

Lost in Translation?

De (ex-)gedetineerde in de
participatiesamenleving



Lost in translation?

De (ex-)gedetineerde in de participatiesamenleving

Redactie:

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

Deel 6 uit de Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastaoraat

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

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

Deel 5 : Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries en R. van Eijk (red.), *Grensverkeer, De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie*. Wolf Legal Publishers, 2014

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

Foto omslag: Jan Steen, De Terugkeer van de verloren zoon, 1668-1670

(*Montreal, Musée des Beaux-Arts*)

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.

Lost in translation?
De (ex-)gedetineerde in de
participatiesamenleving

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

Deel 6
Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastaat
Tilburg/Amsterdam
2014

Inhoudsopgave

Voorwoord	7
Reijer J. de Vries en Theo W.A. de Wit	
Thema: Participatiesamenleving	
Netwerken boeten	15
<i>Mogelijkheden en obstakels voor herstellend recht in een participatiesamenleving</i>	
Theo de Wit	
Levenslang en terugkeer in de samenleving	25
Anton van Kalmthout	
Eeuwige verdoemenis bij leven?	33
<i>Regieproblemen rond stigmatisering in de participatiesamenleving</i>	
Ryan van Eijk	
Van binnen naar buiten	51
<i>De vragen van gedetineerden en het antwoord van de participatiesamenleving</i>	
Ype Viersen	
Migrantenkerken als schakel in de re-integratieketen	61
Regien Smit	
Kerk met Stip - naar een inclusieve kerk?	77
<i>Een case-study</i>	
Reijer J. de Vries en Herman Noordegraaf	
Thema: Liturgie	
Mystagogisch vieren	97
<i>Over de mogelijkheden van een ritueel-liturgisch mystagogisch proces</i>	
Theo van Dun	
Liturgische spiritualiteit in het justitiepastoraat	117
Thomas Quartier	
Hoe komen we in de bajes tot bidden?	133
Andries Govaart	

Een stem in bewaring	143
<i>Het zelfverstaan van de prediker in de context van een justitiële inrichting</i>	
Ciska Stark	
Pinksteren tussen tekst en lezer	155
<i>Exegetische en hermeneutische verkenningen bij het Lucaanse Pinksterverhaal (Hand. 2)</i>	
Arie Zwiep	
Auteurs	173

Voorwoord

Reijer de Vries en Theo de Wit

Ter gelegenheid van het eerste lustrum van het Centrum voor Justitiepastoraat (CJP) werd op 2 oktober 2014 in Tilburg een congres gehouden over 'de (ex-)gedetineerde in de participatiesamenleving'. Volgens velen zijn we op weg naar een 'participatiesamenleving' waarin mensen zelf meer initiatieven nemen en de overheid een meer faciliterende rol toekomt. Tijdens het congres werd de vraag aan de orde gesteld of dit kansen zijn voor (ex-)gedetineerden die een nieuw leven willen beginnen en welke mogelijkheden de participatiesamenleving biedt aan geestelijke verzorging die een bijdrage wil leveren aan herstellend recht. Speciale aandacht werd gegeven aan nazorgorganisaties en migrantenkerken en hun gastvrije omgang met in de samenleving terugkerende ex-gedetineerden en mensen uit de vreemdelingenbewaring.

In het eerste deel van deze bundel zijn de lezingen van de sprekers tijdens het congres in de vorm van artikelen opgenomen. Vanwege de thematische verwantschap met het middagprogramma van het congres is in dit deel tevens een verslag opgenomen van een onderzoek naar het functioneren van een Kerk met Stip, dat dit voorjaar werd uitgevoerd aan de Protestantse Theologische Universiteit.

In het tweede deel staat het werk van de justitiepastor centraal. Een van de taken van de protestantse en de rooms-katholieke geestelijk verzorger is de verzorging van de kerkdienst, respectievelijk de weekendliturgie.¹ De deelname aan de (zondagse) vieringen vormen een belangrijke schakel tussen de zorg voor gedetineerden in de bajes en de nazorg door geloofsgemeenschappen na detentie. De studiedagen voor de justitiepastores in het voorjaar van 2014 stonden in het teken van deze taak. Tijdens de studiedagen voor de rooms-katholieke justitiepastores, rond het thema 'vrijheid vieren', stond de reflectie op de liturgische competentie centraal. De protestantse studiedagen waren gewijd aan de competentie inzake de prediking met als thema "De preek als heilig spel. De dominee als 'oplichter'". De preekvaardigheid werd geoefend aan de hand van preken op Pinksteren over Handelingen 2. De lezing van Arie Zwiep richtte zich op de vragen die daarmee verband houden. In de beweging van liturgie naar prediking zijn de lezingen van de studiedagen in uitgewerkte vorm in dit tweede deel opgenomen.

De beide delen van deze lustrumbundel worden met elkaar verbonden in de titel: *Lost in Translation*, een verwijzing naar de bekende film

¹ Zie de competentieprofielen van resp. de protestantse en de rooms-katholieke justitiepastor in: A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon 2009, pp. 545-564 en pp. 565-586; verwijzing p. 555 en p. 577.

van Sophia Coppola uit 2003. De film brengt twee mensen in beeld die verloren in zichzelf in een anonieme stad zitten, verward door de hun vreemde taal en cultuur. Tegelijk verbindt deze verlorenheid deze mensen met elkaar. Het is een metafoor voor wat ex-gedetineerden kunnen ervaren in de overgang tussen de twee werelden binnen en buiten de muren van de gevangenis. Het justitiepastoraat en de religieus geïnspireerde nazorginstellingen willen bruggen tot stand brengen tussen de verschillende (leef)werelden en zoeken verbindingen tussen mensen en organisaties. Liturgie vieren en preken kunnen gezien worden als oefeningen in zulk vertalen en verbinden: een heilig spel om de vrijheid te vieren.

Het eerste deel opent met een bijdrage van Theo de Wit. Gezien de met regelmaat geconstateerde kostbaarheid en ineffectiviteit van gevangnissen en andere justitiële inrichtingen, zo betoogt hij, komt vanzelf de vraag op waarom politiek en samenleving dan toch blijven vasthouden aan dit antwoord op misdadig gedrag. Is de ‘investering’ die gevangenis heet eigenlijk wel te vergelijken met andere investeringen? Toch wordt er juist ook ‘van binnenuit’ de gevangenis regelmatig hardop getwijfeld aan de zin van dit hele systeem, en gezocht naar alternatieven of minstens wegen die de effecten van gevangenisstraf minder desastreus maken. De wereldwijde beweging die wij *restorative justice* noemen is zo’n weg, en zij lijkt opmerkelijk genoeg goed te passen bij de recente politieke keuze voor een ‘participatiemaatschappij’. De Wit pleit echter voor voorzichtigheid bij het implementeren van herstelrechtelijke praktijken, want belangrijke symbolische functies van onze rechtsstaat mogen daarbij niet verloren gaan. Vervolgens concentreert de auteur zich op een bekende casus in Leiden, waar een zedendelinquent die zijn straf erop had zitten werd gehuisvest. De commotie die daarop ontstond roept vele vragen op, waarvan de Wit er drie behandelt: de spanning tussen recht en moraal, de politisering van kinderen bij zedenzaken, en de roep om meer zichtbaarheid en openbaarheid bij de praktijk van het straffen.

De jurist Anton van Kalmthout schrijft over de actuele stand van zaken van mensen die door detentie definitief uitgesloten lijken van de mogelijkheid ooit nog eens in de Nederlandse samenleving te participeren: de tot levenslang veroordeelden. Zij vormen een kleine, maar wel groeiende groep onder de gedetineerden. De opvatting dat levenslang daadwerkelijk levenslang mag en moet zijn, dat wil zeggen tot de dood – wat de huidige inzet van de politiek verantwoordelijken is –, is mede vanwege recente internationale en nationale jurisprudentie echter zeer omstrepen. Voornaam argument daarbij is dat levenslange detentie zonder enig perspectief op terugkeer in de samenleving als een menssonwaardige straf wordt gezien.

Detentie en stigmatisering zijn al eeuwen tweelingzusjes van elkaar. De regie over wie wat weet over delict en/of detentie is dan ook van

groot belang voor een succesvolle terugkeer. De terugkeer in de samenleving na een periode van detentie vergt inspanning van de kant van de ex-gedetineerde en de verantwoordelijkheid daarvoor wordt momenteel nadrukkelijk(er) bij de ex-gedetineerde neergelegd. Ryan van Eijk constateert echter dat de ex-gedetineerde in de zogenaamde participatiesamenleving in afnemende mate de regie over die terugkeer in handen heeft. De reden daarvoor ligt voor een groot deel in de moderne communicatiemogelijkheden. De overheid lijkt in deze problematiek achter de feiten aan te lopen en bovendien zelf op twee benen te hinken: persoonlijke rechtsbescherming voor de ex-gedetineerde enerzijds en algemeen veiligheidsbelang (met een beroep op juist die communicatiemiddelen) anderzijds. De belangen van de ex-gedetineerde lijken daarbij meestal niet de doorslag te geven. Van Eijk ziet in de Bijbelse parabel van de verloren zoon een aantal aanzetten voor een alternatieve benadering van de overheid in deze problematiek.

Gevangenispredikant Ype Viersen typeert in zijn bijdrage de verhouding van (ex-)gedetineerden tot de participatiesamenleving als een zaak van vertrouwen. Veel gedetineerden voelen zich buitengesloten en hebben weinig vertrouwen in hun medemensen en in instituties van de samenleving. Dit maakt actieve participatie en het nemen van eigen verantwoordelijkheid tot een moeizame opdracht. Betoogd wordt dat bezinning op basisuitgangspunten van de samenleving en het daarbij passende mensbeeld noodzakelijk is. Wil actieve participatie meer zijn dan zelfredzaamheid, dan vraagt dat om een visie op de aard van de verbondenheid van mensen met elkaar en een openheid voor waarden die het goede leven representeren.

De geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen draagt mede zorg voor de duurzame terugkeer van ex-gedetineerden in de samenleving. In haar bijdrage betoogt Regien Smit dat een constructief sociaal netwerk daarvoor onontbeerlijk is, maar dat dit voor ex-gedetineerden, mede door de detentie, nu juist vaak een probleem vormt. Kerken kunnen bijdragen in het creëren van nieuwe vormen van verbondenheid. Smit zoomt in op de rol die de migrantenkerken kunnen spelen als schakel in de re-integratieketen ten behoeve van ex-gedetineerden uit hun eigen kringen. Voor een goed begrip staat ze stil bij de term 'migrantenkerk'. Daarin kunnen nationalistische vooroordelen verpakt zitten, waardoor migranten beschouwd worden als 'niet behorend tot Nederland'. Om dat te vermijden pleit ze ervoor om Nederland te zien als 'transnationale ruimte'. Met die bril brengt de auteur inheemse - en migrantenkerken binnen dezelfde ruimte in beeld en gaat ze na met welke specifieke aspecten en problemen migrantenkerken te maken hebben, zowel in de samenleving als in het kerkelijke veld. Met behulp van een sterkte-zwakke analyse brengt de auteur tot slot enkele sociale, culturele en theologische aansluitingsfactoren in kaart en doet ze aanbevelingen hoe migrantenkerken daarmee beter kunnen bijdragen aan de aansluiting van ex-gedetineerden op de samenleving en de kerk.

Ook de bijdrage van Reijer de Vries en Herman Noordegraaf richt zich op het veld van de religieus geïnspireerde nazorg voor ex-gedetineerden, meer in het bijzonder op het werk van *Kerken met Stip*. In hun *casestudy* doen ze verslag van enkele kleine, verkennende onderzoeken die masterstudenten van de Protestantse Theologische Universiteit in het voorjaar van 2014 onder begeleiding van de docenten hebben gedaan in een bepaalde Kerk met Stip, namelijk de Nassaukerk in Amsterdam. Ze bezien de praktijk vanuit het perspectief van de inclusieve kerk. Met het begrip inclusiviteit wordt de betekenis van participatie aangescherpt. De auteurs bepleiten een 'inclusieve samenleving', waarin mensen met beperkingen op hun eigen wijze en op gelijke voet met anderen kunnen participeren. In hun reflectie op het onderzoek door de studenten zoeken de auteurs een antwoord op de vraag of en hoe de inclusiviteit in het werk van de Kerk met Stip tot uitdrukking komt. Daarbij doen zij aanbevelingen om waar mogelijk de inclusieve kerk nog beter gestalte te geven.

Het tweede deel van de bundel is gewijd aan liturgie en prediking. Liturg en oud-justitiepastor Theo van Dun gaat in zijn bijdrage op zoek naar wat mystagogisch vieren in de justitiële setting kan betekenen. Vanwege de geloofsstatus van het merendeel van wie in een justitiële inrichting de katholieke (maar evenzeer de protestantse!) kerkdiensten bezoeken en vanwege de pluriforme en multiculturele samenstelling van de groep kerkgangers is het voor de voorgangers van belang een *modus operandi* te vinden, die tot een zekere saamhorigheid kan leiden en die ook helpt in te voeren in het vieren van het (katholieke) geloof. *Mystagogisch vieren* van de kerkdienst kan dat bewerkstelligen. In het eerste deel van zijn bijdrage wordt - na een schets van de boven omschreven uitgangssituatie - ingegaan op de vraag wat mystagogie inhoudt en op de postconcliaire *reinvention* ervan. In het tweede deel komt de praktijk van mystagogisch vieren ter sprake: een *mystagogisch proces* van voorbereiding van de kerkdienst samen met kerkgangers in een *mystagogisch gesprek*, van bevordering van hun actieve deelname tijdens de feitelijke viering, van *mystagogisch voorgaan* en een *mystagogisch catechetische evaluatie* daarna worden daarin beschreven.

Thomas Quartier verkent in zijn artikel liturgische spiritualiteit in het justitiepastoraat. Hoe kan een detentie tot transformatie worden? Als eerste stap wordt een model voor spirituele transformatie tijdens de detentie ontwikkeld. Aan de hand van het begrip liminaliteit wordt de detentie als transformatiefase geduid die ritueel vormgegeven dient te worden, wil men daadwerkelijk open staan voor de te maken overgang. In de tweede paragraaf worden liturgische cycli in de gevangenis besproken die voor de rituele vormgeving van de transformatie belangrijk zijn: dag, week, jaar, verblijf en leven. Pastoraal is het van groot belang om het rituele repertoire van gedetineerden met liturgische traditie in dialoog te brengen. In de derde paragraaf wordt naar symbolen gezocht

die vanuit het referentiekader van gedetineerden en vanuit de traditie betekenis kunnen geven aan de detentie. De pastor is daarbij, zo wordt in de vierde paragraaf besproken, zowel begeleider als voorganger.

De bijdrage van Andries Govaart focust op het voorgaan in de liturgie. De auteur stelt dat voorgaan in de liturgie naast exegetische, creatieve, pastorale en liturgische voorbereiding ook voorbereiding vraagt in de liturgische *performance*. Je kunt je namelijk oefenen in authentiek voorgaan en volledig aanwezig zijn in de viering. Authentiek voorgaan is helemaal doen wat je moet doen: echt bidden, lezen, gebaren maken, bewegen en geloven wat je doet. Volledig aanwezig zijn wil zeggen dat we attent met al onze zintuigen aanwezig zijn (wat we misschien het meest ervaren in de stilte). Volledig aanwezig zijn is gevoelig worden voor het woord dat in ons vlees wordt, voor Christus die in ons aanwezig komt. De rol die je als voorganger op je neemt, is - anders dan de rol die je speelt in toneel, drama of dans - je uiteindelijke bestemming, gelijkvormigheid met Christus.

In de bijdrage 'Een stem in bewaring' beschrijft Ciska Stark het belang van een homiletisch 'selfie', een zelfbeeld van de justitiepastor in de rol van prediker. In het spoor van de Amerikaanse homileet Robert Reid beschrijft zij een twaalftal hedendaagse beelden, van profeet tot geliefde. Deze beelden worden in de hedendaagse homiletiek aangereikt en moedigen de prediker aan tot reflectie op de eigen rol. Het effect ervan is bewustwording en vergroting van het homiletisch repertoire.

De bundel wordt afgesloten met de bijbels-theologische bijdrage van Arie Zwiep. Hij gaat in op de eigen plaats van het werk van de Geest in Lucas en Handelingen. Betoogd wordt dat de Lucaanse pneumatologie (leer van de Geest) gekenmerkt wordt door een sterke nadruk op Pinksteren als anticipatie op het eschaton, een ervaring die de gemeenschap als geheel betreft en die een sterk experimenteel karakter draagt. Theologisch gaat het bij de geestesdoop in Lucas-Handelingen om een ervaring die klassieke tegenstellingen overbrugt en sociale barrières binnen de christelijke gemeenschap doorbreekt. Dit wordt programmatisch beschreven in de Joël-prophetie van Handelingen 2 en exemplarisch uitgewerkt in de rest van het boek. Vanuit canonic perspectief wordt onderzocht of Lucas niet een tegenwicht kan bieden voor de paulinische, wat meer ingetogen visie op de Geest: terwijl Paulus eerst en vooral gericht is op het innerlijk werk van de Geest, benadrukt Lucas juist de zichtbare, tastbare en dynamische aspecten van de Geest.

Participatiesamenleving

Netwerken boeten

Mogelijkheden en obstakels voor herstellend recht in een participatiemaatschappij

Theo W.A. de Wit¹

1. De gevangenis: geen gewone investering

'Gevangenis', zo liet Rien Timmer, de directeur van Stichting *Exodus*, zich onlangs ontvallen, 'zijn geen rendabele investering'.² Voor wie *Exodus* niet kent: dat is een ooit door justitiepastores begonnen landelijk netwerk van professionele begeleiders, vrijwilligers en begeleidingshuizen voor ex-gedetineerden, maar ook voor mensen in detentie die toestemming krijgen om het laatste deel van hun straf in een Exodushuis door te brengen. Timmer is van oorsprong bedrijfseconoom, en weet dat ons hele gevangenisstelsel duur en weinig effectief is. Het schijnt dat een gewone gevangeniscel zo'n 230 euro per dag kost, en een plaats in een forensische kliniek het drievoud daarvan.

De criminologe Simone van der Zee voegt daar in haar boek met de ironische titel *Het staatshotel* aan toe dat dat bedrag ook zo'n beetje het enige punt is waarop een gewone gevangenis inderdaad vergeleken kan worden met een tamelijk duur hotel, waarmee gevangenis in de volksmond graag vergeleken worden.³ En zij heeft enig recht van spreken, want haar boek is niet alleen gebaseerd op een lange ervaring met justitiële inrichtingen, zij liet zich bij wijze van participerende observatie ook eens een lang weekend opsluiten in een gevangenis en vertelde hoe verdwaasd en gedesoriëteerd ze reeds na enkele dagen de gevangenis verlaat. 'Detentieschade', heet dat in jargon.

Dan de effectiviteit van gevangenisstraffen. Volgens officiële cijfers van de Rijksoverheid ligt het recidivecijfer reeds lang op zo'n 70 procent binnen zeven jaar na het uitzitten van de straf.⁴ Voor zulke cijfers zou elke andere instelling zich vandaag de dag diep schamen, of allang zijn opgeheven. Maar misschien maken deze cijfers vooral duidelijk dat een gevangenis nog steeds niet vergelijkbaar is met andere 'investeringen' - waarom anders zou een samenleving dergelijke cijfers op de koop toe

¹ Dit is de bewerking van een voordracht gehouden op de 'publieksdag' van de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg op 12 juli 2014. Het gehoor daar was niet op de hoogte van allerlei organisaties en jargon rond de wereld van de justitiële inrichtingen.

² Rien Timmer, 'Exodus maakt de samenleving veiliger', in: Jan Hoogland en Ronald van Steden, *In vertrouwen leven. Tegendraadse beschouwingen over veiligheid*, Amsterdam: Buijten & Schippenheijn, 2013, 128-134; 128.

³ Simone van der Zee, *Het staatshotel. De bajes, stortplaats van de samenleving*, Breda: de Geus, 2012.

⁴ Zie Jos Verhagen, *Gedetineerden ontmaskerd. Hoe in Nederland over gedetineerden wordt gedacht, en hoe het werkelijk 'zit'*, Assen: Van Gorcum, 2011, vooral Hfst. 5.

nemen? Van der Zee's antwoord op deze vraag aan het einde van haar empirisch goed gedocumenteerde boek over Nederlandse justitiële inrichtingen is behoorlijk onthutsend. De gevangenis, zo stelt zij vast, is vandaag 'een bewaarplaats voor grote groepen mensen die we om wat voor reden dan ook niet in de samenleving willen hebben omdat ze gevaarlijk zijn, omdat ze onhandelbaar zijn, omdat ze verslaafd zijn, omdat ze een afwijking hebben, omdat ze illegaal zijn, of gewoon omdat ze niet kunnen meekomen in de postmoderne maatschappij.'⁵

Nog een getuigenis, ditmaal uit Engeland. Andrew Coyle werkte vierentwintig jaar als directeur in gevangenissen in Engeland en Schotland. Toen hij in de jaren tachtig in de Schotse Peterhead-gevangenis ging werken, trof hij daar een gevangenispopulatie aan van mannen die beschouwd werden als de meest gevaarlijke criminelen. Bewakers droegen er oproerhelmen, schilden en pantserbekleding, de gedetineerden verkeerden 23 uur per dag in isolatie; sommigen hadden zichzelf en hun cel bedekt met hun eigen uitwerpselen. Bij een andere gevangenis waar hij ging werken bleken hele vleugels te worden bevolkt met geestelijk zieke mensen, een fenomeen dat ook in ons land niet onbekend is.⁶

Coyle belicht overigens ook een andere kant van het leven in een gevangenis. In de bijna kwart eeuw van zijn ervaring, zo luidt zijn slotsom, heeft hij zowel het ergste als het beste ervaren waar het gaat om tussenmenselijk contact en de behandeling en bejegening van mensen. Hij heeft dikwijls oudere gevangenen zich zien bekommeren om net gearriveerde nieuwelingen zodat die niet de fouten zouden maken die veel nieuwkomers maken, of omgekeerd jonge mannen bejaarde gedetineerden die slecht ter been of in de war waren zien helpen. Hij zag ook heel wat gevangenisbewaarders zich met zowel professionele als liefdevolle zorg ontfermen over kwetsbare of mentaal zieke gevangenen. Inderdaad: wie vandaag van mening is dat onze meritocratische samenleving waarin iedereen wordt aangemoedigd toch vooral voor eigen succes te gaan slechts weinig ruimte biedt voor onbaatzuchtige aandacht, solidariteit en barmhartigheid – die kan als professional óók in menige justitiële inrichting terecht. En ik kan daar nog aan toevoegen: wie zich tegenwoordig als theoloog de vraag stelt of de existentiële ervaringen van waaruit een goed deel van onze joodse en christelijke schriftuur en gebedscultuur is geboren – de ervaring van ballingschap en isolement, van onrecht, geweld en schuld en het daaraan corresponderende verlangen naar bevrijding en verlossing, naar een nieuwe hemel en een nieuwe aarde - wie zich dus afvraagt of deze ervaringen in een land als Nederland voor de meeste mensen vandaag niet hoogstens televisieervaringen zijn, ook die kan in onze gevangenissen terecht.

⁵ Van der Zee, *Het staatshotel*, 323.

⁶ Andrew Coyle, 'Restorative Justice in the Prison Setting', in: *Justice Reflections*, 2002/1, 1-13; 1.

2. Herstelend recht: behoedzaamheid gevraagd

Maar het hele relaas van de hier aangehaalde gevangenisdirecteur dient in zijn betoog als opmaat voor een zoektocht naar alternatieven voor het detentiesysteem, gebaseerd als dat is op het beginsel van *uitsluiting* uit de samenleving zoals ook van der Zee constateert. Coyle is geen abolutionist, hij droomt niet van het afschaffen van de gevangenis zoals ook bij ons in de jaren zeventig wel is bepleit.⁷ Zijn zoektocht begint met het hernemen van de eenvoudige vraag die de criminoloog Christie in een beroemd geworden artikel uit de jaren zeventig⁸ opwierp: *van wie* is een conflict dat wij met criminaliteit associëren eigenlijk, wie is de eigenaar van zo'n conflict? En zijn antwoord was: ons strafrecht, dat vooral inzet op vergelding van een misse daad, 'steelt de conflicten van de mensen', conflicten die zij vervolgens niet oplost maar *transformeert* van sociale conflicten in juridische conflicten. De overigens zeer heterogene, wereldwijde beweging die wij herstelrecht (*restorative justice*) noemen en waarop Coyle zijn hoop heeft gevestigd, geeft inderdaad een andere definitie van een misdaad. Een misdaad is niet primair een wetsovertreding, een aantasting van de integriteit van de rechtsorde of van de majesteit van de staat, maar een meer of minder ernstige inbreuk op bestaande sociale *relaties* en *gemeenschappen*. Een misdaad is een 'verwonding en een onrecht begaan aan slachtoffers en aan de vrede van een gemeenschap'.⁹ In zekere zin wordt een misdaad hier teruggegeven aan en teruggeplaatst in de samenleving, een kenmerk dat verrassend actueel is gezien onze wending naar de 'participatiemaatschappij', waarin burgers meer zelf initiatieven nemen en hun eigen problemen oplossen en waarbij de overheid in sommige gevallen een faciliterende rol toevalt.¹⁰ En kenmerkend voor herstelrecht is een focus op de persoonlijke en relationele wonden zoals die zijn opgelopen door alle partijen bij een criminele gebeurtenis, op de morele, financiële en juridische verplichtingen van daders, en op het engagement van alle betrokkenen bij een antwoord op een misdrijf. 'Herstel' wil dus zeggen de heling van deze wonden, het herstel van genoemde relaties, wat in veel gevallen ook

⁷ Volgens Bas van Stokkom bestaat er nog steeds zoiets als een 'Hulsman-syndroom'-naar de criminoloog Luuk Hulsman die in de jaren zeventig een afbouw van het strafrecht bepleitte. Zie Van Stokkom, 'Avances naar herstelrecht. Het Hulsman-syndroom voorbij?', in: *Tijdschrift voor herstelrecht*, 2012/1, 57-63.

⁸ N. Christie, 'Conflicts as property', in: *British Journal of Criminology* 17, 1977, 1-15, opnieuw gepubliceerd in: G. Johnstone (ed.), *A Restorative Justice reader: Texts, Sources, Context, Context*, Cullompton: Willan Publishing, 2013.

⁹ Ottmar Hagemann, 'Restorative justice in prison?', in: Lode Walgrave (ed.), *Repositing Restorative justice*, Willan Publishing, Devon: 2003, 221-237; 222.

¹⁰ Dat is althans de opvatting van Pieter Hilhorst en Jos van der Lans, *Sociaal doe-het-zelven. De idealen en de politieke praktijk*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, 2013. Zie voor de politieke achtergrond van de term Menno Hurenkamp, 'Meer samenleving voor minder geld', in: *Socialisme en democratie*, jg. 70/5, 2013, 54-58.

impliceert: verandering bij de dader. Het is dit geloof in verandering van de dader dat een religieus geïnspireerde organisatie als *Exodus* drijft en, zoals elk echt geloof, is het niet zelden een contra-intuïtief geloof. Herstelgerichte geestelijke verzorging in justitiële inrichtingen, waarvoor het oecumenische *Handboek Justitiepastoraat* uit 2009 uitdrukkelijk kiest, sluit aan bij dit herstelrecht en richt zich op de persoon van de gedetineerde (dus op zijn betrekking tot zichzelf), op zijn persoonlijke relaties (zoals partner en kinderen), op de relatie met de samenleving en met zijn slachtoffers, en ten slotte op zijn relatie met God.¹¹

Toch, wie de recente literatuur over herstelrecht volgt, constateert ook een zekere voorzichtigheid bij de pleitbezorgers ervan. Zo geeft Gert-Jan Slump van de stichting *Restorative Justice Nederland* zonder meer toe dat herstelrechtelijke antwoorden niet altijd mogelijk zijn.¹² Ook wordt het verschil tussen traditionele vergelding (*retribution*) en herstel (*restoration*) soms gerelativeerd: ook herstel kan punitieve en vergeldingsaspecten bevatten.¹³ Maar er is vermoedelijk ook een meer fundamentele reden waarom herstelrechtelijke praktijken eerder een aanvulling op dan een vervanging van rechtstatelijke en strafrechtelijke procedures zijn. Die reden heeft van doen met een dimensie van de rechtsstaat die in onze religieuze tradities zeer bekend is, namelijk de *symbolische* en *rituele* dimensie. De 'kernfunctie van het recht', zo schrijft de rechtsfilosofe Dorien Pessers bijvoorbeeld, 'is ordening van sociale verhoudingen ten einde conflicten te voorkomen of te beslechten.'¹⁴ En 'ordering' wil allereerst zeggen: het tegelijkertijd scheiden en binden van partijen. Hannah Arendt gaf ooit het eenvoudige voorbeeld van een tafel, een artefact dat de deelnemers aan een overleg of bijeenkomst zowel scheidt als bindt.¹⁵ Zo geeft het recht ons een maat, legt een bepaalde geritualiseerde vorm op aan omgangsvormen, en geeft ons daarmee houvast – en dat juist omdat relaties tussen (groepen) mensen zeer emotioneel en explosief kunnen zijn. In het recht is de meest invloedrijke rechtsfiguur het *contract* dat partijen zowel op afstand van elkaar plaatst als bindt. Deze formalisering en ritualisering is er dus niet ondanks maar als antwoord op het ervaringsgegeven dat mensen emotionele, wispelturige, vergeetachtige en soms ook gevaarlijke en gewelddadige wezens zijn en niet alleen rationele actoren. Daarom is het 'terug-

¹¹ 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.

¹² Gert-Jan Slump, 'Herstelrecht brengt mensen bij elkaar', in: Hoogland & van Steden, *In vertrouwen leven*, 148-153; 151.

¹³ Bijvoorbeeld bij Antony Duff, 'Restoration and Retribution', in: A. von Hirsch, J.V. Roberts, A. Bottoms (ed.), *Restorative Justice and Criminal Justice. Competing or Reconcilable Paradigms?*: Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing, 2003, 43-61.

¹⁴ Dorien Pessers, *De rechtsstaat voor beginners*, Amsterdam: Balans, 2011, 22.

¹⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/London: Chicago U.P., 1958, 52.

geven aan de samenleving' van conflicten niet altijd en slechts onder voorwaarden een goed idee – en dat is ook één van de redenen dat herstelrechtelijke praktijken onder auspiciën van onpartijdige vertegenwoordigers van de rechtsstaat moeten blijven staan. Slump: 'Het is belangrijk dat iemand met gezag "tot hier en niet verder" kan zeggen op het moment dat iemand anders een grens heeft overschreden.'¹⁶

3. *Herstellend handelen in Leiden*

Laat ik nu een casus noemen waarbij zowel de mogelijkheden als de dilemma's van herstelgerichte begeleiding van ex-gedetineerden goed kunnen worden geïllustreerd. Dat deze casus de meesten van u bekend zal zijn, is geen toeval maar een onderdeel van de problematiek – namelijk de rol van de media en van de misdaadjournalistiek.

Half februari dit jaar maakte de burgemeester van Leiden Henri Lenferink bekend dat de voor ontucht veroordeelde zwemleraar Benno L. na het uitzitten van zijn straf in Leiden onderdak had gevonden in een seniorenflat, op verzoek van de landelijk hoofdadvocaat-generaal Han Moraal. Diverse andere gemeenten hadden L. eerder al afgewezen. Lenferink had de huisvesting in stilte laten geschieden omdat, zo lichtte hij toe, 'dit onderwerp zich in Nederland behoorlijk in de taboesfeer bevindt.'¹⁷ Het weekend daarop verzamelde zich bij de woning van L. een geagiteerd publiek dat dreigde het heft in eigen hand te nemen. Er was ook een demonstratie, waarin moeders te zien waren met peuters in buggies en kinderen die door hun ouders waren uitgerust met posters van de zwemleraar met een balkje voor zijn ogen en een streep door het logo van de PvdA, de partij waarvan Lenferink lid is. Dat weekend is de burgemeester op de fiets naar de menigte gereden om zijn beslissing toe te lichten en te verdedigen, bijvoorbeeld door er op te wijzen dat de reclassering de kans op recidive laag inschat en dat L. voorlopig een enkelband draagt. Ten slotte was er een opmerkelijke rol voor de Raad van Kerken in Leiden. Die heeft de burgemeester aangeboden te helpen door een kring van kerkleden te vormen die L. voorlopig gaan begeleiden wanneer hij zijn flat verlaat. De uitnodiging om reeds de volgende dag bij Pauw en Witteman te gaan uitleggen wat hen hierbij precies drijft heeft de raad hoffelijk afgeslagen: wij willen eerst aan het werk gaan en hebben de media dus nog weinig uit te leggen, zo luidde hun motief om niet te komen.

Ik denk dat deze casus ons midden in de werkelijkheid van het begin van de eenentwintigste eeuw plaatst en ons uitdaagt, als pastorale professionals of professionals in spe, werkzaam in of aan de rand van de kerk, in de geestelijke verzorging of in de wetenschap, antwoorden te

¹⁶ Slump, in: Hoogland & van Steden, *In vertrouwen leven*, 152.

¹⁷ Aldus Lenferink, geciteerd in *NRC-Handelsblad*, 15-02- 2014.

vinden, zowel politieke, ethische als theologische. Ik noem hier bij wijze van afsluiting drie kwesties die vele open vragen opleveren.

3.1. *De rebellie van de moraal tegen het recht*

Om te beginnen is het activisme waarvan wij vandaag regelmatig getuige zijn – het activisme tegen de ‘slechte ander’¹⁸ zoals een veroordeelde zedendelinquent, maar het kan evengoed de ‘Marokkaan’ zijn of juist diens aanklager – nogal typerend voor onze tijd waarin wantrouwen jegens autoriteiten en deskundigen en tegen de formele procedures van de rechtsstaat meer regel dan uitzondering lijkt. Er is sprake van een volledige omkering van de schema’s uit de roerige jaren zestig van de vorige eeuw. Ook toen was er wantrouwen jegens politieke, juridische en religieuze autoriteiten, maar dit in naam van de bevrijding uit de moraal en de wet, en met slogans zoals ‘verboden te verbieden’ en ‘weg met alle taboes’.¹⁹ Was het activisme uit de *sixties* gericht op de *transgressie* van de als benauwend en repressief ervaren moraal en wet, vandaag lijkt de wet juist niet streng genoeg en wordt de correcte toepassing van de wet in naam van de morele verontwaardiging veroordeeld als wereldvreemd of een slag in het gezicht van (potentiële) slachtoffers. We kunnen hier spreken van ‘averechtse rebellie’: er moet harder worden gestraft, de *moraal* gaat de *wet* ver te buiten. Dat maakt dat het vandaag moed vergt de rechtsstaat te verdedigen en de morele verontwaardiging te beteugelen, en iemand als Lenferink toonde die moed, net als de Raad van Kerken in Leiden die herstelrechtelijke principes zoals de inclusie van teruggekeerde delinquenten in praktijk brengt.²⁰ Het alternatief – het verjagen van ex-delinquenten uit de stad – lijkt ons terug te voeren naar de zestiende eeuw, toen in onze contreien misdadigers soms letterlijk de stad ‘uitgeranseld’ werden door enkele door het stadsbestuur aangestelde beulen.²¹

‘Moed’ is ook het woord dat de Vlaamse kerkjurist en politicus Rik Torfs gebruikte toen hij niet zo lang geleden de laatste roman van Kristien Hemmerechts verdedigde waarin zij een poging deed in de ziel te kijken van Michelle Martin, de vrouw van Marc Dutroux.²² In België is dat haar door velen bepaald niet in dank afgenomen – Martin geldt daar ook na haar detentie voor menigeen als een monster dat geen menselijke trekken mag krijgen. Ook hier is de relatie tussen recht en moraal aan de orde en vooral, zoals Torfs benadrukt, de seculiere, post-christelijke

¹⁸ Zie hierover mijn opinieartikel ‘Verdraag de onverdraagzamen’, *NRC-Handelsblad*, 29-03-2014.

¹⁹ Zie Ignaas Devisch, ‘Waarom zijn we hardvochtiger dan de wet? Het strenge vonnis voor Stijn Meurs’, in: *De Standaard*, 31-01-2014.

²⁰ Zie Ryan van Eijk & Theo de Wit, ‘Verdedig de rechtsstaat’, in: *Brabants Dagblad*, 27-02-2014.

²¹ Joel Harrington, *Dagboek van een beul. Meester Frantz Schmidt van Neurenberg*, Amsterdam: De Bezige Bij, 2013.

²² Rik Torfs, ‘Misdadiger als mens blijven zien’, in: *Trouw*, 8-02-2014, 26.

moraal die vandaag strenger en rigider is dan de christelijke moraal die naast gerechtigheid en vergelding 'onduidelijke begrippen' als barmhartigheid en vergeving hanteerde. Ook iemand als de rechtssocioloog Hans Boutellier geeft toe dat begrippen als berouw, vergeving en mededogen 'in de lucht komen te hangen' wanneer zoals vandaag een levensbeschouwelijk geïnspireerde consensus verdampt is.²³

Ook in Nederland is er vandaag moed voor nodig om met enig inlevingsvermogen en mededogen te spreken en te schrijven over mensen als Volkert van der G., Mohammed B., Benno L., Yoran van der S. en vele andere, door de media nauwkeurig gevolgde (ex)gedetineerden. Torfs meent dat kunst en literatuur vandaag het enig overgebleven asiel zijn wanneer het gaat om het levend houden van het besef dat ook misdadigers nog mensen zijn. 'Kunst gunt goed en kwaad een breder discours, wat het recht niet kan en de moraal niet langer durft', zo schrijft hij. Terecht, in kunst en literatuur wordt onderzoek gedaan naar de *hele* mens en niet alleen het rationele, zelfredzame en transparante individu zoals hedendaagse politici en moralisten dat graag zien. En de schrijver Botho Strauss roept uit: die bazige eis van helderheid! Het onbewuste in de mens is ook een knoop en een labyrinth.²⁴ Ik wil aan Torfs' bepaling van de hedendaagse status van de kunst nog wel iets toevoegen: ook de religieuze confessies, zoals verzameld in de Leidse Raad van Kerken weten soms nog dat het morele oordeel over een mens iets anders is dan een juridisch vonnis, ook wanneer dat vonnis levenslang of zelfs de doodstraf luidt; zij weten dat een *definitief* oordeel over een mens ons menselijk vermogen te boven gaat.²⁵

3.2. De politisering van het kind

Voor de tweede kwestie die ik aan de orde wil stellen moet ik terugkomen op wat ogenschijnlijk een detail lijkt in mijn weergave van de feiten rond de huisvesting van Benno L.: het feit dat er kinderen met posters met daarop een foto van de ex-gedetineerde meeliepen in de demonstratie in Leiden. Als politiek filosoof ben ik door zo'n detail meteen gearmeerd, want ik weet dat het inzetten van kinderen in een ethisch-politieke en soms zelfs militaire strijd in een samenleving altijd een onheilspellend teken aan de wand is.

Opvoeden, zo schrijft Hannah Arendt in een van haar essays, is enerzijds kinderen tegen de (door mensen vormgegeven en in stand gehouden, transgenerationale) wereld beschermen, en anderzijds de wereld

²³ Hans Boutellier, *Solidariteit en slachtofferschap. De morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur*, Nijmegen: Sun, 1993, 205.

²⁴ Botho Strauss, *Paare, Passanten*, 1981, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 77.

²⁵ Zie de conclusie van mijn artikel 'De Assepoester van het strafrecht bevrijden', in; J. Ouwerkerk e.a. (red.), *Hoe te reageren op misdaad? Op zoek naar de hedendaagse betekenis van preventie, vergelding en herstel*, Den Haag: Sdu uitgevers, 2013, 51-67; 64.

tegen de kinderen beschermen.²⁶ Kinderen hebben volgens haar het recht verschoond te blijven van politiek – wij volwassenen zijn verantwoordelijk voor de wereld en haar politiek. Wat de Fransen het *'jeunisme'* noemen – kinderen voortdurend om hun mening vragen over allerlei maatschappelijke en politieke kwesties - duidt vanuit dit gezichtspunt op een crisis van de democratische politiek. Het is een signaal dat volwassenen de verantwoordelijkheid van het burgerschap niet meer willen nemen omdat ze de wereld zelf niet meer begrijpen, zich er niet meer thuis voelen en daarom samen met hun kinderen en met kinderlijke morele schema's op zoek gaan naar 'slechte mensen' aan wie het ongenoegen kan worden toegeschreven.²⁷ Het is een pijnlijke constatering, maar de politisering van kinderen zoals die op grootschalige wijze te zien was bij de zogeheten 'Witte marsen' in België bij de affaire-Dutroux, en intussen ook op diverse plaatsen in Nederland in demonstraties tegen teruggekeerde zedendelinquenten getuigt in de kern van hetzelfde instrumentalisme als waarmee kinderschenkers zich aan kinderen vergrijpen.

Dat is ook in België vastgesteld. In België 'liet men de kinderen protesteren tegen het onvermogen van de volwassenen om het kind tegen de wereld te beschermen.' Maar, zo vroeg de Leuvense filosoof Rudi Visker zich af, herhaalde men daarmee in zekere zin niet de grondbeweging die men bij Dutroux terecht aan de kaak stelde, namelijk het letterlijk en figuurlijk laten binnendringen van de wereld van de volwassenen - juist ook hun seksuele wereld - in de wereld van de kinderen?²⁸ Niet wij, maar wel onze kinderen hebben dus recht op een bestaan zonder politiek. En wij volwassen burgers vinden op onze beurt steun bij de instituties van de rechtsstaat. Want zoals we weten, en zoals bijvoorbeeld ook de rooms-katholieke kerk de laatste tijd hardhandig heeft geleerd, juist wanneer het om de schending van kinderen gaat verliezen autoriteiten snel gezag en kan elk conflict gemakkelijk escaleren en volledig onbeheersbaar worden; juist op die momenten is de rechtsstaat de mast waaraan wij ons zoals Odysseus kunnen vasthouden.

3.3. De zichtbaarheid van de straf

Een van de theologische redenen waarom de christelijke kerken traditioneel een zorgplicht jegens gedetineerden hebben aanvaard en gekoesterd is – behalve natuurlijk de evangelische opdracht om gevangenen te bezoeken – een zekere elementaire solidariteit die wij als feilbare en falende mensen voelen met gedetineerden. De huidige paus belichaamt

²⁶ Hannah Arendt, 'De crisis van de opvoeding', in: Arendt, *Tussen verleden en toekomst. Vier oefeningen in politiek denken*, Leuven: Garant, 1994, 119.

²⁷ Zie over deze hele problematiek het mooie opstel van Rudi Visker, 'De vergeten crisis van de democratie', in: id., *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*, Amsterdam: Boom, 2006 311-332.

