECPT) en het op basis van dit Verdrag werkende Comité (CPT) kwamen in 1987 tot stand en zijn te zien als een verdere uitwerking van art. 3 EVRM. In de preambule van het ECPT wordt niet alleen expliciet verwezen naar art. 3 EVRM, maar wordt ook gesteld dat art. 3 EVRM alleen over schendingen gaat, terwijl in het bijzonder mensen in detentie gebaat zijn bij niet-juridische, preventieve middelen tegen schendingen. Dit verdrag en het CPT voorzien dan ook in een aanvullende taak ten opzichte van het EVRM: Waar het EVRM als het ware terugkijkt op feiten en gedragingen, kijkt dit verdrag vooruit om (verdere) schendingen te helpen voorkomen. Het werk van het CPT bestaat voornamelijk uit bezoeken die het Comité brengt aan detentieplekken in de afzonderlijke lidstaten, waarover vervolgens gerapporteerd wordt en waarbij het in feite gaat om *fact-finding* en *monitoring* met het oog op preventie. De rapporten hebben een benadering die is te kwalificeren als kritisch-opbouwend. Centraal uitgangspunt bij het werk van het CPT is dat de psychologische, fysieke en sociale schade voor de gedetineerde ten gevolge van de detentie zo beperkt mogelijk wordt gehouden. Uit dit doel volgt natuurlijk een veelvoud aan *standards*, waarvan door het CPT verwacht wordt dat de overheid zich eraan houdt om dit doel te realiseren. Los van de diverse extra kwetsbare groepen gedetineerden waar in de *standards* bijzondere aandacht aan wordt besteed zou als

algemene stelregel van het CPT gesteld kunnen worden dat de bescherming en veiligheid van mensen en hun rechten ten zeerste gebaat en gegarandeerd is bij een zo groot mogelijke transparantie tijdens alle momenten in detentie en betreffende alle aspecten van die detentie. Wat betreft benadering staat bij het CPT de aard van de behandeling van de gedetineerde meer centraal.

De rapporten van het CPT en de daarin gehanteerde standaarden blijken van toenemende invloed op de rechtspraak van het EHRM, omdat er een tendens te zien is, waarin het EHRM in toenemende mate gebruikt lijkt te maken van de CPT-rapporten (wat betreft *fact-finding*, ondersteunende of vergelijkbare CPT-gegevens die de klacht ondersteunen, en normering) bij zijn overwegingen om tot een oordeel te komen. Ook nationaal is er indirecte invloed te zien van het CPT op de rechtspraak.

De status van de Europese gevangenisregels is die van richtinggevende aanbevelingen aan de lidstaten als het gaat om nationale wetgeving, beleid en praktijk met betrekking tot detentie. Het zijn daarmee heel nadrukkelijk geen bindende regels, maar regels waarmee in de wetgevende en wetuitvoerende detentiepraktijk rekening gehouden zou moeten worden met het oog op realisering dan wel handhaving van de rechten zoals ze in EVRM zijn geformuleerd.

De regels geven een helder kader aan waar detentiebeperkingen zich aan te houden hebben: de detentie dient de autonomie en zelfontplooiing van de gedetineerde zo weinig mogelijk in de weg te staan. Regelmatig is er tot nu toe in beklagzaken door gedetineerden dan wel door de rechter zelf een beroep gedaan op deze regels. De beklagzaken overziende lijkt een beroep op de regels door een gedetineerde niet dikwijls tot succes te leiden, omdat de Raad van Strafrechttoepassing zich dan beroept op het niet-verbindende karakter van de regels. De RSJ-rechter blijkt zijnerzijds daarentegen de regels wel te gebruiken om tot een gemotiveerd oordeel te komen, en ook het EHRM maakt in haar arresten gebruik van de regels.

Het rapport 'Goed bejegenen' is een richtinggevend, maar niet-bindend document over de bejegening van gedetineerden, waarvan bovendien nog niet is vast te stellen in hoeverre implementatie in de detentierealiteit daadwerkelijk zal volgen.