²⁸ Ik citeer en parafraseer hier Visker, *Vreemd gaan en vreemd blijven*, 316.

deze solidariteit op verschillende manieren, bijvoorbeeld toen hij niet lang na zijn verkiezing op Witte Donderdag de voeten van jonge gedetineerden ging wassen. Iemand die naar het oordeel van de rechter een wandaad heeft begaan is in deze opvatting nog steeds één van ons, een gevangene of ex-gevangene is geen *Fremdkörper* maar blijft bij de kerk horen. De kerk is geen gemeenschap van heiligen,²⁹ laat staan een 'heilige rest' in een vijandige of zondige omgeving, maar een vrijwillig verband van feilbare mensen met een hunkering naar rechtvaardigheid, heilheid en een nieuw begin. Het echte *point d'honneur* van het christelijke narratief is met andere woorden dat de grens tussen gewone burgers en gedetineerden poreus en doorlaatbaar is, en dat er dus een band en een reddingsboei blijft bestaan tussen de samenleving en haar schipbreukelingen.

Zou het kunnen zijn dat deze band in een post-christelijke, volledig liberale samenleving minder hecht wordt? In een land als Nederland lijkt de maatschappelijke en politieke behoefte aan een duidelijke, symbolische, ja soms zelfs quasi-biologische³⁰ cesuur tussen wetsgetrouwe burgers en zogenoemde 'criminelen' al een aantal jaar groeiende. In zijn beroemde studie over het ontstaan van ons gevangenissysteem beschrijft Michel Foucault in geuren en kleuren onder meer hoe de maatschappelijke codering van deze cesuur er in het Europa van de achttiende eeuw uitzag. Ik citeer hier uit een ontwerp dat aan de koning van Beieren in 1807 werd aangeboden over de wijze waarop gestraften voor de rest van de samenleving zichtbaar en 'leesbaar' gemaakt moesten worden:

'De ter dood veroordeelde zal naar het schavot worden gevoerd in een kar die in rood en zwart is bekleed of beschilderd; heeft hij verraad gepleegd, dan dient hij een rood hemd te dragen met voor en achter het woord "verrader" erop; is hij een vadermoordenaar, dan wordt zijn hoofd met een zwarte sluier bedekt en op zijn hemd zullen messen geborduurd zijn of het moordwapen dat hij heeft gebruikt; het rode hemd van de gifmoordenaar zal gesierd zijn met slangen en andere giftige dieren.'³¹

²⁹ Zie voor deze opvatting Ton van Eijk, 'Alleen maar nette mensen', in: Th. de Wit, R. de Vries & R. van Eijk (red.), *Grensverkeer. De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2013, 23-37.

³⁰ Zie de slotopmerking van Joost Eerdmans in zijn artikel 'Niet elke dader heeft recht op een nieuw slachtoffer', in: J. Ouwerkerk e.a., *Hoe te reageren op misdaad?*, 131-134; 134: 'Het niet-criminele deel van onze samenleving snakt naar een betere strafrechtelijke bescherming. Want wie barmhartig is voor de wolven, doet onrecht aan de schapen.' De samenleving wordt hier opgedeeld in de twee species 'wolven' en 'schapen'.

³¹ Michel Foucault, *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*, Groningen: Historische Uitgeverij Groningen, 1989, 155 (oorspr. 1975).

De behoefte aan de 'zichtbaarheid van de straf' lijkt in Nederland terug van weggeweest, bijvoorbeeld in het voorstel van een paar jaar geleden om mensen tijdens hun taakstraf te verplichten een oranje hesje te dragen. Dit idee, niet alleen door de partijen met het woord 'vrijheid' in hun naam maar ook door PvdA en CDA omhelsd, is alleen maar te legitimeren wanneer publieke vernedering als vorm van vergelding 'zonder oog op toekomstig samenleven met de gestrafte' opnieuw als doel van de straf wordt geïntroduceerd.³² Het doorzetten van deze tendens zou betekenen dat de eeuwenlange ontwikkeling die door Foucault zo briljant is beschreven op zijn grenzen stuit. Die ontwikkeling was erop uit de 'seculiere liturgie'³³ van een geregelde publieke en theatrale afrekening van schuld en vergelding af te schaffen door van de strafvoltrekking meer en meer een medisch-psihiatrische technologie te maken. De materialistische filosoof Lametrie zag in de achttiende eeuw reeds profetisch de rechter geheel verdwijnen ten gunste van de medicus.³⁴ De wereld van gevangenen en andere justitiële inrichtingen stond lange tijd inderdaad letterlijk en figuurlijk ver af van het dagelijks leven van de meeste burgers, maar de uit de Verenigde Staten geïmporteerde praktijken van *Naming* en *Shaming* van ex-gedetineerden beginnen ook ons land te bereiken.

Een organisatie als *Kerken met Stip*, die zich een nieuw, gelukt samenleven met ex-gedetineerden ten doel stelt, kan zich vermoedelijk alleen maar teweer stellen tegen nieuwe praktijken van theatrale straf, maar misschien vraagt ook herstelgericht werken vandaag om een eigen soort openbaarheid en nieuwe vormen van publieke verantwoording – ook hier zijn bestuurders als Lenferink misschien een voorbeeld van en een voorbeeld voor toekomstige ontwikkelingen. Predikant Paul Oskamp, de oprichter van *Kerken met Stip*, herinnert ons eraan dat 'boeten' bijbels gezien niet zozeer een intieme worsteling met een schuldgevoel of wachten op vergeving is, maar een sociale en dus openbare activiteit van actief herstellen en repareren zoals in de uitdrukking 'netten boeten'.³⁵ Netwerken boeten – dat lijkt mij geen slechte metafoor voor herstelgericht werken in onze participatie- en netwerkmaatschappij.

³² Anna de Bruyckere, 'Geef toe dat vernedering het doel is van die hesjes. Argumentatie achter nieuw taakstrafplan rammelt', in: *NRC-Handelsblad*, 2-08-2011

³³ Ger Groot, 'Ook een humane rechtspraak kan niet zonder vergelding', in: *Festus*, nov. 2010, 70-74.

³⁴ Groot, o.c., 73.

³⁵ Paul Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht*, Zoetermeer: Meinema, 2004, 89, e.v.

Levenslang en terugkeer in de samenleving

Anton van Kalmthout

Een humaan detentiebeleid betekent dat een gevangenisstraf zodanig ten uitvoer wordt gelegd dat de gedetineerde aan geen andere beperkingen wordt onderworpen dan noodzakelijk is in het licht van het doel van de straf en de interne orde en rust binnen de inrichting. Concreet betekent dit dat de gedetineerde zoveel als mogelijk is bij de samenleving betrokken blijft en hem ook het perspectief wordt geboden op korte of langere termijn weer in die samenleving te kunnen terugkeren. Arbeid, scholing, contact met de buitenwereld (bezoek, radio en tv, internet, correspondentie) en verlof zijn enkele van de onmisbare instrumenten om de band tussen gedetineerde en samenleving in stand te houden. Zij vormen ook een noodzakelijke voorwaarde voor een kansrijke terugkeer in de samenleving.

Lange tijd vormden deze twee beginselen, het beginsel van minimale beperkingen en het resocialisatie beginsel, zoals neergelegd in artikel 15, lid 4 van de Grondwet en art. 2, lid 3 van de Penitentiaire beginselenwet ook de grondslag van het Nederlandse detentiebeleid. Daarbij werd geen onderscheid gemaakt tussen gedetineerden die tot een tijdelijke of tot een levenslange gevangenisstraf waren veroordeeld. Ook ten aanzien van de tot levenslange gevangenisstraf veroordeelde - een straf die tot voor 10 jaar geleden overigens maar zelden werd opgelegd - was het beleid er op gericht om deze gedetineerde na verloop van tijd gratie te verlenen zodat hij weer in de samenleving kon terugkeren. De voorgeschreven periodieke evaluatie van de gedetineerde via de volggrocedure langgestraften en het op resocialisatie gerichte detentiebeleid gaven iedere levenslang gestrafte vanaf het moment van zijn veroordeling het vertrouwen en het perspectief ooit weer in de samenleving te kunnen terugkeren.

Sedert 2004 bestaat dat perspectief echter niet meer. Onder invloed van het verhardende strafrechtelijke klimaat is levenslang nu ook echt levenslang. Levenslang, zo klinkt het nu uit de mond van achtereenvolgende bewindslieden, is "gewoon voor de rest van het leven".¹ Of zoals Staatssecretaris F. Teeven het verwoordde: "Van terugkeer in de samenleving is geen sprake, tenzij in een uitzonderlijk geval aan een levenslanggestrafte gratie wordt verleend. Derhalve komen levenslanggestraften niet in aanmerking voor activiteiten die gericht zijn op re-integratie in de maatschappij".²

Deze omslag in het beleid heeft er toe geleid dat de volggrocedure langgestraften is afgeschaft, dat de levenslang gestraften gescheiden van

¹ Zie: W.F. van Hattem, Levenslang 'post Vinter', in: *NJB* 2013, pp. 1956-1964.

² Brief van 16 april 2012 van Staatssecretaris F. Teeven aan de Tweede Kamer, Kamerstuk 24587, nr. 464, p.4.

andere gedetineerden worden gehuisvest en dat er ook geen verlof meer wordt toegekend aan levenslang gestraften, die in een TBS kliniek verblijven.³ Evenmin komen deze gedetineerden nog in aanmerking voor detentiefasering of andere op terugkeer en resocialisatie gerichte programma's.

Onder het huidige beleid hebben veroordeelden tot een levenslange gevangenisstraf nauwelijks nog een reëel perspectief dat zij ooit weer in de vrije samenleving zullen terugkeren. Het ruimhartige gratiebeleid van voorheen heeft plaats gemaakt voor een beleid, waarin gratie nog uitsluitend lijkt te worden verleend indien de veroordeelde terminaal ziek of zodanig gehandicapt is dat een passende verzorging in de gevangenis niet meer mogelijk is. Sedert 1986 is dan ook nog slechts eenmaal gratie verleend. Dit betrof een terminaal zieke gedetineerde die werd vrijgelaten om thuis te sterven.

De vraag is in hoeverre het een gedetineerde onthouden van een reëel perspectief op een mogelijke terugkeer naar de samenleving zich verhoudt met het in onder meer artikel 3 van het Europees Verdrag van de Rechten van de Mens (EVRM) neergelegde absolute verbod op Foltering en Onmenselijke of Vernederende Behandeling of Bestrafing. Ten grondslag aan dit artikel ligt de overtuiging dat respect voor de menselijke waardigheid het fundament van iedere straf dient te zijn, dus ook van de levenslange gevangenisstraf. Dit uitgangspunt is ook terug te vinden in de niet formeel maar wel moreel bindende documenten als de *European Prison Rules*⁴, de *Recommendation on Management by prison administrations of life-sentence and other long-term prisoners*⁵, de *Recommendation on Conditional release (parole)*⁶, de notitie *Time to re-examine the use of life sentence* uit 2007 van toenmalig Mensenrechtencommissaris Thomas Hammerberg⁷ en de *Standards on Life-Imprisonment* van het *European Committee for the Prevention of Torture and Inhuman or Degrading Treatment or Punishment (CPT)* van de Raad van Europa.⁸

Kern van deze documenten is dat een levenslange detentie, zonder enig perspectief op vrijlating een aantasting is van de menselijke waardigheid. De oplegging van een levenslange vrijheidsstraf is op zich daarmee niet in strijd, maar is dat wel indien de tenuitvoerlegging van de straf uitsluitend wordt geplaatst in het teken van bestraffing, vergel-

³ Zie Kamerstuk 2011/12, 24587, nr. 464.

⁴ Recommendation Rec(2006)2, adopted by the Committee of Ministers on 11 January 2006 at the 952nd meeting of the Ministers' Deputies.

⁵ Rec(2003) 23, adopted by the Committee of Ministers on 9 October 2003 at the 855th meeting of the Ministers' Deputies.

⁶ Rec(2003) 22, adopted by the Committee of Ministers on 24 September 2003 at the 853rd meeting of the Ministers' Deputies.

⁷ https://www.coe.int/t/commissioner/Viewpoints/071112_en.asp

⁸ <http://www.cpt.coe.int/en/docsstandards.htm>

ding en maatschappelijke beveiliging en niet ook, waar mogelijk, gericht is op resocialisatie en re-integratie. Niet ten onrechte wijst het CPT er dan ook op dat:

”Long-term imprisonment can have a number of desocialising effects upon inmates. In addition to becoming institutionalised, long-term prisoners may experience a range of psychological problems (including loss of self-esteem and impairment of social skills) and have a tendency to become increasingly detached from society, to which almost all of them will eventually return. In the view of the CPT, the regimes which are offered to prisoners serving long sentences should seek to compensate for these effects in a positive and proactive way.”⁹

Het is tegen deze achtergrond te begrijpen dat diverse rechtbanken en gerechtshoven de afgelopen jaren hebben afgezien van het opleggen van een door het OM gerequireerde levenslange gevangenisstraf. Immers, zo stelde de Rechtbank Groningen: “(e)en dergelijke vrijheidsbeneming biedt, gelet op de aard ervan, geen enkel perspectief ooit nog terug te keren naar de samenleving”.¹⁰ In vergelijkbare zin oordeelde de rechtbank Haarlem in 2009 dat: “veroordeelden tot gevangenisstraf als het enigszins mogelijk is uit humanitaire overwegingen het uitzicht op terugkeer en re-integratie in de samenleving moeten behouden”.¹¹ Het Hof Den Haag wees de eis in een tweetal zaken af met de overweging: “dat het opleggen van levenslange gevangenisstraf moet worden gezien als een uiterst middel aangezien daardoor voor de verdachte –in beginsel– geen uitzicht meer bestaat op terugkeer in de maatschappij”.¹² Het ontbreken van een rechterlijke, tussentijdse toetsing was voor de Rechtbank Utrecht een belangrijke reden om geen levenslang op te leggen aangezien deze straf de verdachte: “naar de thans van kracht zijnde wettelijke regelingen ieder perspectief op invrijheidstelling” zou ontnemen.¹³

In de uitspraken inzake *Léger tegen Frankrijk* van 11 april 2006, *Kafkaris tegen Cyprus* van 12 februari 2008 en *Lorgov tegen Bulgarije* van 2 september 2010 heeft ook het Europese Hof voor de Rechten van de Mens zich in dezelfde geest uitgelaten. De essentie van deze uitspraken is dat de verdere tenuitvoerlegging van een levenslange gevangenisstraf een inbreuk op art. 3 EVRM kan maken (“may raise an issue under Article 3”) wanneer deze straf *de iure* en *de facto* onverkortbaar (‘irreducible’) is. Naar het oordeel van het Hof moet er bij de tenuitvoerlegging van de levenslange gevangenisstraf een moment zijn waarop de straf

⁹ <http://www.cpt.coe.int/en/docsstandards.htm>, p. 28, nr.33.

¹⁰ Rb Noord-Nederland, Groningen 5 maart 2013, *LJN* BZ 3265

¹¹ Rb. Haarlem 20 januari 2009, *LJN* BH0323.

¹² Hof’s-Gravenhage 3 maart 2011, *LJN* BP6640 en 23 maart 2011, *LJN* BP8649.

¹³ Rb Utrecht 28 april 2010, *LJN* BM2730.

opnieuw beoordeeld kan worden met het oog op een mogelijke terugkeer van de veroordeelde in de samenleving.

Uit de jurisprudentie van het Hof kan niet worden afgeleid dat een gratieregeling, zoals neergelegd in de Nederlandse gratiewet niet zou voldoen aan de waarborg van artikel 3 EVRM. Het is immers de bevoegdheid van ieder land afzonderlijk om de juridische vorm van deze herzieningsmogelijkheid zelf te bepalen. Voorwaarde daarbij is echter wel dat de betreffende regeling in de praktijk zodanig wordt toegepast dat er ook *de facto* sprake is van een reëel *prospect of release*. Daarvan is geen sprake wanneer het gratiebeleid louter en alleen nog wordt bepaald door politieke belangen en de waan van de dag. Dat is het signaal dat de Nederlandse rechters in hun uitspraken hebben willen afgeven. Om die reden ook voorzien de meeste Europese landen in een wettelijk verankerde herzieningsprocedure, bijvoorbeeld als onderdeel van de VI-regeling, zoals voorgesteld door de Raad voor Strafrechtstoepassing en Jeugdbescherming¹⁴ (RSJ) en Forum Levenslang¹⁵.

De discussie over de levenslange gevangenisstraf mag zich echter niet beperken tot de vraag of en zo ja op welk moment en op welke wijze een mogelijkheid tot herziening en omzetting van de straf wordt geboden. Evenzeer is van belang de wijze waarop de straf ten uitvoer wordt gelegd. Het humane karakter van de levenslange gevangenisstraf wordt niet alleen bepaald door de vraag of er voorzien is in een herzieningsmogelijkheid, maar evenzeer door de wijze waarop de straf ten uitvoer wordt gelegd. Beide aspecten zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het vooruitzicht op een mogelijke vrijlating op termijn vereist dat een gedetineerde zich daarop zodanig kan voorbereiden dat hij daar ook daadwerkelijk voor in aanmerking kan komen. Anderzijds betekent dit ook dat wanneer dit uitzicht ontbreekt hem iedere prikkel en motivatie wordt ontnomen om aan zijn resocialisatie te werken. Zonder dit perspectief is de levenslange gevangenisstraf niets anders dan een onmenselijke en mensonwaardige doodstraf op termijn, die geleidelijk aan de psychische en fysieke krachten van de veroordeelde sloopt.

In de belangrijke uitspraak inzake *Vinter en anderen tegen het Verenigd Koninkrijk* van 9 juli 2013 heeft het Staatsburgse Hof zich voor het eerst ook over de het belang van een perspectiefvol detentie-en resocialisatie-

¹⁴ RSJ, *Levenslang, perspectief op verandering*, Den Haag 01-12-2006 en Idem, *Levenslang, aanvulling op het advies Levenslang*, Den Haag 29-04-2008.

¹⁵ Forum Levenslang, *Wetsvoorstel Wijziging van het Wetboek van Strafrecht en de Wet op de rechterlijke organisatie in verband met de aanpassing van de regeling van voorwaardelijke invrijheidstelling voor levenslanggestraften*, juli 2011.

plan voor levenslanggestraften uitgesproken.¹⁶ Stelliger dan in zijn eerdere uitspraken stelt het Hof nu dat het vooruitzicht op een mogelijke vrijlating niet pas hoeft te ontstaan gedurende de tenuitvoerlegging van de straf, maar reeds aanwezig moet zijn op het moment dat de levenslange vrijheidsstraf wordt opgelegd. Naar het oordeel van het Hof kan een levenslange gevangenisstraf, die onveranderd levenslang blijft, ongeacht wat de gedetineerde onderneemt en ongeacht hoe positief diens resocialisatieproces ook verloopt, op den duur niet meer als proportioneel en rechtmatig worden beschouwd. Het is, aldus het Hof, bovendien in strijd met de menselijke waardigheid en het internationaal recht om iemand zijn vrijheid te ontnemen, zonder hem de mogelijkheid tot resocialisatie en een uitzicht op invrijheidstelling te bieden. Deze mogelijkheid en dit uitzicht moeten al bestaan op het moment dat het vonnis wordt gewezen.

Hierin ligt dan ook de kern van het arrest. Niet alleen maakt het Hof duidelijk dat op het moment dat de levenslange gevangenisstraf wordt opgelegd, de veroordeelde een bij wet gegarandeerde mogelijkheid moet worden geboden ooit nog als vrij mens in de samenleving te kunnen terugkeren, maar bovenal dat hij tijdens de tenuitvoerlegging van de straf, net als een tot tijdelijke gevangenisstraf veroordeelde, in staat moet worden gesteld aan zijn resocialisatie te werken.

Vertaald naar het Nederlandse Gratie- en detentiebeleid zoals zich dat het afgelopen decennium heeft ontwikkeld, zal de uitspraak van het Hof niet zonder gevolgen kunnen blijven. De uitspraak van het Hof impliceert immers dat ook de Nederlandse overheid de toepassing van artikel 2, onder b van de Gratiwet moet baseren op het criterium of er in het leven van de levenslang gestrafte zich zodanige veranderingen hebben voltrokken en het resocialisatieproces tijdens de detentie zo voorspoedig is verlopen, dat een voortzetting van de straf op grond van legitieme penologische doelen niet langer gerechtvaardigd is.¹⁷

Tot 1986 was dit ook het dragende criterium in het gratiebeleid. Nadien heeft geen van bijna veertig gedetineerden die sedert 1982 tot levenslang zijn veroordeeld gratie gekregen. Op zich betekent dit nog niet dat daarmee de uitvoering van de Gratieregeling niet zou voldoen aan de eisen die het Europese Hof stelt. Daarvan is slechts sprake, zoals ook door de Hoge Raad in 2009 werd gesteld indien zou komen vast te staan

¹⁶ EHRM, nrs. 66069/09, 130/10 en 3896/10. Zie: European Human Rights Cases, aflevering 10, jaargang 14, nr. 206, blz. 2192-2217, met noot Prof. .Dr. A.M. van Kalmthout.

¹⁷ Artikel 2, onder b van de Gratiwet luidt: "Gratie kan worden verleend, indien aannemelijk is geworden dat met de tenuitvoerlegging van de rechterlijke beslissing of de voortzetting daarvan geen met de strafrechtstoepassing na te streven doel in redelijkheid wordt gediend".

dat een levenslange gevangenisstraf in feit nooit wordt verkort.¹⁸ De bewijslast daarvoor ligt volgens de Hoge Raad bij veroordeelde. Maar hoe zal deze dit ooit kunnen aantonen, nu de herzieningsmogelijkheid die de gratiewet biedt, niet gekoppeld is aan een wettelijk voorgeschreven termijn, waarop die herziening moet plaats vinden? Daarbij komt dat van de bijna veertig gedetineerden die sedert 1982 tot een levenslange gevangenisstraf zijn veroordeeld slechts drie al langer dan 21 jaar zijn gedetineerd. In relatie tot de effectieve duur van de maximale tijdelijke gevangenisstraf (20 jaar met toepassing van de voorwaardelijke invrijheidstelling) is dit te kort om al voor gratie in aanmerking te komen.

De eerste testcase of het adagium “levenslang is levenslang” ondanks de Europese jurisprudentie nog steeds ongewijzigd van toepassing is, zal vermoedelijk de beslissing zijn op het gratieverzoek van de in 1984 wegens meervoudige moord tot levenslang veroordeelde C.Y. Daarover heeft zich een gecompliceerde discussie afgespeeld waarbij onder meer de vraag aan de orde was of betrokkene, als onderdeel van het ook voor een eventuele gratiëring noodzakelijke resocialiseringstraject, de mogelijkheid van ongebeleid verlof moest krijgen, zoals positief was geadviseerd door de kliniek waar betrokkene verblijft en het Adviescollege Verloftoetsing TBS.¹⁹ Mede in afwachting van de uitkomst van dat traject besloot het Gerechtshof Den Haag, dat als gerecht dat destijds de levenslange gevangenisstraf had opgelegd, over dat gratieverzoek moest adviseren, slechts een voorlopig advies uit te brengen. Interessant is wel dat in het advies de doorwerking van de Europese jurisprudentie al duidelijk doorklinkt. Zo valt in het advies van 19 maart 2014 onder meer te lezen: "Deze omstandigheden, in samenhang bezien, hebben het hof, niettegenstaande de uitzonderlijke ernst van de indertijd door verzoeker gepleegde delicten voor de vraag gesteld of tegen de achtergrond van de heersende jurisprudentie, met name gelet op de beginselen van artikel 3 EVRM, het negatieve advies van de procureur-generaal daarmee niet in strijd is. Het hof overweegt daarom positief op het gratieverzoek te adviseren, mits terugkeer in de maatschappij op verantwoorde wijze is voorbereid. Het hof is evenwel (nog) niet in staat om -zoals artikel 3 van het EVRM eist- op betekenisvolle wijze te toetsten "of bij de veroordeelde sprake is van dermate significante veranderingen en een zodanige vooruitgang richting reclassering gedurende de detentie, dat voortdurende daarvan niet langer kan worden gerechtvaardigd door strafdoelen".

¹⁸ HR 16 juni 2009, *L/N* BF 3741. In dezelfde zin oordeelde ook de AG bij de Hoge Raad in zijn conclusie voor de HR, waarbij door veroordeelde ook een beroep gedaan werd op de Vinter zaak. Zie: ECLI: NL: HR:2013:1420.

¹⁹ Zie hieromtrent de uitvoerige uitspraak van de Voorzieningenrechter Den Haag van 10 juli 2014, ECLI: NL: RBDHA:2014:8409.

Ondanks deze positieve adviezen wijst de Staatssecretaris het verzoek om onbegeleid verlof af, onder verwijzing naar de impact die dat op slachtoffers en samenleving zou hebben. Slechts via een kort geding procedure weet betrokkene alsnog het onbegeleid verlof op 10 juli 2014 af te dwingen. Maar het blijft afwachten in hoeverre bij de definitieve beslissing op het gratieverzoek, dat op advies van het Gerechtshof voor zes maanden is aangehouden, de door de Staatsecretaris gemaakte belangenafweging toch niet weer de doorslag zal geven, zelfs indien het resocialisatietraject positief is verlopen en het Gerechtshof positief adviseert.

Het gratiebeleid is niet het enige aspect waarop de doorwerking van de Europese jurisprudentie moet worden beoordeeld. Evenzeer geldt dit voor het detentiebeleid. Uit de overwegingen van het Europese Hof in de Vinter zaak valt immers af te leiden dat reeds op het moment van het vonnis de veroordeelde weet wat hij moet doen om zijn straf in te boeten en zijn leven te beteren. Het impliceert bovendien tot een positieve verplichting van de overheid om de rehabilitatie van de veroordeelde mogelijk te maken en een daarop gebaseerd resocialisatiebeleid te voeren. Of zoals het Europees Hof in paragraaf 114 stelt:

“there is now clear support in European and international law for the principle that all prisoners, including those serving life sentences, be offered the possibility of rehabilitation and the prospect of release if that rehabilitation is achieved”.

Vooralsnog ziet het er niet naar uit dat het huidige beleid, dat als uitgangspunt heeft dat een levenslanggestrafte niet voor resocialisatie in aanmerking komt, op korte termijn zal veranderen. Zo blijft het mogelijk dat een directeur van een inrichting het verzoek van een gedetineerde om bepaalde studiefaciliteiten afwijst met onder meer het argument dat in het Detentie en Re-Integratieplan, dat voor iedere gedetineerde wordt opgesteld, bij een levenslang gestrafte gedetineerde de nadruk ligt op het verdere verloop van de detentie en niet op re-integratie.²⁰

Anders dan de beleidsmakers in Den Haag weten gedetineerden de impact van het Vinter arrest wel op waarde te schatten, zij het op een andere wijze dan het arrest eigenlijk beoogt. Zo had recent de Beroepscommissie van de RSJ een klacht te behandelen van een gedetineerde, die herhaalde malen disciplinair was bestraft, omdat hij als levenslang gestrafte geweigerd had de hem opgedragen arbeid te verrichten. Naar het oordeel van de klager kon hij daartoe ook niet worden verplicht, omdat uit de wetsgeschiedenis van artikel 47, derde lid Penitentiaire Beginselenwet blijkt dat het voornaamste doel van arbeid in de gevangenis is de voorbereiding van de gedetineerden op de terugkeer in de maatschappij. Nu voor hem resocialisatie niet aan de orde is, is volgens

²⁰ RSJ Beroepscommissie, 14/1296/GA.

klager de verplichting tot arbeid te beschouwen als een niet noodzakelijke beperking van zijn vrijheid. De Beroepscommissie is het met klager eens. Zij verwijst daarbij naar de in noot 2 vermelde brief van Staatssecretaris Teeven, waarin wordt gesteld dat levenslanggestraften niet in aanmerking komen voor activiteiten die gericht zijn op re-integratie in de maatschappij. Ook refereert de Beroepscommissie aan het beleid om gedetineerde vreemdelingen, die geacht worden niet in de Nederlandse samenleving terug te keren, om die reden van gevangenisarbeid uit te sluiten.²¹

Deze, op het eerste gezicht opmerkelijke uitspraak van de Beroepscommissie, is een logische consequentie van een beleid, waarbij levenslanggestraften de mogelijkheid zich te resocialiseren wordt onthouden. De beroepscommissie neemt daarvan dan ook uitdrukkelijk afstand. Een dergelijk standpunt gaat, aldus de Beroepscommissie, onder verwijzing naar de Vinter uitspraak: “voorbij aan het ook in de Europese rechtspraak benadrukte belang dat een gedetineerde altijd perspectief dient te worden geboden op invrijheidstelling”.

De conclusie die uit het voorgaande volgt, is dat niet alleen het gratiebeleid maar ook het daarmee verbonden detentiebeleid nader moet worden getoetst aan de vraag of dit nog in overeenstemming is met invulling die het Europees Hof geeft aan het begrip humane detentie.

Voor wat betreft het detentiebeleid zou hier, gezien hun taakstelling, een opdracht moeten liggen voor de Inspectie voor Veiligheid en Justitie en voor de Inspectie Gezondheidszorg. Tot op heden vertonen deze instanties weinig interesse in dit onderwerp, huiverig als zij zijn om zich over beleidskwesties uit te spreken. Om die reden hebben de RSJ en Nationale Ombudsman een voorstel uitgewerkt om een dergelijk onderzoek door het Nationaal Preventief Mechanisme (NPM) te laten uitvoeren. Dit NPM is enkele jaren ingesteld ter uitvoering van het OPCAT, het Optioneel Protocol bij het Anti-Folter verdrag van de VN. Van dit NPM maken zowel genoemde inspecties als de Nationale Ombudsman en de RSJ deel uit. In de visie van de RSJ en de Nationale Ombudsman zal een dergelijk door dit NPM in gezamenlijkheid uitgevoerd multidisciplinair, onafhankelijk onderzoek uitsluitend kunnen geven over de vraag of het huidige detentiebeleid ten aanzien van de levenslang gestrafte en de daarop gebaseerde uitvoeringspraktijk, voldoet aan de eisen die art. 3 EVRM stelt. Vooralsnog is er voldoende reden om daaraan te twijfelen.

²¹ Zoals neergelegd in de brief van de Minister van justitie aan de Tweede kamer van 29 juni 2010, kamerstuk 19637, nr. 1353, p.3.

Eeuwige verdoemenis bij leven?

Regieproblemen rond stigmatisering in de participatiesamenleving

Ryan van Eijk

1. Inleiding

“Voor de zware, met ijzer beslagen deur van een houten gebouw stond een stemmig geklede mensenmenigte”, aldus de openingszin in de roman *De rode letter* van Nathaniel Hawthorne.¹ De menigte wacht erop dat de gevangenisdeur opengaat en de mooie, jonge Hester Prynne haar straf zal ondergaan. De menigte vindt dat ze er nog goed vanaf komt: men zou haar een gloeiend ijzer op haar hoofd moeten drukken; nee, eigenlijk was zij zelfs het leven niet waard.² Hesters misdaad is dat ze overspel heeft gepleegd, in de ogen van de puriteinse gemeenschap in het zeventiende-eeuwse Boston een ernstig vergrijp. Haar dochter Pearl is daarvan het levende bewijs, want ieder weet dat Hester eigenlijk wacht op haar oudere verloofde, die nog uit Engeland moet arriveren en dus onmogelijk de vader van het kind kan zijn. Als ze de gevangenis verlaat wordt publiekelijk aangekondigd wat haar verder te wachten staat, namelijk “dat juffrouw Prynne van dit ogenblik af tot een uur na de middag te kijk zal worden gezet op een plek waar gij mannen, vrouwen en kinderen, haar fraaie versiering zult kunnen zien. God zegene de recht-schappen kolonie Massachusetts, waar de zonde in het licht wordt geplaatst. Vooruit, juffrouw Hester - laat je rode letter zien op de markt!”³ Ze is veroordeeld die rode letter, die ze zelf heeft moeten maken en aanbrengen op haar kleding, zichtbaar te dragen.⁴ De letter maakt ieder meteen duidelijk dat ze een veroordeelde is en wat haar ‘misdad’ was. De roman verhaalt vervolgens hoe zij, de vader van het kind en haar verloofde met de situatie omgaan. En alhoewel Hester na de veroordeling een dienstbaar, deugdzaam en sober leven leidt, blijft ze haar leven lang een getekende buitenstaander, die letterlijk en figuurlijk aan de rand van de Bostonse gemeenschap verblijft.⁵

De huidige samenleving is in vele opzichten niet te vergelijken met het puriteinse Boston in de zeventiende-eeuwse Noord-Amerikaanse kolonie Massachusetts. We leven in een vrije en open samenleving waarin participatie, informatie en communicatie qua omvang, impact en intensiteit een steeds belangrijkere rol spelen. In de politiek lijkt de idee

¹ N. Hawthorne, *De rode letter*, Utrecht: Contact, 2002, 5^e dr., p.13.

² Ibid. p. 17-18.

³ Ibid. p. 20.

⁴ Het gaat om de letter ‘A’ van het Engelse ‘adulteress’: overspelige.

⁵ Hoewel het boek niet echt een happy end heeft, is Hesters stigma aan het einde geworden tot een teken van haar wijsheid en waardigheid en tot een aanklacht tegen de bekrompenheid en kleingeestigheid van de Bostonse gemeenschap.

van een ‘participatiesamenleving’ inmiddels richtsnoer voor de verdere inrichting van de samenleving⁶, maar wat betekent de richting waarin onze samenleving zich beweegt voor de participatie van ex-gedetineerden? Want tegelijk wensen we ook een veilige, overzichtelijke samenleving.⁷ En hier blijken overeenkomsten met het romanverhaal: ondanks de tussenliggende eeuwen zijn er tussen toen en nu constanten te zien met betrekking tot terugkeer in de samenleving na detentie. Informatie en communicatie bepalen in hoge mate de participatiekansen van personen, omdat zij de beeldvorming van en over personen in grote mate bepalen:

‘Punitiveness appears to be deeply ingrained in society, and the stigma of a conviction has become increasingly powerful in recent decades thanks to the rise in communication technology.’⁸

Stigma(tisering) en de regie daarover zijn in dit verband belangrijke aandachtspunten. Dat is ook de focus in dit artikel: stigma(tisering) en de regie erover, waarbij eerst nader gekeken wordt naar stigma(tisering) en de gevolgen ervan (par. 2). Vervolgens wordt de aandacht gericht op de openbaarheid van het stigma ten gevolge van de misstap en de controle daarover in de huidige participatiesamenleving (par. 3). Vervolgens kijken we naar een Bijbels verhaal over de terugkeer van een ‘verloren zoon’, dat mogelijk een onverwachte, actuele inspiratiebron kan zijn met het oog op de regie over stigmatisering en het realiseren van daadwerkelijk (hernieuwd) participeren in de samenleving na

⁶ In de Troonrede 2013 wordt een link gelegd tussen economische betaalbaarheid en maatschappelijke solidariteit, waarbij de terugdringing van het overheidstekort gerealiseerd moet worden door bij de burger meer verantwoordelijkheid voor zijn leven en omgeving (met name op het terrein van de langdurige zorg) neer te leggen. Meer verantwoordelijkheid voor de burger moet dus leiden tot meer burgerparticipatie met als ultiem doel een kleinere en vooral goedkopere overheid. Overigens draait premier Rutte het later om door te stellen dat de participatiesamenleving een feit is en de bezuinigingen een ‘bijvangst’ zijn om op die feitelijkheid ‘aan te sluiten’. (NRC, 3 juli 2014, p. 5)

De participatiesamenleving als begrip is overigens al eerder genoemd en opmerkelijk genoeg vanuit een andere politieke stroming dan vertegenwoordigd in het kabinet Rutte II. Zie K. van Gennip, ‘Minder regels, meer verantwoordelijkheid: leidt dat tot meer menselijkheid?’ in: *Menselijkheid als maat. Verslag van het christelijk-sociaal Congres*, W. Oolbekkink & J.E. Wigboldus (red.), Doorn: St. Christelijk-Sociaal Congres, 2005, 41-46; ook hier gaat het om een economisch verhaal, maar lijkt het begrip gemotiveerd te worden vanuit de gedachte dat een nieuwe verdeling van verantwoordelijkheden en rollen tussen overheid en samenleving (minder overheidsregels en meer burgerverantwoordelijkheid) leidt tot herstel van vertrouwen tussen burgers en overheid.

⁷ H. Boutellier, *De Veiligheidsutopie*, Den Haag: Boom, 2005.

⁸ S. Maruna, ‘Reentry as a Rite of Passage’, in: *Punishment and Society*, Vol. 13/1 (2011), p. 3-28, p. 22. Met dank aan A. Pamberton die dit artikel onder mijn aandacht bracht.

een detentie (par. 4). We sluiten af met een terugblik met enkele concluderende opmerkingen (par. 5).

2. *Stigma, stigmatisering en uitsluiting*

De roman van Hawthorne is een klassieker uit de Amerikaanse literatuur, mede natuurlijk vanwege de tijdloze juridische en morele thema's die het verhaal aan de orde stelt betreffende de terugkeer in de gemeenschap na een misstap. Hesters verhaal maakt een aantal zaken helder die ook vandaag de dag nog van belang zijn bij het al of niet welslagen van de terugkeer van een gedetineerde in de samenleving:

- a- De vaardigheden van de ex-gedeteneerde: Hester blijkt zeer vaardig met naald en garen, waardoor ze met een eenvoudig maar gerespecteerd beroep in haar levensonderhoud kan voorzien. Ook tegenwoordig is de aandacht voor de ontwikkeling van vaardigheden bij gedetineerden ter vergroting van hun kansen op de arbeidsmarkt na vrijlating een niet weg te denken aspect in ieder re-integratietraject.
- b- De attitude van de ex-gedeteneerde: Hesters houding na haar veroordeling is in alle opzichten te omschrijven als wat in haar gemeenschap geldt als deugdzaam; ze is ijverig, bescheiden en dienstbaar. Van een veroordeelde of ex-gedeteneerde wordt ook vandaag deemoedigheid verwacht en verlangd; schuld niet bekennen en belijden wordt snel verstaan als misplaatste arrogantie of verwerpelijke hoogmoed.⁹ Wil de veroordeelde of ex-gedeteneerde enige kans maken op een succesvol terugkeren in de samenleving, dan wordt van hem verwacht dat hij een schuldbewust, bescheiden en nederig optreden laat zien, want 'humiliation is the true compensation', aldus Konstan.¹⁰
- c- De informatie over de misstap: fundamenteleler dan de vaardigheden en attitude van de ex-gedeteneerde voor een succesvolle terugkeer lijkt de kennis en informatie die anderen hebben of kunnen hebben over de misstap. Immers, zonder kennis daarover bij derden is er helemaal geen sprake van nadelige gevolgen door derden. Zonder stigmatiserende rode letter, die Hester op haar kleding zichtbaar droeg, zou haar leven er anders uit hebben gezien. Detentie leidt ook in onze samenleving nog steeds tot stigmatisering met grote gevolgen voor de (ex-)gedetineerde.

⁹ R. te Velde, 'Tussen slachtoffer en dader: de problematiek van vergeving in een post-christelijke cultuur', in: S. Roes (red.), *Vergiffenis en het recht. Essays voor Edith Brugmans*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2013, 21-42.

¹⁰ Geciteerd door G. Vrieze, 'Excuses afdwingen', in: S. Roes (red.), *Vergiffenis en het recht. Essays voor Edith Brugmans*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2013, 58-95, p. 70.

Link en Phelan¹¹ stellen dat Goffmans baanbrekende *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*¹² geleid heeft tot zeer diverse onderzoeksvelden en meervoudige betekenissen van het begrip 'stigma'. In een poging tot uitzuivering van dit begrip concluderen ze dat het een begrip is waarin een relatie tussen actoren tot uiting komt en dat als concept minstens de volgende aspecten bevat:

- a- het gaat om onderscheidend labelen¹³ van mensen: hoewel de meeste verschillen tussen mensen als irrelevant worden gezien en dus genegeerd worden in het sociale verkeer, zijn er verschillen die tot stand komen door oversimplificatie van kenmerken, waardoor ze erg algemeen en ongenueanceerd zijn. De kenmerken waar het om gaat, verschillen per tijd en cultuur.
- b- Het onderscheidende label is gerelateerd aan negatieve stereotypering, dat wil zeggen het roept negatieve associaties op zoals gevaarlijk, onbetrouwbaar of agressief.¹⁴
- c- Dit leidt tot een onderscheidende wij-zij-indeling, waarin mensen identiek worden met hun label: 'The person with a stigma is not quite human', aldus Goffman.¹⁵
- d- Het label leidt tot statusverlies en discriminatie van de gelabelde: dit betekent dat men sociaal minder interessant en relevant wordt voor anderen, hetgeen resulteert in minder kansen en minder omgang in het sociale verkeer en dus in minder participatiekansen.¹⁶
- e- Stigmatisering bevat een politieke, sociale en economische machtscomponent: hierbij stellen zich de vragen wie de macht tot stigmatiseren heeft, hoe die macht zich uit en welke waarde(n) men met die macht meent te moeten verdedigen.

¹¹ Bruce Link & Jo Phelan, 'Conceptualizing Stigma', in: *Annual Review of Sociology*, Vol. 27 (2001), 363-385.

¹² London: Penguin, 1990.

¹³ Link en Phelan geven de voorkeur aan het begrip labelen omdat het goed uitdrukt dat anderen het 'aan iemand hangen', dit in tegenstelling tot een teken, kenmerk of een conditie.

¹⁴ De indeling van de psycholoog en Nobelprijswinnaar Kahnemann hierop toepassend kan men zeggen dat stigmatisering thuishoort in het 'luie' Denksysteem 1: snel, emotioneel, stereotypisch en onbewust, kortom, onnadenkend. Kahnemann stelt dat dit systeem evolutionair zijn waarde heeft bewezen, maar dat er ook situaties zijn dat het verstandiger en beter is om Denksysteem 2 te hanteren, d.w.z. langzaam, geconcentreerd, logisch en bewust nadenken; dat vergt echter inspanning. Zie D. Kahnemann, *Ons feilbaar denken*, Amsterdam: Business Contact, 3^e dr., 2012.

¹⁵ Goffman, *Stigma*, p. 15.

¹⁶ De wetenschap of verwachting gestigmatiseerd te worden verandert het gedrag van betrokkene al: deze persoon wordt onzekerder, agressiever en is alert op stigmatisering. (E. Pinel, 'Stigma Consciousness: The Psychological Legacy of Social Stereotypes', in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 76/1 (1999), 114-128. Zie ook C. Steele & J. Aronson, 'Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans', in: *Journal of Personality and Social Psychology*, 69/5 (1995), 797-811.28.

Onomstotelijk leidt stigmatisering tot sociale uitsluiting, een verminderde participatie in de samenleving. Nu is deze uitsluiting verre van een-dimensionaal in oorzaak of verschijningsvorm. Ze kan voortkomen uit 1- niet mogen (afgestraffen), 2- niet kunnen of 3- niet willen participeren in de samenleving. Schuyt wijst er terecht op dat deze oorzaken van non-participatie met elkaar verweven zijn: het niet mogen komt vaak voort uit een niet kunnen of niet willen.¹⁷ De mate waarin van uitsluiting sprake is, leest hij af aan vijf dimensies: a- morele afkeuring, b- ruimtelijke (af)scheiding, c- economisch rendement, d- sociale weerbaarheid en e- rechtspositie. Hoe slechter iemand scoort op deze dimensies, des te meer is er sprake van sociale uitsluiting.¹⁸

3. Stigma: Openbaarheid en controle in de participatiesamenleving

Uit het voorgaande is duidelijk dat het voor degene die gestigmatiseerd is of dat dreigt te worden van groot belang is of en bij wie het stigma bekend is. De openbaarheid van het stigma is dus van doorslaggevende betekenis.¹⁹ Dat detentie nog steeds geldt als een stigma is een gegeven en bij gedetineerden is het dan ook een cruciale en voortdurend terugkerende vraag tijdens en na detentie: wie heeft weet van mijn detentie? Een gestigmatiseerde kan op verschillende manieren omgaan met het stigma: 1- accepteren, 2- verbergen, 3- corrigeren of verzetten.²⁰ Omdat een stigma een relationeel concept is, is de te kiezen strategie mede afhankelijk van relaties en van de context. Acceptatie is er vaak bij ingewijden en de 'sympathieke anderen', zij met het gevaar dat ze hem kun-

¹⁷ K. Schuyt, 'Sociale uitsluiting', in: *Steunberen van de samenleving. Sociologische essays*, Amsterdam: Amsterdam UP, 2009, 68-76.

¹⁸ Het SCP hanteert een andere definitie: "Iemand is sociaal uitgesloten wanneer er sprake is van een achterstand op twee of meer van de volgende terreinen: op materieel gebied, wat betreft de toegang tot sociale grondrechten, wat betreft de sociale participatie en op het terrein van de culturele of normatieve integratie." De eerste twee betreffen economisch-structurele uitsluiting, de andere zijn op relationeel en normatief terrein (sociaal-culturele uitsluiting). S. Hoff en C. Vrooman, *Dimensies van sociale uitsluiting. Naar een verbeterd meetinstrument*, SCP: Den Haag 2011. In deze publicatie komt men tot percentages van 15% enigszins en 5% tamelijk tot zeer uitgesloten (p.11).

Bude heeft het over institutionele (onbereikbaarheid), sociale en culturele (zelfuitsluiting) uitsluiting. ('Das Phaenomen der Exklusion. Der Widerstreit zwischen gesellschaftlicher Erfahrung und soziologischer Rekonstruktion', in: *Mittelweg*. 36/4 (/2004), 3-15, p. 5.

¹⁹ Het hoofdstuk over 'Information Control' is dan ook veruit het langste hoofdstuk bij Goffman.

²⁰ Zie voor een genuanceerd praktijkonderzoek Rachel L. Rayburn & Nicholas A. Guittar, "'This Is Where You Are Supposed to Be": How Homeless Individuals Cope with Stigma', in: *Sociological Spectrum*: Mid-South Sociological Association, 33:2 (2013), 159-174. Zie hierover ook het artikel van Regien Smit in deze bundel over het al of niet opnemen van de detentie in een bekeringsverhaal.

nen verraden!²¹ De radicaalste weg van acceptatie is het geven van volledige openbaarheid aan niet-ingewijden. Het verbergen gebeurt door de ontdekkingskansen te minimaliseren, bijvoorbeeld door een dekmantel te creëren of te verhuizen naar een nieuwe omgeving.

Juist wat betreft de *regie* over de openbaarheid van het stigma is er in de huidige samenleving voor de (ex-)gedetineerde een groot probleem waar te nemen dat van meervoudige aard is en zich grotendeels aan de persoonlijke invloed van de (ex-)gedetineerde onttrekt:

- a- Rechtsstatelijk: in tegenstelling tot het medische stigma dat uit een medische diagnose voortvloeit -bijvoorbeeld onvruchtbaarheid- dat in beginsel slechts bekend is bij intimi en bovendien beschermd wordt door het medisch ambtsgeheim, is het juridische stigma op basis van een juridisch proces of vonnis per definitie openbaar vanwege het feit dat de rechtspraak in beginsel openbaar moet zijn. Er moet voor het slachtoffer en de samenleving immers te zien en te toetsen zijn dat er recht wordt gedaan. Deze openbaarheid is deel van de transparantie die in een democratische rechtsstaat vereist is en is van belang omdat ze basis en voorwaarde is voor het vertrouwen van de burger in de rechtsstaat.
- b- Communicatietechnologie: deze juridische openbaarheid krijgt tegenwoordig een extra dimensie doordat als gevolg van de ontwikkelingen in de communicatietechnologie de participatiemogelijkheid in onze samenleving een hoge vlucht heeft genomen: het gebruik van communicatietechnologie is in alle opzichten gedemocratiseerd, en de tijd dat alleen rechtbankverslaggevers en rechtbanktekenners het verhaal en het gezicht van slachtoffers en daders in de woonkamer brachten middels een lokale krant ligt ver achter ons. De informatie-uitwisseling door (bijvoorbeeld) de mogelijkheden van smartphones en internet, maar ook de inzet van cameratoezicht en drones zorgen voor een voortdurende stroom aan '*breaking news events*', vooral op het terrein van veiligheid en recht. De laagdrempelige toegankelijkheid van twitter, blogs, *videosharing* en andere communicatiekanalen middels netwerken van *linking* en *liking* voor zowel informatieverschaffers als -afnemers biedt grote kansen, maar ook gevaren als het gaat om recht en veiligheid. Deze communicatie is democratisch, snel en gevarieerd, maar daarmee ook vaak ongecontroleerd, gekleurd, gefragmenteerd en onvolledig of zelfs onjuist, met als gevolg het risico disproportioneel, onjuist en onterecht stigmatiserend te zijn.²² In combinatie met de massaliteit en anonimiteit van die communicatietechnologie kan dit ernstige gevolgen hebben. Mallén constateert dan ook dat er naast surveillance tegenwoordig *sousveillance* bestaat die

²¹ Goffman, *Stigma*, 32-44.

²² H. Evers, 'Digitale media-ethiek', in: *Collationes. Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal*, 44 (2014) 1, 53-73.

niet disciplineert, maar tot fijnmazigere en gerichtere schaalvergroting van informele controle leidt, waarbij tegelijk sprake is van controleverlies over die opgenomen woorden en beelden.²³ Kortom, er is een sluipende toename van het gebruik van steeds geavanceerdere communicatie(middelen) op allerlei gebied en door allerlei mensen en organisaties om mensen op de een of andere manier in hun gedrag en verblijf te volgen, en vaak zonder dat de gevolgen op het gebruik en de resultaten van deze communicatie(middelen) invloed kunnen uitoefenen.

- c- Veiligheidswens: de behoefte aan veiligheid is in beginsel onverzagbaar, waardoor sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw de politiek een voorkeur laat zien voor ‘repressieve maatregelen om orde te handhaven’²⁴, waarbij de burger steeds actiever betrokken is geraakt en actief participeert bij de vervulling van die behoefte. Veiligheid is inmiddels een coproductie geworden, een gezamenlijke onderneming van burger en overheid.²⁵ Via hulp bij misdaadpreventie en de plicht elkaar als burgers te controleren is de burger inmiddels een verlengstuk van de opsporing geworden en mag hij desnoods met ‘burgermoed’ ook zelf actief optreden. De assertieve burger is ‘veiligheidsklant’ geworden en eist ‘veiligheidsgarantie’ en transparantie in informatie over mogelijke risico’s. Desnoods onderneemt de burger daartoe ook eigen initiatieven, waarmee de overheid overigens minder blij is en waarover ze probeert zelf de regie te houden. Denk aan zoekacties naar personen, zowel slachtoffers als daders.²⁶ Kortom, “[I]n veel sectoren betekent meer eigen verantwoordelijkheid van de burger dat de overheid taken afstoot; bij veiligheid gebeurt dat niet, maar komt de verantwoordelijkheid van de burger erbij.”²⁷
- d- Aandacht voor slachtoffers: naast de toegenomen aandacht voor en de burgerparticipatie in de veiligheidsbehoefte is er de toegenomen aandacht voor het slachtoffer van misdaad in het algemeen, en het

²³ A. Mallén, ‘Citizen journalism, surveillance and control’, in: G. Vande Walle, E. van den Herrewegen en N. Zurawski, *Crime, security and surveillance: effects for the surveillant and the surveilled*, The Hague : Eleven International Pub., 2012, 71-86.

²⁴ H. Boutellier e.a., *Omstreden ruimte. Over de organisatie van spontaniteit en veiligheid*, Amsterdam: Van Gennep, 2009, p 89

²⁵ L. Noije, ‘Coproductie veiligheid’, in: *Sociaal cultureel rapport 2012*, 188-212; T. Collij, *Samen veiligheid creëren. Een onderzoek naar de voorwaarden waaronder co-creatie tussen burgers en politie gerealiseerd kan worden*, Utrecht, 2012 (Masterscriptie Universiteit Utrecht); L. van der Hoeven, *Samen sterker? Een onderzoek naar de wijze waarop burgerparticipatie de effectiviteit van de opsporing kan versterken*, Utrecht, 2011 (Masterscriptie, Utrechtse School voor Bestuurs- en Organisationswetenschap) en N. Kop, ‘Burgerparticipatie: hoe houdt de politie regie?’, in: *Tijdschrift voor de politie*, jrg. 65 no. 6/13, 20-21.

²⁶ Zie alleen al websites als www.politie.nl/gezocht, www.boevenvangen.nl, maar ook een buitenlandse site als justice-pervverted.com. Overwegingen aangaande rechtsgelijkheid, rechtsbescherming en privacy lijken van secundair belang.

²⁷ L. Noije, ‘Coproductie veiligheid’, p. 196.

geweldsslachtoffer in het bijzonder, waarbij die aandacht vooral lijkt uit te gaan naar misdaden waar ‘de onschuld’ van (kwetsbare) slachtoffers is aangetast (kinderen, zedenmisdrijven in het algemeen). Initiatieven als *Slachtoffer in Beeld*, het *Burgercomité tegen onrecht*, en wetsinitiatieven om de plek en de rol van het slachtoffer in het strafproces te verstevigen zijn hiervan een uitdrukking.²⁸ Opvallend en ook verontrustend in deze ontwikkeling is de overheersende eendimensionaliteit, dat wil zeggen de haast onwerkelijke, scherpe en duidelijke lijn die getrokken lijkt te (kunnen) worden tussen dader en slachtoffer(s). Deze aandacht heeft onder andere geresulteerd in een uitbreiding van het inzagerecht in processtukken door slachtoffers (art. 51b Sv). Deze uitbreiding blijkt in de praktijk te leiden tot onduidelijkheden over wie wanneer inzage heeft in welke stukken, maar heeft als grootste nadeel dat lekken naar de media tijdens de procesgang -met alle stigmatiseringsrisico’s van dienmoelijker traceerbaar zijn geworden.

Deze verschillende ontwikkelingen resulteren in drie belangrijke vermoedens als het gaat over de participatie van (ex-)gedetineerden:

- De overheid trekt op het terrein van veiligheid meer bevoegdheden naar zich toe, want “[d]e overheid bepaalt wat er in het algemeen belang moet gebeuren, schrijft voor wat burgers daarvoor moeten doen en grijpt in bij ongewenste resultaten. Op deze drie punten draagt de overheid dus geen verantwoordelijkheid over aan burgers; integendeel, hun toegenomen verantwoordelijkheid vraagt juist om een sterke overheid die hun bijdragen in goede banen leidt.”²⁹
- De eenzijdige nadruk op transparantie en toegankelijkheid van de opslag van informatie door en voor verschillende actoren leidt tot regeiproblemen betreffende vertrouwelijkheid en privacy van personen³⁰, juist in het geval van stigmatisering met betrekking tot misdaad en detentie.

²⁸ Opmerkelijk is dat Noije constateert dat de eigen verantwoordelijkheid voor twee groepen in de samenleving niet geldt: jeugd en slachtoffers worden verantwoordelijkheden juist uit handen genomen. Noije, ‘Coproductie veiligheid’, p. 195.

²⁹ L. van Noije, J.-J. Jonker, V. Veldheer & C. Vrooman, ‘Verschuivende verantwoordelijkheden’, in: *Sociaal en cultureel rapport 2012*, 303-322, p. 303.

³⁰ Het is naïef en onjuist te denken dat iemand ‘niets te verbergen heeft’. Er zijn zelfs goede argumenten om dingen te verbergen. Zie R. Wijnberg en M. Martijn, *Je hebt wél iets te verbergen*, <https://decorrespondent.nl/209/nee-je-hebt-wl-iets-te-verbergen/6428004-ab2d5fc2>, d.d. 12-05-2014.

Het fenomeen ‘shaming’ is hierbij een voortdurend gevaar, want ‘[W]hether we are referring to state sanctioned shame penalties or online shaming, these punishments are highly objectionable because they encourage citizens to resort to dehumanizing and brutalizing behaviour towards the offender or the social delinquent. The latter is displayed as a labelled and defined object exposed to the public sphere in either the real or cyber world. The public is then enlisted to humiliate, ridicule and punish him/her all over again. As related in the earlier cases, the inevitable

- De participatiemogelijkheden van (ex-)gedetineerden worden hierdoor aangetast, omdat hun eigen controle en regie over de openbaarheid van het detentiestigma afneemt.

Deze tendensen leiden tot initiatieven die allemaal gericht zijn op het controleren van mensen en het reduceren van mogelijke risico's³¹, en waarbij detentie als stigma een rol speelt. Zo zijn de aanvragen voor een *Verklaring omtrent Gedrag* (VOG) in nog geen tien jaar in aantal verviervoudigd³², terwijl de terreinen waarvoor ze worden aangevraagd haast sluipenderwijs zijn uitgebreid, evenals de weigergronden voor de afgave van een VOG.³³ Tegelijkertijd ontstaat op de achtergrond omvangrijke *dataveillance*, dat wil zeggen surveillance middels elektronische databanken met allerlei persoonsgegevens, die door onderlinge koppeling en door inzage door derden verstrekkende gevolgen kunnen hebben voor de betrokkene.³⁴ Twee recente rapporten in opdracht van het ministerie van Veiligheid en Justitie over informatiegebruik maken deze problematiek inzichtelijk en actueel. Het eerste betreft de evaluatie van de Wet strafrechtelijke en justitiële gegevens (Wsjg). Deze wet regelt welke justitiële persoonsgegevens hoe lang mogen worden bewaard, en voor wie en onder welke voorwaarden ze wanneer in te zien zijn door rech-

consequence is ex-communication of the 'social untouchable.'" A. Cheung, *Revisiting privacy and dignity: Online shaming in the global e-village*, University of Hong Kong, Faculty of Law, Research Paper no. 2012/019, p. 9.

³¹ Zie bijv. S. Flight, *Cameratoezicht in Nederland. Een schets van het Nederlandse cameralandchap*, Den Haag: WODC, 2013.

³² Van 135.000 aanvragen in 2004 naar 560.000 in 2012. Zie <http://mens-en-samenleving.infonu.nl/opleiding-en-beroep/48626-een-bewijs-van-goed-gedrag-aanvragen.html> d.d. 14-07-2014.

³³ Volgens een uitspraak van de Raad van State mag een VOG ook worden geweigerd op basis van justitiële gegevens over strafbare feiten ter zake waarvan een beslissing tot dagvaarding of seponering of een andere beslissing van het openbaar ministerie is genomen (zie 4ABRvS 29 januari 2014, ECLI:NL:RVS:2014:205.). Staatssecretaris Teeven beoogt om de wet zo te veranderen dat een VOG ook kan worden geweigerd enkel op basis van politiegegevens en niet, zoals momenteel, op basis van justitiële gegevens omtrent een veroordeling of een opgelegde OM-boete of -transactie (Kamerstukken II 2013/14, 33 750 VI, nr. 99, p. 2).

³⁴ J. Donahue, N. Whitemore & A. Heerman, 'Ethical Issues of Data Surveillance', in: *The Ethical Imperative in the Context of Evolving Technologies*, Boulder: Leeds School of Business p. 1. (E-book), <http://www.ethicapublishing.com/3contents.htm>, d.d. 14-07-2014. In het artikel wordt ook gewezen op de gevaren. Zo wordt informatie niet door mensen gecheckt en beoordeeld en dus onnauwkeuriger, met als resultaat misinterpretatie van gegevens, en is het verzamelen vaak geheim, onbekend, niet transparant of zonder toestemming, terwijl het vergaande gevolgen kan hebben. Zie ook D. Murphy, B. Fuleihan, S. Richards, Stephen & R. Jones, 'The Electronic "Scarlet Letter": Criminal Backgrounding and a Perpetual Spoiled Identity', in: *Journal of Offender Rehabilitation*, 50 (2011) 3, p. 101-118.

terlijke, opsporings- en veiligheidsinstanties van (nationale, buitenlandse en internationale) overheden.³⁵ In de evaluatie wordt gesteld:

“De tendens van steeds langere bewaartermijnen van persoonsgegevens in combinatie met de mogelijke verstrekking ervan schuurt aan tegen het uitgangspunt van het strafrecht waarin daders van een delict na uitzetting van hun straf moeten kunnen resocialiseren in de samenleving. De feitelijke omgang met justitiële en strafvorderlijke gegevens vraagt om een herijking van dit (bewaar)systeem.”

Want

“[H]oewel een van de grondgedachten achter de Wjsg was om toezicht en uitvoering in verschillende handen te plaatsen, wijst de praktijk uit dat er meer op interne controle dan op extern toezicht moet worden vertrouwd. (...) We weten echter dat (...) er sprake is van een ruimere informatiedeling dan door de Wjsg bedoeld is en die voor betrokkenen nauwelijks te controleren is.”

Een van de conclusies is dan ook:

“de Wjsg maakt sluipende maar ingrijpende veranderingen in de beschikbaarheid en de bescherming van persoonsgegevens in Nederland mogelijk”, en door “het ruimere verstrekkingregime (tenminste in de praktijk) van de Wpg (Wet politionele gegevens, rve) worden de voor institutionele actoren buiten de strafrechtsketen meest relevante gegevens breed gedeeld gedurende een langere periode dan in de Wjsg voorzien.”³⁶

Het tweede rapport is de haalbaarheidsstudie naar een misdaadmeldpunt via het internet³⁷ in navolging van het telefonisch meldpunt *Meld Misdaad Anoniem*.³⁸ Een dergelijk initiatief kan eigenlijk alleen bestaan door een beroep te doen op burgerparticipatie. Opmerkelijk en verontwaardigend is dat zowel de minister als de Tweede Kamer bij de opdrachtformulering van dit onderzoek totaal geen kritische, normatieve vragen stelde, noch bij de wenselijkheid van zo'n meldpunt noch bij de gevolgen hiervan voor de maatschappij of de positie van de burger die onderwerp van een anonieme melding is. Het is juist de uitvoerder die dit als een omissie beschouwt en daarom relevante, ethische vragen en op-

³⁵ De Wsjg maakt onderscheid tussen justitiële gegevens (persoonsgegevens met het oog op strafrechtelijke of strafvorderingsactiviteiten) en strafvorderlijke gegevens (persoonsgegevens verkregen in het kader van een strafvorderlijk onderzoek).

³⁶ Evaluatie wjsg, Wodc 2014, p. 122-126. Overigens heeft de minister van Veiligheid en Justitie inmiddels in een brief d.d. 23 juni 2014 een plan van aanpak gepresenteerd aan de Tweede Kamer n.a.v. de evaluatie Wpg en Wsjg.

³⁷ J.-H. Hoepman, B.-J. Koops & W. Lueks, *Haalbaarheid van een anoniem misdaadmeldpunt via het Internet. Een quickscan*, Den Haag: WODC, 2014.

³⁸ Daarachter zit overigens een particuliere stichting –Stichting M- waarvan niet alleen opsporingsinstanties van de overheid gebruik van maken, maar ook particuliere partijen zoals verzekeraars en energiemaatschappijen.

merkingen daarover in zijn rapport vermeldt. In dit verband constateert het rapport:

“Naast het gebruik voor andere doelen wanneer meldingen aan andere afnemers dan de politie worden gestuurd, is het vooral ook van belang om te bekijken welke rol anonieme meldingen spelen die aan de politie worden doorgegeven maar die buiten de opsporing in strikte zin worden gebruikt. Het strafrechtelijk systeem raakt meer en meer verweven met bestuursrechtelijke, en soms civielrechtelijke beslissingen, zoals gebiedsverboden en uithuisplaatsingen van kinderen. De opname van anonieme meldingen in politiestructuren kan allerlei consequenties hebben, ook zonder dat de melding leidt tot een opsporingshandeling. ‘Politie- en justitiebestanden maken het mogelijk een klasse van permanent gestigmatiseerde personen te scheppen (. . .). Je hoeft echt niet veroordeeld te zijn om op grond van een analyse van bureau bibob geen vergunning te krijgen’ [7, p. 209].”³⁹

In beide rapporten wordt dus gewezen op het reële gevaar van *function creep*, het proces van sluipende functieverbreiding en –verandering doordat datasystemen die aanvankelijk ieder met een eigen specifieke functie zijn opgezet met elkaar worden verbonden of zelfs een nieuwe functie of toepassing krijgen.⁴⁰

Ook het wetsvoorstel tot langdurig toezicht middels gedragsbeïnvloedende en vrijheidsbenemende maatregelen (GVM)⁴¹ is een concrete uitdrukking van de wens om mensen beter en vooral langer te controleren en mogelijke (vermeende) risico’s te reduceren. De wet moet het mogelijk maken (ex-)gedetineerden (veroordeeld voor zeden- en/of geweldsmisdrijven) onder verscherpt toezicht te plaatsen na hun vrijlating, evenals hen gedurende een periode van maximaal vijf jaar voorwaarden op te leggen wat betreft hun bezigheden en hun oponthoud. Het gaat hier om een periode die onder bepaalde voorwaarden steeds verlengd kan worden en die maatregelen kan bevatten zoals een vestigingsverbod, verhuisplicht, reis- of gebiedsverbod, verbod op middelengebruik of op bepaald vrijwilligerswerk.

De gemeente is op basis van het *Samenwerkingsmodel Nazorg volwassenen (ex-)gedetineerde burgers gemeenten-Justitie*⁴² de verantwoordelijke instantie als het gaat om identiteitspapieren, levensonderhoud (uitkering/werktoegeleiding) en huisvesting, terwijl de burgemeester een

³⁹ J.-H. Hoepman, B.-J. Koops & W. Lueks, *Haalbaarheid van een anoniem misdaad-meldpunt via het Internet. Een quickscan*, Den Haag: WODC, 2014, p. 16 met een citaat van Y. Buruma (*Het recht op vergetelheid. Politieke en justitiële gegevens in een digitale wereld*. (In: D. Broeders, C.M.K.C. Cuijpers, en J.E.J. Prins (redactie): *De staat van informatie*, 165–221, Amsterdam University: Amsterdam, 2011, 165-221, hier p. 209).

⁴⁰ J.E.J. Prins, ‘Function creep: over het wegen van risico’s en kansen’, in: *Justitiële Verkenningen*, jrg. 37, nr. 8, 2011, 9-21, p. 10.

⁴¹ Kamerstukken II 2013-2014, 33 816 no. 2.

⁴² VNG/Ministerie van Justitie: Den Haag, 2009.

centrale rol vervult in de handhaving van de openbare orde en veiligheid. In de terugkeerpraktijk van de ex-gedetineerde blijkt de gemeente, en daarbinnen de burgemeester, dan ook een doorslaggevende rol te spelen.⁴³ De dossiers Benno L., Sytze van der V. en Volkert van der G. maken duidelijk welke zware druk op de burgemeester kan komen te staan en hoeveel sensitief, assertief en wijs optreden hier verwacht wordt van de burgervaders/moeders. Het belang van een ex-gedetineerde wordt in dergelijke situaties wel zeer afhankelijk van de persoonlijkheid van een burgemeester, en de vraag is of dit een wenselijke en noodzakelijke situatie is voor alle betrokkenen. De soms zeer moeizame tocht een geschikte woonplek voor een ex-gedetineerde te vinden, mede veroorzaakt door de eerder genoemde maatschappelijke ontwikkelingen⁴⁴, brengt de actuele regieproblemen bij terugkeer en hernieuwde participatie na detentie nadrukkelijk aan het licht.

4. Terugkeer en regie over stigmatisering: De parabel van de verloren zoon als richtingwijzer?

Het thema van de terugkeer na een langdurigere afwezigheid van iemand wiens gedrag als afkeurenswaardig en verwerpelijk wordt geacht, is terug te vinden in de parabel van de verloren zoon. Hoewel er natuurlijk verschil is tussen een detentie volgend op een juridisch strafbaar feit enerzijds en een religieus of ethisch afkeurenswaardige levenswandel anderzijds, heeft dit verhaal ons iets te vertellen over de reactie op de terugkeer en stigmatisering van de dader en de regie daarover. Deze parabel wordt door de meeste exegeten gezien als 'Jezus-echt'⁴⁵ en gaat als volgt⁴⁶:

11 Vervolgens zei hij: 'Iemand had twee zonen. 12 De jongste van hen zei tegen zijn vader: "Vader, geef mij het deel van uw bezit waarop ik recht heb." De vader verdeelde zijn vermogen onder hen. 13 Na enkele dagen verzilverde de jongste zoon zijn bezit en reisde af naar een ver

⁴³ Een zelfde olievlekwerking blijkt uit een rapport naar de informatiepositie van de burgemeester ("De diverse organisaties doen relatief weinig een beroep op privacy-gronden voor formele geheimhouding die informatieverstrekking aan de burgemeester in de weg kan staan". M. Schol, N. Struiksma, H. Winter en F. Visser, *Weten wat er speelt. De informatiepositie van burgemeesters met betrekking tot sociale veiligheid*, Groningen: Pro Facto, 2013, p. 4) en het RSJ-advies *Bestuurlijke Informatievoorziening Justitiabelen: beter richten!*, (Den Haag, 4 april 2013).

⁴⁴ Zie ook de bijdrage van Theo de Wit in deze bundel.

⁴⁵ K.-H. Ostmeyer, 'Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn) - Lk 15,11-31', in: R. Zimmermann, D. Dormeyer (Hsg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 618-633, p. 620 en G. Forbes, 'Repentance and Conflict in the Parable of the Lost Son (Luke 15:11-32)', in: *JETS* 42/2 (June 1999), 211-229, p. 212-213.

⁴⁶ Nieuwe Bijbelvertaling, NBG, 2007.

land, waar hij een losbandig leven leidde en zijn vermogen verkwistte. 14 Toen hij alles had uitgegeven, werd dat land getroffen door een zware hongersnood, en begon hij gebrek te lijden. 15 Hij vroeg om werk bij een van de inwoners van dat land, die hem op het veld zijn varkens liet hoeden. 16 Hij had graag zijn maag willen vullen met de peulen die de varkens te eten kregen, maar niemand gaf ze hem. 17 Toen kwam hij tot zichzelf en dacht: De dagloners van mijn vader hebben eten in overvloed, en ik kom hier om van de honger. 18 Ik zal naar mijn vader gaan en tegen hem zeggen: "Vader, ik heb gezondigd tegen de hemel en tegen u, 19 ik ben het niet meer waard uw zoon genoemd te worden; behandel mij als een van uw dagloners." 20 Hij vertrok meteen en ging op weg naar zijn vader.

Zijn vader zag hem in de verte al aankomen. Hij kreeg medelijden en rende op zijn zoon af, viel hem om de hals en kustte hem. 21 "Vader," zei zijn zoon tegen hem, "ik heb gezondigd tegen de hemel en tegen u, ik ben het niet meer waard uw zoon genoemd te worden." 22 Maar de vader zei tegen zijn knechten: "Haal vlug het mooiste gewaad en trek het hem aan, doe hem een ring aan zijn vinger en geef hem sandalen. 23 Breng het gemeste kalf en slacht het. Laten we eten en feestvieren, 24 want deze zoon van mij was dood en is weer tot leven gekomen, hij was verloren en is teruggevonden." En ze begonnen feest te vieren.

25 De oudste zoon was op het veld. Toen hij naar huis ging en al dichtbij was, hoorde hij muziek en gedans. 26 Hij riep een van de knechten bij zich en vroeg wat dat te betekenen had. 27 De knecht zei tegen hem: "Uw broer is thuisgekomen, en uw vader heeft het gemeste kalf geslacht omdat hij hem gezond en wel heeft teruggekregen." 28 Hij werd woedend en wilde niet naar binnen gaan, maar zijn vader kwam naar buiten en trachtte hem te bedaren. 29 Hij zei tegen zijn vader: "Al jarenlang werk ik voor u en nooit ben ik u ongehoorzaam geweest als u mij iets opdroeg, en u hebt mij zelfs nooit een geitenbokje gegeven om met mijn vrienden feest te vieren. 30 Maar nu die zoon van u is thuisgekomen die uw vermogen heeft verkwanseld aan de hoeren, hebt u voor hem het gemeste kalf geslacht." 31 Zijn vader zei tegen hem: "Mijn jongen, jij bent altijd bij me, en alles wat van mij is, is van jou. 32 Maar we konden toch niet anders dan feestvieren en blij zijn, want je broer was dood en is weer tot leven gekomen. Hij was verloren en is teruggevonden."

Opmerkelijk is dat het verhaal nog al wat informatiehiaten bevat. Zo zijn er geen concrete plaats- of tijdsaanduidingen, maar we weten wel dat het verhaal 'thuis' begint en eindigt. We krijgen ook niet te horen wat de aanleiding voor de jongste is om zijn erfdeel te vragen en te vertrekken, evenmin vernemen we tot in detail wat zijn zondig leven is. En dan heeft het verhaal ook nog een open einde, want het wordt ons niet duidelijk hoe het afloopt tussen betrokkenen. Deze onafheid of openheid nodigt de toehoorder of lezer wel nadrukkelijk uit zelf tot reflectie over het verhaal te komen. Bovendien, ondanks – of juist door – door die beperk-

te informatie is het verhaal echter ook glashelder in zijn boodschap omdat zaken teruggebracht worden tot hun essentie.

In de parabel draait het in wezen om de relatie tussen de drie hoofdpersonen en om de vraag hoe ze zich tot elkaar verhouden en opstellen bij een misstap van een van hen. De jongste zoon verbreekt de relatie met thuis. Te vragen naar zijn erfenisdeel⁴⁷ terwijl de vader nog leeft, is een radicale breuk met de familie: het betekent de vader totaal niet respecteren⁴⁸ en wordt zelfs verstaan als hem bij leven al dood verklaren. Deze stap wordt gevolgd door een nog verder wegzakken in verwerpe-lijk gedrag.⁴⁹ Daarnaast wordt zijn misère nog verdiept door een hongersnood, een externe omstandigheid waar hij mee wordt geconfronteerd. Hij krijgt spijt van zijn keuzes op het moment dat hij letterlijk in de modder zit en hongertlijdt. Het is echter die hardheid van het leven en niet vanuit een schuldbesef dat hij tot inzicht komt dat hij zo niet verder kan. Van oprechte spijt kan men dus nauwelijks spreken.⁵⁰ Nederig en bescheiden keert hij naar zijn vader en thuis terug, weet hebbende dat hem geen andere houding past.⁵¹

Voor de oudste zoon is het optreden van de vader onbevredigend en vooral onrechtvaardig. Hij is immers thuis gebleven en heeft plichtsgetrouw en serieus zijn werk gedaan. Als plichtsgetrouwe eerstgeborene voelt hij zich volkomen miskend en gepasseerd. Boos doet hij aan *blaming* en *shaming* en noemt de jongste zoon een hoerenloper. Vanuit zijn boosheid maakt hij niet de beweging naar zijn vader en broer, maar distantieert zich van hen door niet te spreken over ‘mijn broer’ maar over “die zoon van u!”. Hij doet nu zelf wat hij de jongste verwijt: hij betuigt zijn vader geen respect meer. Hij die zichzelf eerst slachtoffer beschouwd, wordt door zijn gedrag opeens dader en wel omdat hij dezelfde misstap begaat, namelijk zich distantiëren van vader (en broer) en daardoor de relatie op het spel zetten of zelfs verbreken.

De vader is een zwijgzaam, passief en reactief personage aan het begin. Nergens wordt helder wat hij van het gedrag van de jongste vindt. Pas aan het einde van het verhaal komt hij tot leven en neemt hij zelfs duidelijk regie: hij rent de jongste tegemoet (een reactie waar emotie uit spreekt, maar voor een waardig persoon in die tijd een vernederende

⁴⁷ De jongste had recht op een derde deel van de erfenis, aldus Forbes, p. 214-216.

⁴⁸ Het gaat regelrecht in tegen het gebod je ouders te eren.

⁴⁹ Varkens worden gezien als onreine en dus te vermijden dieren. Vgl. Leviticus 11:7 en Deuteronomium 14:8.

⁵⁰ Forbes, ‘Repentance and Conflict in the Parable of the Lost Son’, p. 218.

⁵¹ “Am unteren Ende der Hierarchie standen die Tagelöhner, denn sie wurden entsprechend dem Bedarf beschäftigt und außerhalb der Saison wieder entlassen. Vor diesem Hintergrund hat die geplante Bitte des umkehrwilligen Sohnes ihren Sinn: Er erwägt nicht die Annahme als Sklave (dou/loj, dúlos), denn das hätte seine Reintegration in den Familienverband bedeutet, sondern er wagt allein, um die Anstellung als Tagelöhner bitten.” Ostmeier, ‘Dabeisein ist alles’, p. 5.

activiteit).⁵² Er wordt door de vader geen verwijt uitgesproken noch een schuldbekenenis van de jongste gevraagd, de beweging van de jongste zoon naar hem is blijkbaar voor de vader voldoende zelf ook zijn jongste zoon tegemoet te gaan en met vreugde en alle egards⁵³ weer op te nemen. En ook in zijn relatie tot de oudste zoon houdt de vader regie: hij treedt actief-uitnodigend op naar de oudste zoon door het contact, de toenadering en verbinding te zoeken middels zijn uitleg waarom hij als vader doet wat hij doet. Daarmee legt de vader niet alleen verantwoording af over zijn optreden, maar geeft zijn handelen ook een gemeenschapsvormende en toekomstgerichte benadering, terwijl de oudste zoon zich laat leiden door een benadering, die niet toekomstgericht en gemeenschapsvormend is maar die vooral voortkomt uit het verleden. Bovendien neemt de oudste met die benadering geen enkele positieve, constructieve verantwoordelijkheid richting zijn vader en jongste broer.

Het verhaal laat zien dat terugkeer een wederzijds proces is, dat van alle betrokkenen iets vraagt om succesvol te kunnen zijn, net zoals een succesvolle re-integratie na detentie een tweerichtingsverkeer tussen en wederzijdse verantwoordelijkheid van ex-gedetioneerde en samenleving is. De jongste geeft uiting aan zijn wil 'er weer bij te willen horen' simpelweg door weer thuis aan te kloppen. Hij doet dit echter wel gepast (met hangende pootjes), want hij beseft dat zijn levensloop hem in een nieuwe positie heeft gebracht. De vraag óf en hóe hij er weer bij mág horen, is aan de vader en zijn oudste broer ter beantwoording. De keuze bestaat dan uit uitsluitende stigmatisering of insluitende uitnodiging. De vader kiest voor het laatste en geeft daar op een veelzeggende manier uiting aan richting zijn jongste, terwijl hij naar de oudste ver(ant)woordt waarom hij doet wat hij doet.

5. Concluderende terugblik

Participeren veronderstelt een actieve houding waarbij het contact wordt aangegaan met anderen. Contact aangaan betekent toenadering tot elkaar zoeken. Juist deze toenadering vereist een minimale vorm van vertrouwen en van zich kwetsbaar durven tonen. Vertrouwen veronderstelt immers een open en ontvankelijke houding jegens de ander en jegens de toekomst. In die zin is vertrouwen verwant aan hoop, gericht op perspectief, wenselijkheid, mogelijkheden en verwachtingen. Wensdenken en doemdenken zijn beide valkuilen voor zowel vertrouwen als hoop. Juist op dit terrein lijkt onze samenleving zich vanuit doemdenken te ontwikkelen naar een samenleving die gebaseerd is op controle en de wens risico's te verkleinen. Achter deze maatschappelijke veilig-

⁵² Forbes, 'Repentance and Conflict in the Parable of the Lost Son', p. 218.

⁵³ Hij ontvangt als belangrijke gast het mooiste gewaad en beste voedsel, krijgt een ring als symbool van trouw en verantwoordelijkheid, en sandalen, teken van welvaart.

heidswens gaan angst en wantrouwen (en misschien zelfs een crisis van hoop) schuil. In de samenleving is niet toenadering tot elkaar leidend, maar eerder afgrenzing jegens en begrenzing van de ander. De huidige communicatietechnologie laat deze ambivalentie ook zien: enerzijds is er op individueel niveau een enorme transparantie en communicatie over allerlei persoonlijke gegevens waarin en waaraan velen actief participeren en waar zich nieuwe gemeenschappen en netwerken ontwikkelen, anderzijds voedt diezelfde technologie in de maatschappij onrust⁵⁴ of (vaak onvolledige, gekleurde en gefragmenteerde) kennis en wetenschap die wantrouwen en achterdocht genereren en leiden tot stigmatisering en dus tot sociale uitsluiting van mensen. Baumann merkt dan ook terecht op dat weten leidt tot kiezen en daarmee tot uitsluiten.⁵⁵

De huidige technologie maakt het feitelijk mogelijk een *gevangenis zonder muren* te scheppen, waarin ex-gedetineerden letterlijk op de voet gevolgd worden – en niet alleen door overheidsinstanties – en waar hun ‘participatie’ wordt bewaakt wat betreft plaats en tijdstip. De communicatietechnologie creëert daarmee een Foucaultiaans panopticum in een nieuwe vorm, waarin (bijna) alles van een ex-gedetineerde voor (bijna) iedereen (bijna) altijd op te roepen is. De democratisering van die communicatietechnologie draagt er verder toe bij dat er een groeiend en onuitwisbaar data-archief ontstaat, dat het mogelijk maakt het verleden steeds te doen herleven. Deze zonder instemming van de betrokkene steeds opnieuw te heropenen data hebben dan ook als belangrijk bijproduct dat het persoonlijke verleden een permanent op te roepen last kan worden, terwijl vergeten, herstel of het maken van een herstart een illusie dreigen te worden. Een dader blijft - of beter: wordt - op deze manier steeds opnieuw dader, en een slachtoffer blijft voor altijd slachtoffer. Met andere woorden: de geschiedenis, in onze vooruitgangsideologieën zo vaak beschreven als een dynamisch proces, komt tot stilstand.

Al met al betekent het voor de ex-gedetineerde echter in feite dat hij zijn participatiekansen in de huidige samenleving eerder ziet afnemen dan toenemen, terwijl hij tegelijk in toenemende mate voor zijn participatie(kansen) zelf verantwoordelijk wordt gehouden. Maar “[E]en participatief burgerschapsconcept vergt een antwoord op de vraag wie als participanten erkend worden, en op de vraag aan wie welke participatie ten goede moet komen”, stellen Bouverne-De Bie en Roose terecht.⁵⁶ Het is met het oog hierop dat het meer dan redelijk en wenselijk is dat de overheid ook actief regie neemt in het begrenzen - qua toegankelijkheid, omvang en tijd - van datacommunicatie die leidt tot onterechte of dis-

⁵⁴ A. van Hoek, J. de Kleuver & P. van Soomeren, *Wei Ji en de menselijke maat. Onderzoek maatschappelijke onrust*, Amsterdam: DSP-groep, 2007.

⁵⁵ Z. Baumann, *Wasted Lives*, p. 18.

⁵⁶ Maria Bouverne-De Bie & Rudi Roose, ‘Herstelrecht en de maatschappelijke (re)integratie van de dader’, in: *Tijdschrift voor Herstelrecht*, 2010 (10) 4, 32-43, p. 34.

proportionele stigmatisering van ex-gedetineerden. Want sociale ordening is een centrale taak van de overheid. Juist deze dataverzamelingen en hun gebruik vergen een goede regie om te voorkomen dat mensen ten onrechte (nog langer) gestigmatiseerd worden. Maar aan deze regie lijkt het op dit moment nog te veel te ontbreken. Hoewel de overheid pogingen doet de regie over deze datastroom naar zich toe te trekken, lijkt diezelfde overheid in de regulering achter de feiten aan te lopen en vooral ook zelf op twee benen te hinken: toegeven aan de controlezucht vanuit veiligheidsoogpunt of zichzelf begrenzen vanwege rechts- (statelijke)beginselen als rechtsbescherming, rechtsgelijkheid en resocialisatie van ex-gedetineerden. Het individuele belang van het individu lijkt tot nu toe in elk geval minder gewicht in de schaal te leggen dan de stem van de meerderheid en het algemeen belang. Vreemd is dat overigens niet voor een overheid die haar legitimiteit voor een groot deel ontleent aan het bieden van *law and order* en mede daarop bij verkiezingen wordt afgerekend, zeker in een periode van politiek populisme.⁵⁷ De *law-and-order* taak impliceert de maatschappelijke regulering van angst en kwetsbaarheid, maar deze taak omvat zowel de samenleving als geheel als het afzonderlijke individu in die samenleving, inclusief de ex-gedetineerde. In die zin heeft de overheid in een rechtsstaat de plicht - net als de vader in de parabel - er voor te waken dat ze zich niet laat verleiden tot de houding van de oudste zoon, die leidt tot verdere uitsluiting, stigmatisering, discriminatie of vernedering; zaken en waarvan net verwacht mag worden dat de overheid er krachtig en eenduidig tegen optreedt.

Wellicht kunnen de overheid en de samenleving in dat licht nog iets anders leren van de vader uit de parabel. Bijzonder interessant is namelijk het feest dat de vader in de parabel geeft. De vader pakt daarmee de regie in handen, want hij neemt met het feest eenduidig stelling. Het feest is niet een stellingname voor de een en tegen de ander, maar wel een uitdrukking van zijn vreugde uit over de terugkeer van zijn verloren zoon, dat hij ook een openbaar en gemeenschapsvormend karakter geeft in de vorm van een feest. Het feest is dan ook te zien als een overgangsritueel naar een nieuwe fase van (hernieuwde) gemeenschap zijn. Het onderstreept het pleidooi van de Ierse criminoloog Maruna voor terugkeer- of statusherstellende rituelen voor ex-gedetineerden.⁵⁸ Hij stelt namelijk terecht dat juist een ritueel in staat is emoties te kanaliseren en symbolisch mensen als gemeenschap kan (her)verbinden in situaties en momenten dat er sprake is van overgang naar een andere, nieuwe fase van (samen)leven. Rituelen met een eenduidige, openbare (en daarmee ook later (aan)toonbare) boodschap bewerken solidariteit en gemeenschap, en geven regie aan de emoties die gepaard gaan met die overgang.

⁵⁷ H. Boutellier, 'Herstelrecht in een populistische context', in: *Tijdschrift voor herstelrecht*, 2011(11)1, 33-39, p. 34-35.

⁵⁸ S. Maruna, 'Reentry as a Rite of Passage'.

Hier ligt mijns inziens een uitdaging voor de overheid en zeker voor deskundigen op het terrein van rituelen (waartoe de zendende instanties toch zeker gerekend mogen worden).