6. *Zorg en integriteit: brug tussen twee werelden*

Hoofdstuk 5 is een overgangshoofdstuk, waarin de resultaten van het voorgaande worden geëvalueerd door de frictiepunten te identificeren en de mogelijkheden op te sporen deze frictiepunten te overwinnen. Geconcludeerd kan worden dat er twee algemene frictiepunten zijn aan te wijzen:

1. De dubbele binding van de justitiepastor en
2. De complexiteit van het concept menselijke waardigheid.

Het eerste bestaat in het feit dat de justitiepastor zowel kerkelijk werker als ambtenaar is, hetgeen leidt tot een dubbele loyaliteit met te scheiden en conflicterende plichten die voortkomen uit de eigen 'jurisdictie' van de kerk en van de staat en die zich uit in de volgende tegenstellingen:

- staat versus schepping
- burger versus mens
- recht versus ethiek

Dit frictiepunt en de conflicten die het impliceert zijn onoplosbaar. Hetzelfde geldt voor het tweede punt van frictie dat bestaat uit verschillende problemen:

- de basis voor het concept van menselijke waardigheid
- het bereik van de validiteit van het concept
- praktische problemen en
- de relatie van het concept tot andere waarden.

Dit resulteert erin dat er voortdurend reden is te discussiëren over de inhoud, betekenis, het bereik en de uitwerking van het concept menselijke waardigheid en dat er eveneens voortdurend onenigheid en meningsverschil over het concept te verwachten is. Het gesprek over menselijke waardigheid kan niet anders dan een oneindig gesprek zijn, waarin elk antwoord slechts voorlopig is.

Men kan zeggen dat de justitiepastor in twee domeinen -kerk en staat- werkt die verschillende oriëntaties hebben, die in de volgende onderscheiden zijn te vatten:

- a. politiek - mystiek;
- b. recht - ethiek;
- c. burger - mens;
- d. staat - schepping;
- e. zwijgen - getuigen;
- f. volgen - leiden.

Deze aspecten creëren voor de justitiepastor een onvermijdelijke en onoplosbare spanning. Het heeft geen zin te trachten deze spanning te vermijden of weg te nemen; erkenning en herkenning van deze spanning is een meer prudente wijze ermee om te gaan. Men kan zelfs zeggen dat deze spanning en deze frictiepunten nuttig en vruchtbaar zijn voor het democratische discours over menselijke waardigheid en voor de scheiding tussen kerk en staat. Het onderzoek maakt vervolgens de spanning en frictiepunten concreet en inzichtelijk door twee voorbeelden: de vreemdelingenbewaring en de dienstenspecificatie.

Om de verschillende oriëntaties en frictiepunten te overbruggen wordt gewezen op twee centrale begrippen die als zodanig ook erkend zijn door kerk en staat: zorg en integriteit. Daarom wordt eerst het begrip zorg nader geanalyseerd en wel door gebruik te maken van de inzichten van de feministische politiek theoretica Joan Tronto en de filosoof Vorstenbosch,

naast de zorghetica Van Heijst en de criminologe Liebling. De inzichten van deze wetenschappers uit diverse disciplines zijn van belang voor de verantwoordelijkheid voor en van gedetineerdenzorg, want ze maken helder dat zorg niet neutraal is maar altijd gebaseerd op en uiting van waarden. Pastorale zorg voor gedetineerden betekent dat de justitiepastor zorgt voor en zorg heeft om gedetineerden. Dit betekent uiteindelijk niet meer en niet minder dan God eren door de menselijke waardigheid van de gedetineerden te respecteren en te beschermen. De detentiecontext, en in het bijzonder de rol en verantwoordelijkheid van de staat daarin, maakt dat het om een politieke en profetische werkplek gaat. Justitiepastoraat is daarmee per definitie ook politieke en profetische pastorale zorg.

Het tweede concept om de verschillen te overbruggen is het concept van integriteit. Dit concept wordt gepresenteerd aan de hand van de inzichten van de filosoof Karssing die vooral onderzoek heeft gedaan naar de integriteit in de ambtenaarlijke setting. In navolging van deze auteur wordt gepleit voor de verantwoordelijke professional die voortdurend communiceert over en aanspreekbaar is op zijn handelen en zijn keuzes. Deze acties en keuzes moeten begrijpelijk en legitiem zijn te maken, zelfs voor hen die het eventueel oneens zijn met de acties en keuzes van de justitiepastor, want pastorale zorg in de justitiële setting gaat uiteindelijk om integere zorg en om zorg om integriteit.