Momenteel wordt de verantwoordelijkheid voor een geslaagde terugkeer in toenemende mate eenzijdig en zwaar neergelegd bij de individuele gedetineerde. Echter, '[H]et ontnemen van iemands recht op resocialisatie door er een voorrecht van te maken, omdat men gelooft dat daders dit niet verdienen en/of omdat men er niet meer in gelooft dat daders ten positieve kunnen veranderen, doet tekort aan de inherente waardigheid en het inherente potentieel van ieder mens en maakt het destructieve wantrouwen tot uitgangspunt, terwijl men –door de verantwoordelijkheid geheel bij de dader te leggen– de eigen handen in onschuld kan wassen', concludeert de jurist Claessen terecht.⁵⁹ Een dergelijk mens- en maatschappijbeeld staan ook haaks op de christelijke sociale ethiek. De christelijke ethiek verzet zich immers niet alleen tegen een definitieve, sociale uitsluiting van mensen omdat ze onverbeterlijk zouden zijn, maar ook tegen het feit dat de verantwoordelijkheid voor goed samenleven slechts bij één partij wordt neergelegd.⁶⁰ Een dergelijke benadering resulteert namelijk in een maatschappij waar mensen enkel calculerend met en naast elkaar leven, maar waar geen sprake meer is van wederzijdse betrokkenheid op basis van rechtvaardigheid, solidariteit, liefde en mededogen.

⁵⁹ J. Claessen, 'Strafrecht en vertrouwen in de medemens – vijftig jaar later. Het Nederlandse strafrecht en gevangeniswezen tegen de achtergrond van W.P.J. Pompe', in: *Strafblad*, juli 2014, 229-242, p. 242.

⁶⁰ Vgl. R. Jeurissen, 'The Human Community', in: F. Vosman en K-W. Derks, *Aiming at Happiness. The Moral Teaching of the Catechism of the Catholic Church: an Analysis and Commentary*, Kok/Pharos, 1996, 164-181.

Van binnen naar buiten

De vragen van gedetineerden en het antwoord van de participatiesamenleving

Ype Viersen¹

Het is niet vanzelfsprekend dat ex-gedetineerden bij de samenleving horen. Ze zijn een tijd buitengesloten geweest. Dat was de bedoeling, in ieder geval van de samenleving. Helemaal elkaar uitsluiten kan niet want bijna iedere gedetineerde komt een keer vrij en maakt dan weer deel uit van 'wij' (als gedetineerden tenminste 'zij' zijn).

De vaak moeizame verhouding tussen gedetineerden en de samenleving kun je typeren als een zaak van 'wij' en 'zij': twee partijen die vaak tegenover elkaar worden neergezet en elkaar over en weer uitsluiten. In dit artikel beschrijf ik een aantal mechanismen en gevoelens die daar een rol bij spelen. Het is gebaseerd op zes individuele gesprekken met willekeurig gekozen gedetineerden in P.I. Nieuwegein over hun motivatie voor en moeite met hun terugkeer in de samenleving. Daarnaast is het onderwerp '*Voor wie of wat ben je verantwoordelijk?*' in drie groepsgesprekken aan de orde geweest.

Aan de hand van een verhaal van Franz Kafka dat gaat over het mechanisme van uitsluiting, typeer ik de verhouding van gedetineerden tot de samenleving als een zaak van al dan niet '*willen*', '*kunnen*' en '*mogen*'. Aan het einde van het artikel zal mijn conclusie zijn dat het voor een succesvolle reïntegratie belangrijk is dat de samenleving inhoudelijk kan verantwoorden hoe en waarom zij actieve participatie van ex-gedetineerden verwacht.

Een gemeenschap van schurken²

'Er was eens een gemeenschap van schurken, dat wil zeggen, het waren geen schurken, maar gewone mensen. Zij bleven elkaar altijd trouw.

Als bijvoorbeeld een van hen een vreemde, die buiten hun gemeenschap stond, op een ietwat schurkachtige manier ongelukkig had gemaakt, - dat betekent weer niets schurkachtigs, maar zoals het gewoonlijk gaat en gebruikelijk is -, en hij dit dan tegenover de gemeenschap opbiechtte, onderzochten zij het en beoordeelden het, ze legden boetes op, vergoelijkten het en dergelijke.

Het was niet slecht bedoeld, de belangen van de individuen en van de gemeenschap werden zorgvuldig in het oog gehouden en de biechteling werd het compliment gegeven waarvan hij de grondkleur al had aange-

¹ Deze bijdrage is geschreven op persoonlijke titel.

² Franz Kafka, *Verzameld werk*, Amsterdam: Querido, 1977, p. 899. De parabel is ook opgenomen in de bundel *De Chinese muur en andere verhalen* (Franz Kafka, Amsterdam: Querido, 1967).

duid: "Wat? Daarover maak jij je bezorgd? Je hebt toch gedaan wat vanzelfsprekend was, zo gehandeld als je moest. Iets anders zou onbegrijpelijk zijn geweest. Je bent alleen wat overspannen. Kom toch tot jezelf!" Zo bleven zij elkaar altijd trouw; ook na de dood verbraken zij de gemeenschap niet, maar stegen in rijen naar de hemel. Over het geheel was het een schouwspel van de reinste kinderlijke onschuld, zoals zij daar vlogen.

Daar echter voor de hemel alles tot zijn elementen uit elkaar wordt geslagen, stortten zij als rotsblokken omlaag.'

Einde verhaal. Wie zijn die schurken? Zijn het gedetineerden? Zijn het criminelen die bij nadere kennismaking ook maar gewone mensen blijken te zijn? Of zijn het 'gewone mensen' die zich schurkachtig gedragen? En waarom gaat het op het laatst mis met hen? In de laatste zin wordt het hele voorafgaande verhaal als het ware onderuit gehaald. Alles wordt tot zijn elementen uit elkaar geslagen en vallen zij als rotsblokken omlaag. Wat is er dan mis met die gemeenschap van schurken? Wat wil het verhaal eigenlijk?

Zoals bij vrijwel alle verhalen van Kafka kun je er veel interpretaties op loslaten, maar vaak zeggen die meer over de uitlegger dan over het verhaal. Ik heb het verhaal voorgelegd aan een groep gedetineerden met de vraag wat er als eerste bij hen opkomt wanneer ze het verhaal hebben gehoord. Er kwamen drie associaties die hier het noemen waard zijn: *'Het lijkt wel of het over de Hell's Angels gaat. Die houden de rijen gesloten en blijven elkaar ook altijd trouw.'* 'Nee', zei een ander, *'dit gaat over politici die wetten maken waardoor je geen enkele kans hebt en ze houden elkaar ook altijd de hand boven het hoofd.'* En een derde, die een tijd in een Engelse gevangenis had doorgebracht, vertelde: *'Daar had je twee groepen: aan de ene kant de gedetineerden en aan de andere kant de bewaarders. En die deden niks met elkaar. Ze praten alleen met de andere kant als het moest. De anderen waren als een groep schurken waar je je niet mee inlaat. Die scheiding tussen 'ons en hun' was 'crystal-clear.'*

Bij de eerste reactie zou je de vraag kunnen stellen: *Willen* gedetineerden wel deel uitmaken van de participatiesamenleving? Bij de tweede kun je je afvragen of het wel mogelijk is voor ex-gedetineerden om deel uit te maken van de samenleving: *Kunnen* ze wel? Krijgen ze de kans of wordt dat hen haast al bij voorbaat onmogelijk gemaakt? En bij de derde reactie kun je vragen of ze wel *mogen*: Welke mechanismen verhinderen dat ze bij de samenleving horen?

Het verhaal van Kafka gaat over een gemeenschap van schurken die geen schurken waren maar gewone mensen. 'Ze bleven elkaar altijd trouw'. Elke gemeenschap kent waarden en normen die binnen die gemeenschap vanzelfsprekend zijn. Maar hoe verhoudt zo'n hechte gemeenschap zich tot de buitenwereld? 'Als bijvoorbeeld een van hen een

vreemde ... ongelukkig had gemaakt ... zoals het gewoonlijk gaat ...', hoe wordt daar dan op gereageerd? In het verhaal wordt er dan alles aan gedaan om de grens tussen 'wij' en 'zij' keurig in stand te houden. Als de overtreder zich al bezorgd had gemaakt, dan was dat zeker niet nodig geweest: 'Je hebt toch gedaan wat vanzelfsprekend was ...Iets anders zou onbegrijpelijk zijn geweest'. De belangen van de individuen en van de gemeenschap worden zorgvuldig in het oog gehouden. 'Zo bleven zij elkaar altijd trouw.' Iedereen is overtuigd van de interne logica van de gemeenschap.

En toch gaat het mis. In de confrontatie met de hemel valt de gemeenschap in stukken uit elkaar. Waarom? Hoe kan dat? Wat is er dan toch mis met die gemeenschap? Door die laatste zin komt alles onder spanning. Bijbellezers herkennen die structuur in de parabels van Jezus. Het is altijd toch weer net even anders dan je eerst dacht.

De parabel van Kafka kan het mechanisme van uitsluiting verhelderen dat misschien wel elke samenleving kenmerkt en waar ook gedetineerden tegenaan lopen.

En er is nog een interessante kant aan het verhaal, want het verhaal zou ook duidelijk kunnen maken wat geestelijk verzorgers kunnen betekenen in dit conflict.

1. *Gebrek aan vertrouwen*

Wat valt er, in het algemeen, te zeggen over de verhouding tussen gedetineerden en de samenleving? Grofweg dat die verhouding gekenmerkt wordt door een groot gebrek aan vertrouwen. En dat is over en weer het geval. De interne logica van de gemeenschap kent veel wantrouwen. Onze samenleving heeft veiligheid als een hoog genoteerde waarde en gedetineerden merken dat. Voor heel veel functies is tegenwoordig een Verklaring Omtrent Gedrag vereist. Gedetineerden die een straf hebben uitgezeten voor een zedendelict krijgen, uit vrees voor maatschappelijke onrust, te maken met een gebiedsverbod³ of vinden heel moeilijk een plek om te wonen.⁴

Maar het is niet alleen de samenleving die op voorhand weinig vertrouwen heeft in de terugkeer van gedetineerden. Het omgekeerde is ook het geval. Onderzoek van het onderzoeksbureau Kaski⁵ onder bewoners van Exodushuizen maakt duidelijk wat er aan de hand is. De bewoners werden ondervraagd over zes aspecten van het zingevingsrepertoire dat hen zou kunnen helpen om niet terug te vallen in de criminaliteit. Dat waren: het gevoel van eigenwaarde, de mate van betrokken-

³ Zoals de burgemeester van Veenendaal in het najaar van 2013 probeerde met een beroep op de Gemeentewet.

⁴ Zie de bijdrage van Ryan van Eijk in deze bundel.

⁵ Kaski, *De invloed van de sleutel zingeving in Exodushuizen*, Rapport nr. 629, Nijmegen, 2013.

heid bij de samenleving, het gevoel van spijt en verantwoordelijkheid voor het delict, de motivatie om op het rechte pad te blijven, de overtuiging dat een nieuwe start mogelijk is en het inzicht wat men verder met zijn leven wil.

Bij vijf van de zes aspecten geeft een ruime meerderheid van de Exodusbewoners een positief beeld van de eigen situatie. Maar er is één onderdeel dat significant achterblijft ten opzichte van de andere aspecten en dat is wanneer het gaat over 'betrokkenheid': Weliswaar voelt een meerderheid zich nog wel onderdeel van de samenleving, maar als het gaat over vertrouwen in andere mensen en zich verantwoordelijk voelen voor de omgeving, is de score het laagst van alle bevraagde zingevingsaspecten. Slechts een kwart zegt vertrouwen in andere mensen te hebben.

Dit beeld wordt bevestigd wanneer je gedetineerden binnen vraagt voor welke mensen buiten zij belangrijk zijn en die -nu of straks- iets van hen verwachten. Ook heb ik gevraagd wie er voor hen belangrijk zijn. Zoals je zult verwachten staat familie bovenaan. In ieder geval de kinderen, de partner alleen als de relatie nog goed is, ouders iets minder vaak, broers en zussen wat minder; dan komt er een hele tijd niets en dan volgen vrienden, collega's, medegedetineerden, mensen van een sportclub of buurtgenoten. Het zijn vooral 'eigen mensen' in wie men vertrouwen heeft.

Iemand die inmiddels vier jaar vastzit, verwoordde het zo: *'Ik merk dat ik me steeds meer afsluit en een hekel aan de hele mensheid heb gekregen. Je leeft ... je moet overleven tussen mensen die alleen maar aan zichzelf denken. Dan hou je er mee op gevoel voor andere mensen te hebben'*.

Een enkele keer werden de kerk en vrijwilligers van de kerk genoemd en die scoorden dan ook meteen als erg belangrijk. Blijkbaar kan een kerkelijke gemeenschap een brug zijn naar dat deel van de samenleving dat niet alleen bestaat uit 'eigen mensen' die je zelf hebt uitgekozen, maar waar ook mensen bij horen die je niet kent en die wel accepteren dat je meedoet.⁶

Samengevat: Het sociale netwerk van veel mensen binnen is niet groot. Veel gedetineerden hebben het gevoel en ook de ervaring er alleen voor te staan. *'Je moet jezelf maar redden, maar mij gaat dat niet lukken, dat weet ik nou al'*, was de verwachting van iemand die er aan toevoegde: *'Dit zal dan ook wel niet de laatste keer zijn'*.

Tegelijkertijd bestaat er in de samenleving veel wantrouwen en door allerlei regels en beperkingen spreekt het niet vanzelf dat ex-gedetineerden gemakkelijk weer een volwaardige plaats innemen. Is het dan wel reëel om van mensen te verwachten dat zij zelf verantwoordelijkheid nemen voor hun eigen leven? Wat je behoort te doen (zelf verantwoordelijkheid nemen), houdt toch minstens in dat je het ook moet kunnen.

⁶ Zie de bijdrage van Regien Smit in deze bundel.

Anders zijn 'eigen verantwoordelijkheid' en 'zelfredzaamheid' loze idealen en staat de 'loser' er inderdaad alleen voor. Waar gaat het mis?

2. Willen ze wel?

Als het gaat over de vragen van gedetineerden, welke gedetineerde bedoel je dan? De man die in Engeland had gezeten zei: *"Vaak denken mensen buiten dat er binnen alleen maar arme sloebers zitten. Maar dat is natuurlijk niet zo. Ik heb er zelf voor gekozen ..."* Hij neemt verantwoordelijkheid voor wat hij heeft gedaan, zit zijn tijd uit, klaagt nauwelijks, heeft familie en vrienden waar hij een beroep op kan doen en regelt zelf zijn zaken voor straks als hij weer vrij is. Kortom, hij is iemand die ze er in de participatiesamenleving graag bij willen hebben. Maar wil hij dat ook? Wat wil hij zelf? *"Als ik een kans zie zal ik die niet laten liggen, daar ben ik heel eerlijk in."*

Er zijn ook anderen. Zij hebben de keuze voor criminaliteit niet zo bewust gemaakt. Ze zijn er als het ware in gerold, zoals mensen wel vaker ergens in rollen: een opleiding, een beroep, een relatie. Ongemerkt passeerden ze een paar stations: van saaie school naar spijbelen naar coffeeshop naar schulden maken naar ... *"En nu willen ze me ook nog mijn Wajonguitkering afpakken."* Zij hebben vaak moeite met de uittocht uit de verzorgingsstaat en ze zien het beloofde land nog niet voor zich liggen.

Laten we nuchter zijn. Niet iedereen wil afscheid nemen van een leven met gemakkelijk en snel geld dat in de drugshandel te vinden is. Niet iedereen wil afscheid nemen van de droom dat het toch nog een keer lukken zal. Een grote klapper maken en niet gepakt worden. Of, misschien reëler, niet iedereen wil zich nu, tijdens deze detentie, op de voorgeschreven manier voorbereiden op een terugkeer naar de participatiesamenleving.⁷ Maar ik weet niet hoe de verhouding is tussen mensen die 'niet willen maar wel kunnen' en mensen die 'wel willen maar niet kunnen'. Ik heb het vermoeden dat het 50-50 is, maar soms denk ik dat het een te optimistische inschatting is. Wat ik wel zie is dat veel mensen binnen de muren van de gevangenis de 'deugd van de schijnheiligheid' beoefenen. Dat brengt ons bij de volgende vraag.

3. Kunnen ze wel?

In maart van dit jaar is in het kader van de operatie 'Modernisering Gevangeniswezen' in alle gevangenissen het onderscheid tussen basis- en plusprogramma ingevoerd. Het is de participatiesamenleving op bajesniveau. Gedetineerden die zich sociaal wenselijk gedragen en meedoen aan alle voorgeschreven cursussen en het blowen kunnen laten, zitten

⁷ Zie *Handleiding Toetsingskader promoveren en degraderen*, uitgave: DJI, 20 december 2013.

‘op groen’ en hebben meer faciliteiten dan de mensen ‘op rood’ die alleen het basisprogramma aangeboden krijgen. Voor hen geldt: minimum is maximum. Dat wil zeggen: Wat er minimaal is vereist binnen de Penitentiaire Beginselenwet, is het maximale dat wordt aangeboden.

Het is een maatregel die (ook, naast bezuiniging) is bedoeld om goed gedrag te stimuleren, maar in de praktijk vooral tot heel veel frustratie leidt. Zoals deze man het ervaart: *“Bewaarders zijn veel machtiger geworden; ze zetten je onder druk; je moet wel in de pas lopen. En dat is niet goed voor een persoon.”* Een ander formuleerde het zo: *“Hun geven iets om het af te kunnen pakken. Dat zeggen ze ook: ‘Pas op jongen, want zo kom je op rood’. Zo heb je altijd het zwaard van Damascus boven je hoofd hangen.”*

De gedetineerden die ik sprak voor dit artikel vonden unaniem zo’n systeem met voorwaarden geen echte stimulans om de keuze te maken het over een andere boeg te gooien. Zeker niet wanneer die voorwaarden worden verpakt in mooie beleidsvoornemens die niet waargemaakt kunnen worden. *“Dat reïntegreren is bij mij al vier keer mislukt. Ze hadden het eerst over werk dat er niet was en toen over vrijwilligerswerk, maar daar kwam niets van. Ik kan er beter maar weer gelijk tegenaan gaan.”*

En de schaduwkant wordt ook zichtbaar op afdelingen waar de mensen ‘op rood’ zitten.⁸ Veel gedetineerden hebben daar het idee dat het, in ieder geval voor de komende tijd, niet meer uitmaakt wat ze doen. ‘Hier kun je gewoon je gang gaan.’ Er wordt meer geblowd, er is meer herrie en drukte en er zijn weinig positieve stimulansen. Een gedetineerde die een lange straf moet uitzitten zegt: *“Je zit meer achter de deur en dat betekent je zit meer te piekeren. Ik word er steeds kwader van. Van die machteloze kwaadheid en dat wil ik niet want ik kan er geen kant mee op. Wat doe je? Je pakt een blowtje. Dan ben ik even van m’n eigen gepieker af. Het helpt geen zak, maar wat moet je?”*

De participatiesamenleving legt veel meer nadruk op het nemen van eigen verantwoordelijkheid, maar binnen de muren van de gevangenis zijn de mogelijkheden om in de praktijk van alledag te leren om met die verantwoordelijkheid om te gaan afgenomen.

Er zijn wel meer mogelijkheden gekomen om je te oriënteren. Cursussen als ‘Kiezen Voor Verandering’ (KVV), COVA (Cognitieve vaardigheden) of de ‘Lifestyle-training’ zijn bedoeld om gedetineerden te helpen bij het maken van goede en reële keuzes om straks niet in oude fouten terug te vallen. Vaak is het volgen van zo’n cursus een voorwaarde om in aanmerking te komen voor doorfasering naar een andere detentievorm

⁸ Bij goed gedrag kunnen gedetineerden promoveren naar een ‘groene’ afdeling met meer vrijheden en meer activiteiten. Als gedetineerden ongewenst gedrag laten zien, dan worden ze gedegradeerd en komen ze op een ‘rode’ afdeling met minder vrijheden.

met meer vrijheden.⁹ Dit gedwongen karakter maakt dat een deel van de cursisten niet heel gemotiveerd is om er iets goeds van te maken. Ook is binnen zo'n cursus de groepsdruk groot. *"In onze groep van de KVV zat een jongen die alles eruit gooide, van zijn luiertot z'n arrestatie. De rest hield natuurlijk zijn mond; zoiets doe je niet. Je laat in zo'n groep toch niet het achterste van je tong zien!"*

"Ze hebben nu een systeem met mentoren. Het heeft denk ik wel een maand geduurd voor ik wist wie mijn mentor was. Maar hij heeft geen tijd. Echt geen tijd, dat zie ik ook wel. Zo'n mentor stelt in de praktijk niets voor. ... Wat ik mis is dat iemand tijd voor je heeft."

En daarmee raakt hij waarschijnlijk aan de kern van het probleem. Wie heeft de tijd om met een gedetineerde, op zijn snelheid en rekening houdend met zijn *capaciteiten*, de mogelijkheden te verkennen die deze man (of vrouw) heeft? En wie maakt de tijd om dat te doen?

4. Mogen ze wel?

Nu is het klagen van gedetineerden over 'de maatschappij' niet iets van de laatste tijd. De ervaring buitengesloten te zijn heeft waarschijnlijk altijd voor machteloze kwaadheid gezorgd en het gevoel dat je slachtoffer bent.

Wat wel is veranderd, is dat de samenleving veel onpersoonlijker en bureaucratischer is geworden. Veel overheidsinstanties staan je niet meer persoonlijk te woord, maar hebben een digitaal loket geopend waar je 24/7 je zaken kunt regelen. Dat lijkt misschien klantvriendelijk, maar wie niet met een computer kan omgaan, heeft het een stuk lastiger bij het regelen van huisvesting, een uitkering of een ID-bewijs.

Nu richten steeds meer penitentiaire inrichtingen een Re-integratiecentrum in. Daar kunnen gedetineerden zelf, en soms met de hulp van vrijwilligers, die zaken regelen die elke burger buiten ook zelf moet regelen. Het is *een* stimulans om je eigen verantwoordelijkheid te nemen. Maar veel gedetineerden weten daar geen raad mee. Wie moeite heeft met lezen, wie ingewikkelde regelingen niet begrijpt, heeft al snel de neiging om zaken die gedaan moeten worden uit te stellen. En, zeggen mensen die een lange straf uitzitten vaak: *'Waarom zou je vandaag al doen wat morgen ook nog wel kan? Maak je niet druk ...'*. Het vraagt om een actieve motiverende bejegening die er bij PIW-ers wel eens bij inschiet.

Zo is er een breed overgangsgebied tussen 'niet willen' en 'niet kunnen'. Er zijn veel gedetineerden die graag willen, maar echt niet weten hoe dat zou moeten: een normaal regelmatig leven met een baan, een huis en een vaste verkering. En er zitten mensen vast die het straks zeker wel redden. Ze hebben hun zaakjes wel geregeld, maar zijn soms

⁹ Zie *Toetsingskader*, p. 17.

dubbelzinnig in wat ze echt willen. Ik denk aan de man die zei: *'Als ik een kans zie, zal ik die niet laten liggen....'*

5. Een gemeenschap van schurken?

Wanneer we deze twee uitersten op het brede spectrum van 'niet kunnen' tot 'niet willen' naast elkaar zetten, kunnen we ons twee dingen afvragen:

Voor zowel mensen die 'niet kunnen' als mensen die 'niet willen' komt er een einde aan de periode van uitsluiting uit de samenleving. Wat wordt er dan van ze verwacht? Globaal gesteld: dat ze hun verantwoordelijkheid nemen en actief een bijdrage leveren aan de samenleving. Voor ex-gedetineerden is dat niet vanzelfsprekend. Participatie vraagt om vertrouwen. Het onderzoek van Kaski geeft aan dat het vertrouwen in andere mensen en in de samenleving niet erg groot is. Mijn indruk uit de gesprekken is dat dit zowel voor de mensen die 'niet kunnen' als voor mensen die 'niet willen' opgaat, zij het om verschillende redenen. Wie niet kan, wil vaak wel maar mislukkingen hebben het vertrouwen ondermijnd. Het is al zo vaak niet gelukt. Wie 'niet wil' heeft bijna per definitie weinig vertrouwen in zijn medemensen: hij is op eigen voordeel uit en als het moet ten koste van anderen.

Zoals gezegd, participatie vraagt om vertrouwen. Minimaal het vertrouwen dat ik er bij hoor en dat mijn bijdrage zinvol is in een groter geheel. Maar het omgekeerde is ook het geval: criminaliteit schaadt ook het vertrouwen van de samenleving. Wanneer een samenleving zich niet wil neerleggen bij een onvermijdelijke of zelfgekozen uitsluiting, vraagt dat om een antwoord op vragen als: Horen mensen 'per definitie' bij elkaar of bestaat de samenleving uit op zichzelf staande individuen en zijn hun relaties secundair? Welke waarden willen we met elkaar verwezenlijken? Wat is solidariteit? Houdt solidariteit op waar mensen niet kunnen of niet willen? Waar is het in de samenleving echt om te doen? Dat vraagt om antwoorden die verder gaan dan dat iedereen zijn leven naar eigen goedgevoelen mag inrichten zolang anderen er maar geen last van hebben.

Dat brengt mij op het tweede: Gaat het wel om participatie in het grotere geheel van de samenleving of gaat het eigenlijk om iets anders? 'Je verantwoordelijkheid nemen' kan twee dingen betekenen. Het kan betekenen dat je niet kunt verwachten dat een ander voor jou regelt wat je ook zelf kunt doen. Daar is niets mis mee. Integendeel, het is voor ieders zelfvertrouwen en zelfrespect goed wanneer je zelf doet wat je kunt doen. Ik noem dat 'positieve zelfredzaamheid'. En het is natuurlijk prima dat er in de gevangenis programma's en cursussen worden aangeboden die gedetineerden leren zich de bekwaamheden te ontwikkelen die daarvoor nodig zijn.

'Je verantwoordelijkheid nemen' kan ook iets anders betekenen en dat zou je 'negatieve zelfredzaamheid' kunnen noemen: Je moet nu jezelf

redden; een ander zal het niet voor je doen en zolang je binnen de regels van de wet blijft, zul je van niemand last hebben. Eigenlijk kun je hier niet echt van ‘uitsluiting’ spreken want in een samenleving waarin iedereen wordt geacht zichzelf te redden, is er eigenlijk niets waar mensen van uitgesloten worden. Daar ben je alleen maar verantwoordelijk voor jezelf en niet echt met anderen verbonden. Als dat het geval is, lijkt onze samenleving dan niet op die gemeenschap van schurken uit het verhaal van Kafka?

In Kafka’s verhaal gaat het over de reactie van de gemeenschap op iemand die een vreemde op schurkachtige manier ongelukkig heeft gemaakt. Wanneer hij zich moet verantwoorden gaat het niet over wat hij die vreemde heeft aangedaan, maar wordt er tegen hem gezegd dat het toch ‘vanzelfsprekend was’ wat hij heeft gedaan: ‘iets anders zou onbegrijpelijk zijn geweest’. Dat betekent dat binnen die gemeenschap van schurken alleen datgene relevant is wat binnen haar eigen werkelijkheid past. Wat daar buiten valt, wie vreemd is of anders omdat hij dat niet kan of wil, wordt buitengesloten. Dat die vreemde ongelukkig is gemaakt komt niet eens in beeld. Er wordt alleen op gelet dat de gemeenschap elkaar altijd trouw kan blijven. Zelfs de zorgen van degene die voor het ongeluk van de buitenstaander verantwoordelijk is, worden gebagatelliseerd. *“Wat? Daarover maak jij je bezorgd? Je hebt toch gedaan wat vanzelfsprekend was. ... Kom toch tot jezelf!”*¹⁰

Waar het mij om gaat is: wanneer de samenleving mensen ongelukkig maakt en opsluit (of in strafrechtjargon: ‘leed toevoegt’) en daarbij niet wil volstaan met het argument dat er is gedaan wat vanzelfsprekend is, dan vraagt dat om een inhoudelijke visie op het ‘waarom’ van de samenleving. Dat lijkt mij de andere visie op verantwoordelijkheid dan ‘jezelf kunnen redden’ of ‘het is niet in strijd met de wet’. Het is verantwoordelijkheid die een antwoord zoekt op vragen als ‘Wat betekenen solidariteit en verbondenheid met anderen?’ Zijn dat willekeurige en vrijblijvende zaken of horen ze bij echt mens-zijn en samenleven?

Wanneer een samenleving alleen gebaseerd is op het uitgangspunt dat ‘alles kan zolang een ander er geen last van heeft’ zal ze uit zichzelf geen oog hebben voor mensen die ‘wel willen maar niet kunnen’.¹¹ Gelukkig zei de koning in de troonrede van 2013: ‘Van iedereen *die dat kan*, wordt gevraagd verantwoordelijkheid te nemen voor zijn of haar eigen leven en omgeving’. Hij zei dat als de representant van een ‘gemeenschap van schurken’ die ‘geen schurken maar gewone mensen’ zijn. Dat vraagt om een visie op gewone mensen die niet kunnen en die niet willen. Ligt de schuld voor mislukking en fout gedrag exclusief bij henzelf? Of hebben we te weinig verantwoordelijkheid voor elkaar?

¹⁰ Zie Horst Steinmetz, *Suspensive Interpretation. Am Beispiel Franz Kafkas*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, pp. 95-98.

¹¹ Zie Henk Vroom, *Ik en de ander. Solidair zijn in een ik-tijdperk*, Almere: Parthenon, 2014, pp. 120-131 en 185-192.

6. De reactie van de hemel

Kafka's verhaal eindigt abrupt: 'Omdat voor de hemel alles tot zijn elementen uit elkaar wordt geslagen, stortten zij als rotsblokken omlaag.' Het hele voorafgaande verhaal wordt daarmee als het ware ongedaan gemaakt. De manier waarop men binnen het verhaal de weerbarstige kanten van de werkelijkheid onder controle heeft gebracht en voor de eenheid van de gemeenschap heeft gezorgd, valt uiteen in de confrontatie met de hemel. Daar zit een zekere logica in. De manier waarop men degene die een vreemde ongelukkig had gemaakt, in bescherming neemt laat zien dat er voor het 'andere' of het 'vreemde' geen plaats is. Er is alleen de eigen werkelijkheid, met eigen normen en waarden die een absolute geldigheid hebben. 'Iets anders zou onbegrijpelijk zijn geweest.'

Dit verhaal van Kafka kan als model dienen voor de rol die geestelijke verzorging op het snijvlak van 'de vragen van gedetineerden en het antwoord van de participatiesamenleving' kan spelen. Die zou kunnen lijken op de rol die de hemel in de parabel van Kafka speelt: een kritische instantie die de drogredeningen ontmaskert van gedetineerden *en* van de samenleving. Zoals wel wordt gezegd: Geestelijk verzorgers werken wel in de inrichting maar zijn niet van de inrichting. Ze zijn in de inrichting werkzaam namens geloofsgemeenschappen en levensbeschouwelijke stromingen uit de samenleving. Zij vertegenwoordigen 'de hemel' op aarde. Daarbij kan 'de hemel' op heel verschillende manieren worden ingevuld: Met bezinning op wat het leven de moeite waard maakt, in vieringen die de deelnemers iets laten beleven van wat als 'heilig' en als heilvol voor mens en samenleving wordt beleefd, in de individuele ondersteuning van mensen met hun vragen, teleurstellingen en verlangen en, niet onbelangrijk, door al binnen de muren van de gevangenis proberen een gemeenschap te vormen waarin heel verschillende mensen leren rekening te houden met elkaar en om te gaan met verschillen.

Kenmerkend voor 'hemel' is dat deze een transcendente waarde vertegenwoordigt. Een waarde die je niet maakt, maar waar je je op richt. Dat veronderstelt openheid voor wat van 'buiten' komt en voor wie anders is dan jij zelf. Maar zonder die openheid voor 'het andere' wordt het niets met de 'eigen verantwoordelijkheid' die in de participatiesamenleving zo op prijs wordt gesteld. Dan is er geen weg 'van binnen naar buiten', maar blijft het bij 'binnen' in cirkeltjes ronddraaien.

Migrantenkerken als schakel in de re-integratieketen

Regien Smit

1. Inleiding

Migrantenkerken zijn lange tijd een tamelijk onzichtbaar fenomeen geweest in Nederland. Pas toen de discussie rond de immigratie van niet-westerse bevolkingsgroepen in Nederland een religieuze dimensie kreeg -met name door de groei van de moslimbevolking en de verwoesting van de Twin-Towers op 11 september 2001- kwam er ook oog voor de migrantenkerken. Er werden schattingen gedaan over het aantal, die varieerden van tussen de 600.000 en 800.000 tot 1,3 miljoen.¹ Met name over de niet-westerse migrantenkerken, die sinds de 80er jaren in opkomst waren, verschenen achtergrondartikelen en publicaties. Ook werden er driftige pogingen gedaan om de migrantenkerken in kaart te brengen en te categoriseren.² In het vraagstuk van de sociale cohesie naar aanleiding van de globalisering, pluralisering en individualisering van de Nederlandse maatschappij, kwam tevens de vraag op naar de bijdrage van migrantenkerken aan sociale betrokkenheid en integratie. Mijn dieptestudie naar twee niet-westerse migrantenkerken in Rotterdam was onder andere ingebed in een groot onderzoeksprogramma van de Vrije Universiteit naar de relatie tussen religie en sociale cohesie.³

Het vraagstuk dat nu voorligt, is dat van re-integratie van ex-gedetineerden in de Nederlandse maatschappij. Hierbij komt de kwestie

¹ Zie K. Ferrier, *Migrantenkerken: Om Vertrouwen en Aanvaarding*, Kampen: Kok, 2002, p. 30; J.C. Guerra, F. Wijssen en M. Steggerda, *Een Gebedshuis voor alle Volken: Kerkopbouw en Kadervorming in Rooms-Katholieke Allochtonengemeenschappen*, Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 2006, p. 12; C. van der Laan, 'Pentecostal Migrant Churches in the Netherlands', in: *The Journal of the European Pentecostal Theological Association* 25 (2005) 69; H. Stoffels, 'A Coat of Many Colours: New Immigrant Churches in the Netherlands', in: M. Jansen and H. Stoffels (ed), *A Moving God: Immigrant Churches in the Netherlands*, Zürich: LIT Verlag, 2008, p. 15.

² Van der Laan, 67-81; C. Währisch-Oblau, *Migrationskirchen in Deutschland: Überlegungen zur Strukturierteren Beschreibung eines Komplexen Phänomens*, in: *Zeitschrift für Mission* 1-2 (2005), 19-39.

³ In 2004 startte de Vrije Universiteit een zogenoemd zwaartepuntprogramma 'De Multiculturele Samenleving: cultureel-levensbeschouwelijk pluralisme en sociale cohesie'. Een van de publicaties uit dit programma: I. Ter Avest (ed.), *Samen Leven, Samen Botsen. Op zoek naar Ruimte(n) voor Conflict*, Amsterdam: Gopher, 2009. De twee kerken van mijn onderzoek zijn Portugeestalige pinksterkerken, beide gevestigd in Rotterdam. De ene kerk, Igreja Maná met een hoofdkerk in Lissabon, is qua populatie vooral Angolees. De andere kerk, Calvary Christian Center - zendingsgemeente van de Braziliaanse Assembléia de Deus in Belo Horizonte-, is vooral Braziliaans, maar minder homogeen. Er komen ook Afrikanen, Spaanstalige Latijns Amerikanen en Indonesiërs. In beide kerken heb ik 1,5 jaar veldwerk gedaan in de jaren 2006-2009. In paragraaf 4 komen beide kerken uitgebreid aan de orde.

naar voren welke netwerken, groepen en verbanden in het maatschappelijk middenveld beschikbaar zijn om door hun detentie ontwortelde en ontheemde mensen nieuwe vormen van verbondenheid te laten vinden. De kerken zijn daarbij traditioneel altijd betrokken geweest. Maar ook de kerken -behoudens enkele nog sterk homogeen gekleurde denominaties- zijn sinds de afgelopen decennia ernstig onderhevig geweest aan de-institutionalisering en individualisering. In dit artikel ligt de focus op de migrantenkerken als schakel in de re-integratieketen. Door de plufomering van de populatie in de Nederlandse gevangenissen hebben migrantenkerken ontegenzeggelijk te maken met de re-integratie van ex-gedetineerden uit hun eigen kringen. Vanuit die empirie is het Platform Migrantkerken opgericht door de samenwerkende Protestantse en Rooms Katholieke Dienst Geestelijke Verzorging bij Justitie en de organisatie Samen Kerk In Nederland (SKIN).⁴ Daar worden de ervaringen op dit gebied met elkaar gedeeld.

De punten die in dit artikel aan de orde komen zijn: via welke bril kunnen we het fenomeen 'migrantkerk' het beste bekijken om een nationalistische bias te vermijden? Met welke specifieke aspecten hebben migrantkerken te maken bij hun positionering in de Nederlandse samenleving? Wat zijn hun sterke en zwakke punten in relatie tot hun rol in de re-integratie van ex-gedetineerden? En tenslotte: waar zou op moeten worden ingezet om deze kerken meer tevoorschijn te brengen in het maatschappelijk middenveld? Hierbij maak ik voor een groot deel gebruik van de resultaten uit mijn promotieonderzoek.⁵

2. Het fenomeen 'migrantkerk' in Nederland

Eerst iets over de term 'migrantkerk'. Het moge bekend zijn dat termen in de regel een wereld aan betekenissen met zich meebrengen, die niet altijd wenselijk zijn. Dat geldt ook voor deze term. Door een categorie kerkelijke gemeenschappen in Nederland met 'migrantkerk' te typeren, worden ze onbewust gestigmatiseerd als 'niet behorend bij Nederland', als kerken die blijkbaar gekomen zijn en geacht worden ook weer te gaan. Dat is echt onwenselijk. Het valt dan ook goed te begrijpen, dat vele migrantkerken zelf niet gelukkig zijn met de term. Binnen mijn onderzoek heb ik uiteindelijk de term toch gebruikt, enkel en alleen als analytisch begrip. Eenvoudigweg omdat allerlei andere begrippen het probleem van uitsluiting wel uit de weg gingen, maar tegelijkertijd onvoldoende afbakenden waar het precies om ging in het onderzoek. De definitie die ik er tenslotte aan hing is: 'migrantkerken zijn kerken, die

⁴ Samen Kerk in Nederland is 'een christelijke onafhankelijke vereniging van migrantkerken en internationale kerken in Nederland'. Zie www.skinkerken.nl

⁵ R.M.J. Smit, *More than Conquerors. Space, Time and Power in Two Lusophone Pentecostal Migrant Churches in Rotterdam*, Amsterdam: proefschrift Vrije Universiteit, 2012.

niet kunnen worden begrepen zonder het feit in aanmerking te nemen dat hun geloofsgemeenschap (grotendeels) uit migranten bestaat⁶. En migranten zijn mensen die door hun afkomst op een bijzondere manier sociaal en cultureel verweven zijn met allerlei transnationale processen en netwerken.

Ik heb in mijn onderzoek heel intensief naar wegen gezocht om een nationalistische bril te vermijden, want ik realiseerde me heel goed, dat de bril waardoor je kijkt in grote mate bepaalt wat je ziet. Dat was ook een van de redenen om niet mee te gaan in de pogingen om migrantenkerken te categoriseren. De verdieping in een lokale migrantenkerk liet mij al snel tot de conclusie komen dat elke bedachte categorisering het specifieke van deze kerken verhuult. Bovendien vertrekken deze categorieën steeds vanuit een Nederlands referentiekader, waardoor deze migrantenkerken worden benaderd vanuit hun 'anders-zijn'. Bij deze zoektocht is een bepaald denkkader mij heel behulpzaam geweest, namelijk dat van Nederland als 'transnationale ruimte'⁷. Dat wil zeggen, dat de natiestaat Nederland niet een vast gegeven is, waar migranten in komen en uitgaan. Integendeel, het land Nederland -en dus iedereen die zich erin bevindt- is voortdurend in beweging en wordt beïnvloed door zaken die de grenzen van de natiestaat verre te boven gaan. Als je er zo naar kijkt, dan bevinden *alle* kerken zich in die ruimte, en hebben ze allemaal te maken met de invloed van informatiestromen, politieke processen en netwerkverbindingen, die vanuit de hele wereld komen. Deze invloed wordt niet zelden heel concreet en dwingend, bij voorbeeld doordat hierdoor wetten en regels ontstaan of veranderen.

Dat betekent dat *alle* kerken te maken hebben met de regelgeving die hoort bij de Nederlandse rechtstaat en de veranderingen daarbinnen door bijvoorbeeld Europese regels en/of invloeden. De huidige ANBI regeling is daar een goed voorbeeld van. Door de druk op financiële integriteit, onder andere als gevolg van de bankencrisis, worden Goede Doelenorganisaties ook aan steeds strengere regels onderworpen. Ook al worden de kerken nog op details ontzien, zij die niet aan de ANBI regels voor kerken voldoen, ervaren daarvan de consequenties. Hun gever kunnen de giften niet meer aftrekken van de belasting. Daarnaast laat het denkkader van de 'transnationale ruimte' zien dat *alle* kerken te maken hebben met de zich zeer snel ontwikkelende communicatienet-

⁶ Ibid. 2012, p. 33.

⁷ Hierbij heb ik gebruik gemaakt van het gedachtegoed van Nina Glick-Schiller. Zie verschillende publicaties van haar (ook samen met anderen): A. Wimmer en N. Glick-Schiller, 'Methodological Nationalism and Beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences', in: *Global Networks* 2 (2002), 301-334; N. Glick-Schiller, 'Transnational Social Fields and Imperialism: Bringing a Theory of Power to Transnational Studies', in: *Anthropological Theory* 5 (2005), 439-461; N. Glick-Schiller en A. Çalar, 'Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies: Migrant Incorporation and City Scale', in: *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35 (2009), 177-202.

werken van de zogenoemde sociale media. Een voorbeeld. Piet Jansen uit Almere, lid van een oer-Hollandse plaatselijke kerk leest via vrienden op facebook over de problemen in Roemenië en hoort dat een Roemeense belangenorganisatie ergens bij hem in de buurt een presentatie houdt. Hij gaat erheen en voelt zich zo aangesproken door de boodschap, dat hij in actie komt en kleding en voedselpakketten naar Roemenië wil gaan brengen. Daarom vraagt hij aan zijn baas of hij in het weekend de grote bus van de zaak mag gebruiken. En dan vraagt de werkgever: 'maar weet jij dan hoe het werkt in Roemenië? Want ik wil niet dat die bus in beslag genomen wordt!' Piet gaat dat uitzoeken. En zo bevindt een gewone Hollandse burger zich in een transnationale ruimte met allerlei verbindingen, relaties en regels, die reële consequenties kunnen hebben, zonder dat hij nog een voet over de grens heeft gezet. Misschien vertelt hij er ook nog iets over in de plaatselijke kerk, waardoor anderen ook geïnteresseerd raken. Waarbij de kerkenraad misschien denkt: 'ho, wat gebeurt hier allemaal? Moeten we hier niet iets mee?' Nederland als 'transnationale ruimte' laat tenslotte ook zien, dat *alle* kerken deel uitmaken van het Nederlandse *kerkelijke veld*, daarin met elkaar te maken hebben, maar ook met allerlei invloeden van buiten de landsgrenzen. Zo zijn een aantal jaren geleden enkele inheemse (=Nederlandse) pinkstergemeenten zo geïnspireerd geraakt door Pastor Sunday Adelaja uit Kiev, dat zij -naast hun lidmaatschap van een Nederlandse Pinksterkoepel- zich óók affilieerden met de Oekraïense denominatie van deze pastor.⁸ De EO Jongerendag heeft haar populariteit tenminste deels te danken aan de christelijke popmuziek afkomstig uit de VS en Groot-Brittannië. Christelijke conferenties met bekende internationale sprekers trekken zowel inheemse (=Nederlandse) als migrantengelovigen aan. Toen Benny Hinn op 1 september 2007 in Ahoy sprak, waren daar onder andere leden van de twee migrantenkerken van mijn onderzoek. Dit soort evenementen heeft onmiskenbaar impact op de loyaliteit van gelovigen aan de plaatselijke inheemse of migrantengemeente.

Met die bril bekeken, wordt de vraag interessant in welk opzicht migrantenkerken dan met dezelfde of juist andere issues te maken hebben dan inheemse kerken bij hun positionering in deze transnationale ruimte.

⁸ The Embassy of the Blessed Kingdom of God for All Nations, gesticht door de Nigeriaanse Pastor Sunday Adelaja, is een veel besproken kerk in Oekraïne. Het is een van de weinige voorbeelden van een migrantenpastor, die een inheemse (in dit geval Oekraïense) kerk van de grond heeft gekregen. Zie de website van de kerk: www.godembassy.com. Overigens is het niet duidelijk of deze Nederlandse affiliaties nog bestaan. De pastor is in de jaren 2008 en later in opspraak geraakt vanwege onregelmatigheden in financiële praktijken.

3. Positionering migrantenkerken in de transnationale ruimte

3.1. Positie in de Nederlandse rechtstaat

In Nederland heb je geen staatskerken. De overheid kent vanuit de historie nog regels en subsidies, waar enkele oude inheemse kerken profijt van hebben. Maar de meeste kerken en kerkgenootschappen staan geheel op zichzelf in de confrontatie met allerlei praktische zaken om te kunnen bestaan. Daarin staan de migrantenkerken in een vergelijkbare positie met de inheemse kerken. Toch kennen vele migrantenkerken problemen, die inheemse kerken niet tegenkomen of weten te voorkomen dan wel gemakkelijker kunnen oplossen.

Dit betreft bijvoorbeeld de huisvesting van de samenkomsten en kerkelijke activiteiten en de daarmee samenhangende regelgeving. Dit verschil heeft allereerst een financiële oorzaak. Migrantkerken hebben in de regel minder financiële middelen dan inheemse kerken, doordat hun populatie minder draagkrachtig is. Aangezien ze voor hun samenkomsten nogal eens zijn aangewezen op de commerciële sector, is het erg moeilijk om betaalbare locaties te vinden. De locaties die voor hen bereikbaar zijn, vallen regelmatig onder de categorie 'tijdelijk' of 'sloop pand'. Een bijkomend aspect is dat migrantkerken, die geen Nederlanders in hun organisatie hebben, problemen ervaren met het vinden van de weg in een doolhof van plaatselijke instanties, ruimtelijke ordeningsregels etc. Zij zijn de omgang met een Nederlandse overheid niet gewend. Velen zien een overheid ook niet als een betrouwbare partner, vanwege de ervaringen in het land van herkomst. Het zal een inheemse kerk niet zo gauw gebeuren dat haar gebouw vlak voor Kerst wordt gesloten in verband met gewijzigde bestemmingsplannen en daarmee samenhangende regels van brandveiligheid. Het overkwam een aantal migrantkerken in Den Haag wel. Er waren ongetwijfeld brieven gestuurd naar de betreffende adressen. Maar de migrantkerken hadden de boodschap niet of verkeerd begrepen. En zo stond een zestal migrantkerken in december 2004 letterlijk op straat. Door politieke inmenging van de Haagse Christen Unie, SGP, CDA en VVD werd het college van B&W opgeroepen om de kerken in ieder geval met Kerstmis alternatief onderdak te bieden voor hun diensten. Een ander schrijnend voorbeeld in ongeveer dezelfde tijd is de afbraak van de 60er jaren flats in Amsterdam Bijlmer met de parkeergarages, waar tientallen migrantkerken hun onderkomen hadden. Niet de lokale overheid, maar de Stichting Evangelisch Werkverband, in de persoon van Hans Eschbach heeft destijds met een landelijke actie in de inheemse kerken 'Houd de Bijlmer in de Kerk' de aanzet gegeven tot de komst van meerdere nieuwe kerkverzamelgebouwen. In mei 2005 is de eerste paal in de grond gegaan van het eerste gebouw. Er waren plannen voor nog twee andere gebouwen.⁹ Hoewel het eerste kerkgebouw 'De Nieuwe Stad' intussen

⁹ Zie www.bijlmerkerk.nl

een groot aantal migrantenkerken huisvest, maken andere kerken nog steeds een rondgang langs allerlei openbare gebouwen, zoals gymzalen, scholen, buurtcentra voor het houden van hun samenkomsten. De door-deweekse sociale activiteiten van deze kerken lijden hier ernstig onder.¹⁰

Maar ook wat betreft de duurzaamheid van de kerkleiding en organisatie kennen vele migrantenkerken andere obstakels dan inheemse kerken. Er zijn inheemse kerken die moeite hebben om predikanten te beroepen. En ook het vinden van nieuwe leden voor de kerken- of oudstenraad valt niet altijd mee. Maar het zal een inheemse kerk niet zo gauw gebeuren dat haar predikant tijdens een kerkdienst wordt meegenomen door de marechaussee om het land te worden uitgezet. Dat overkwam een van de twee door mij onderzochte kerken wel. De Braziliaanse Pastor van Calvary Christian Center in Rotterdam had zijn tijdelijke verblijfsvergunning laten verlopen. Een van de kerkgangers had hem vervolgens aangegeven bij de politie. Het vertrek van deze pastor heeft grote gevolgen gehad voor deze geloofsgemeenschap. Mensen beschuldigden elkaar over en weer van het verraad. Het aantal gelovigen halveerde in enkele maanden. Bij mijn diepte-interviews hoorde ik steevast hoe de kerk was vóór en ná dit incident. Het zal inheemse kerken ook niet zo gauw gebeuren dat een compleet oudstenteam binnen een jaar verdwijnt, omdat alle oudsten geen verblijfsvergunning hebben gekregen en geen andere keuze hebben dan terug te gaan naar het land van herkomst. Dat overkwam de andere migrantenkerk die ik heb onderzocht wel. In dit geval moesten de oudsten van Igreja Maná in Rotterdam, vier jonge echtparen die elkaar in Nederland gevonden hadden, terug naar Angola. Dat dit diep ingrijpt in het geloofsleven en het gevoel van veiligheid bij de achterblijvende kerkgangers behoeft geen nader betoog.

3.2. Positie in de omringende maatschappij

Alle kerken in Nederland hebben op de een of andere manier te maken met de huidige gesecculariseerde maatschappij, waardoor het niet gemakkelijk is om een brug te slaan naar buitenkerkelijke mensen. Ook inheemse kerken hebben daarmee te maken. Een voorbeeld maakte ik in de afgelopen lente nog mee in Zoetermeer, waar in de middag in een plaatselijk kerkgebouw een bruiloft werd gevierd. De omliggende bewoners kwamen klagen over het feit dat na de kerkdienst de bruiloftsgasten buiten het gebouw wat stonden te praten en lachen (het was warm weer). Het argument van de omwonenden was: 'wij hoeven niet geconfronteerd te worden met wat daarbinnen in die kerk gebeurt'. Secularisering kan dus vormen aannemen van regelrechte, en ik zou bijna willen zeggen, redeloze afkeer. De nieuwe pastor van de Braziliaanse Calvary

¹⁰ M. van der Meulen, 'The Continuing Importance of the Local: African Churches and the Search for Worship Space in Amsterdam', in: *African Diaspora*, 2 (2009), 159-181.

Christian Center in Rotterdam had, toen ik hem voor het eerst interviewde, al drie keer de politie aan de deur gehad, omdat omwonenden van de kerk aangifte hadden gedaan van geluidsoverlast. Die kerk is gesitueerd in een drukke woonwijk met hoogbouw. Het pand was voordien een autogarage. Als de gemeente bijeen was, kon het behoorlijk luidruchtig worden en de omwonenden verdroegen dat soms niet. Tijdens avondsamenkomsten durfde de pastor daarom niet de geluidsinstallatie te gebruiken. Sommige kerken slagen er goed in om verbinding te maken met de buurt, zowel inheemse - als migrantenkerken. Er zijn kerken die zich verbinden met de sociaal zwakkeren in het dorp of de stad door voedselbanken te organiseren of vrijwilligers te leveren aan daklozencentra. In Wormer organiseert de Nederlands Gereformeerde kerk elke twee weken driegangen maaltijd voor ouderen in haar eigen eetcafé, waar enorm veel animo voor is. Een prachtig voorbeeld onder de migrantenkerken is de Pentecostal Revival Church in Amsterdam Bijlmer, waar pastor Emmanuel Koney maandelijks gesprekken voor de gemeenteleden met de politie en de IND organiseert, om problemen in de wijk te bespreken en de regels van de Nederlandse samenleving uit te leggen. Niettemin wordt de pastorale praktijk in deze migrantengemeente getekend door de ondoordringbare muur van wederzijds onbegrip, die de samenleving scheidt van deze, veelal illegaal in Nederland verblijvende, Ghanese gelovigen.

Een ander aspect aan onze huidige maatschappij is de mobiliteit en individualiteit van mensen, en dus ook christenen. De tijd dat kinderen in de plaatselijke gemeente de volwassenen van de toekomst zijn, óók als ze gelovig blijven, is voorbij. Ze verhuizen, of gaan naar een andere kerk, die op dat moment beter bij hen past. Hedendaagse christenen zien hun levensweg als een individuele route met God, die hen van plaats tot plaats brengt. De meer traditionele kerken hebben daar mee te maken, maar evangelische en pinksterkerken nog meer, onder andere door hun eigen theologische nadruk op de individuele omgang met God ¹¹. Je ziet dat sommige kerken door deze ontwikkeling kleiner worden en vergrijzen. Andere kerken profiteren er juist van en groeien binnen enkele jaren uit tot meer dan 1000 leden. Dat zien we in de inheemse kerken gebeuren. 'De Doorbrekers' in Barneveld is daar een goed voorbeeld van, maar ook de Meerkerk in Hoofddorp. Bij migrantenkerken zie je die verschillen ook. Er zijn migrantenkerken die jong zijn en de potentie hebben om snel te groeien. Zij kennen veel eerste generatie migranten, voor wie de verbinding van geloof en kerk met de eigen taal en cultuur enorm belangrijk is. Maar het is de vraag hoe volgende generaties in deze kerken zich ontwikkelen en of deze kerken mee zullen groeien met hun specifieke geloofsvragen. Oudere migrantenkerken met meerdere generaties gelovigen merken nu al, dat de jongeren niet meer vanzelf-

¹¹ L. van de Kamp, M. Klaver en R. Smit, *'De mobiliteit van de mondiale Pinksterbeweging'*, in: *Wapenveld* 58 (2008), 4-14.

sprekend in de kerk blijven vanwege de band met de eigen cultuur. De Molukse gemeenschap is daar een goed voorbeeld van.

3.3. *Positie in het kerkelijke veld*

Het kerkelijk veld in Nederland is ook een transnationale ruimte. En de ontmoeting tussen inheemse - en migrantenkerken die daar plaats vindt is een cross culturele ontmoeting, die *beide* partijen niet onberoerd laat. Dat heeft twee kanten. Soms is deze ontmoeting heel verrijkend. Soms is ze heel ingewikkeld en vraagt het van beide partijen veel om de diepere lagen van weerstanden die optreden bespreekbaar te maken. En soms lukt dat niet. Igreja Maná stond in juli 2006 op straat, na een conflict met de inheemse kerk over de huurverhoging. Nader onderzoek naar de aanloop van dit conflict liet zien, dat beide kerken een diep onbehagen naar elkaar toe hadden gekregen door intense verschillen in beleving van het gebouw als heilige ruimte. Daarbij ging het zowel om theologische als esthetische verschillen en ook om uiteenlopende belevingen van reinheid en onreinheid. Met name dit laatste ging gepaard met heftige emoties, die door de andere partij totaal niet werden begrepen. En dat was wederzijds. Deze casus staat niet op zichzelf. Er zijn in de loop der jaren heel wat conflicten ontstaan tussen inheemse - en migrantenkerken, die in een en dezelfde ruimte verkeerden. In Utrecht moest een Afrikaanse kerk eind jaren negentig uiteindelijk het pand van een inheemse kerk verlaten vanwege op het oog onbelangrijke zaken, zoals uitlopende kerkdiensten, etensresten in de kerkzaal en te luide muziek. Bij nader onderzoek bleken verschillen in sociale en religieuze perspectieven onder deze oppervlakte tot de breuk te hebben geleid.¹² Een bericht in het Nederlands Dagblad over een hernieuwd toenaderingsproces tussen een Ghanese Presbyteriaanse kerk en twee protestantse Nederlandse kerken getuigt ervan hoe de relatie tussen de Nederlanders en de Ghanezen verslechterd was doordat de Nederlanders vonden dat de Ghanezen te veel afstand namen en de Ghanezen zich te sterk overheerst voelden door de Nederlanders.¹³ Het denkkader van de transnationale ruimte kan een hulpmiddel zijn om gevoelens van onbehagen bespreekbaar te maken, omdat het in beginsel naar beide partijen kijkt als op een gelijkwaardige manier betrokken bij de veranderingen die het onbehagen veroorzaken. Ik geloof dat op dit gebied nog veel terrein te winnen valt. En dat is belangrijk, omdat inheemse - en migrantenkerken veel aan elkaar zouden kunnen hebben als het gaat om het innemen van hun rol in het maatschappelijk middenveld. Hun sterke en zwakke kanten zouden elkaar wel eens op zeer productieve wijze kunnen aanvullen.

¹² C. Ligeon, *Samen op weg, of alleen verder?*, Doctoraal Scriptie Faculteit Sociale Wetenschappen, Vrije Universiteit, 2003.

¹³ *Nederlands Dagblad*, 'Radio-oproep trekt Ghanezen', 8 september 2006.

4. Een sterke-zwakke analyse in relatie tot de re-integratieketen

Wat gedetineerden in de regel ontberen, zodra ze de gevangenispoort uitlopen, is een constructief sociaal netwerk. Zeker als de detentie lang heeft geduurd, zijn familiebanden verstoord en (huwelijks-)relaties verbroken. Een duurzame terugkeer in de maatschappij kan echter nauwelijks worden bereikt zonder verbondenheid met mensen, om nog maar niet te spreken van de complexiteit van de formele Nederlandse samenleving, met haar duizend-en-een loketten. Als gedetineerden in de kerk in de inrichting iets hebben geproefd van gemeenschap met anderen, als ze hebben gemerkt dat de omgang van pastor of dominee met hen gegrond is in de boodschap van hoop en vernieuwing, dan komt niet zelden de vraag: 'kan ik ook buiten naar de kerk? En waar dan?' Een plaatselijke kerk zou een niet te onderschatten rol kunnen spelen in het creëren van nieuwe vormen van verbondenheid en *'sense of belonging'*. Maar de kloof tussen de gevangenis en de kerk blijkt groot. Zonder bemiddeling is de kans heel klein dat een ex-gedetineerde de drempel van een plaatselijke kerk over gaat. Daarenboven is het zelden zo, dat de betreffende pastor of dominee in de inrichting een succesvolle overgang naar een plaatselijke gemeente kan bewerkstelligen. En dat geldt voor het gehele kerkelijke veld, voor inheemse kerken en voor migrantenkerken. Migrantkerken zijn onmisbaar als ketenpartner voor de geestelijke verzorging in de penitentiaire inrichting en vreemdelingenbewaring. Niet alleen in het kader van de opvang van ex-gedetineerden, maar vooral ook tijdens de detentieperiode. De geestelijk verzorger kan onmogelijk alle culturele en theologische expertise in huis hebben om goed aan te sluiten bij de geestelijke vragen van migranten. In deze paragraaf focus ik me op de sterke en zwakke kanten van migrantkerken met betrekking tot hun aansluiting bij de leefwereld van ex-gedetineerden en bij de Nederlandse samenleving. Daarbij baseer ik me voornamelijk op de ervaringen die ik heb opgedaan bij mijn veldwerk in de twee migrantkerken van mijn onderzoek, aangevuld met de presentaties van verschillende migrantkerken tijdens de bijeenkomsten van het Platform Migrantkerken, waarin zij hun eigen ervaringen hebben gedeeld. Mijn analyse richt zich op de elementen die -blijkens mijn veldwerkonderzoek- van belang zijn om aansluiting te krijgen, namelijk: zichtbaarheid en bereikbaarheid, taal en communicatie, de mate van inclusiviteit in liturgie en kerkpraktijk, en de theologie.

4.1 Zichtbaarheid en bereikbaarheid

Het overgrote deel van de migrantkerken in Nederland staat nergens geregistreerd. PKN predikant Atze van den Broek heeft tot februari 2005 met enorm veel inspanning een landelijke inventarisatie gemaakt en

bijgehouden, die hij van tijd tot tijd uitbracht.¹⁴ Sindsdien heeft de PKN dit werk overgenomen, maar het lijkt erop dat alleen de migrantenkerken die zijn aangesloten bij SKIN via de website te traceren zijn.¹⁵ Dit zijn echter slechts 67 van de meer dan duizend migrantenkerken in Nederland. Als deze landelijke inventarisatie verzand is, dan zijn daar wel duidelijke verklaringen voor te vinden. Veel van de jongere niet-westerse migrantenkerken zijn zeer beweeglijk. Ze ontstaan en verdwijnen weer. Ze verhuizen regelmatig, en vaak vinden ze een onderkomen dat niet geregistreerd staat als kerkgebouw. Rotterdam is de enige plaats, waar een gids van migrantenkerken is uitgebracht op initiatief van de plaatselijke SKIN organisatie.¹⁶ Toen ik in 2005 voor mijn onderzoek op zoek was naar twee geschikte migrantenkerken kon ik via mijn contact met Robert Calvert, die toen bezig was met de inventarisatie van migrantenkerken in Rotterdam ten behoeve van de gids, de kerken van mijn onderzoek vinden. Toen ik onlangs als justitiepredikant in Dordrecht een Afrikaanse migrantenkerk zocht, kon ik er geen vinden. Een andere reden voor dit gebrek aan zichtbaarheid en bereikbaarheid is, dat de meeste migrantenkerken bij geen enkel Nederlands netwerk zijn aangesloten. Zo ook de twee kerken van mijn onderzoek. Igreja Maná in Rotterdam maakt onderdeel uit van een grote jonge Pinksterkerk, met ten tijde van mijn veldwerk ongeveer 10 plaatselijke kerkgemeenschappen in Nederland, zusterorganisaties in andere Europese, Afrikaanse en Latijns-Amerikaanse landen en een hoofdkerk in Portugal. De kerk heeft dus een sterk internationaal netwerk, maar in Nederland horen ze nergens bij. De Rotterdamse plaatselijke kerk is sinds haar ontstaan in 1996 zeker vier keer verhuisd naar een andere locatie voor de zondagse samenkomst. De wereldwijde kerk heeft een website, waar ook nieuws over de Nederlandse kerken te vinden is.¹⁷ Maar om die informatie te kunnen gebruiken, moet je het bestaan van de kerk al kennen. Calvary Christian Center had bij de oprichting in Rotterdam een gemengd Nederlands-Braziliaans voorgangerskoppel. Aanvankelijk ging de pastor dan ook naar het pastores-overleg van volle-evangelie en pinksterkerken in Rotterdam. Dit contact werd echter direct verbroken, toen de kerk een Braziliaanse voorganger kreeg. Calvary Christian Center heeft goede contacten met enkele zusterkerken in het buitenland. Ook komen er regelmatig bezoekers uit de Assembléia de Deus kerk van Belo Horizonte, de moederkerk. Maar in Nederland hoort ook deze migrantenkerk nergens bij. De kerk is in haar begintijd regelmatig verhuisd, maar zit sinds de afgelopen tien jaar op dezelfde locatie. Deze onzichtbaarheid

¹⁴ A. Van den Broek, *Ieder hoorde in zijn eigen taal*, 2005. A. van den Broek, *Een kerkgebouw is niet nodig*, *Kerkinformatie* 161 (2009) 13.

¹⁵ zie www.kerkzoeker.nl.

¹⁶ R. Calvert, *Gids voor Christelijke Migranten Gemeenschappen in Rotterdam*, Rotterdam: SKIN-Rotterdam, 2007.

¹⁷ zie www.igrejamana.com.

van migrantenkerken kwam mijns inziens onvoldoende uit de verf in het rapport dat in samenwerking met de stichting OIKOS is gepubliceerd, waarin zo positief geschreven wordt over de maatschappelijke bijdrage van migrantenkerken in Rotterdam.¹⁸ Hoewel ik de intenties van het rapport heel goed begrijp, hebben de onderzoekers slechts een beperkt aantal migrantenkerken bereikt met hun vragenlijsten. Bovendien blijkt uit het rapport dat het dan vooral gaat om de westerse migrantenkerken en de orthodoxe kerken, die langer bestaan en in staat waren om de Nederlandstalige formulieren in te vullen. De niet-westerse migrantenkerken zijn ernstig ondervertegenwoordigd in dit rapport. Ook Igreja Maná en Calvary Christian Center hebben niet deelgenomen aan dat onderzoek. En zo zijn er veel meer migrantenkerken die voor de geestelijk verzorger onder de radar blijven dan migrantenkerken die vindbaar zijn. Ex-gedetineerden zullen evenzeer moeite hebben om hen te vinden, als ze er voor detentie nog niet mee bekend waren.

4.2. *Taal en communicatie*

Een van de redenen waarom de twee kerken van mijn onderzoek bij geen enkel Nederlands netwerk horen is, dat hun kerkleiders geen Nederlands spreken. Als er dus overleg moet plaats vinden met plaatselijke autoriteiten of instanties, heeft de pastor altijd de hulp nodig van iemand die de taal wel spreekt. Dit was een van de factoren die een rol speelden bij het groeiende conflict tussen Igreja Maná en de inheemse kerk. Taal speelt ook een rol bij het vermogen van de migrantenkerk om buitenstaanders aan te trekken. De meeste migrantenkerken hebben als doel om ook Nederlanders met het evangelie bekend te maken en hen op te nemen in de gemeenschap. In de praktijk blijkt dat heel moeilijk. Of de voorganger de Nederlandse taal machtig is of niet, in de regel wordt de zondagse samenkomst in de taal van herkomst gehouden. In het geval van Igreja Maná en Calvary Christian Center is dat het Portugees. Dit maakt de kerkdienst voor niet Portugeestaligen ontoegankelijk. Voor de leden van de migrantenkerk is het horen van de eigen taal juist heel belangrijk voor de geloofsbeleving. Gedetineerde migranten stellen het ook erg op prijs wanneer zij in de inrichting een geloofsgesprek kunnen voeren met iemand die hun moedertaal spreekt. Met het oog daarop heeft de justitiepredikant belang bij de contacten met migrantenkerken. Bezoekvrijwilligers uit deze kerken kunnen in die nood voorzien. Dat zou de ingang naar deze kerken na detentie zeer kunnen vergemakkelijken. Daarvoor moet de justitiepredikant wel met de migrantenkerken kunnen communiceren. Zouden de kerkleiders in migrantenkerken tevens het Nederlands beheersen, dan zou het taalaspect juist een kracht van de migrantenkerken kunnen zijn in de aantrekking van ex-gedetineerden.

¹⁸ J.C. Guerra, M. Glashouwer en J. Kregting, *Tel je zegeningen: het Maatschappelijk Rendement van christelijke Kerken in Rotterdam en hun Bijdrage aan Sociale Cohesie*, Nijmegen: NIM, 2008.

Immers, dan kunnen ze zowel goed communiceren met de Justitiepredikant en met Nederlandse instellingen, als de moedertaal spreken van de ex-gedetineerde migrant, en hem een plaats bieden waar hij ook een geestelijk thuis ervaart. Echter, willen migrantenkerken een groter bereik hebben dan hun eigen etnische groep, dan is er meer nodig dan het tevens spreken van de Nederlandse taal.

4.3. *Inclusiviteit in liturgie en kerkpraktijk*

Het heeft maanden van intensieve inspanning gekost voordat ik enigszins kon participeren in een zondagsamenkomst van Igreja Maná. Dit had niet alleen met de taal te maken, hoewel dat het allereerste probleem was. Tijdens de eerste twee samenkomsten kreeg ik een tolk toegewezen, die zoveel mogelijk in het Nederlands vertaalde. Igreja Maná is ingesteld op het ontvangen van bezoekers. Maar na drie weken werd ik beschouwd als ingeburgerd en was het tolken voorbij. Toen begon ik te merken, dat de hele samenkomst een ineenvloeiing was van gebeden en liederen en prediking, zonder dat er ook maar iets werd uitgelegd. Alle liederen werden achter elkaar uit het hoofd gezongen. Pas toen ik op de boekentafel een *'hinario'*, een liederenbundel ontdekte, kon ik mezelf aanleren om de liederen, die ik meende te herkennen, snel in het boekje op te zoeken. Dit lukte mij, omdat ik bovenmatig gemotiveerd was in het kader van mijn onderzoek. Maar voor een zoekende Nederlander, laat staan een ex-gedetineerde die nog hogere drempels ervaart, is de geslotenheid van deze liturgische opzet beslist onoverkomelijk. De belangrijkste doordeweekse activiteit van Igreja Maná was de *'Grupo Familiar'*, de huiskring. Ook hier was de voertaal Portugees. Naast Bijbelstudie en gebed, was het ook de bedoeling om vriendschappen te ontwikkelen op deze avonden. Ik kon goed merken dat de jonge Angolezen veel aan elkaar hadden door dit soort avonden, maar als buitenstaander kwam je daar moeilijk tussen. Met andere woorden, deze migrantenkerk had wel de ambitie, maar nog niet de attitude om open te zijn voor de samenleving. Er was een grote schroom om te communiceren, om mij vragen te stellen, wat -zo bleek later- ook te maken had met de onzekere status van vele Angolezen, die zonder verblijfsvergunning en met angst voor de politie een bestaan probeerden op te bouwen.

Maar ook al waren ook in Calvary Christian Center heel wat gelovigen zonder verblijfsvergunning, deze migrantenkerk ademde wat openheid betreft een heel andere sfeer. Door de simultaanvertaling op het podium krijgt een nieuwe bezoeker meteen het gevoel: er is speciaal aan mij gedacht als buitenstaander. Bovendien stond er iemand bij de deur om je welkom te heten en je naam te vragen. Tijdens de samenkomst was er altijd een moment waarop de nieuwkomers bij name werden genoemd en werden uitgenodigd om te gaan staan. Vervolgens zong de hele gemeente hen toe en schudden de kerkleden hen de hand. De gang van zaken tijdens de samenkomst was goed te volgen, want de voorganger kondigde het volgende onderdeel van de dienst steeds aan. Liedteksten

kon je meelesen op een scherm. In deze kerk maakte ik het heel vaak mee, dat kerkleden na de dienst naar mij toe kwamen en een praatje begonnen. De doordeweekse activiteiten waren net als bij Igreja Maná vooral gericht op Bijbelstudie en gebed. Daar kwam alleen de vaste kern van de gemeente. Sociale ondersteuning werd misschien wel gegeven, maar was niet duidelijk zichtbaar georganiseerd.

In de presentaties van de kerken van het Platform Migrantenkerken komt daarentegen juist een grote maatschappelijke betrokkenheid naar voren met betrekking tot de mensen, die bij hen een geestelijk thuis zoeken. Veel van deze migrantenkerken hebben een indrukwekkende *hands-on* mentaliteit. Zij helpen alleenstaande moeders bij de opvoeding, bieden sportactiviteiten, kinderopvang, en opvang aan ex-gedetineerden. Er zijn tegelijkertijd ook verschillen in mogelijkheden om maatschappelijke hulp te bieden. De gemeenten met een wat langere geschiedenis in Nederland, blijken meer financiële mogelijkheden te hebben. Een voorbeeld is de Evangelische Broedergemeente, die een professioneel maatschappelijk werker in dienst heeft. Behalve dagelijkse praktische hulp, wordt ook gezocht naar samenwerking met anderen. Zo heeft de EB een stichting opgericht om uitzettingen tegen te gaan. Maar wat de migrantenkerken, die ik heb onderzocht, gemeen hebben met de bij het Platform betrokken migrantenkerken is, dat de maatschappelijke status van hun leden niet ver afstaat van die van de gemiddelde ex-gedetineerde. En dat is een krachtige aansluitingsfactor.

4.4. *Theologische aantrekkings- of hinderfactoren*

Veel niet-westerse migrantenkerken in Nederland hebben een Pinkster-signatuur. De titel van mijn dissertatie, *More Than Conquerors*, is afgeleid van een gevleugelde geloofsuitspraak binnen de wereldwijde Pinksterbeweging: 'Wij zijn meer dan overwinnaars'.¹⁹ De Pinkstertheologie is onmiskenbaar een overwinningstheologie, maar de precieze betekenis van die overwinning is lang niet bij elke Pinkstergelovige hetzelfde. Bij Pinkstermigranten krijgt deze uitspraak bovendien een specifieke contextuele betekenis: zij weten een leven op te bouwen te midden van alle beperkingen en hindernissen van het migrantenbestaan. Zoals gezegd zit daar een aanknopingspunt met ex-gedetineerden, die -vergelijkbaar met migranten- van heel veel toegangspoorten tot de samenleving verstoken zijn en ten opzichte van gewone Nederlandse burgers ver op achterstand staan. Het geloof in de overwinning is dagelijkse kost voor de migrantengelovigen, die ik in beide kerken tegen kwam. Tegelijkertijd leven deze Pinkstermigranten in een complexe omgang met het verleden. Het bekeringsdiscours maakt theologisch gezien een scherpe breuk met het verleden. Het nieuwe leven in Christus maakt je een nieuw mens. De oude mens is afgelegd, uitgedrukt in de waterdoop door onderdompeling. Tegelijkertijd hebben deze migranten ook een sociaalgeografische

¹⁹ Naar Romeinen 8,27.

breuk met het verleden gemaakt, door hun thuisland en alles wat bij hen hoorde achter zich te laten. Maar op beide fronten is dat verleden nog steeds aanwezig in het heden.

Ik vond scherpe verschillen in de manier waarop in beide Pinksterkerken van mijn onderzoek die notie van het verleden functioneert in hun bekeringsdiscours. In beide kerken wordt bekering gezien als een breuk met het verleden, maar in Igreja Maná wordt deze breuk vertaald in 'niet achterom kijken en vergeten wat er is gebeurd', terwijl in Calvary Christian Center worden aangemoedigd om hun verleden steeds te herinterpreteren in het licht van hun bekering. Ik werd in Igreja Maná geconfronteerd met respondenten, die het heel moeilijk vonden om over hun leven in Angola te praten en hoe hun migratie naar Nederland was verlopen. In Calvary Christian Center viel mij op, dat respondenten heel bedreven waren in het vertellen van hun bekeringsverhaal, waarin migratie juist een belangrijke rol speelde als onderdeel van het plot waarvan God zelf de regisseur was. Heel verschillend interpreteren beide kerken ook de problemen en moeiten in het dagelijkse leven van hun migrantengelovigen, in het licht van 'meer dan overwinnaar' zijn. In Calvary Christian Center wordt veel gesproken over lijden, waarin vaak wordt verwezen naar de woestijn, als de plaats waar God de gelovige brengt om geestelijk te groeien. In de bekeringsverhalen hoorde ik het thema van de woestijn regelmatig terug, met name als het ging om het dagelijks leven in Nederland. 'Hier heeft God mij in de woestijn gebracht.' In de Igreja Maná kerk, door de leider vaak getypeerd als leger, wordt het tonen van emoties juist afgekeurd als zwakheid. Problemen moeten overwonnen worden door te weten hoe je de macht van de heilige Geest inzet tegen de duivel. In mijn contacten met respondenten kon ik inderdaad slechts door langer met hen op te trekken zien door welke moeilijkheden ze heen gingen, want erover praten, dat deden ze niet.

In beide migrantenkerken kwam ik tijdens mijn veldwerkonderzoek gelovigen tegen, die in de gevangenis hadden gezeten omdat ze strafbare feiten hadden gepleegd. Juist in die boodschap dat een breuk met het verleden mogelijk is, vonden zij de kracht om verder te gaan. Zij namen de discoursen en praktijken van de kerk waarin ze terecht gekomen waren over en integreerden deze met hun levensverhaal. En de bekerings- en overwinningstheologie in deze kerken maakte ook, dat deze ex-gedetineerden als persoon aanvaard werden zoals ze op dat moment waren, in plaats van het verleden er steeds bij te halen. In Calvary Christian Center werd het getuigenis van een ex-gedetineerde met veel halleluja's en applaus ontvangen. Overigens geldt dat niet voor alle migranten Pinksterkerken. Gedetineerde Ghanese christenen keren liever niet terug naar hun Ghanese Pinksterkerken, omdat ze zich schamen en bang zijn verstoten te worden. Dit komt dicht bij de Molukse cultuur, waardoor ex-gedetineerden het moeilijk vinden om in de Molukse kerk openlijk voor hun detentieverleden uit te komen. Het zal per kerk verschillen in hoeverre de theologische nadrukken behulpzaam of juist verhinde-

rend werken ten opzichte van ex-gedetineerden die een nieuwe start willen maken. Maar dat de theologie van kerken een grote impact heeft op het al dan niet succesvol fungeren als schakel in de re-integratieketen, lijdt geen twijfel.

5. Concluderende opmerkingen

In dit artikel heb ik getracht een beeld te schetsen van de migrantenkerken in Nederland als schakel in de re-integratieketen. Daarbij heb ik de grote diversiteit van deze kerken op het oog gehad, niet alleen aangaande hun omstandigheden en hun positionering in de samenleving (par.3) maar ook met betrekking tot hun sterke en zwakke kanten in relatie tot de mogelijkheid om hen een rol te geven in de zorg voor gedetineerden en de opvang van ex-gedetineerden (par.4). Een van de belangrijkste hinderfactoren daarbij is wel de onvindbaarheid van een substantieel deel van de migrantenkerken. Het zou een grote verbetering betekenen wanneer een organisatie als SKIN erin zou slagen om, net als in Rotterdam, in veel meer grote steden een plaatselijke tak te formeren, die een lokaal netwerk van migrantenkerken gaat opzetten. Een betere uitwisseling en dieper onderling contact tussen plaatselijke inheemse - en migrantenkerken zou mogelijkheden bieden om

- via inheemse kerken ex-gedetineerde migranten in ieder geval door te verwijzen naar migrantenkerken,
- maar wellicht ook migrantenkerken meer bewust te maken van de noodzaak om zichtbaar te worden binnen het kerkelijke veld
- en tenslotte van elkaar te leren wat betreft openheid voor buitenstaanders met een moeilijk verleden, zowel in communicatie als in liturgie, diaconie en theologie.

Om de belangen van migrantenkerken in het overleg met de overheid te versterken zou het bovendien aanbeveling verdienen om SKIN in het CIO-J op te nemen, als vertegenwoordigende partij. Op die manier zal deze onzichtbare groep kerken, die in de regel vooral wordt gezien en bejegend als hulpbehoevend, haar grote maatschappelijke kracht kunnen gaan tonen.

Kerk met Stip - naar een inclusieve kerk?

Een casestudy

Reijer J. de Vries en Herman Noordegraaf

1. Ter introductie: Kerk met Stip en de Nassaukerk in Amsterdam

‘Een godsdienstig dak boven het hoofd’ – zo begint een folder van de landelijke projectgroep *Kerken met Stip*. Dit wordt verder als volgt toege-licht:

‘Nogal wat gedetineerden ontdekken tijdens hun gevangenschap (opnieuw) de waarde van geloven én de waarde van een geloofsgemeenschap. Jammer genoeg vinden ze na hun straf zelden aansluiting bij een kerk. En dat terwijl deze mannen en vrouwen in hun detentie wekelijks de vieringen meemaakten.’

Kerken met Stip zijn vanuit een initiatief van het justitiepastoraat in 2004 ontstaan als netwerk van ‘christelijke geloofsgemeenschappen’ die ex-gedetineerden zowel godsdienstig als sociaal een dak boven hun hoofd kunnen geven.’ Inmiddels zijn er 74 kerken die zich als ‘Kerk met Stip’ mogen betitelen.¹ Welke ervaringen zijn er inmiddels opgedaan met ‘Kerk met Stip’? Welke mogelijkheden en moeilijkheden doen zich in de praktijk voor en welke beleidsaanbevelingen zijn er op grond daarvan te formuleren? Om die vragen te beantwoorden, is een breed onderzoek onder de desbetreffende geloofsgemeenschappen nodig.² Onze bijdrage is echter bescheidener: wij doen in dit artikel verslag van een verkennend onderzoek in de vorm van een *casestudy*, die wij als docenten van de Protestantse Theologische Universiteit in het kader van de cursus Kerk met Stip met behulp van studenten verrichtten in de Nassaukerk te Amsterdam.³

De Nassaukerk is een Protestantse Gemeente in Amsterdam-West. Op haar website omschrijft zij zichzelf als volgt:

¹ Zie de website van de projectgroep: www.kerkenmetstip.nl.

² In 2011 hield de Vereniging Kerken met Stip een enquête onder de aangesloten kerkgemeenten, waarbij aantal en aard van de contacten met ex-gedetineerden en activiteiten en ervaringen van vrijwilligers zijn geïnventariseerd. De enquête is niet gepubliceerd.

³ De studenten die aan de cursus deelnamen waren (in alfabetische volgorde) Karel Bogerd, Wilma van Rijn, André van der Stoel, Ellen Verheul, Marjolein de Waal, Geertje Zomer. Wij hebben van hun onderzoeksverslagen dankbaar gebruik gemaakt. Omwille van de leesbaarheid zullen wij niet steeds naar de verslagen verwijzen. Voorts gaat onze dank uit naar Christiaan Donner die namens *Kerken met Stip* meewerkte aan de voorbereiding van het onderzoek, en naar de predikant van de Nassaukerk ds. Klaas Holwerda en kerkelijk werker Zwanine Siedenburg voor hun gastvrijheid, medewerking en reacties op de eerste versie van dit artikel. Hun reacties zijn waar mogelijk verwerkt in deze bijdrage.

‘Wij zijn een open, levendige, hartelijke en op de buurt gerichte geloofsgemeenschap waar ieder welkom is ongeacht geloof, achtergrond, opleiding, leeftijd, geaardheid of vitaliteit. Teksten uit de bijbel – hoe weerbarstig soms ook – zijn voor ons een bron van inspiratie. Sleutelbegrippen binnen onze gemeenschap zijn onderlinge verbondenheid, aandacht voor het kwetsbare in mensen, ontplooiing van ieders talenten en ruimte voor bezinning op levensvragen. Kortom: de Nassaukerk is een plek van geloof in de stad en staat voor meer kerk in de buurt’⁴.

Vanaf de jaren tachtig van de vorige eeuw richtte de Nassaukerk zich op het kerk zijn in en met de buurt.⁵ Recent en met het oog op ingrijpende veranderingen die zich inmiddels in de buurt hebben voltrokken, zijn daar aan toegevoegd ‘Kerk en Kunst’ en ‘Kerk en Gezin’. De organisatie van het Kerk en Buurtwerk van de Nassaukerk is inmiddels verzelfstandigd in de Stichting Kerk en Buurt Westerpark die een eigen bestuur heeft, waaronder leden van de Nassaukerk, en twee eigen werkers voor het buurtwerk. Wel is er een nauwe band met de Nassaukerk gebleven. Het bestuur van de stichting heeft regelmatig overleg met de Kerk en Buurtwerkers en de pastores, gemeenteleden participeren in het Kerk en Buurtwerk en voorts zijn er vier keer per jaar laagdrempelige kerkdiensten die speciaal zijn bedoeld voor de bezoekers. De activiteiten, die plaatsvinden in de bijgebouwen, hebben inmiddels een brede uitwaai-ring gekregen en kennen een ontbijtproject, een inloophuis, een schrijfclub voor dak- en thuislozen, het eetproject Filah en een kringloopwinkel. Een intercultureel muziekproject (Vital) dat lang goed gefunctioneerd heeft, is recent ter ziele gegaan. Deelnemers zijn onder anderen dak- en thuislozen en ex-gedetineerden (voor een deel overlappende categorieën). Met dat alles wil Kerk en Buurt ‘een open gemeenschap zijn van gewone en buitengewone mensen, van gelovigen en ongelovigen’, met als doel ‘om de leefbaarheid en de samenhang in de buurten te vergroten, met het oog op de eigenheid van bezoekers, vrijwilligers en medewerkers van de projecten.’ In deze doelstelling vinden we duidelijk het concept van een ‘inclusieve kerk/gemeenschap’ (zie onder) terug: open, dat wil zeggen zonder voorwaarden vooraf, en met respect voor de eigenheid van de verschillende deelnemers.

In de zomer van 2005 werd de Nassaukerk aangemerkt als Kerk met Stip. Daarover lezen we op de website:

‘Mensen die in de gevangenis een goede relatie opbouwden met de kerk binnen de muren, stuiten na hun vrijlating vaak op een cultuurkloof bij het zoeken van een kerkelijke gemeente. *Kerken met Stip* is een netwerk van gastvrije, laagdrempelige parochies en ge-

⁴ www.nassaukerk.nl. Bezocht 26-08-2014.

⁵ Zie hierover: Paula Irik, *Een dapper zootje ongeregeld. Kerk zijn met en in de buurt*, Gorinchem: Narratio, 1995.

meenten waar ex-gedetineerden welkom zijn en zich op zondag en door de week thuis kunnen voelen. *Kerken met Stip* helpt mensen na hun detentie geestelijk gesproken een dak boven hun hoofd te vinden en een gemeenschap die steun biedt voor hun geloof en leven. De naam is afgeleid van een oud gebruik. Zwervers markeerden het hek of de deurpost van een huis of boerderij waar ze gratis eten konden krijgen met een stip, om lotgenoten te helpen’.

Hoe functioneert de Nassaukerk als Kerk met Stip? Op grond van de onderzoeken die de studenten verrichtten, gaan wij na hoe de inclusiviteit tot uitdrukking komt. Het betreft het eetproject, de rol van vrijwilligers en de kerkdienst. We evalueren drie centrale thema’s en verwerken daarin enige aanbevelingen.