7. De inrichtingspraktijk

Hoofdstuk 6 presenteert vervolgens de resultaten van het empirisch deel van het onderzoek, dat bestond uit een questionnaire en focus(groeps)gesprekken. Doel van dit deel was om zicht te krijgen op de dagelijkse praktijk van de justitiepastores wat betreft menselijke waardigheid tijdens detentie.

De justitiepastores zijn ervan overtuigd dat kwesties betreffende menselijke waardigheid een essentieel deel vormen van hun werk. Tegelijk vinden ze het een moeilijk onderwerp om ter sprake te brengen, omdat het spanning en stress veroorzaakt, want

- personeel en organisatie vinden kritiek lastig;
- er bestaat verschil van mening en optiek;
- de betrouwbaarheid van de informatie is vaak onduidelijk;
- er is tijdgebrek om eventuele klachten te onderzoeken;
- de persoonlijkheid van de justitiepastor is eerder conflictmijdend en meer gericht op harmonie.

Alhoewel men niet kan concluderen dat er sprake is van structurele of ernstige inbreuken op de menselijke waardigheid, vinden de meeste inbreuken hun oorzaak in onprofessioneel gedrag door personeel en door rigiditeit bij regelhandhaving en toepassing.

Justitiepastores blijken zich in het algemeen in een geïsoleerde positie in de inrichting te bevinden en vooral bij inbreuken op de menselijke

waardigheid ervaren ze dat, juist omdat het een gevoelig onderwerp is. Bovendien maken ze geen deel uit van de beslissingsstructuur in een inrichting, hetgeen gevoelens van frustratie en onmacht veroorzaakt. Alles bij elkaar geeft hun positie hen een gevoel van een kwetsbare *lone ranger*. Dit gevoel is de laatste jaren toegenomen omdat men zich ook niet gesteund voelt door het eigen management.

8. Conclusies en aanbevelingen

Het onderzoek wordt afgesloten met diverse conclusies en aanbevelingen, vooral betreffende de verhouding tussen kerk en staat en de positie van de justitiepastor in zake diens verantwoordelijkheid bij menselijke waardigheid. Wat betreft de justitiepastor blijkt menselijke waardigheid een belangrijk en lastig onderwerp in de detentiesituatie, dat eigenlijk voortdurende aandacht vraagt en discussie vergt. Tegelijk ontbreekt in de inrichting vaak de cultuur, en bij de justitiepastor de positie en de concrete handvatten om deze discussie constructief in de inrichting te initiëren of te voeren. Men kan dan ook concluderen dat de justitiepastor zich uitgedaagd weet en voelt door deze taak en zich tegelijk ook overvraagd voelt. Daarom zijn een aantal aanbevelingen nadrukkelijk gericht op het versterken van de positie en competentie van de justitiepastor in deze, zoals een ethische commissie, inhoudelijke deskundigheidsbevordering en de training in vaardigheden zoals conflicthantering.

Auteurs

Dr. **Ton van Eijk** (1936) was tot aan zijn pensionering universitair docent aan de instellingen waaruit de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg is voortgekomen. Het merendeel van zijn publicaties ligt op het terrein van de ecclesiologie, de oecumene en de leer van de sacramenten, met name de eucharistie. Hij was van 1999-2007 voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland.