2. Inclusieve kerk

Wij kiezen het begrip ‘inclusieve kerk’ als sleutelbegrip, omdat dit de intentie van Kerk met Stip goed weergeeft wat betreft de plaats van ex-gedetineerden en omdat dit goed aansluit bij een breder theologisch en beleidsmatig discours.⁶ Ter introductie daarvan het volgende. Het begrip ‘inclusie’ is ontstaan in de Amerikaanse burgerrechtenbeweging in de jaren zestig van de vorige eeuw.⁷ Daarbij speelde van meet af aan ook de emancipatie van mensen met een beperking een belangrijke rol. Vele acties, conferenties en debatten verder aanvaardde de Algemene Vergadering van de Verenigde Naties in 2006 het verdrag over de rechten van mensen met beperking. Dit eist voor mensen met beperkingen de volledige en werkzame deelname en het deelhebben aan de samenleving, respect voor de diversiteit en aanvaarding van mensen met beperkingen als deel van de menselijke diversiteit: ‘full and effective participation and inclusion’, ‘respect for difference, persons with disabilities as part of human diversity and humanity’. Nederland heeft dit verdrag nog niet ondertekend, maar de regering heeft nu wel dat voornemen. Daarom is het begrip ‘inclusieve samenleving’ op grond van dit verdrag opgenomen in het wetsvoorstel Wet maatschappelijke ondersteuning (Wmo) 2015. Gemeenten worden geacht zich meer in te gaan zetten in het kader van de Wmo voor het realiseren van een inclusieve samenleving, waarin mensen met beperkingen zoveel mogelijk in staat worden gesteld op gelijke voet met anderen te participeren:

⁶ Er is inmiddels de nodige literatuur verschenen over de kerk als een inclusieve gemeenschap. Als één van de meest recente publicaties noemen we: Ralph Kunz/Ulf Liedke (Hg.), *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

⁷ Zie voor een schets van de historische achtergronden: Ulf Liedke, ‘Theorie und Praxis der Inklusion’, in: R. Kunz/U. Liedke, *Handbuch Inklusion*, pp. 11-29.

‘De regering verwacht van gemeenten dat zij op lokaal niveau verdere uitwerking geven aan het uitgangspunt van het VN Verdrag inzake de rechten van personen met een handicap en daarmee een bijdrage leveren aan het realiseren van een inclusieve samenleving.’⁸

Hoewel inclusie als zodanig maar in beperkte mate in de theologie wordt gebruikt, is de inhoud daarvan wel degelijk aan de orde in theologische doordenking van het kerk-zijn met en voor mensen die in armoede leven en mensen die een beperking hebben.⁹ Het denken over de kerk als een inclusieve gemeenschap vinden we terug in de feministische theologie. Haar invalshoek is vooral de positie van vrouwen met een kritische aandacht voor uitsluitingsmechanismen ten opzichte van vrouwen. Er vindt echter nadrukkelijk een verbreding plaats naar anderen. Als voorbeeld nemen we het boek van Letty M. Russell, *Church in the Round*.¹⁰ Zij werkt het beeld van de ronde tafel uit als metafoor van de kerk als een inclusieve gemeenschap. Het gaat hier om een kritisch principe:

‘The critical principle of feminist ecclesiology is a table principle. It looks for ways that God reaches out to include all those whom society and religion have declared outsiders and invites them to gather round God’s table of hospitality. The measure of the adequacy of the life of a church is how it is connected to those on the margin, whether those the NRSV calls “the least of these who are members of my family” are receiving the attention to their needs for justice and hope (Matt. 25:40)’.

Het denken over inclusie is dus vooral voortgekomen uit het debat over de plaats van mensen met beperkingen in de samenleving, maar het laat zich zonder veel problemen veralgemeniseren tot al degenen die niet tot de dominante groepen in de samenleving en de kerk behoren en als zodanig uitgesloten worden van een volwaardige deelname aan de samenleving en de kerk. De oorzaken daarvan liggen in culturele (attitudes, denkpatronen en dergelijke), maatschappelijke en nog andere factoren die ook vaak onbewust hun weerspiegeling vinden in kerk en theologie. Kerk met Stip wil dat doorbreken voor ex-gedetineerden.

⁸ Kamerstuk *Memorie van Toelichting Wet maatschappelijke ondersteuning 2015* (14 januari 2014), p. 7.

⁹ Zie bijvoorbeeld: Andreas Lob-Hüdepohl, ‘Inklusion als theologisch-ethische Grundnorm auch für die Armutsbekämpfung?’, in: Johannes Eurich e.a. (Hg.), *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und Praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011; Johannes Eurich/Andreas Lob-Hüdepohl, *Inklusive Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 2011; verwijzing pp. 158-174.

¹⁰ Letty M. Russell, *Church in the Round. Feminist interpretation of the Church*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993. Te volgen citaat, p. 25. NRSV is de New Revised Standard Version, de meest recente bijbelvertaling in het Engels.

Om het kort weer te geven: Inclusie heeft te maken met het op basis van gelijkwaardigheid deel uitmaken van de samenleving en de kerk en het daaraan kunnen deelnemen naar eigen aard. Het gaat om een niet-hiërarchische diversiteit en heterogeniteit, waarbij leidende waarden zijn respect, solidariteit, acceptatie en rechtvaardigheid. Niet de norm van het normale is normerend voor wat uit dat perspectief gezien afwijkend is, maar het afwijkende moet in zijn eigen-aardigheid tot uitdrukking kunnen komen. Het gaat niet meer om een wij (de ex-gedetineerden) en zij (de 'gewone' kerkleden) – denken. In plaats daarvan komt de gedifferentieerde waarneming van heterogeniteit. Voorts worden mensen niet vanuit hun deficit waargenomen, maar naar hun mogelijkheden.¹¹ Daarom speelt *empowerment* een belangrijke rol in het denken over inclusie.

3. Onderzoek

In het vervolg beschrijven we de resultaten van het onderzoek door de studenten met inclusiviteit als focus.

We beginnen met het eetproject, waarnaar een van de studenten onderzoek deed in de vorm van participerende observatie door deel te nemen aan een maaltijd. Vooraf maken we de opmerking dat de maaltijden in de bijbel, maar ook in hedendaagse kerkelijke praktijken een sociale functie hebben. Zij beogen een open gemeenschap mogelijk te maken, waaraan toegevoegd moet worden dat voor een aantal deelnemers deze maaltijden ook in een biologisch basale behoefte voorzien.

In Filah komen drie maal per week, op maandag, woensdag en donderdag, tussen de dertig en veertig mensen eten. De deelnemers zijn dak- en thuislozen, mensen die niet goed voor zichzelf kunnen zorgen, oudere mensen die aanspraak zoeken en bezoekers die haast hebben omdat zij 's avonds na het werk een vergadering hebben en daarom snel willen eten. Onder de deelnemers zijn nogal wat mensen zonder baan, zonder huis, met een verslaving en met een psychische aandoening. Welk percentage van hen ook aangemerkt kan worden als ex-gedetineerd, is niet bekend. Daklozen krijgen regelmatig boetes; een deel van hen zit wel eens gevangen vanwege onbetaalde boetes en soms ook agressief gedrag of illegaal verblijf in ons land. Uit de gesprekken met de bezoekers blijkt dat er enige zijn. Om 16.30u gaat de ruimte open en in beginsel om 19.00u weer dicht (al blijven mensen soms napraten, maar om 20.00 uur moet het echt leeg zijn). Op een bord staat het menu aangegeven. Deelnemers betalen twee euro voor een maaltijd of als zij voor tien maaltijden tegelijk betalen anderhalve euro per maaltijd. De meeste deelnemers komen twee tot drie maal per week eten. Als zij een

¹¹ Destijds al stelde de praktisch theoloog Henning Luther het 'Defizitmodell des Helfens' onder kritiek: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart: Radius Verlag, 1992, pp. 224 e.v..

schaaltje meenemen, kunnen zij ook voor de volgende dag eten meenemen. Ook is er de mogelijkheid om de maaltijd op te halen en daarna direct weer weg te gaan. Een aantal mannen doet dit. De bezoekers worden gastvrij ontvangen bij de bar waar zij gratis koffie en thee krijgen. De ruimte is gevuld met tafels en stoelen. Bij elke tafel staan vier stoelen, niet meer om zo een gangpad te houden voor degenen die het eten opdienen. De maaltijden beginnen om 18.00u met een opening door de Kerk- en Buurtwerker Zwanine Siedenburg of een vrijwilliger, die een gedicht leest of een verhaal vertelt. Ook mededelingen worden vooraf aan de maaltijd gedaan. Er is ruimte voor een religieus gesprek. Op een verhaaltje rond de linzensoep gaf een van de aanwezigen, die aangeduid wordt als de ‘grote boef’ een bijbeltje aan de kerk- en buurtwerker om te laten zien dat hij het verhaal uit de bijbel kende. De koks zijn vrijwilligers uit de Nassaukerk, maar ook van elders. Zij ontvangen van de maaltijdgebruikers applaus en complimenten. De deelnemers worden ingeschakeld bij de werkzaamheden. Zo diende de zojuist genoemde ‘grote boef’ eten op, haalde de borden en het bestek na het eten op, deelde mandarijnen uit, maakte na afloop de tafels schoon, stapelde de stoelen op en veegde de zaal weer schoon. De meeste bezoekers kennen elkaar. Zij bieden elkaar een luisterend oor. Een voorbeeld is een Duitstalige man die ernstig ziek is, daarover gesprekjes voerde met anderen en mensen die hem een hand kwamen geven. Bezoekers delen elkaars ervaringen en vertellen over hun jeugd: ‘Mijn vader leerde mij crimineel gedrag’. Bezoekers bieden elkaar verder een netwerk. Daar hoort bij dat ze onderling vragen en bietsen om rookwaar en wiet. Zij spreken elkaar aan op waarden en normen. Zo ontving iemand een correctie: ‘niet boeren onder het eten’. Er zijn ook huisregels. Op grond daarvan werd iemand die dakloos was voor enige tijd geschorst omdat hij zich had misdragen. Hij mag dan wel eten komen halen, maar niet binnenkomen. Degenen die komen, doen dat zonder schroom. De toegang is laagdrempelig. Voor deelnemers vormen de maaltijden iets van een ‘thuis zijn’. Dat werd gehonoreerd met de prijs die het eetproject ontving tijdens de jaarlijkse daklozendag in Amsterdam, omdat de plek als laagdrempelig wordt ervaren en de bezoekers zich er op hun gemak voelen. Zoals op de bokaal staat: het is de plek met ‘het thuiste gevoel’.

De via de participerende observatie verkregen indrukken wijzen in de richting dat het inderdaad gelukt is om in het maaltijdproject een open gemeenschap te vormen waarin vooral mensen in de marge iets van een thuis ervaren. Zij mogen en kunnen daarbij zichzelf zijn. Er is onderlinge betrokkenheid op elkaars wel en wee en levensgeschiedenissen. In die zin vindt hier iets plaats van onderling pastoraat in de vorm van aandacht voor elkaar en tussenmenselijke solidariteit.¹² De onder-

¹² R.J. de Vries, ‘Opwekken tot omzien naar elkaar. Over de betekenis van onderling pastoraat’, *Kerk en Theologie* 65/2 (2014), pp. 165-181, hier p. 178. De term ‘in-

linge betrokkenheid betekent niet dat alles geoorloofd is. Er vindt onderling correctie plaats en ook zijn er huisregels. Een aantal deelnemers wordt bij de werkzaamheden ingeschakeld ('empowerment'). Het is niet te bepalen wie er niet komen omdat men zich er niet thuis voelt. Verder onderzoek is nodig om daar zicht op te krijgen. De meeste mensen die komen, hebben psychische en maatschappelijke problemen. Er zijn ook mensen die, zoals aangegeven, komen om snel te kunnen eten. Het is echter niet duidelijk in hoeverre er sprake is van een 'gemengde groep' waaraan ook mensen uit andere maatschappelijke lagen deelnemen. Er lijkt, zoals dat heet in de theorie over sociaal kapitaal, eerder sprake te zijn van 'bonding capital', maar minder van 'bridging capital'¹³, al komen er wel met regelmaat mensen eten die niet tot de typische doelgroep behoren, met name mensen uit de Nassaukerk. De 'inclusieve gemeenschap' is dus vooral een interne gemeenschap die overigens voor de deelnemers van betekenis is. Zij heeft dus zeker een waarde op zichzelf. Overigens valt het op dat het eetproject als zodanig niet mede de Kerk met Stip expliciet uitdraagt. Hierop en op de vragen rond sociale samenhang komen we bij de evaluaties terug.

Hoe is nu het perspectief vanuit de vrijwilligers? Vanuit het concept van de inclusieve kerk is het interessant om te vragen in welke mate zij bij kunnen dragen aan het leggen van verbindingen tussen de wereld van de (ex-)gedetineerden en 'de' samenleving, waaronder de kerken. Kerk met Stip wil mensen immers een volwaardige plek binnen de kerk geven. Bij inclusiviteit hoort dat verschillende werelden op elkaar betrokken worden en wel op een zodanige wijze dat mensen in de marge naar hun eigenheid op voet van gelijkwaardigheid kunnen participeren. In het denken over nazorg en het ontwikkelen van nazorgnetwerken krijgt dit aspect (nieuwe) aandacht.¹⁴ Vrijwilligers spelen een rol van buiten de gevangenis naar binnen en andersom. Bij dit laatste gaat het erom de gedetineerde en zijn/haar levensgeschiedenissen, vragen en behoeften, leefomstandigheden bekendheid te geven in de wereld buiten de gevangenis. Bij nazorg, en dat is de derde categorie, is dit van belang om vanuit hun leefwereld ex-gedetineerden een gezicht te geven in de bredere samenleving.

Welke werkzaamheden verrichten vrijwilligers in het Kerk en Buurtwerk en welke verbindingen worden al dan niet via hen gelegd

termenselijk solidariteitspastoraat' is van G.D.J. Dingemans, *De stem van de Roevende. Pneumatheologie*, Kampen: Kok 2000, p. 251

¹³ Zie de grondlegger van de theorie van het sociale kapitaal, Robert D. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, New York: Touchstone 2000, pp. 22-24.

¹⁴ V. Rooze & Trudy Vester, 'Herstelgericht werken in pastoraat en nazorg vanuit praktijktheoretisch perspectief', in Th. De Wit, R. de Vries en R. van Eijk (red.), *Grensverkeer. De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers (Deel 5 Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat, Tilburg/Amsterdam), 2013, pp. 51-66.

met de Nassaukerk zelf? Er zijn tachtig vrijwilligers werkzaam van wie er acht de kerkdiensten bezoeken. Voor de meeste vrijwilligers loopt de band met de kerk via diaconale activiteiten. Deze verrichten praktische werkzaamheden (klusjes, bestuurder, websitebeheerder) en beoefenen presentie: het er zijn voor mensen. Zoals een door een van de studenten geïnterviewde vrijwilligers het zei: 'Je hebt ze niets meer te bieden dan een luisterend oor, een schouderklopje en een euro waar ze twee bier-tjes voor kunnen kopen.' Kortom, het gaat om relatie-opbouw volgens de presentiemethode, waarbij mensen door hen aandacht te geven in hun waardigheid bevestigd worden. Vaak is weinig meer mogelijk dan het dragelijk maken van het leven van een ex-gedetineerde en het mee helpen uithouden. Daarbij moet men de weerbarstigheid van de praktijk onderkennen. Er is kans op recidive en allerlei andere ongemakken.

In het werk binnen de gevangenis en daarbuiten neemt zingeving een belangrijke plaats in. Andere hulpverleners bieden niet de mogelijkheid om levensvragen vanuit die invalshoek aan de orde te stellen. In dit opzicht is er echter een zekere verlegenheid onder vrijwilligers in het Kerk en Buurtwerk. Het gebruik van religieuze taal roept huiver op vanwege associaties met evangeliseren, bekeren en moraliserende gelijkhebbij. Wellicht ontberen vrijwilligers ook de taal ervoor als gevolg van het ontbreken van een directe relatie met de kerk. Bovendien lijkt de kerkpolitieke context een rol te spelen: het gros van de vrijwilligers heeft niets met de kerk te maken. Het bestuur telt steeds minder kerkleden en wil geen grotere binding met de kerk. Voorts is de gemeentelijke overheid mede-subsidiegever die sociale activiteiten financieel ondersteunt en niet activiteiten die als intern kerkelijk gezien worden. De geïnterviewde vrijwilliger legt voor zichzelf wel een verbinding met geloof, maar niet in contact met anderen. 'Als ik uitleg wat ik doe, leg ik dat in eerste instantie onkerkelijk uit. We krijgen ook subsidie vanuit de overheid. Maar dan vertel ik dat we zo ons geloof tot uiting brengen, ons sociaal gevoel zeg maar. Ik gebruik dan geen christelijk woord.'

Het leggen van een verbinding tussen de institutionele kerk en de ex-gedetineerden is met dit alles (kerkelijke betrokkenheid van de vrijwilligers, taakopvatting, context) niet eenvoudig. Ook hier geldt dat dit niet in mindering komt op de waarde van de activiteiten. Wel moet hieraan toegevoegd worden dat als men deze verbinding wel wil realiseren er nadere bezinning nodig is op de vraag hoe dat dan wel zou kunnen. Uit de door de studenten geïnterviewde vrijwilligers komt naar voren dat het feit dat de Nassaukerk een Kerk met Stip is, weinig bekend is. Met andere woorden: of en hoeveel ex-gedetineerden deel uitmaken van de deelnemers van het Kerk en Buurtwerk is hun niet bekend. Wil dit aspect en de desbetreffende mensen beter tot hun recht komen, dan is het wenselijk expliciet Kerk met Stip aan de orde te stellen. Een van de vrijwilligers geeft aan daaraan ook behoefte te hebben en er mogelijkheden toe te zien. 'Hyper eenzame mensen moet je ook structuur bieden, en

juist religie, welke dan ook, en ook de onze, kan structuur bieden waardoor ze het weer op een rijtje krijgen. We moeten kerkelijker zijn als Kerk en Buurtwerk. We moeten meer zijn dan alleen een kop koffie.'

Weer een ander perspectief is dat van de kerkdienst. Het gaat dan om de vraag op welke wijze de identiteit van de Nassaukerk als Kerk met Stip tot uitdrukking komt tijdens en rond de reguliere kerkdiensten op de zondagochtend. Een van de studenten interviewde met het oog hierop de predikant, ds. Klaas Holwerda, terwijl een andere student een kerkdienst bezocht om daar participerende observatie te doen. Voorts hield zij een interview met een vrijwilliger die de kerkdiensten bezoekt. Hoe ervaart zij deze diensten in het licht van Kerk met Stip?

De predikant benadert de eredienst in de lijn van de Liturgische Beweging. Zonder dit los te laten, heeft hij in zijn contacten met mensen in de marge, onder wie ex-gedetineerden, geleerd om, zoals hij het uitdrukt, 'op ooghoogte te komen' met hen. Dat heeft bij hem geleid tot een relativering van zuiver liturgische benadering. Hij ontmoet mensen in de marge, onder wie ex-gedetineerden, in pastorale en diaconale contacten die hij onder meer op zijn spreekuur en in de projecten opdoet. Indien nodig biedt hij daarbij ook praktische hulp. Daarbij is er een goede samenwerking met de burgerlijke gemeente/stadsdeelraad. Het Kerk en Buurtwerk wordt mede door de stadsdeelraad gesubsidieerd. Aanvankelijk waren er Exodusvieringen, beurtelings in de Nassaukerk en in de voormalige De Liefde (r.-k.). Het betrof besloten vieringen met ex-gedetineerden die voorbereid werden middels twee voorbereidende groeps gesprekken en aldus contact met ex-gedetineerden opleverden. Deze Exodusvieringen zijn door gebrek aan belangstelling van de kant van Exodus beëindigd. Daarnaast werden Kerk en Buurtdiensten gehouden met mensen uit de buurt (bezoekers van het inloophuis samen met de Nassaukerkgemeente) als doelgroep, voorbereid door een speciale groep. Deze diensten zijn inmiddels uitgebouwd naar vier per jaar met een inclusief model, wat zich onder andere uit in gelijkwaardig participeren en inclusief taalgebruik. Dat past in een traditie van de Nassaukerk met aandacht voor inclusiviteit, met name richting de onderkant van de samenleving. In de wekelijkse kerkdienst gaat Holwerda als voorganger ervan uit dat er ex-gedetineerden in de kerk zitten. Daarom doet hij zijn best, zoals hij het formuleert, 'om de juiste vertaalslag te maken richting mensen in de marge'. In de preken en de gebeden probeert hij inclusief te werk te gaan. Gemarginaliseerden voelen zich snel buitengesloten. Daarom zoekt hij naar de juiste formuleringen zodat zij zich gekend weten. De dienst moet eigenlijk een opening geven dat mensen met hem door willen praten. Maar hij denkt niet in afzonderlijke categorieën van gemarginaliseerden. Voor hem is de Nassaukerk een Kerk met Stip voor 'gemarginaliseerden op de rand van detentie'.

Nu naar de door de studente bezochte wekelijkse, 'gewone' kerkdienst. In de dienst waren ongeveer zestig mensen aanwezig. De mees-

ten van hen waren 'gewone kerkmensen'. Er was één opvallende man met dreadlocks en een te ruime spijkerbroek. De studente werd als nieuwe bezoeker bij binnenkomst aangesproken en welkom geheten. Bij binnenkomst viel de stilte op. Tijdens de dienst waren er enige mensen die naar binnen en buiten liepen. De kerkdienst was hoogliturgisch. Er waren veel gezongen teksten, er was kyrie en gloria. Het taalgebruik ervaart de studente als binnenkerkelijk. Tijdens de voorbeden werden er kaarsen aangestoken en brandde er wierook. De activiteiten van Kerk en Buurt werden zowel tijdens de afkondigingen als in de voorbeden kort benoemd en er werd tijdens de overdenking aandacht gevraagd voor mensen in de marge. Na de dienst konden de bezoekers de ouderling en voorganger de hand geven. Opvallend was dat er tijdens het koffiedrinken mensen aanwezig waren die niet de kerkdienst hadden bijgewoond. Er waren nu mensen in wijd zittende spijkerbroeken met sportschoenen. Deze mensen liepen vaker dan de kerkgangers naar binnen en buiten om koffie te halen en een sigaretje te roken. Een Afrikaanse vrouw (een gemeentelid) gaf in gebrekkig Nederlands een presentatie over een project in Afrika. Er was tijdens het koffiedrinken een ongedwongen sfeer en mensen spraken elkaar aan. De geïnterviewde vrijwilligster vertelde dat er vroeger meer ex-gedetineerden kwamen. Dat verliep niet altijd zonder problemen. Enigen van hen reageerden tijdens de preek, weer anderen waren rumoerig. Het beleid van de kerkenraad is volgens de predikant dat hiervoor ruimte dient te zijn en dat er soepel mee omgegaan wordt, maar volgens de vrijwilligster is er door gemeentelieden ook wel eens kritiek op geuit en bleven er daardoor ex-gedetineerden weg. Het onderzoek betreft hier slechts een enkel interview, zodat niet duidelijk is om hoeveel gevallen het gaat. Wellicht is het slechts een enkele keer voorgekomen. Van belang lijkt wel dat er een verschil in perceptie en interpretatie opgemerkt kan worden tussen predikant en vrijwilligster. Ook, zo vertelde een door een andere student geïnterviewde vrijwilliger in het eethuis, is het voorgekomen dat mensen in de banken lagen te slapen. Hoewel het naar binnen en buiten lopen geen probleem vormt, zijn er toch regels en dat roept de vraag op naar de grenzen aan de gastvrijheid. De vrijwilligster drukt het dilemma als volgt uit: 'We proberen de drempel zo laag mogelijk te krijgen maar dat wil toch eigenlijk haast niet.' De predikant licht in een reactie toe dat het ging om agressief gedrag en verstoring van de dienst. Het dilemma betreft zijns inziens de brede gastvrijheid versus het gevoel van veiligheid van anderen (kerkgangers, in de projecten de medebezoekers). Vanuit het oogpunt van de inclusiviteit is van belang hoe in de gemeente met deze dilemma's en de verschillende percepties wordt omgegaan.¹⁵ Daarop komen we terug bij de evaluatie.

¹⁵ In een reactie meldt de predikant dat zich tegenwoordig minder incidenten voordoen als gevolg van de terugloop van dak- en thuislozen in de kerkdiensten, die

4. Evaluaties en aanbevelingen

Op basis van de beschrijving van het onderzoek door studenten gaan we nu evaluatief in op enige centrale thema's die een belangrijke rol spelen in de discussie over inclusief kerk zijn en doen we daarbij enkele aanbevelingen.

4.1. Omgaan met verschil

Een van de vragen betreft het omgaan met verschillen in en door de kerk. Wat betekent in dit licht de notie van gastvrijheid? Wat gebeurt er als 'Christ breaks down the walls between us, (...) the World becomes an open house.'¹⁶ Letty Russell haalt het voorbeeld aan van een witte kerk waarin verschillen genegeerd werden door te stellen dat we allen gelijk en daarom kleurenblind zijn. Huidskleur is immers niet van belang. In de praktijk betekende dit dat de witte dominantie overeind bleef en bijvoorbeeld in de diensten het swingen en het verbaal reageren tijdens de preek niet werd toegestaan. Russell stelt terecht dat het onderkennen van verschillen noodzakelijk is om er des te beter mee om te kunnen gaan. Russell gaat ons inziens onvoldoende in op de vraag hoe we dan met die verschillen om dienen te gaan en of ook verschillen in stijl en beleving in de kerkdienst legitieme verschillen kunnen zijn. Iets soortgelijks geldt voor Moltmann in zijn beschouwingen over diaconale kerk, die we principieel gezien onderschrijven. Moltmann heeft in zijn geschrift over het diaconaat, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, erop gewezen dat de natuurlijke neiging is dat gelijken elkaar opzoeken. Aristoteles bouwde daarop zijn sociale ethiek van de vriendschap, *philia*. De daarmee verbonden *sympathie* verbindt vrijen met vrijen, slaven met slaven, rijken met rijken enzovoort. In de christelijke gemeente hoort het anders toe te gaan:

'Christliche Gemeinschaft ist (..) eine Gemeinschaft aus Ungleichen, die ihre Differenzen nicht mehr als gegenseitige Bedrohung, sondern als Bereicherung erfahren. Solche Gemeinschaften sind die gelebte Sozialgestalt der Rechtfertigung aus Gnaden.'

En:

'Als Grundsatz der Menschlichkeit muss man gegen diese (...) das Prinzip der *Anerkennung des Anderen* (cursivering Moltmann) in seiner Andersartigkeit stellen. Erst die Anerkennung macht es möglich, dass Ungleichartige (...) zusammenleben und ihre Diffe-

samenhangt met het veranderde overheidsbeleid: de meeste klassieke daklozen zijn inmiddels gehuisvest op plekken met een programma met dagbesteding.

¹⁶ Russell, *Church in the Round*, p. 159. Ook voor het volgende.

renzen für fruchtbar halten, so dass sie voneinander und miteinander menschliches Leben lernen.¹⁷

Russell en Moltmann stellen de goede vragen, De vraag is dan wel wat de erkenning van de ander, die afwijkt van de dominante norm, impliceert. Heel concreet wordt dat in onze casestudy bij de kerkdienst. Hier wordt duidelijk dat bij de verschillen ook de perceptie een rol speelt. Het valt bijvoorbeeld op dat de studente de taal als binnenkerkelijk ervaart, terwijl de predikant ernaar streeft in zijn formuleringen een vertaalslag te maken naar de gemarginaliseerden vanuit het bewustzijn dat juist zij zich snel buitengesloten voelen. De weg is dan òf in de bestaande dienst aanpassingen aanbrengen òf afzonderlijke diensten beleggen. Ook in de bestaande kerkelijke gemeente zou ons inziens daarop expliciet bezinning moeten plaatsvinden en zouden betrokkenen bewust moeten worden welke visie op kerk-zijn er is, en welke aspecten, argumenten, percepties, gevoelens en irritaties daarbij een rol spelen. De zienswijze van alle betrokkenen, in dit geval dus ook van de bezoekers van het eethuis, moeten daarbij aan bod komen. Van belang is dat de bezinning gebeurt vanuit een realistische benadering, zonder bepaalde groepen te idealiseren. Dat houdt bijvoorbeeld in dat de behoefte aan veiligheid bij kerk-gangers of deelnemers aan projecten erkend wordt. Uiteindelijk beslist hier de kerkenraad. Van deze mag en moet verwacht worden dat hij de mening en visie van dak- en thuislozen meeweegt in de besluitvorming. Inclusieve kerk kan dan betekenen dat binnen een kerkelijke gemeente afgestemd op de verschillende groepen onderscheiden activiteiten plaatsvinden. Wel zou dan ons inziens nagegaan moeten worden of het niet mogelijk is om binnen één dienst verschillende groepen tot hun recht te laten komen. Als het toch niet te combineren is, kunnen onderscheiden diensten gehouden worden. De Nassaukerk lijkt hiervoor gekozen te hebben door het houden van afzonderlijke vieringen voor kerk en buurt. In dat geval moeten dan ook in het geheel van de kerkelijke gemeente verbindingen gelegd worden zoals in de Nassaukerk bij het kof-fiedrinken.¹⁸

Inclusieve kerk hoeft dus niet te impliceren: allemaal deelnemen aan dezelfde activiteit. Wel dat mensen met verschillende achtergronden hun eigenheid tot uitdrukking kunnen brengen en dat er verbindingen zijn tussen de verschillende mensen en er betrokkenheid op elkaar is. Een belangrijk punt is daarbij wat we van elkaar kunnen leren, zoals

¹⁷ Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984, pp. 21 en 48

¹⁸ De predikant licht in een reactie toe dat de bezinning aanvankelijk intensief plaats vond in de toenmalige kernraad. Deze verschoof meer naar de achtergrond door verschillende ontwikkelingen, zoals verandering in de doelgroep als gevolg van overheidsbeleid, lossere band tussen Kerk en Buurt als stichting en de wijkkerkenraad die de kernraad verving, forse uitbreiding van het wijkgebied van de kerkgemeente, gebrek aan menskracht zowel professionals als vrijwilligers.

Moltman terecht onderstreept. Een kerkelijke gemeente behoort een lerende gemeente te zijn die in haar zijn en functioneren open staat voor ervaringen en visies van 'anderen' (afwijkend van de dominante norm). Zo kan een kerkelijke gemeente ook iets van een gemeenschap vormen die in haar wijze van zijn en functioneren laat zien hoe het in de samenleving zou moeten toegaan. Zoals Barth schreef:

'Die Kirche existiere (...) *exemplarisch*, d.h. so, dass sie durch ihr einfaches Dasein und Sosein auch der Quell der Erneuerung und die Kraft der Erhaltung des Staates ist.'¹⁹

Een kerkelijke gemeente kan door het leggen van verbindingen tussen mensen uit verschillende sociaal-economische en sociaal-culturele milieus bijdragen aan de sociale samenhang in de samenleving. Zo kunnen mensen uit meer gegoede sociaal-economische milieus leren van mensen in de marge hoe onze samenleving ook functioneert. Dat kan leiden tot bezinning op ontwikkelingen in de samenleving en de eigen positie-keuze daarin. Voorts is het van belang voor de verbetering van het leven in de marge dat anderen zich hun lot aantrekken, zowel als het gaat om de directe relatie (het bieden van ondersteuning), het bieden van een plek aan mensen in de marge in de samenleving en het creëren van een draagvlak van een politiek beleid ten dienste van hen. Kerken als plek van verbinding zien wij dus om principiële en praktische redenen van groot belang.

4.2. Relatie justitiepastoraat en Kerk met Stip

Een tweede thema dat uit de onderzoeksverslagen naar voren komt en aanleiding geeft tot evaluatie, is de relatie tussen het justitiepastoraat en de lokale Kerk met Stip. Beide weten dat ze op elkaar aangewezen zijn: het justitiepastoraat vanwege de oriëntatie op de nazorg na de detentie als 'essentieel aandachtsgebied' en de Kerk met Stip vanuit de keuze voor gastvrijheid jegens ex-gedetineerden.²⁰ Voor de ex-gedetineerde is van belang dat de zorg binnen en de nazorg buiten de muren goed wordt afgestemd en vanuit een integraal perspectief wordt benaderd.²¹ Toch laat het beperkte onderzoek in deze casestudy zien dat de praktijk weerbarstig is. De directe contacten van de predikant met ex-gedetineerden vinden plaats tijdens het spreekuur en in de projecten, en zijn eenmalig. Voor zover er sprake is van langere deelname aan de projecten van Kerk en Buurt, worden de deelnemers niet gekenmerkt als ex-

¹⁹ Karl Barth. *Rechtfertigung und Recht / Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 1979, p. 80.

²⁰ W. Timmer, 'Herstelgericht pastoraat en diaconie, vrijwilligerswerk en oriëntatie op nazorg', in A.H.M. van Iersel en J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestantse en rooms-katholiek justitiepastoraat*, Budel: Damon, 2009, pp. 267-291, verwijzing p. 286.

²¹ Rooze & Vester, 'Herstelgericht werken in pastoraat en nazorg', pp. 61-64.

gedetineerden, maar als daklozen of als (in de formulering van de predikant) 'gemarginaliseerden op de rand van detentie'. Ook de Kerk-met-Stip-vrijwilliger heeft alleen incidenteel een contact met een ex-gedetineerde gehad. Kortom: volgens dit kleine onderzoek lijkt er geen sprake te zijn van langerdurende, persoonlijk gerichte en georganiseerde nazorg of begeleiding. In de weerbarstige praktijk spelen verschillende factoren een rol.

We beperken ons hier tot de factoren die in het onderzoek worden genoemd. Sinds de Nassaukerk Kerk met Stip is, 'zijn ook via het justitiepastoraat en Exodus zo nu en dan ex-gedetineerden op onze weg gekomen', aldus de predikant in een toelichting. Het lijkt dan te gaan om incidentele contacten ten behoeve van de overdracht. Nergens wordt gesproken van een afstemming tussen justitiepastoraat en Kerk met Stip, laat staan van een relatie of wederkerigheid tussen beide. Het contact dat bestond met Exodus is van de kant van Exodus beëindigd. Het onderzoek van Veerle Rooze en Trudy Vester laat zien dat integratie van inzorg en nazorg samen met een goede structurele verankering van het nazorgwerk in de vorm van een netwerk van onderlinge verbindingen nodig zijn voor een betere kans op re-integratie van de ex-gedetineerde.²² De voorwaarden die nodig zijn voor het ontwikkelen van zulke relaties en netwerken lijken in deze casus te ontbreken. Het wordt uit het onderzoek door de studenten niet duidelijk waardoor dat komt. Mogelijk spelen een rol: onvoldoende besef van de relevantie ervan, tijdgebrek, gebrek aan menskracht of onbekendheid met zogenaamde ketenpartners. Voor een Kerk met Stip is het van belang na te gaan welke organisaties en mensen er al zijn en op welke manier en door wie hier verbindingen gelegd kunnen worden, vanuit het besef dat een goede organisatie niet meer tijd hoeft te kosten.

Een tweede factor is het bewust niet differentiëren tussen categorieën gemarginaliseerden. De voorganger geeft in het interview aan dat hij niet denkt in ex-gedetineerde categorieën. Hij spreekt van gemarginaliseerden. Beschadiging en onvermogen het eigen leven in te vullen spelen bij hen sterker dan vragen van schuld en vergeving. De Nassaukerk is volgens hem een Kerk met Stip voor gemarginaliseerden die zich bevinden op de rand van detentie. Hierbij kan de vraag gesteld worden wat deze benadering betekent voor de nazorg. Rooze en Vester bepleiten juist een doelgroepgerichte benadering. Daarmee bedoelen ze dat in de begeleiding wordt aangesloten bij de leefwereld van de (ex-)gedetineerden en hun constructie van de werkelijkheid.²³ In dat licht valt het op dat in het onderzoek van de studenten de stem van de ex-gedetineerden (afgezien van het maaltijdproject) nauwelijks wordt gehoord. Dat betekent niet dat er niet naar hen wordt geluisterd. De predikant kent hun leefwereld van-

²² Ibid., pp. 58 v.

²³ Ibid., p. 59.

uit de pastorale contacten. Maar de vraag is door wie en waar deze stem in het geheel van de gemeente wordt vertolkt.

In het verlengde hiervan speelt als derde factor een rol de onbekendheid bij de vrijwilligers met het Kerk met Stip zijn van de eigen kerkgemeente. Een van de geïnterviewden merkt op: '(...) van de Kerk met Stip weet ik eigenlijk heel weinig! Er wordt weinig gebruik van gemaakt'. De inzet van de vrijwilligers voor het Kerk en Buurtwerk staat voor henzelf los van het Kerk met Stip zijn. Bovendien hebben de meeste vrijwilligers afgezien van de diaconale activiteiten geen relatie met de kerk. De onbekendheid wordt mede gevoed doordat bij de projecten, zoals het eetproject Filah, geen verband wordt gelegd met Kerk met Stip. Nu zijn juist de vrijwilligers die deel zijn van de geloofsgemeenschap een belangrijke schakel om als lokale kerk een gastvrije gemeente te zijn, die ex-gedetineerden helpt 'geestelijk gesproken een dak boven hun hoofd te vinden en een gemeenschap die steun biedt voor hun geloof en leven' (citaat website Nassaukerk). Bovendien kunnen de vrijwilligers een belangrijke rol spelen door als ambassadeurs het werk van Kerken met Stip en de nazorg aan ex-gedetineerden meer bekendheid te geven binnen de eigen geloofsgemeenschap.²⁴ Dit belang van de vrijwilligers lijkt in deze casus door de Kerk met Stip zelf onvoldoende (h)erkend en benut te worden.

Samenhangend met het niet differentiëren tussen gemarginaliseerden en de onbekendheid met het eigen Kerk met Stip zijn is een vierde factor: het niet expliciet benoemen van het grote verschil tussen de twee werelden van de zogenaemde bajeskerk en die van de reguliere geloofsgemeenschap, vanuit het perspectief van de gedetineerde de 'buitenkerk'. Ryan van Eijk heeft twaalf verschillen tussen de bajeskerk en de buitenkerk op een rij gezet, waaronder context, samenstelling en de aard van de beide gemeenschappen en concludeert 'dat de beide gemeenschappen in hoge mate vreemden voor elkaar zijn en ook zullen blijven'.²⁵ In de casestudy komt naar voren dat de reguliere kerkdienst in meerdere opzichten anders is dan die in de bajeskerk, zoals in taalgebruik, mate van visualiseren, geven van beknopte uitleg.²⁶ Een belangrijk verschil is theologisch van aard en betreft de besproken thema's. In de bajeskerk komen onderwerpen als schuld en vergeving ter sprake, maar deze ontbraken vrijwel in de geobserveerde kerkdienst. Ook de pastorale benadering verschilt. Waar in deze Kerk met Stip hoofdzakelijk gewerkt wordt volgens het presentiemodel, wordt dit in het justitiepastoraat wel gevolgd, maar ook als onvoldoende beschouwd. Uitgegaan

²⁴ Ibid., pp. 63 v.

²⁵ Ryan van Eijk, 'Tussen Egypte en Babylon ligt Emmaüs. De justitiepastor en de relatie tussen bajeskerk en 'buitenkerk'', in: De Wit, De Vries & Van Eijk, *Grensverkeer*, pp. 67-81, hier p. 76.

²⁶ Vgl. P. Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht*, Zoetermeer: Boekencentrum 2004, p. 41.

wordt van een herstelgerichte benadering, waarbij een hermeneutisch pastoraal model wordt voorgestaan. Dat houdt ook in dat de gedetineerde door de justitiepastor gestimuleerd wordt tot zelfreflectie en dat met het oog op herstel schuldverwerking nadrukkelijk aan de orde wordt gesteld.²⁷ Er is meer onderzoek nodig om te weten of en hoe het verschil in pastorale benadering binnen en buiten de muren door (ex-)gedetineerden wordt ervaren en wat het betekent voor hun re-integratie. In het contact tussen vrijwilligers en (ex-)gedetineerden kan zulk pastoraal contact leiden tot wederkerigheid in hun relatie, waar beiden van leren.²⁸ Uit de interviews met de vrijwilligers blijkt er van zulke wederkerigheid geen sprake. Zij beperken zich voornamelijk tot praktische klusjes en gaan zelden inhoudelijk het contact aan; en als dit gebeurt, wordt dit niet benoemd in termen van zingeving of godsdienst. Tot slot leidt het grote verschil in context tijdens en na detentie tot een andere houding en ander gedrag bij de ex-gedetineerden. De realiteit buiten de gevangenis is in meerdere opzichten minder gestructureerd en gecontroleerd, en dus anoniemer dan die binnen. Daardoor zijn in detentie andere contacten mogelijk dan daarna.²⁹ Wellicht maakt dat het contact leggen met ex-gedetineerden in een Kerk met Stip een stuk weerbarstiger dan in het justitiepastoraat en belemmert het mede het ontstaan van wederkerigheid in de relaties.

De praktische gerichtheid van de vrijwilligers hangt samen met een vijfde factor, het ontbreken of vermijden van religieuze taal. Uit onderzoek van Exodus Nederland is het belang van zingeving voor de re-integratie van ex-gedetineerden gebleken³⁰ en zingeving wordt ook in het Werkplan van het Kerk en Buurtwerk nadrukkelijk als uitgangspunt genoemd.³¹ In het onderzoek van de studenten wordt evenwel een verlegenheid bij de vrijwilligers waargenomen met betrekking tot het gebruik van religieuze taal. Ook dit is een opvallend verschil met het justitiepastoraat, waar religieuze thema's nadrukkelijk wel benoemd worden.³² Het is een open vraag hoe dit verschil door de ex-gedetineerden wordt ervaren en welke rol het speelt bij het zich al of niet verbonden voelen met de Kerk met Stip.

²⁷ Zie verschillende artikelen van resp. Anne-Mie Jonckheere, Henri Veldhuis en Tjeu van Knippenberg in Van Iersel & Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat*, pp. 210-263.

²⁸ T. Brandner, *Gottesbegegnungen im Gefängnis*. Eine Praktische Theologie der Gefangenenseelsorge, Frankfurt am Main: Otto Lemback, 2009, pp. 211-228.

²⁹ J. Eerbeek, *Een misdadiger is meer dan zijn delict*, Amsterdam: Ark Media 2009, p. 172.

³⁰ KASKI, *De invloed van de sleutel zingeving in Exodushuizen*, Rapport 629, Nijmegen: Radboud Universiteit 2013.

³¹ Werkplan 2014, p. 4, te vinden op de website: <http://kerkenbuurtwesterpark.nl/beleid-en-bestuur>, bezocht 22-08-2014.

³² L. Spruit, 'Het religieus profiel van gedetineerden, met het oog op hetstelgericht pastoraat', in: Van Iersel en Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat*, pp. 155-170.

4.3. 'Kerken met Stip' in beweging

De verlegenheid van de Nassaukerk met het eigen functioneren als Kerk met Stip kan verstaan worden binnen de bredere context van de ontwikkelingen bij de landelijke projectgroep *Kerken met Stip*. Dit is een derde thema, waarop we hier slechts kort reflecteren, omdat het geen onderdeel vormde van het eigenlijke onderzoek. Er zijn meerdere signalen die erop wijzen dat de landelijke projectgroep zich in een overgangssituatie bevindt. Waar aanvankelijk vooral werd ingezet op uitbreiding van het aantal lokale Kerken met Stip, wordt sedert ongeveer 2010 meer ingezet op het verbeteren van het functioneren van de bestaande kerken. Met het oog daarop hield de landelijke projectgroep in 2011 een enquête onder deze kerken om de bestaande situatie in kaart te brengen. Deze heroriëntatie komt duidelijk naar voren uit het driejarige project 'Verbinden en Versterken' dat op initiatief van de hoofdaalmoezenier en -predikant van het justitiepastaat en in samenwerking met Exodus, Kerken met Stip en Kerk in Actie in 2011 van start ging met als doel het stimuleren en versterken van de aansluiting van de zorg tussen binnen en buiten de muren van de gevangenis. 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 gemeentelijke overheid'.³³ Er werd kennelijk teveel langs elkaar heen gewerkt.

De behoefte aan deze versterking kan enerzijds begrepen worden tegen de achtergrond dat de trekkers van het eerste uur waren terug getreden, anderzijds uit de in sommige Kerken met Stip teleurstellende ervaring dat de vraag naar contact vanuit het justitiepastaat en de ex-gedetineerden vaak beperkt was. Beide ontwikkelingen droegen eraan bij dat na zeven jaar het vuur van het begin getemperd was, soms tot een kleine waakvlam. In veel Kerken met Stip werd in het begin veel geïnvesteerd in het creëren van draagvlak binnen de geloofsgemeenschap, maar in de loop der jaren kreeg het onderhouden daarvan onvoldoende aandacht en werd geen werk gemaakt van overdracht ingeval voorgangers of vrijwilligers vertrokken. In meerdere lokale Kerken met Stip, leidde dat tot een heel smalle basis aan vrijwilligers (in de Nassaukerk één), wat ten koste ging van de continuïteit. In veel gevallen is er geen structurele relatie tot de kerkenraad of het kerkbestuur en heeft het Kerk met Stip zijn geen vaste plek op de agenda. De meest recente aanwijzing voor de ontwikkelingen bij *Kerken met Stip* is de organisatorische verbinding met Exodus Nederland. Kortom: Kerken met Stip zijn in beweging, mede als gevolg van de ontwikkelingen in het Gevangeniswezen en bij het justitiepastaat. De lokale Kerken met Stip merken dat en worden zelf ook uitgedaagd om hun identiteit nieuw te bepalen. De Nassaukerk is daarvan een aansprekend voorbeeld, zowel in haar voortdurende

³³ Rooze en Vester, pp. 51 v.

ontwikkeling van de identiteit als in de manier waarop zij daarmee bezig is.³⁴

³⁴ In een reactie verwijst de predikant naar het nieuwe beleidsplan met de titel 'Sjiek en Sjofel', waarin o.a. staat: 'De Nassaukerk kiest met overtuiging voor een integrale aanpak van vernieuwing waarin het motiveren van de bestaande gemeenschap tot verandering en het doen van ontdekkingen hand in hand gaat met het ontplooiën van nieuwe initiatieven en het zoeken van nieuwe bondgenoten in de wijk (zowel Westerpark als Oud-West). De vernieuwing krijgt een toespitsing in twee kansrijk gebleken focusgebieden, te weten 'kerk en gezin' en 'kerk en kunst'. Tegelijkertijd zet ook het bestaande werk van 'kerk en buurt' in op vernieuwing. Leidend perspectief en oriëntatiepunt van de integrale vernieuwing is een transformatie van de bestaande identiteit naar een groter gebied en een eigentijdse vorm: een brede en open gemeenschap van gewone en buitengewone mensen, gelovig en ongelovig, sjiek en sjofel, waarin God op straat gevonden wordt of anders gezegd: betekenis en zin met name oplichten in verrassende onderlinge ontmoetingen en in de confrontatie met het kwetsbare in mensen.'

Liturgie

Mystagogisch Vieren

Over de mogelijkheden van een ritueel-liturgisch mystagogisch proces

Theo van Dun

1. Inzet en Opzet

1.1. Inzet

De in de *Dienstenspecificatie* van de *Dienst Geestelijke Verzorging* (DGV) gestelde doelen en kwaliteitseisen voor kerkdiensten doen veronderstellen, dat de justitieaalmoezeners¹ om aan al die doelen en kwaliteiten in hun liturgievieringen te kunnen voldoen grote waarde zullen hechten aan de inbreng van hun kerkgangers² in het liturgische proces.³ Niets is minder waar. Justitieaalmoezeners bereiden hun kerkdiensten meestal alleen en zonder inspraak van hun kerkgangers voor.⁴

In deze bijdrage wil ik laten zien, dat de inbreng van de kerkgangers in alle fasen van het liturgisch proces evenwel onontbeerlijk is, om met hen aansprekende en voor hen existentieel relevante liturgie te kunnen vieren in de justitiële inrichtingen. Daarom wil ik een lans breken voor samenwerking van de justitieaalmoezener met zijn kerkgangers al vanaf de eerste voorbereidingen voor een kerkdienst. Die samenwerking zal verder vorm krijgen in de "actieve deelname" van de kerkgangers tijdens die kerkdienst en in een gezamenlijke evaluatie door voorganger en kerkgangers achteraf als onmisbare schakel naar toekomstig vieren.

Die samenwerking - misschien beter: werkzame saamhorigheid - is temeer van belang, waar als een van de doelen in de *Dienstenspecificatie* "gemeenschapsvorming" wordt genoemd. Juist in een justitiële inrichting is het, naar wij zullen zien, moeilijk van enige gemeenschappelijkheid te spreken. Mystagogisch vieren kan de weg effenen voor een "dub-

¹ Dit artikel is de uitwerking van een lezing op 23 april 2014 gehouden op de jaarlijkse studiedagen van de rooms-katholieke justitieaalmoezeners.

Het gebruik van de term *justitieaalmoezeners* impliceert dat ik *rooms-katholieke* justitiepastores bedoel. Ik gebruik deze term om zowel de mannelijke als de vrouwelijke pastores aan te duiden.

² Ik versta hier zowel de gedetineerde kerkgangers als de bij de kerkdienst aanwezige vrijwilligers van buiten de inrichting onder.

³ *Dienst Geestelijke Verzorging, Samenvatting, eindrapport 'diensten' specificaties Dienst Geestelijke Verzorging* (z.j.), 18: Als *doelen* van de kerkdienst worden genoemd: geloofsexpressie en -vorming, een verbeterd zelfinzicht, 'binnen' en 'buiten' gemeenschapsvorming. Als na te streven *kwaliteiten* van de kerkdienst: (naar de pastor toe) goed voorbereid; begrijpelijke inhoud; actueel van inhoud; geloofsbeleving bevorderend; (naar de kerkgangers toe) zelfinzicht bevorderend; optimale betrokkenheid realiserend; zelfwerkzaamheid (sc. aan zichzelf) na de kerkdienst.

⁴ Theo van Dun, *Invoeren in Vieren: Ritueel-liturgische Strategieën, Een onderzoek naar de katholieke kerkdiensten in inrichtingen van Justitie in Nederland*, (diss.) Heeswijk: Berne, 2011, 367-368.

bele beweging" tussen voorganger en kerkgangers, een respectvolle wederkerigheid, waarin naar een gezamenlijkheid kan worden gezocht.⁵

1.2. Opzet

In dit essay wil ik laten zien, hoe de justitieaalmoezeniers concreet mystagogisch te werk zouden kunnen gaan om bovengenoemde doelen te realiseren. Ik heb in mijn dissertatie een mogelijke procedure daarvoor beschreven, die ik het "mystagogisch proces" heb genoemd.⁶ In dit artikel zal ik dat mystagogisch proces zowel theoretisch als praktisch uitwerken.

Dit artikel omvat daarom één deel, waarin wordt uiteengezet, waarom mystagogie als uitgangspunt is gekozen en wat vandaag de dag onder mystagogie wordt verstaan, en één deel, waarin de praktische toepassing daarvan wordt besproken. Het theoretische deel omvat de paragrafen 2 en 3, waarin ik - in paragraaf 2 - de in de vorige volzin gestelde vragen zal beantwoorden en - in de derde paragraaf - de consequenties van mystagogisch vieren voor de liturgie zal bijeenzetten. Het meer praktische deel twee omvat de paragrafen 4 en 5, waarin - in paragraaf 4 - het mystagogisch proces wordt ontvouwd aan de hand van het verhaal van Lukas 24:13-35 en - in paragraaf 5 - zal worden toegepast op de justitiële liturgische praktijk.

2. Waarom mystagogie?

2.1. Probleemstelling

Paul Post formuleerde de volgende werksomschrijving van ritueel en liturgie:

"Ritueel (cursivering vD) wordt beschouwd als een min of meer herhaalbare sequentie van handelingselementen, die van een louter functionele een symbooldimensie krijgt door formalisering, stilering en situering in plaats en tijd. Enerzijds brengen individuen en groepen daarmee hun ideeën en idealen, hun mentaliteiten en identiteiten tot expressie, en anderzijds vormt, voedt en transformeert ritueel handelen die ideeën, mentaliteiten en identiteiten.

Liturgie (cursivering vD) is ritueel handelen waarmee christenen, collectief en individueel, hun geloof tot expressie brengen en waardoor zij worden gevormd".⁷

⁵ *Ibid.*, 30-32.

⁶ *Ibid.*, Aanbeveling (2), 421-422.

⁷ Paul Post, "Speelruimte. Liturgische identiteit en het perspectief van actuele sacrale domeinen", 47-77 in: Louis van Tongeren (red.), *Liturgie op maat. Vieren in het spanningsveld van eenheid en veelkleurigheid*, Heeswijk: Berne, 2009, 50.

Als deze werkschrijving tot in detail als *to the point* mag worden beschouwd, staat de justitieaalmoezenier vanwege de bijzondere pastorale context van de justitiële inrichting voor een gecompliceerde taak, wanneer hij met zijn kerkgangers liturgie gaat vieren. De werkschrijving van Post noemt als een mogelijk subject van ritueel-liturgisch⁸ handelen een groep, waarvan hij tussen de regels door veronderstelt, dat zij uit min of meer gelijkgezinden bestaat, die in het ritueel of in de liturgie een gezamenlijke uitdrukkingsvorm voor hun spiritualiteit of geloof hebben gevonden. Onder de kerkgangers in de bajes is daarvan nauwelijks sprake.

Er zijn gedoopte lidmaten onder van zowel de Rooms-katholieke Kerk, als van de verschillende protestantse en Oosters-orthodoxe kerken. Sommigen van hen zijn van kindsbeen af aan praktiserende christenen. Maar er zijn er ook bij die nooit zijn gedoopt of dat niet meer zeker weten van zichzelf. Er zijn er ook bij, die zeker van zichzelf weten gedoopt en/of gelovig te zijn, maar die toch geen enkele binding (meer) hebben met een kerkgenootschap. Er zijn er bij die zich, als het erop aan komt, nog wel willen beschouwen als lidmaat van een kerk, maar hun geloof gaandeweg om welke redenen dan ook gedeeltelijk of volledig zijn kwijtgeraakt en er naar verlangen (weer opnieuw) te kunnen geloven.⁹ Bovendien kunnen er nog kerkgangers bij zijn met een andere levensbeschouwelijke of religieuze achtergrond dan een christelijke. Tenslotte moet vastgesteld worden, dat de gevangenispopulatie in de Nederlandse justitiële inrichtingen bij uitstek multicultureel van samenstelling is.

Dat zijn de potentiële kerkgangers, die de justitieaalmoezenier in zijn kerkdiensten tot een groep, een "kerkgemeenschap", moet zien om te vormen. Deze gemêleerde groep mensen moet hij - volgens de werkschrijving van Post - tijdens de kerkdienst helpen om hun ideeën en idealen, hun mentaliteiten en identiteiten in het ritueel van de liturgie tot expressie te brengen, te vormen, te voeden en te transformeren. En net zoals voor zijn kerkgangers, zal ook de voorganger - om authentiek te kunnen zijn - dat vanzelfsprekend voor zichzelf willen realiseren. Is dat wel mogelijk? En zo ja, is er dan een werkwijze te vinden, een *modus operandi*, een manier of methode van voorgaan en vieren, die deze complexe taak voor hem makkelijker maakt?

⁸ De ietwat tautologische term 'ritueel-liturgisch' stamt van Paul Post, die hem opvoerde om aan te geven dat alle liturgie ritueel is, waarvoor ook de bevindingen van de *Ritual Studies* geldend gemaakt kunnen worden; vgl. Paul Post, "Life cycle rituals: a liturgical perspective" in: *Questions Liturgiques/Studies in Liturgy* 83, 2002,16.

⁹ Theo van Dun, "Liturgisch pastoraat. De justitiepastor als voorganger", 292-348 in: A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.) *Handboek justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, 2009, Budel: Damon, 298-299 en idem, *Invoeren in Vieren*, 55.

2.2. Een begin van antwoord

In de preambule van het *Beleidskader betreffende liturgie* uit 2004 lijkt oud-hoofdaalmoezenier Fred van Iersel een antwoord te geven op deze vraag. Het *Beleidskader* is te beschouwen als een *insider*document dat bij de beleidsbepalingen die er in zijn neergelegd, uitgaat van de boven omschreven werkelijkheid. Van Iersel kwalificeert het pastoraat in justitiële inrichtingen als volgt:

"Het justitiepastoraat heeft in de praktijk in belangrijke mate een mystagogisch en catechumenaal karakter. Dit mystagogische karakter komt tot uitdrukking in alle taakgebieden, en derhalve ook in het liturgisch pastoraat".¹⁰

Hoewel er kanttekeningen te maken zijn bij deze tekst (de volgorde van "mystagogisch en catechumenaal" moet - zoals we zullen zien - net andersom) en bij de bewering, dat het "mystagogische karakter" van het liturgisch pastoraat voortvloeit uit dat van het bredere pastoraat (het omgekeerde is het geval: de liturgie is de bakermat van mystagogie¹¹) en die kanttekeningen ingeven te vragen naar wat Van Iersel precies onder "mystagogisch en catechumenaal" verstaat, is desondanks de richting waarin hij het antwoord zoekt helder: volgens Van Iersel is mystagogie *dé modus operandi* om zó te kunnen vieren, dat de "configuratie" van de kerkdiensten in de justitiële inrichtingen "naar vorm en inhoud inclusief" wordt, dat betekent: voor iedereen toegankelijk, los van geloofsstatus en achtergrond.¹²

Het is de vraag, of "het liturgisch pastoraat" in de Nederlandse justitiële inrichtingen inderdaad een "mystagogisch karakter" heeft en de katholieke liturgie daar mystagogisch gevierd wordt. Onderzoek van mijn kant in de jaren 2008/9 heeft uitgewezen, dat er eerder zo nu en dan sprake is van - soms zelfs min of meer toevallige - mystagogische momenten tijdens de katholieke kerkdiensten in de Nederlandse justitiële inrichtingen dan van een bewust nagestreefde mystagogische opzet daarvan. En het is tenslotte de vraag, of de justitieaalmoezeniers aan het begrip mystagogie eenzelfde invulling geven.¹³

¹⁰ Fred van Iersel, *Beleidskader betreffende liturgie en bediening van sacramenten in het RK justitiepastoraat in inrichtingen van justitie in Nederland*, Den Haag: Bureau Hoofdaalmoezenier, 2004, 1.

¹¹ Dat geldt niet alleen voor mystagogie; vgl. de Constitutie van Vaticanum II over de Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, dd. 4-12-1963, nr.10: "Liturgie is evenwel het hoogtepunt van het handelen van de Kerk en tegelijkertijd de bron, van waaruit al haar werkdadigheid vloeit".

¹² Vgl. Martin Hoondert, *Om de parochie, Ritueel-muzikale bewegingen in de marge van de parochie, Gregoriaans, Taizé, Jongerenkoren*, Heeswijk: Berne, 2006, 200-201.

¹³ Theo van Dun, *o.c.*, Deel II, hoofdstukken 2- 9, 95-359, Deel III, hoofdstuk 2, 372-375, passim.

2.3 Wat is mystagogie?

2.3.1. *Mystagogie is een terminus technicus*

Mystagogie is als *terminus technicus* een liturgiehistorisch geijkte term. Mystagogie is een samenstelling van de Griekse woorden μυστήριον (*mystèrion*, met als Latijnse equivalent *sacramentum*) en ἀγογεῖν (*agogein*, (in)leiden, invoeren in). Mystagogie is de catechese, die in de paasweek, na het ontvangen van de initiatiesacramenten van doopsel, doopzalving (vormsel) en eucharistie tijdens de paaswake, aan de nieuwgedoopten werd gegeven.¹⁴

Deze initiatiemystagogie is strikt onderscheiden van de catechumenale catechese, die in een eerdere fase van de christelijke initiatie toeleidt tot deze drie sacramenten. Niet alleen naar inhoud verschillen beide soorten catechese, ook naar adressanten. De catechumenale catechese is bedoeld voor *doopleerlingen*, de initiatiemystagogie voor *gedoopte* gelovigen. Het bestaan van de zogenaamde *disciplina arcani* kan die scherpe cesuur tussen catechumenale en mystagogische catechese illustreren. Wat werd meegedeeld tijdens de mystagogische catecheses viel oudtijds onder een stelsel van "verhulling" van de geloofsgeheimen voor wie nog catechumenen waren: daar werd in aanwezigheid van catechumenen slechts met vage aanduidingen of in beelden over gesproken, zonder werkelijk opening van zaken te geven.¹⁵

Tijdens de mystagogische catecheses aan de nieuw-geïnitieerden (en aan de andere aanwezige gedoopten!) werd allereerst ingegaan op wat zij in de ontvangen initiatiesacramenten hebben (kunnen) ervaren. Tjeu van den Berk merkt op, dat het bij deze vorm van mystagogie meer ging om initiatie dan om informatie.¹⁶ Met een moderne term zou men dan ook kunnen zeggen, dat (de initiatie)mystagogie een vorm van "ervaringscatechese" is, die daarom bewust ook eerst *ná* het ontvangen van de initiatiesacramenten werd gegeven. Dat is een belangrijk gegeven dat steeds een rol blijft spelen bij alle vormen van mystagogie die wij kennen, namelijk dat zij volgt op ervaren.

2.3.2. *"Reinvention" van mystagogie na Vaticanum II*

Bij de hervorming van de liturgie van de volwassenendoop, die op last van het *Tweede Vaticaans Concilie* (1962-1965) werd ondernomen, werd

¹⁴ Als alternatief voor de paaswake was er voor zieke of om andere geldige redenen afwezige doopkandidaten een nachtwake voorzien op pinksterzondag.

¹⁵ *Disciplina arcani* is een relatief moderne benaming van de protestantse theoloog Jean Dailly (1594-1670) voor een eeuwenoude praxis; vgl. G. Smit, "Disciplina arcani", in: *Liturgisch Woordenboek*, I, 1958-1962, k.538-541. Vgl. ook Theo van Dun, "Communiceren met gedetineerden" in: T.W.A. de Wit, R. de Vries & R. van Eijk (red.), *'Graag een normaal gesprek', Geestelijke verzorgers aan het werk met gedetineerden*, Tilburg: WLP, 2012, 84, ook aantekeningen 19 en 20.

¹⁶ Tjeu van den Berk, *Mystagogie. Inwijding in het symbolisch bewustzijn*, Zoetermeer, Meinema, 1999, 10.

het vroegchristelijke instituut van catechumenaat en initiatiemystagogie op eigentijdse wijze weer nieuw leven ingeblazen.¹⁷ Met deze hernieuwde aandacht voor mystagogische catechese kwam ook het verlangen op naar een bredere toepassing daarvan buiten de context van de bediening van alleen de initiatiesacramenten. In het werk van de Liturgische Beweging (begin vorige eeuw *booming* naar aanleiding van *Tra le sollecitudini*¹⁸ en afgesloten met Vaticanum II) en met name in dat van Odo Casel¹⁹ (*Mysterienlehre*) en Romano Guardini²⁰ (mystagogische prediking) was daar al lange tijd een pleidooi voor te horen geweest.

Op twee relatief recente bisschoppensynodes, van 2006 en 2012, kwam dat verlangen opnieuw ter sprake. Het resulteerde eerst in een pleidooi voor mystagogische catechese over de eucharistie in *Sacramentum Caritatis*. Een paar jaar later wordt in *Evangelii Gaudium* opnieuw de aandacht gevraagd voor mystagogische catechese ten dienste van een nieuwe wereldwijde evangelisatie.²¹

Vanaf de tachtiger jaren van de vorige eeuw maakt - voornamelijk in Duitsland - een nieuw pastoraal paradigma opgang, dat bekend is geworden als *mystagogische Seelsorge*. De *mystagogische Seelsorge*, of het mystagogisch pastoraat,²² heeft haar theologische wortels in de openbaringstheologie van Karl Rahner (1904-1984) en de daaruit voortvloeiende theologische antropologie.²³

¹⁷ Vgl. hiervoor bijvoorbeeld: *Het Romeins Rituaal, nr. 2, Herzien volgens de besluiten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie en uitgegeven op gezag van paus Paulus VI, Het Doopsel voor Volwassenen*, 1976.

¹⁸ Motu proprio van Pius X d.d. 22 november 1903 over de kerkmuziek.

¹⁹ Vgl. Odo Casel, *Das Christliche Kultmysterium*, Regensburg: Pustet, 1932/1960.

²⁰ Vgl. Romano Guardini, "Die mystagogische Predigt", in: K. Borgmann (Hg.) *Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde*, 1939, 157-169.

²¹ *Sacramentum Caritatis, Over de Eucharistie, Bron en Hoogtepunt van het leven en de zending van de Kerk*, n.a.v. de Bisschoppensynode van 2006 over de Eucharistie, d.d. 22 februari 2007, www.vatican.va, nr.64. Evenzo in *Evangelii Gaudium, Over de verkondiging van het Evangelie in de wereld van vandaag*, n.a.v. de Bisschoppensynode van 2012 over de nieuwe evangelisatie, d.d. 24 november 2013, www.RKDocumenten.nl, nr.166. [Laatst geraadpleegd 11-02-'14].

²² Ik vertaal deze term vanwege de liturgische context het liefst met 'mystagogisch pastoraat'. De letterlijke vertaling, 'mystagogische zielzorg', legt het accent binnen deze context teveel op de individuele aspecten van pastoraat; vgl. Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 80-81.

²³ Uit de vele publicaties van Karl Rahner heeft Stefan Knobloch een goede en bruikbare samenvatting van diens theologische antropologie bijeen gelezen; vgl. Stefan Knobloch, *Wieviel ist ein Mensch wert? Einzelseelsorge – Grundlagen und Skizzen*, Regensburg: Pustet, 1993. Een korte samenvatting van Rahners ontwerp van *ein neue Mystagogie* vinden we bij Herbert Haslinger, "Was ist Mystagogie", in: Herbert Haslinger & Stefan Knobloch, *Mystagogische Seelsorge*, 1991, 15-76 en in: Herbert Haslinger "Der Schwierige Gott", *Mystagogische Praxis im Begreifen des Unbegreiflichen* (<http://www.theol-fakultaet-pb.de/pastoral/pdf/schwoggott.pdf>) 1-5 [Laatst geraadpleegd 11-02-2014]. Vgl. tenslotte ook Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 81 en aantekeningen daar.

Tjeu van den Berk vatte de kern van Rahners theologie in een *onliner* samen: "theologie is antropologie".²⁴ Het vertrekpunt van theologie in deze tijd moet volgens Rahner niet langer een dogmatisch leerstelsel over God zijn, maar de zelfervaring van de mens. Die zelfervaring is in de ogen van Rahner een *locus theologicus*.²⁵ De mens is naar zijn wezen van in den beginne door God begenadigd, of zoals Doris Nauer het omschrijft "*verwiesen auf Gott*"²⁶, dat wil zeggen: een existentie, die wezenlijk open kan staan naar God toe. Dat is de ingeschapen heilsconditie waaronder wij mogen bestaan.²⁷ In plaats van "theologie is antropologie" (de kwintessens lijkt verloren!) kunnen we daarom - meer in de geest van Rahner - beter zeggen: "het leven is sacrament".²⁸ Zoals de theologie bij de mens moet beginnen, zo moet zij daar uiteindelijk ook weer eindigen: bij de heilbrengende en verlossende (her)ontdekking van Wie God is vanuit de eigen zelfervaring.

Die theologisch-antropologische visie vertaalt zich in mystagogisch pastoraat.²⁹ In de toeleiding van mensen naar het mysterie dat God genoemd wordt wil het mystagogisch pastoraat hun bewustzijn vormen op grond van wat zij "weten" vanuit hun eigen emoties en levenservaringen. In een hermeneutiek van de eigen biografie wordt getracht Gods werkzaamheid op het spoor te komen en te articuleren als een persoonlijke heilsgeschiedenis. In een *mystagogisch gesprek* willen pastor én pastorant(en) dan ook als elkaars gelijken de nabijheid van God in ieders leven aan het licht brengen. Een mystagogisch pastor³⁰ zal alleen op grond van eigen "weten" van God in zijn leven anderen kunnen binnenvoeren in het mysterie dat het leven met God is.³¹ Er kan in zo'n gesprek geen sprake zijn van een geloofsoverdracht die "als een catechismus kan worden aangereikt", op grond waarvan bij de ander geloof zou moeten

²⁴ Tjeu van den Berk, *Mystagogie*, 50.

²⁵ Karl Rahner, "Die Theologische Dimension der Frage nach dem Menschen", in: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie, Band XII, Theologie aus Erfahrung des Geistes*, 1975, 402-403; geciteerd bij Tjeu van den Berk, *Mystagogie*, 55. Vgl. ook Herbert Haslinger, *Sich selbst entdecken – Gott erfahren; für eine mystagogische Praxis kirchlicher Jugendarbeit*, Mainz: Grünewald, 1991.

²⁶ Doris Nauer, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit, Ein Kompendium*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2001, 94. Vgl. ook Theo van Dun, "Liturgisch pastoraat", 308, aantekening 12.

²⁷ Begrippen als erfzonde en zondigheid zijn voor Rahner veeleer omschrijvingen van onheil dat een mens voor zichzelf aanricht, waar hij zichzelf van God en diens heilswil vervreemdt, dan theologische wezenskenmerken; vgl. Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 81.

²⁸ Rahner zelf zegt, dat ons leven "Transcendenztransparenz" heeft: transparantie op het transcendente.

²⁹ Vgl. Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 80-82.

³⁰ De termen 'mystagoog' en 'myste' (inwijdeling), zoals we die kennen in de initiatimystagogie zijn hier niet goed bruikbaar, omdat het mystagogisch pastoraat een wederkerigheid kent: ook de pastoranten zijn op hun beurt 'mystagoog'.

³¹ Stefan Knobloch, "Seelsorge als Mystagogie", 260-275 in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 100, 1991, 275.

ontstaan.³² Het mystagogisch pastoraat beschouwt zichzelf dan ook niet als een uitzonderlijk mystiek ervaringsdomein. Het distantieert zich daar uitdrukkelijk van om niet terecht te komen in de marge van het gewone dagelijkse leven, waarbinnen religie zich op de allereerste plaats afspeelt.

Tenslotte maakt ook het mystagogisch pastoraat een cirkelbeweging. Het concrete menselijke bestaan en de eigen levenservaringen van mensen zijn uitgangspunt én eindpunt van het mystagogisch pastoraal proces. In het innerlijk van de mens ligt het mysterie van God en zijn verbondenheid met de mens geborgen als de diepste dimensie van het menselijke bestaan. "Maieutisch", op de wijze van een vroedvrouw verlossend, wordt in het mystagogisch pastoraat deze diepste dimensie opgewekt en geduid.

Waar werkelijk mystagogie gebeurt³³, breekt Gods mysterie dan ook onmiddellijk door, menen de voorstanders van het mystagogisch pastoraat. Ongetwijfeld ligt in deze claim zowel de kracht als de zwakte van het paradigma. De mystagogie lukt of lukt niet. Deze optimistische claim vraagt om bijstelling. Herbert Haslinger heeft in een op internet gepubliceerd essay hiertoe een voorzet gedaan, waarin hij wijst op het begrip dat een mystagogisch pastor ook moet hebben voor de moeite en vragen die veel mensen met en bij God hebben vanuit hun persoonlijke leed of bij het zien van rampen in de wereld.³⁴

In maatschappelijk opzicht kan het mystagogisch pastoraat diepgaande veranderingen in het doen en laten van mensen op gang brengen; het heeft - waar het slaagt - werkelijk transformatieve kracht. Of, zoals Hermann Kochanek het formuleert:

"Mystagogische zielzorg en mystagogisch pastoraat dagen uit die instituties en structuren in samenleving en kerk, die het leven moeilijk maken, af te breken en fundamenteel respect voor de ander, voor de vreemdeling en voor wie niet welkom is etc., vanzelfsprekend te vinden".³⁵

³² Herbert Haslinger, "Was ist Mystagogie", 63.

³³ Vgl. voor een uitvoerige studie over wat dan gebeurt: Annemiek de Jong-Van Campen, *Mystagogie in werking. Hoe menswording en gemeenschapsvorming gebeuren in christelijke inwijding*, 2009.

³⁴ Herbert Haslinger, *Der Schwierige Gott*, 10 e.v.

³⁵ Hermann Kochanek, "Mystagogie – eine bleibende Herausforderung für Kirche und Theologie. Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral", in: Hermann Kochanek. (Hg.), *Heil durch Erfahrung und Erkenntnis*, 1993, 130: "Mystagogische Seelsorge und Pastoral fordern dazu heraus, die lebensbehindernde Einstellungen und Strukturen in Gesellschaft und Kirche abzubauen, die fundamentale Respektierung des Anderen, des Fremden, des Unwillkommenen etc. für Selbstverständlich zu halten". Vgl. ook Herbert Haslinger, *Sich selbst entdecken – Gott erfahren*, 75; vgl. ook Stefan Knobloch, "Seelsorge als Mystagogie", 155; en Thomas Henke, *Seelsorge und Lebenswelt. Auf dem Weg zu einer Seelsorgetheorie in*

Het mystagogisch pastoraat lijkt veel te kunnen bieden aan het justitiepastoraat. Het gaat de (negatieve) levensomstandigheden van mensen niet uit de weg, integendeel, die zijn het vertrekpunt van pastoraal handelen. Mystagogisch pastoraat zoekt de mens op, die gebukt kan gaan onder de last van het verleden en te midden van de crises waarin hij terechtgekomen is. Het geeft duiding aan de levenservaringen die een mens heeft opgedaan als niet gesloten en finaal maar open voor de verlossende en heilbrengende interventie van God. Het geeft een bevrijdend inzicht in de eigen mogelijkheden van de mens om zichzelf niet (langer) als een "verloren zoon" (Lk.15:11-32) te beschouwen, maar als één, die kostbaar is in Gods ogen. Mystagogisch pastoraat opent profetisch en eschatologisch perspectieven voor de toekomst van mensen. Er is binnen het justitiepastoraat ook dáárom ongetwijfeld grote behoefte aan kerkdiensten met een zeker mystagogisch gehalte.³⁶

3. Consequenties voor de liturgie

De positie van de liturgie is in het mystagogisch pastoraat veranderd ten opzichte van de positie die zij inneemt in de initiatiemystagogie. In de initiatiemystagogie is zij *vertrekpunt* van mystagogische catechese. Het mystagogisch pastoraat kiest niet de liturgie, maar de theologale zelfervaring van de mens als uitgangspunt. Vanuit die zelfervaring, waarin de mens (hopelijk) Gods werkzaamheid in zijn leven op het spoor komt, ontstaat verlangen naar het vieren van die ontdekking: de liturgie is van vertrekpunt *einddoel* geworden.

Dat stelt voorwaarden aan de liturgie: een mystagogisch pastor zal als voorganger zó moeten vieren, dat de meevierenden wat zij ontdekt hebben in de mystagogische hermeneutiek van hun eigen levensverhaal, in de tekenen en symbolen kunnen herkennen. De liturgie moet zó gevierd worden, dat zij in ritueel en symboliek door de meevierenden als existentieel relevant wordt ervaren.³⁷ Het mystagogisch pastoraat brengt daarom onlosmakelijk "ritueel makelaarschap" voor de voorganger mee: hij zal wat het ritueel betreft moeten bemiddelen "tussen kerk en kerkvolk".³⁸

Niet alles hoeft daarbij van de voorganger af te hangen: de liturgie heeft zelf ook voldoende mystagogische potentie om Gods heilvolle omgang met de meevierenden ervaarbaar en beleefbaar te maken.³⁹ Ook

Auseinandersetzung mit soziologischen und sozialphilosophischen Lebenswelt-Konzeptionen, 1994, 450-451.

³⁶ Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 83.

³⁷ Herbert Haslinger, "Was ist Mystagogie", 62.

³⁸ Gerard Rooijackers, *Rituele repertoires. Volkscultuur in oostelijk Noord-Brabant 1559-1853*, Nijmegen: SUN, 1994, 84-85 en Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 34-35 en 418-420.

³⁹ Gerard Lukken, *Rituelen in overvloed, Een kritische bezinning op de plaats en de gestalte van het christelijke ritueel in onze cultuur*. Baarn: Gooi & Sticht, 1999, 229.

die mystagogische krachten kan een voorganger oproepen en benutten om de viering existentieel relevant te maken voor wie met hem meevieren. Dat kan door de liturgische tekentaal optimaal in te zetten en de riten en symbolen werkelijk te laten "spreken", zonder schroom of benepenheid. Uit onderzoek blijkt, dat het zien van ritueel-liturgische actie mensen meer aanspreekt en langer in hun rituele geheugen blijft hangen, dan welk gesproken woord ook.⁴⁰

Gerard Groener, die het mystagogisch pastoraat veel te eenzijdig individueel gericht vindt, meent dat alleen de liturgie waarin de eigen persoon te midden van een vierende gemeenschap wordt aangesproken, uiteindelijk de enige, verantwoorde *locus* is voor wat hij een "mystagogisch arrangement" noemt.⁴¹ Anders gezegd: alleen om de liturgie zó voor te bereiden en te vieren, dat zij door de gelovigen als existentieel relevant ervaren zal worden, is het mystagogisch pastoraat verantwoord in te zetten.

Drie zaken zijn volgens Groener voor het mystagogisch arrangement van belang. Als mystagogisch arrangeur moet een voorganger symbolisch "een aantrekkelijke God" presenteren: "God (...) als onvoorwaardelijke liefde". Ten tweede legt ook Groener de nadruk op het primaat van handelen en houding boven het woord, waardoor de voorganger "'transitioneel object' wordt van warmte en verbondenheid" en "een levende heenwijzing" naar God. Tenslotte moet de voorganger een liturgische sfeermaker zijn. Hij moet met muziek, beweging en beeld een sfeer scheppen, waarin de meevierenden als *basic trust* kunnen ervaren dat zij kostbaar zijn in Gods ogen; een sfeer, waarin God ontvangen kan worden en zichzelf kunnen opgaan tot God.⁴²

Wat betekent dat concreet? Als de justitieaalmoezenier een rituele makelaar of een mystagogisch arrangeur wil zijn, zal hij zijn kerkgangers volstrekt serieus moeten nemen in hun eigen persoonlijke levenssituatie met hun al dan niet gebrekkige geloven, hun vragen en twijfels. Zelfs hun eventuele ongelooft zal hij niet uit de weg mogen gaan. Maar aan de hand van verhalen uit de Schrift zal hij hun eigen levenservaringen "maieutisch" proberen te duiden als deel uitmakend van de nog immer voortgaande heilsgeschiedenis van God, die liefde is.

In de viering zal de voorganger een spiegel voor houden aan de kerkgangers, waarin zij hun eigen levensstijl en hun normen en waarden kunnen bezien in het licht van God. Die kritische spiegeling zal door hen niet als vanzelfsprekend moralistisch kerkelijk worden ervaren, maar als een consequentie van authentiek geloven en gelovig vieren worden ver-

⁴⁰ Ronald Grimes, *Ritual Criticism. Case Studies in Its Practice, Essays on Its Theory*, 1990, 40-45, m.n. 41.

⁴¹ Gerard Groener, *Ingewijd en toegewijd, Profiel en vorming van de parochiepastor*, Zoetermeer: Meinema, 2003, 348 en 354-360; vgl. Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 83-84.

⁴² Gerard Groener, *Ingewijd en toegewijd*, 359-360 en Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 84.

staan. Deze liturgische oproep zal een systeemkritisch krachtenveld kunnen openen: dat van de transformatieve krachten van het mystagogisch pastoraat.⁴³

Tenslotte zal de viering van de liturgie in een sfeer van warmte en geborgenheid beleefd kunnen worden als een thuiskomen bij de Vader. De "weg naar huis" zal kunnen voeren vanuit ommekeer en bekering naar verzoening en vergeving (vgl. Lk. 15:11-32).⁴⁴

4. Lukas 24:13-35 als model voor het mystagogisch proces

We blijven bij de evangelist Lukas. Lk. 24:13-35, het verhaal van de Emmaüsgangers, kunnen we lezen als een Bijbels model voor het mystagogisch proces dat ik wil uitwerken. Ik introduceer aan de hand van dit verhaal de drie fasen van het mystagogisch proces. Het gaat dus niet om exegese, maar om de voorbeeldfunctie van het verhaal.

4.1.1. Lukas 24: 13-27:de tocht naar Emmaüs

¹³ Diezelfde dag gingen twee van de leerlingen op weg naar een dorp dat Emmaüs heet en zestig stadië van Jeruzalem verwijderd ligt. ¹⁴ Ze spraken met elkaar over alles wat er was voorgevallen. ¹⁵ Terwijl ze zo met elkaar in gesprek waren, kwam Jezus zelf naar hen toe en liep met hen mee, ¹⁶ maar hun blik werd vertroebeld, zodat ze hem niet herkennen. ¹⁷ Hij vroeg hun: 'Waar loopt u toch over te praten?' Daarop bleven ze somber gestemd staan. ¹⁸ Een van hen, die Kleopas heette, antwoordde: 'Bent u dan de enige vreemdeling in Jeruzalem die niet weet wat daar deze dagen gebeurd is?' ¹⁹ Jezus vroeg hun: 'Wat dan?' Ze antwoordden: 'Wat er gebeurd is met Jezus uit Nazaret, een machtig profeet in woord en daad in de ogen van God en van het hele volk. ²⁰ Onze hogepriesters en leiders hebben hem ter dood laten veroordelen en laten kruisigen. ²¹ Wij leefden in de hoop dat hij degene was die Israël zou bevrijden, maar inmiddels is het de derde dag sinds dit alles gebeurd is. ²² Bovendien hebben enkele vrouwen uit ons midden ons in verwarring gebracht. Toen ze vanmorgen vroeg naar het graf gingen, ²³ vonden ze zijn lichaam daar niet en ze kwamen zeggen dat er engelen aan hen waren verschenen. De engelen zeiden dat hij leeft. ²⁴ Een paar van ons zijn toen ook naar het graf gegaan en troffen het aan zoals de vrouwen hadden gezegd, maar Jezus zagen ze niet.' ²⁵ Toen zei hij tegen hen: 'Hebt u dan zo weinig verstand en bent u zo traag van begrip dat u niet gelooft in alles wat de profeten gezegd hebben?' ²⁶ Moest de messias al dat lijden niet ondergaan om zijn glorie binnen te gaan?' ²⁷ Daarna verklaarde hij hun wat er in al de Schriften over hem ge-

⁴³ Theo van Dun, "Communiceren met gedetineerden", 92-94.

⁴⁴ Idem, *Invoeren in Vieren*, 84-85.

*schreven stond, en hij begon bij Mozes en de Profeten.*⁴⁵

4.1.2. Eerste fase: het mystagogische gesprek

"Diezelfde dag", dat wil zeggen, de dag van Pasen, waarop de vrouwen het graf van Jezus leeg vonden (Lk. 24:1-12), gaan twee van Jezus' leerlingen naar Emmaüs, een dorp op zo'n elf kilometer lopen van Jeruzalem. Ze gaan met zijn tweeën. Dat is het minimale aantal mensen om een mystagogisch gesprek te kunnen voeren. Je moet je immers aan elkaar kunnen spiegelen, ervaringen kunnen delen, belevingen kunnen uitwisselen.

Onderweg naar Emmaüs is "alles wat er was voorgevallen" onderwerp van gesprek (24:14). Dat zijn de gebeurtenissen van de afgelopen dagen, maar vooral ook hun eigen beleving daarvan. De ondertoon van het gesprek is er, naast die van verdriet en teleurstelling, een van angst. De "verwarrende" boodschap van de vrouwen die Jezus' graf leeg hadden bevonden, was voor hen het signaal om te vluchten (24:22).

Dan komt er een vreemdeling bij hen lopen, "de enige in Jeruzalem" aan wie kennelijk "wat er gebeurd is met Jezus uit Nazaret" op Wie zij hoopten voorbij is gegaan (24:15-18). Het is eigenlijk een heel cynische opmerking die Kleopas Jezus voor de voeten werpt. Met Pasen krioelde het in Jeruzalem van de vreemdelingen, Joden van buiten de stad en proselieten vanuit alle windstreken. Pasen was een van de drie pelgrimsefeesten.⁴⁶ En al die andere vreemdelingen zouden wel geweten hebben wat er was gebeurd? Dat maakt de onwetendheid van deze Ene alleen maar schrijnender.

Zo staan ze tegenover elkaar: de twee leerlingen die zo zwaar gebukt gaan onder hun verdriet dat ze Jezus niet herkennen en Jezus. Ze staan letterlijk stil, vertelt Lukas (24:17b). Hun vlucht stopt; het is een breekpunt. De rest van de tocht wordt *halacha*, een leerweg.

De korte dialoog tussen Jezus en zijn twee leerlingen is de aanloop tot een mystagogisch gesprek, waarin *Tenach* door Jezus wordt ingezet om "wat er gebeurd is met Jezus uit Nazaret" te verklaren en de negatieve ervaringen van zijn leerlingen te transformeren tot positieve. Het heeft hun aan geloof "in alles wat de profeten gezegd hebben" ontbroken, waardoor zij bleven vastzitten in hun radeloosheid (24:25). Dat "in alles wat de profeten gezegd hebben" is van belang: een profeet spreekt niet voor zichzelf, maar per definitie namens God. Het heeft de twee Emmaüsgangers ontbroken aan Godsvertrouwen. Jezus' Bijbelse hermeneuse van hun eigen ervaringen geeft hen weer een gelovig perspectief.

Het mystagogische gesprek dat Jezus onderweg naar Emmaüs voert met zijn twee leerlingen kan model staan voor de eerste fase van het mystagogisch proces. De justitieaalmoezenier zal een mystagogisch ge-

⁴⁵ De tekst van de geciteerde perikopen is die van de nieuwe Bijbelvertaling van 2004.