Dr. mr. **Ryan van Eijk** studeerde theologie en rechten en is nu werkzaam als r.-k. justitiepastor in PI Vught en als secretaris van het Centrum voor Justitiepastoraat te Tilburg. Hij promoveerde aan Tilburg University op een onderzoek met de titel *Menselijke waardigheid tijdens detentie. Een onderzoek naar de taak van de justitiepastor* (Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2013). Zijn meest recente publicatie is 'Oude wijn en lange tenen. Kanttekeningen bij herstelgericht werken in detentie en de emancipatie van het slachtoffer', in: J. Ouwerkerk, Th. de Wit e.a. (red.), *Hoe te reageren op misdaad? Op zoek naar de hedendaagse betekenis van preventie, vergelding en herstel*, Den Haag: SDU, 2013, 105-118

Veerle Rooze MA, MSc (1978) is in dienst van Exodus t.b.v. het project 'Verbinden & Versterken' en als diaconaal pastor werkzaam in Flevoland. Zij studeerde bedrijfswetenschappen in Nijmegen en daarnaast godgeleerdheid in Leiden en Leuven. Hiervoor was zij als junior-onderzoeker werkzaam binnen de vakgroep praktische theologie van de PThU in Leiden en deed onderzoek naar religieuze gemeenschapsvorming in nieuwe wijken. In de afgelopen jaren ging haar interesse vooral uit naar participatieve onderzoeksmethoden en ontwikkelingsgerichte en actie-theoretische benaderingen van beleidsvorming.

Drs. **Marja Terlouw-Sterk** heeft ruime ervaring als justitiepredikant. Ze studeerde theologie en psychologie in Utrecht. Onder begeleiding van prof. Jonker doet ze momenteel een promotie-onderzoek met de werktitel *Boosheid en bidden in het justitiepastoraat*. Zij publiceerde onder meer (in co-auteurschap) "Individueel pastoraat", in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek Justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, 349-372 en 'Boosheid als kans. Een verkenning met het oog op het justitiepastoraat' in: Th.W.A. de Wit e.a. (red.), *Van kwaad verhalen. Context en praktijk van het justitiepastoraat*, Tilburg/Kampen: Wolf Legal Publishers, 2010, 71-92.

Drs. **Trudy Vester** (1961) is sinds 2008 werkzaam als r.-k. justitiepastor in de PI Lelystad. Daarvoor werkte zij als geestelijk verzorger in woonzorgcentrum Rivierenbuurt in Den Haag. Zij studeerde na het gymnasium HBO huishoudkunde en gezondheidskunde in Nijmegen en op latere

leeftijd theologie in Utrecht. Daarnaast heeft zij uitgebreide bestuurlijke ervaring opgedaan bij diverse verenigingen, in parochiële werkgroepen en in het parochiebestuur. Beleidsvorming en het op elkaar afstemmen van dit beleid met verdere betrokkenen, al dan niet betaald, heeft haar doorlopende interesse.

Dr. **Reijer J. de Vries** studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht en promoveerde aan de Protestantse Theologische Universiteit op de pastorale theologie van Eduard Thurneysen. Aan die laatste universiteit (locatie Amsterdam) is hij nu werkzaam als universitair docent praktische theologie met als bijzondere opdracht het pastoraat. Hij is vanuit die hoedanigheid ook als staflid verbonden aan het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij publiceert op het gebied van de pastoraal-theologische theorie en doet onderzoek naar de rol van gemeenteleden in het (justitie)pastoraat.

Prof. dr. **Theo W.A. de Wit** (1953) studeerde theologie en filosofie te Nijmegen. Sinds 1986 is hij als Universitair Docent sociaal-politieke filosofie en cultuurfilosofie verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht, vanaf 2006 aan de Tilburg School for Theology (TST) van de Universiteit van Tilburg. Sinds september 2009 is hij daarnaast bijzonder hoogleraar 'Vraagstukken geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen', en directeur van het Centrum voor Justitiepastoraat (CJP) Hij schreef een proefschrift over de politieke filosofie van Carl Schmitt en publiceert regelmatig over sociaal-ethische en politiek-filosofische onderwerpen. (Mede) onder zijn redactie verschenen de laatste jaren een vijftiental boeken, waaronder *Solidariteit* (Amsterdam 1999), *Humanisme en Religie* (Delft 2005), *Ongewenste goden* (Amsterdam 2006) en *Hoe te reageren op misdaad?* (Den Haag, 2013). Zijn oratie was getiteld *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel*, Tilburg, 2010. Zijn huidige aandachtsvelden zijn democratie en macht, politiek en religie, en vragen rond geestelijke verzorging, straf en gevangenis