⁴⁶ Naast Sjawoeoth (Pinksteren) en Soekkoth (Loofhuttenfeest).

sprek willen voeren met (een vertegenwoordiging van) zijn kerkgangers om later mystagogisch te kunnen vieren. Hij zal van hen willen horen, hoe zij in de justitiële context hun geloof al dan niet (kunnen) beleven. Hij zal zijn eigen geloofservaringen met hen willen delen. En hij zal voor hen "de Schriften ontsluiten" (Lk. 24:32) – de lezingen voor de komende kerkdienst - om hun ervaringen te spiegelen aan het verhaal van God met de mensen om zo "maieutisch", puttend uit hun eigen ervaringen, een verlossend perspectief aan te reiken. De kernvraag tijdens dit gesprek luidt: *"Wat betekenen deze lezingen voor mij en mijn leven"?*

Het mystagogische gesprek is een vruchtbare voedingsbodem voor een mystagogisch arrangement, dat wil zeggen voor de verdere inhoudelijke voorbereidingen van een mystagogische viering. De justitieaalmoezenier kan eruit leren wat en hoe te bidden en te zingen en hoe de lezingen in zijn homilie met de ervaringsverhalen van de kerkgangers te verbinden.⁴⁷

4.2.1. Lukas 24:28-31: het breken van het brood

28 Ze naderden het dorp waarheen ze op weg waren. Jezus deed alsof hij verder wilde reizen. 29 Maar ze drongen er sterk bij hem op aan om dat niet te doen en zeiden: 'Blijf bij ons, want het is bijna avond en de dag loopt ten einde.' Hij ging mee het dorp in en bleef bij hen. 30 Toen hij met hen aan tafel aanlag, nam hij het brood, sprak het zegengebied uit, brak het en gaf het hun. 31 Nu werden hun ogen geopend en herkenden ze hem. Maar hij werd onttrokken aan hun blik.

4.2.2. Tweede fase: de liturgieviering

Als de drie in de buurt van Emmaüs komen - Jezus doet alsof hij verder wil gaan - nodigen de leerlingen Hem uit bij hen te blijven. Bij deze vreemdeling, die hun bij al hun negatieve ervaringen toch weer perspectief bood, is het goed toeven (Lk.24:29). Bij Hem voelen ze zich veilig. Het is het begin van de transformatie die de mystagogie teweeg kan brengen.

De vreemdeling besluit bij hen te blijven. Ze liggen aan tafel en vieren de huisliturgie van Pasen. De vreemdeling doet tijdens die maaltijd *verrassenderwijs* wat Jezus deed op de laatste avond van zijn leven (Lk. 22:14-20): Hij neemt het brood, zegt het, breekt het en geeft het hun. Het gebroken brood is het teken, waaraan zij Hem herkennen (24:30-31). Het teken van het gebroken brood is ook wat hen gelaten is; als ze naar Hem willen opkijken is hij verdwenen voor hun ogen.

Het teken van het gebroken brood zet de twee Emmaüsgangers en ook ons met twee voeten terug op aarde. We zijn daar teruggezet, waar de eerste christengemeenten met elkaar eucharistie vieren. We zijn ook

⁴⁷ Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 84 en 422.

teruggezet in onze eigen liturgievieringen, waarin wij Hem nog steeds mogen herkennen in het brood dat wij breken. Het teken van het gebroken brood is een teken dat de tijden doorkruist en gemeenschap sticht, tussen mensen onderling, tussen mensen en de verrezen Heer, tussen mensen en God.

Het is een mysterievol teken dat de twee leerlingen volkomen verrast en dat daarom om verwerking, om *een tweede mystagogie* vraagt. De liturgieviering zelf is *de tweede fase* van het mystagogisch proces. Van belang is het op te merken, dat in deze tweede fase het paradigmatisch perspectief wisselt. Niet langer stuurt het mystagogische gesprek het mystagogische proces aan, dat doet vanaf nu het ritueel van de liturgie, waarmee ook de justitieaalmoezenaar zijn kerkgangers als voorganger zal willen verrassen. De voorganger zal zich - evenmin als Jezus aan de tafel in Emmaüs - te buiten gaan aan uitleggingen en verklaringen bij wat hij doet, maar hij zal de liturgie zichzelf laten "verklaren" door haar eigen tekentaal te laten "spreken". Zo wordt een wissel getrokken op de eigen mystagogische kracht van de ritueel-liturgische handelingen en formules, die als het waren de motoriek worden van de ervaring, de beleving en de toe-eigening van het gevierde mysterie door de kerkgangers.⁴⁸ Later, na de viering zal een tweede mystagogie naar aanleiding van het gevierde ritueel ter verwerking kunnen volgen.

4.3.1. Lukas 32-35: met brandend hart terugkijken

³² Daarop zeiden ze tegen elkaar: 'Brandde ons hart niet toen hij onderweg met ons sprak en de Schriften voor ons ontsloot?' ³³ Ze stonden op en gingen meteen terug naar Jeruzalem, waar ze de elf en de anderen aantroffen, ³⁴ die tegen hen zeiden: 'De Heer is werkelijk uit de dood opgewekt en hij is aan Simon verschenen!' ³⁵ De twee leerlingen vertelden wat er onderweg gebeurd was en hoe hij zich aan hen kenbaar had gemaakt door het breken van het brood.

4.3.2. Derde fase: evaluatief mystagogisch nagesprek

Nog op weg naar Emmaüs voelden de twee leerlingen langzamerhand "hun hart gaan branden" bij wat Jezus hen voorhield vanuit *Tenach* over "wat er gebeurd is met Jezus uit Nazaret". Jezus ontsloot in hun ervaring niet alleen de Schriften, maar ook hun door verdriet verkleumde hart, waarin hij vuur ontstak, weer warmte bracht en hoop die leven doet.

Zij werden weer enthousiast gemaakt voor het verlossende verhaal van God met de mensen, het evangelie, dat begonnen was in de prediking van Jezus Messias en dat door henzelf samen met hun broeders en zusters zou moeten worden doorverteld. Dat enthousiasme dat zij in zich voelden groeien op weg naar Emmaüs, deed hen Hem vragen bij hen te blijven. Die uitnodiging bereidde de herkenning voor.

⁴⁸ Idem, *Invoeren in Vieren*, 422.

Met de herkenning van Jezus onder de maaltijd in het breken van het brood is de nacht voor hen voorbij. De verrezen Heer ervaren zij als de dageraad. Ze voelen zich veranderd: het nieuwe vuur in hun binnenste stuwt hen voort, dwingt hen om hun ontmoeting met de verrezen Heer te delen met "de Elf en de anderen" (Lk. 24:33). Ze gaan terug naar Jeruzalem om hun verhaal te doen. Daar horen ze, dat "de Elf en de anderen" ook hebben ervaren dat Jezus uit de dood is opgewekt en over en weer wordt het geloof in de verrijzenis gedeeld.

Dit delen van geloofservaringen vanuit de ontmoeting met de Heer inspireert tot wat te doen staat in *de derde fase* van het mystagogisch proces. Wanneer de kerkgangers samen met hun voorganger de afgelopen kerkdienst evalueren, kan er opnieuw behoefte aan mystagogische catechese ontstaan, waarin de geloofservaringen die in de voorbije viering zijn opgedaan kunnen worden uitgewisseld en de betekenis van het liturgisch ritueel en van de ritueel-liturgische symboliek in het perspectief van christelijk leven nader kan worden toegelicht.

Zo wordt de betekenisgeving aan en de toe-eigening van de kerkdienst door de kerkgangers door de voorganger in de mystagogische catechese emotioneel, rationeel en inspirerend tot geloof aan- en bijgestuurd. Aan de hand van hun eigen ervaringen, belevingen en toe-eigening worden de kerkgangers op deze manier het meest intensief ingevoerd in vieren en kunnen voorganger en kerkgangers samen de liturgie ervaren en beleven als een fascinerend en verwondering wekkend mysterie van intieme ontmoeting van God met de mensen.⁴⁹

5. Praktische toepassing

5.1. De eerste fase: het mystagogisch gesprek en het mystagogisch arrangement

Het mystagogisch proces begint - zoals beschreven - met een open gesprek tussen de justitieaalmoezenier, die in de komende kerkdienst zal voorgaan, en een vertegenwoordiging van de kerkgangers. Bij voorkeur zullen die kerkgangers daarbij zijn, die een functie zullen gaan vervullen in de kerkdienst: de lezers van de niet-evangelische Bijbellezingen (het evangelie blijft natuurlijk voorbehouden aan de voorganger, zeker in een mystagogische viering!⁵⁰), de bidders van de voorbeden⁵¹, de zangers en hun koorleider, de muzikanten, de koster of een andere rituele assistent ("misdienaar") en natuurlijk ook vrijwilligers van 'buiten'.

⁴⁹ Idem, *Invoeren in Vieren*, Aanbeveling (2), 422.

⁵⁰ Idem, "Liturgisch pastoraat", 309-310 en *Invoeren in Vieren*, 401-404.

⁵¹ Kerkgangers verrichten hierin hun eigen *priesterlijke* taak, dus maken en bidden zij de voorbeden - behoudens een samenvattend slotgebed door de voorganger - zelf; vgl. Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 159, ook aantekening 380 en Aanbeveling (5), 424.

Het is belangrijk, dat zoveel mogelijk kerkgangers "actief" kunnen "mee-doen" in de viering. Daardoor zullen ze de viering "als van hen" kunnen beleven. De vertegenwoordiging van de kerkgangers kan uiteraard worden aangevuld met ieder die wil bijdragen aan het gesprek en de verdere voorbereidingen, ook al is er voor hem of haar niet direct een functie in de kerkdienst voorzien en blijft zijn of haar actieve deelname beperkt tot "actief meemaken".⁵² In dit open gesprek wisselen voorganger en kerkgangers hun persoonlijke geloofservaringen uit aan de hand van de lezingen die voor de te houden kerkdienst zijn aangegeven. Er zullen – zeker in de context van een justitiële inrichting – meteen al eisen gesteld worden aan de mystagogische kwaliteiten van de justitieaalmoezenier. Herinneren we ons, dat Gerard Groener in zijn concept van het mystagogisch arrangement als voorwaarden noemde, dat de pastor in tekenen en symbolen “een aantrekkelijke God” zou presenteren en in zijn eigen pastorale *habitus* “een levende heenwijzing” zou zijn naar die lieve Heer.⁵³ De levenservaringen van de gesprekspartners van de justitieaalmoezenier zullen – op zijn zachtst gezegd – niet uitsluitend positief zijn. Zij zullen vertellen over hun teleurstellingen, over terugval, mislukte toekomstdromen, eenzaamheid, wanhoop en een gevoel van verlorenheid. Het is zaak voor de justitieaalmoezenier aan al die negatieve ervaringen met wijsheid en prudentie aandacht te schenken, zonder uit het oog te verliezen dat God ook daarachter schuilgaat als een verlossende God.⁵⁴

Het mystagogische gesprek krijgt zijn vervolg in een mystagogisch arrangement. De justitieaalmoezenier zal nu begrijpen hoe hij met deze kerkgangers het beste zal kunnen bidden. Hij zal weten of God door hen moet worden aangesproken als een almachtige hemelse Heer of als een intieme vriend, een hemelse Vader, of zelfs een Jij. Hij zal woorden weten te kiezen in de sfeer van een eredienst: voldoende verheven, maar tegelijkertijd ook woorden, waarin de kerkgangers hun ervaringen hebben uitgedrukt en die zijzelf, waar zij kunnen meebidden, ook makkelijk samen kunnen zeggen.

De justitieaalmoezenier zal nu begrijpen wat en hoe er gezongen moet gaan worden met deze kerkgangers. Zorgvuldig zal hij met hen liederen kiezen. Muziek – ook wel “the basic narrative for many people’s lives” genoemd⁵⁵ – is bijzonder in staat om gemeenschap te vormen.⁵⁶ Zij brengt een esthetisch cognitieve dynamiek en identiteit teweeg onder wie haar meebelevend, zij smeedt de aanwezigen emotioneel samen en geeft hun een gevoel deel uit te maken van een groter geheel, zij toont

⁵² Idem, *Invoeren in Vieren*, 119 en Aanbeveling (1), 421.

⁵³ Vgl. hierboven, § 3.

⁵⁴ Vgl. Herbert Haslinger, *Der Schwierige Gott*, 10 e.v.

⁵⁵ Tex Sample, *The Spectacle of Worship in a Wired World: Electronic Culture and the gathered People of God*, Nashville: Abingdon Press, 1998, 83 e.v.; ook Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 399 en verdere aantekeningen aldaar.

⁵⁶ Martin Hoondert, *Om de parochie*, 195.

hun spiegelen en ritueel hun leven en engageert met en overtuigt van de boodschap die wordt uitgedragen.⁵⁷

De justitieaalmoezenier zal nu weten of een paar goedgekozen "klas-sieke" liturgische gezangen de voorkeur verdienen, of eerder Bijbelse psalmen met hun eigen mystagogische diepgang, of nog liever opwekkingsliederen, die eveneens een sterke mystagogische potentie blijken te hebben.⁵⁸ Hij zal nu weten, of het alsdan praise of worship zal worden, een lied op de geëigende momenten, of een flow, een stroom van liederen (aan het begin) om een diepe religieuze beleving op te roepen.⁵⁹ En het meest van belang is, dat alle kerkgangers zoveel mogelijk kunnen meezingen.

Aan de justitieaalmoezenier is het tenslotte om te bepalen op welke momenten er tijdens de kerkdienst stilte zal zijn. In een mystagogische viering is stilte onmisbaar om ruimte te geven aan de kerkgangers om hun in de viering opgedane ervaringen te kunnen verwerken, betekenis te geven en toe te eigenen. En stilte geeft ook ruimte voor de ontmoeting met God en in God met elkaar.⁶⁰

5.2. De tweede fase: de mystagogisch gevierde kerkdienst

Dan breekt de tweede fase van het mystagogisch proces aan: de viering zelf. Ik wil er nogmaals op wijzen dat het mystagogisch proces in deze fase van paradigma wisselt, zodat de mystagogie nu door de liturgie zelf wordt aangestuurd.⁶¹ Aan die feitelijkheid moet de justitieaalmoezenier die zal voorgaan zijn mystagogisch leiderschap aanpassen.

Paul Post onderscheidt een vijftal voorgangerrollen in de liturgie. Een van die rollen is die van de "mystagogische voorganger", die "de meevierenden verrast met ritueel, hoe vreemd in eerste instantie ook". Een mystagogische voorganger is op de eerste plaats een rituele speler, die de meevierenden het ritueel leert kennen door ze eraan te laten deelnemen. Eventuele uitleg staat op een tweede plan: een mystagogische voorganger komt zo nodig later nog terug op het samen gevierde ritueel.⁶²

⁵⁷ Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 399.

⁵⁸ Idem, *Invoeren in Vieren*, 113, ook aantekening 315.

⁵⁹ Marcel Barnard, *Liturgie voorbij de Liturgische Beweging. Over 'Praise and Worship', Thomasvieringen, kerkdiensten in migrantenkerken en ritualiteit op het internet*, Zoetermeer: Meinema, 2006, 54: *Praise* en *worship* zijn vooral te onderscheiden naar de adressant. *Praise* richt zich opwekkend, interactief en uitbundig tot de kerkgangers, *worship* richt zich op God, is intieme interactie met Hem, meer reflexief en rustiger. *Praise* is per definitie uiterlijk, zichtbaar en hoorbaar, *worship* kan zich in het verborgene afspelen.

⁶⁰ Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 392.

⁶¹ Vgl. hierboven, § 4.2.2.

⁶² Paul Post, "Leidende kwaliteiten in het spel. Over liturgisch voorgaan", 57-80 in: Herman Beck & Rein Nauta (red.), *Over leiden. Dynamiek en structuur van religieuze leiderschap*, Tilburg: Syntax Publishers, 1999, 69-73 en idem, "Rol en rite: over liturgisch voorgaan", 4-23 in: *Praktische Theologie, Nederlands Tijdschrift voor*

De voorganger zal in deze rol het primaat geven aan het ritueel en het zonder schroom, gekleed in passende liturgische kledij (die aangeeft dat hij boven zichzelf uitstijgt!) en met gevoel voor de dramatische en theatrale dimensies van het rituele spel voltrekken. Daarom zal de voorganger zich in zijn eigen voorbereidingen op de te vieren kerkdienst ook afvragen hoe hij het ritueel – gelet ook op de beschikbare liturgische ruimte – optimaal zal kunnen uitvoeren.⁶³

Die ruimte speelt een eigen rol in het mystagogisch proces. Zij biedt niet alleen ruimte aan het ritueel, maar zij draagt als heterotopie (letterlijk: "andere plaats") op eigen wijze bij aan mystagogisch vieren. Heterotopologie (een theorie van de Franse filosoof Michel Foucault) handelt over de "andersheid" van plaatsen in onze dagelijkse leefwereld en over de betekenis daarvan voor die leefwereld. Een steeds belangrijkere categorie is de "heterotopie van de afwijking", dat is ruimte, die als "afwijkend" van het normale wordt beleefd (e.g. een gevangenis; en daarbinnen: de kerkzaal).⁶⁴

Die "andersheid" van de liturgische ruimte is ook mystagogisch te waarderen. De liturgische ruimte is "heilige grond": zij is de plek van Gods Sjechina, zijn "inwoning" bij ons, én de plek waar wij door Hem bijeen worden geroepen. De liturgische ruimte zal daarom zó zijn ingericht, dat zij tenminste een basale sacraliteit uitstraalt, waardoor zij "de ervaring van een kracht en presentie die sterker is dan het zelf" bij de kerkgangers kan oproepen.⁶⁵

De kaarsen die in de kerkzaal branden zeggen dat in deze ruimte ander licht schijnt over de dingen. Ook andere tekens en symbolen dragen bij aan de eigen sfeer van de kerkruimte en stralen warmte, veiligheid en geborgenheid uit in de kille bajesomgeving. Zelfs een nieuwe opstelling van de stoelen doet mee om de kerkgangers het gevoel te geven dat zij onmisbaar zijn bij de kerkdienst: dat is een *communio*-opstelling, waarbij de kerkgangers zich letterlijk scharen om de liturgische tekens. Hun stoelen staan niet langer naast elkaar⁶⁶, maar tegenover elkaar in twee koren. Er ontstaat daardoor een grote centrale open speelruimte met twee liturgische centra als "polen": het altaar en een plek om vanaf te bidden, te lezen en te verkondigen.⁶⁷ Zo laat de liturgische ruimte zien

pastorale wetenschappen 26/2 (1999), 15-19; vgl. ook Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 370-371.

⁶³ Vgl. ook hierboven, § 3.

⁶⁴ Paul Post, *Voorbij het kerkgebouw. De speelruimte van een ander sacraal domein*, 2010, 42-43 en Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 390, aantekening 840.

⁶⁵ Gerard Lukken, *Met de rug naar het volk. Liturgie in het spanningsveld van restauratie en vernieuwing*, 2010, 129.

⁶⁶ Zoals in de zogenaamde "auditorium" en "halve maan" opstelling; vgl. Paul Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbelevingen in de bajes onderzocht*, Zoetermeer: Meinema, 2004, 63-64.

⁶⁷ Paul Post, *Voorbij het kerkgebouw*, 42-43 en Theo van Dun, *Invoeren in Vieren*, 389-390.

aan wie er binnengaat, dat hij een andere ervaringsdimensie betreedt. En precies dat wil mystagogie ook bereiken.

5.3. De derde fase: de evaluatie van de kerkdienst

Tenslotte is er het evaluatieve nagesprek, dat ruimte geeft om het al dan niet "brandende hart" te luchten, om onderling ervaringen uit te wisselen naar aanleiding van de voorbije kerkdienst en om die ervaringen, wanneer nodig, in een tweede mystagogische catechese te verhelderen en vooruit te zien naar de volgende viering.

6. Besluit

"In een ritueel is goed wat mooi is, en wat mooi is is goed", schreef Paul Post.⁶⁸ Hij bedoelt met "mooi" het werkelijk schone. In een ritueel is geen plaats voor schone schijn, want het wil ons een glimp van God tonen.⁶⁹ Ook ritueel-liturgische schoonheid heeft daarom mystagogische kracht. Daarom wordt het zoeken van God langs "de weg van het schone" (de *via pulchritudinis*) in de pauselijke exhortatie *Evangelii Gaudium* in samenhang met mystagogie besproken.⁷⁰

Mystagogisch vieren heeft toekomst. Maar het kost veel inzet en tijd. De justitieaalmoezenier overschrijdt er de door de DGV officieel voor liturgie toegemeten werktijd waarschijnlijk ruimschoots mee.⁷¹ Toch is het goed om die tijd en moeite aan de liturgie te besteden, ook al omdat dat een breder pastoraal doel dient: de pastoranten zullen zich méér gezien, aangesproken en gehoord voelen.⁷²

⁶⁸ Paul Post, "Leidende kwaliteiten in het spel. Over liturgisch voorgaan", 73 en "Rol en rite: over liturgisch voorgaan", 19.

⁶⁹ Vgl. hierboven, § 3: het werkelijk schone symboliseert "een aantrekkelijke God".

⁷⁰ *Evangelii Gaudium*, apostolische postsynodale exhortatie n.a.v. de bisschoppensynode van 2012 over de nieuwe evangelisatie, d.d. 23 november 2013, nrs. 166 en 167.

⁷¹ Vgl. DGV, *Samenvatting*, 18: voor een "inhoudelijk nieuwe" kerkdienst wordt in totaal 390 minuten voor organisatorische werkzaamheden voor- en achteraf, inhoudelijke voorbereiding, uitvoering, en evaluatie gerekend.

⁷² *Evangelii Gaudium*, nr. 145: het argument van pastores vanwege andere pastorale taken "geen tijd" te hebben om hun preek (lees: kerkdienst) goed voor te bereiden snijdt geen hout, omdat die taken hun diepgang vinden in goed verkondigen en viering.

Liturgische spiritualiteit in het justitiepastoraat

Thomas Quartier

'Een klooster is net een gevangenis', deze uitspraak hoorde ik laatst bij een lezing over benedictijnse spiritualiteit. Ik stond een beetje perplex: kun je zo tegen een levensvorm aankijken waarin mensen juist proberen om openheid en vrijheid in hun leven te scheppen? Later sprak ik nog met de vraagsteller en voor hem zat het in de houding waarmee je in een klooster leeft. Het kan een gevangenis zijn, maar ook anders worden ervaren. Het is met name de kloosterlijke reglementering van het leven die buitenstaanders aan een gevangenis doet denken. Hoe anders kun je de eindeloze kerkdiensten verklaren? Het lijkt een bezigheidstherapie om de lege dagen in beslotenheid te vullen.

Hiermee gaat men juist voorbij aan de kern van wat het kloosterleven betekent voor mensen die zich er op substantiële wijze aan verbonden hebben. Want men kan de geslotenheid van het klooster en de voortdurende regelmaat van de kerkdiensten alleen maar begrijpen als men een liturgisch spiritueel perspectief inneemt. Wat bedoel ik daarmee? Liturgie is niet enkel een soort decorum, een encensering van je leven die vanuit een bepaalde traditie probeert er ook in ongunstige omstandigheden iets van te maken. Het gaat er ook niet om gemeenschappelijke momenten te scheppen voor mensen die niet voor elkaar gekozen hebben maar in het klooster op elkaar zijn aangewezen. Nee, het gaat veeleer om een houding van openheid die je met elkaar deelt. Liturgie in deze zin, is een levenshouding. En daartoe dienen al die kerkdiensten. Spiritualiteit is dan de manier hoe de liturgie betekenis aan de beslotenheid van het leven geeft.¹

Vanuit die spiritualiteit is het klooster dan zeker geen gevangenis. De maatregelen die in het geregelde kloosterleven genomen worden, zijn er niet om de bewoners onnodige lasten op de schouders te leggen. Het doel is juist om zo veel mogelijk liturgische momenten te scheppen en betekenis te verlenen aan het leven. Daarvoor moet men zich terugtrekken en de gewone gang der dingen steeds weer doorbreken. In het klooster ontstaat openheid door de geslotenheid. Als je de wereld klein maakt, kan hij oneindig groot worden. Je leert om je op het moment te richten, op ieder moment, en pas dan kun je ook moeilijke fases als betekenisvol ervaren. De kern van spiritualiteit is dan transformatie.² Je leven verandert continu door binnen een schijnbare eentonigheid liturgische momenten te koesteren. Geslotenheid kan juist plek bieden voor transformatie.

¹ Thomas Quartier, *Liturgische spiritualiteit. Benedictijnse impulsen*. Heeswijk: Bernemedia, 2013.

² Kees Waaijman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*. Kampen: Kok, 2000.

Keren we de gedachte nu om: zou men een gevangenis dan niet als een klooster kunnen ervaren? Liggen hier niet interessante aanknopingspunten om na te denken over wat de liturgische momenten *in de gevangenis* zouden kunnen zijn? Uiteraard – er zijn ogenschijnlijke verschillen. Allereerst zit hem dat in de vrijwilligheid. Gedetineerden kiezen er over het algemeen niet voor om de gevangenis in te gaan, terwijl kloosterlingen ooit zelf de keuze hebben gemaakt om hun leven achter kloostermuren door te brengen. Ten tweede zijn de mogelijkheden om flexibel met de orde van het leven om te gaan in het klooster groter dan in de gevangenis. Ten derde zitten gedetineerden in een andere biografische situatie en zullen vaak geen expliciet spirituele motivatie hebben. Maar toch: het verlangen naar transformatie waar het klooster plek voor biedt, is in de gevangenis wellicht even groot. De transformatie in de zin van weer betekenis in het leven te ontdekken, schuld te verwerken, is een belangrijke ervaring tijdens de detentie. Om dat te leren en er een plek aan te geven zou je van de gevangenis, overdrachtelijk gesproken, een klooster moeten maken. Zou hier wellicht een uitdaging kunnen liggen voor liturgische spiritualiteit in het justitiepastoraat?

Ik wil in deze bijdrage een aantal mogelijke antwoorden op deze vraag verkennen: is het een pastorale taak om van de gevangenis een klooster – in de zin van liturgische spiritualiteit – te maken? Daarvoor zal ik in de eerste paragraaf de *spirituele* transformatie in gevangenis en klooster in het vizier te nemen (1). In de tweede paragraaf zal ik dan *liturgische* cycli voor gedetineerden en monniken proberen te belichten (2). In de derde paragraaf zal ik proberen mogelijke *symbolen* van en voor gedetineerden te bekijken die transcendentie ontsluiten (3). Ten slotte bespreek ik de *rol* van justitiepastor in de vierde paragraaf (4).

1. Spiritueel: transformatie van de detentie

De hoop dat er iets gebeurt met het eigen leven, dat men het slechte achter zich kan laten en er een nieuw begin gemaakt kan worden, is een sterke drijfveer. Dat is het uitgangspunt van velen die de gevangenis in gaan. Al snel blijkt echter dat het niet eenvoudig is om het oude achter je te laten. De last van de vorige levensfase, de schuld die men ervaart, heeft niet alleen met de concrete gevolgen van een misdaad te maken. Het zelfbeeld is in het geding. Ieder menselijk gedrag wordt mede bepaald door de verhouding van de desbetreffende persoon tot zichzelf. Wie dan door een ramp in het persoonlijke leven met zichzelf niet in het reine is, komt zichzelf behoorlijk tegen zodra hij in de gevangenis niet meer kan vluchten. Daarnaast kan ook de lastige verhouding tot medemens een rol spelen als iemand aan een detentie begint. Dit kan verschillende vormen aannemen. Het kan om de verhouding tot slachtoffers gaan, maar ook om de verstoorde verhouding tot dierbaren. Als de verhouding tot anderen vlekkeloos zou zijn, dan zou er meestal geen misdaad zijn gebeurd. In de gevangenis, een beperkte ruimte met anderen

waarvoor men niet zelf gekozen heeft, komt die gebrekkige verhouding tot medemensen weer om de hoek kijken. Ten slotte is er vaak sprake van een ontbrekend basisvertrouwen, een gebrek aan zingeving. Misdaad en tragedie vallen niet uit de lucht. Met een groter perspectief dat ook in lastige situaties richting aan het leven geeft, kan men met zichzelf geconfronteerd worden en ook anderen beter bejegenen. Maar te vaak valt dit buiten de waarneming.³

In spirituele zin kunnen we deze gebrekkigheid en gebrokenheid van het leven, ook als een kans voor spirituele transformatie opvatten. Op het *persoonlijke* niveau is spirituele transformatie er namelijk op gericht om zichzelf te kunnen verdragen. Op het *interpersoonlijke* niveau doorbreekt een spirituele houding de geslotenheid van de persoon en schept openheid voor de ander. Op transpersoonlijk vlak is het ten slotte de transformatie zelf die men als betekenisvol ervaart. Het doel van datgene wat er tijdens de detentie kan gebeuren is intrinsiek, en dan komt zingeving weer in het vizier. Alle drie de niveaus kunnen gebaat zijn bij liturgische praktijken, aldus het spirituele uitgangspunt van de meeste scholen van spiritualiteit⁴

Toch blijkt dat men de hoop dat er iets gebeurt in het leven vaak laat varen zodra men daadwerkelijk in detentie zit. Deze kent zo haar eigen dynamiek. Men heeft het oude nog niet echt achter zich gelaten, en er is meteen weer een andere context waarin men zichzelf, de ander en de zingeving uit het oog kan verliezen: de soms barre realiteit van het leven achter slot en grendel. Maar de overgang van de ene naar de andere risicovolle situatie vormt hét moment voor praktijken van spiritualiteit die men als rituelen op kan vatten. Waarom? Rituelen zijn op momenten van contrast en crisis vaak het krachtigst. Klassiek gesproken wordt vanuit de rituele studies uitgegaan van verschillende beslissende stappen die men moet nemen om echt een overgang te kunnen maken. Een overgangsrite veronderstelt ten eerste het oude los te laten (scheidingsrite).⁵ Dat speelt op alle drie de niveaus die we zojuist gezien hebben: het oude, schuldige zelf loslaten, de oude gesloten verhouding tot anderen loslaten en ook de nihilistische kijk op een mogelijke basis van het leven. Maar daarmee is, aldus de theorie van de overgangsriten, de transformatie nog lang niet voltrokken. Sterker nog, dan begint het pas. Dat is ook het geval wanneer gedetineerden binnen zijn.

De beslissende fase is niet het loslaten als zodanig. Want zodra men dit gedaan heeft, komt men in een grensgebied terecht. De oude structuur van het leven is doorbroken, en er is een antistructuur: niets is meer zoals men het gewend was. Dat kan snel een nieuwe ervaring van structuur teweeg brengen, juist in de vaste orde van gevangenschap. In

³ Henri Nouwen, *Open uw hart. De weg naar onszelf, de ander en God*. Tiel: Lannoo, 2006.

⁴ Waaijman, *Spiritualiteit*, 117 e.v.

⁵ Arnold van Gennep, *Les rites de passage*. Berlijn: Campus, 2006.

die structuur zit echter de potentie om het oude juist te overstijgen. De kans ligt op het grensgebied (liminaliteit), de fase van overgang, en die kan volgens het rituele model best lang duren, zoals ook menig verblijf in de gevangenis.⁶

De detentie is een liminele fase in het leven van gedetineerden, zo luidt mijn uitgangspunt. Maar ook die liminele staat kent zijn eigen problematiek en de potentiële transformatie vervalt maar al te gauw weer in de oude beperkingen. Laat ik concreet zijn. Juist in de gevangenis zijn mensen vaak op een weinig gezonde wijze op zichzelf teruggeworpen ('ieder voor zich'); er bestaat weinig gemeenschappelijkheid en de zin-vraag wordt weinig tot niet besproken. De overgangsfase zou echter een basis kunnen bieden om dat te overstijgen. Men deelt hem met anderen die een vergelijkbare overgang doorlopen. Dat kan een verzameling van mensen teweeg brengen die in de put zitten, maar ook een gezamenlijkheid tot stand brengen die juist een band scheidt ('in dezelfde boot zitten'). In het tweede geval ontstaat een rituele gemeenschap (communitas), die echter niet vanzelf tot stand komt. Daar zijn de liturgische momenten en symbolen voor nodig waar we naar op zoek zijn.

Gemeenschap moet gecultiveerd en gekoesterd worden, anders is ze er niet. In de zin van een spirituele transformatie die de detentie zou kunnen zijn, zie ik hier een eerste doel voor het justitiepastaat: ritueel vormgeven aan het grensgebied waarin mensen zich bevinden. Dat betekent ten eerste dat men de dimensie van scheiding een plek geeft: het oude loslaten. De overgang kan drastisch zijn, men laat veel achter, ook al is het misgegaan in het leven. Daar hoort naast schuld ook rouw bij, over wat men kwijtraakt door de detentie. Weer heeft dit betrekking op het persoonlijke, het interpersoonlijke en het transpersoonlijke niveau: persoonlijke objecten en bezittingen en de structuur van het leven, interpersoonlijke contacten met familie en vrienden, en wellicht ook transpersoonlijke, spirituele gebruiken die ineens hun vanzelfsprekendheid verliezen. Rituele vormgeving kan dan een (onvrijwillige) gemeenschap laten ontstaan. En ze kan wellicht betekenis openen.

Hier bereiken we nu een punt waar de vergelijking met het klooster interessant kan zijn. Want ook in het klooster moet men bij het intreden alles achter zich laten. Weliswaar neemt de persoon deze stap vrijwillig, toch is het ook een besef van gebrekkigheid van het vorige leven dat het verlangen wekt om een levensfase van transformatie in te gaan. In de benedictijnse traditie is dat een bekend motief. Volgens Benedictus van Nursia (480-547) is het belangrijkste criterium voor degenen die opgenomen moeten worden dat zij 'werkelijk God zoeken' (RB 57, 8).⁷ Dit zoeken kan vanuit de ervaring van de eigen gebrekkigheid limineel worden genoemd. Verder moet men, naast andere dingen, volgens Benedic-

⁶ Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Chicago: Aldine, 1967.

⁷ Benedictus van Nursia, *Regel voor monniken*. Vertaald en ingeleid door Frans Vrommen. Doetinchem: Willibrordsabdij, 2002.

tus 'ijver hebben voor het werk Gods'. De monnikenvader zegt dus niet dat men een braaf, voorbeeldig persoon moet zijn of dat men zich aan regeltjes moet houden. Al dat is wellicht het resultaat van de transformatie die monniken ondergaan. In eerste instantie is het religieuze zoeken van belang. Let wel: er staat niet dat de persoon God gevonden moet hebben. Het gaat hier om het existentiële *zoeken* van jezelf, de ander en de basis van het bestaan die Benedictus God noemt. Maar het gaat nog verder: als men dan een keer binnen is, staat het 'werk Gods' voorop. Bij Benedictus is dit het getijdengebed. Dat komt voor alle concrete regels die opgelegd worden: de liturgische momenten moet je koesteren. Ze zijn geen disciplinaire maatregel en beperking maar iets waar men 'ijver' voor moet hebben.

Hoe kunnen we dat vertalen naar de situatie van gedetineerden? Het is toch niet te verwachten dat ze er een officie op na houden zoals monniken dit in het klooster doen? In de meeste gevallen is dit zeker niet het geval. Maar het gaat Benedictus ook niet op de eerste plaats om de vorm van de getijden. Eerder is de openheid voor de liturgische momenten bedoeld. De kloosterlijke liminaliteit is alleen maar zinvol als men de liturgische momenten samen met anderen werkelijk beleeft. Zo kan het leven in de gevangenis alleen maar een zinvolle liminaliteit zijn als men liturgische momenten beleeft. Als men in staat is om de antistructuur die door de scheidingsrite in het eigen leven is ontstaan, open te houden. Net als in het klooster gaat dat niet vanzelf en moet men er werk van maken – de letterlijke betekenis van het 'werk Gods'.

Hoe dat eruit ziet, is in de gevangenis wellicht een ingewikkelder thema dan in het klooster. Ten eerste stapt men in het klooster in een voorgegeven traditie. Ten tweede kan de achtergrond van de mensen in de gevangenis qua religie zeer uiteenlopend zijn. Juist daarom is het van belang dat er mensen zijn, de justitiepastores, die samen met de gedetineerden zoeken naar liturgische momenten. Wat wel vergelijkbaar is: in beide contexten zijn er momenten nodig die de structuur van alledag doorbreken en er een nieuwe structuur met betekenis aan geven. Die wisselwerking tussen structuur en antistructuur vormt het kader voor de liturgie. In de liminele staat van afzondering - klooster en gevangenis delen dat - is een tweede liminaliteit nodig: in iedere liturgische viering en op ieder bijzonder moment stapt men ook weer uit de status waarin men zich bevindt. Liturgische momenten maken in het klein liminele ruimte voor de grote transitie van de detentie. Hoe kunnen pastores daar vorm aan geven? Twee belangrijke toegangswegen zijn liturgische cycli en symbolen. In de volgende paragrafen zullen we deze nader verkennen.

2. Liturgisch: cycli van dag, week, jaar, detentie en leven

Liturgische momenten kunnen door ritueel handelen ontstaan. Het gaat daarbij om handelingswijzen die een structuur vertonen en tegelijk betekenis verlenen.⁸ Denk aan het meest voorkomende liturgische moment in de gevangenis: de weekendliturgie. Deze is ingebed in de structuur van het alledaagse leven, maar tegelijk breekt ze deze ook open. Gedetineerden ervaren haar als een vrijplaats in de tijd en de ruimte. Zij biedt letterlijk ruimte om zichzelf tegen te komen, anderen te ontmoeten die op een andere afdeling verblijven en ook met het Hogere in contact te komen, 'God te zoeken', zoals Benedictus zegt. In deze drievoudige ontmoeting ligt de betekenis van de liturgie. Pastores weten het ook, maar al te vaak lijkt het niet klassiek liturgisch wat er in de weekenddienst gebeurt. Gedetineerden zien het als een welkome afwisseling, ze gebruiken het als sociaal platform en het is lang niet altijd duidelijk of ze iets kunnen met de christelijke boodschap. Maar dat hoeft niet te betekenen dat de dienst geen betekenis heeft.

Als liturgie openheid en zoeken betekent, kan hier de basis voor een diepe liturgische spiritualiteit liggen. De kunst bestaat er dan in om uit de rijke erfenis van liturgische vormen en betekenissen aanknopingspunten voor dat zoeken naar zichzelf, de ander en de diepe bestaansgrond van het leven op te sporen (*ars celebrandi*). In liturgisch spirituele zin kan dat alleen maar lukken als er een antropologische wortel van de liturgie is⁹, een verankering in het leven van de gedetineerden en de pastor. Als liturgisch moment is de weekendliturgie daarom alleen maar zinvol wanneer ze deel uitmaakt van een ritueel spectrum dat het leven doordeseemt.

Rituelen zijn vaak op cyclische wijze in het leven verankerd. In de huidige cultuur is dat meer en meer uit het bewustzijn verdwenen. Waar in het verleden het luiden van de kerkklokken 's morgens, 's middags en 's avonds de mensen vanzelfsprekend even stil liet staan voor een kort moment van gebed (*angelus*), is dat tegenwoordig niet meer het geval. Dat heeft niet alleen met secularisering te maken, maar minstens even zeer met flexibilisering. De dag is niet meer vanzelf geordend. Flexibele werktijden en winkelopeningstijden zijn symptomen voor een vormeloosheid van het dagritme. Naast veel voordelen heeft dit als nadeel dat de liturgische momenten binnen de cyclus van de dag in het gedrang komen. Hetzelfde geldt voor de week: waar de zondag in het verleden voor kerkelijke en niet-kerkelijke mensen een vanzelfsprekende rustdag

⁸ Thomas Quartier, 'Ritual Studies: een antropologische bezinning op de liturgie. Dimensies en discussies binnen een onderzoeksveld', in: *Tijdschrift voor Liturgie* 91(5), 218-229.

⁹ Edward Schillebeeckx, 'Naar een herontdekking van de christelijke sacramenten. Ritualisering van religieuze momenten in het alledaagse leven', in: *Tijdschrift voor Theologie* 40 (2000), 164-187.

was, is het tegenwoordig vaak een dag om boodschappen te doen. Ten slotte is de kringloop van het jaar eveneens minder duidelijk in onze beleving. Ook dat blijkt in kleine dingen zoals bepaalde seizoensgroenten die het hele jaar door verkrijgbaar zijn. De beleving van de kerkelijke feesten, de ankerpunten van het kerkelijke jaar, lijdt daaronder.

Het gaat hierbij niet om een cultuurpessimisme, want de meesten willen de flexibele tijdsbeleving niet zomaar kwijt. Wel kunnen we er het appel uit afleiden dat de cycli die structuur aan het menselijk bestaan verlenen tegenwoordig meer werk vragen dan in het verleden. Ze zijn aan een herontdekking toe, voor iedereen in de huidige samenleving, wanneer men de liturgische momenten van het leven niet wil missen. De noodzaak van deze herontdekking wordt voor velen pas duidelijk wanneer ze de volgende grote cyclus – naast dag, week en jaar – ervaren, namelijk de levenscyclus. Als men op een scharnierpunt van het leven staat, kan men het verlangen om stil te staan, ruimte te maken, niet of nauwelijks ontwijken.¹⁰ Geconfronteerd met een verandering in het leven dringt de liminaliteit zich vanzelf op, bijvoorbeeld als men de dood van een dierbare meemaakt of als er een kind geboren wordt. Men betreedt dan een grensgebied van het leven dat vanzelf vraagt om structuur en betekenis, om ritueel handelen.

Als het waar is dat mensen in de gevangenis allemaal voor de opgave staan om een transformatie te doorlopen, dan is de behoefte aan cyclische rituelen daar levensgroot: het gaat om een beslissende levensovergang, de cyclus van de detentie die ook vormgegeven moet worden. Deze betekent geen korte liminele fase, maar wordt tijdens de hele detentie ervaren. Dat is in het klooster niet anders. Ook daar leven mensen in een continue staat van overgang en transformatie. Daarom ordent Sint Benedictus de dag dan ook op rituele wijze: 'Ledigheid is de vijand van de ziel. Daarom moeten de broeders op bepaalde tijden bezig zijn met handenarbeid en ook op bepaalde tijden met lezing van het werk Gods' (RB 48, 1). Dit is niet alleen een organisatorisch principe. De indeling van werk en bezinning wordt in liturgisch spirituele zin onderbroken door de gebedsdiensten. Daardoor krijgt de hele dag een ritueel karakter. Zou iets vergelijkbaars niet ook in de gevangenis kunnen gelden? Het komt erop neer dat een balans in de alledaagse gang der dingen alleen maar mogelijk is door de cycli van de dag, de week en het jaar ritueel vorm te geven. Dan kan er een structuur ontstaan die juist geen 'vijand van de ziel' in de zin van Benedictus is. Dagelijkse, wekelijkse en jaarlijkse rituelen bieden het kader voor liturgische momenten die de cycli van detentie en leven vorm geven. Wat wordt daarmee bedoeld?

Beginnen we bij de dag. De vaste dagorde van gedetineerden kent aan de ene kant veel bezigheid, maar ze kent ook veel ledigheid, die – aldus Benedictus – 'de vijand van de ziel' is. Er zijn kleine momenten van

¹⁰ Ronald L. Grimes, *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press, 2002.

openheid nodig om een vaste structuur betekenisvol te maken. In het klooster wordt dat op een traditionele, zeer uitgesproken manier gedaan, maar er zijn veel vormen van spiritueel leven buiten de kloostermuren waarin mensen proberen er hun eigen gang mee te gaan.¹¹ Grofweg kunnen er drie liturgische momenten worden genoemd die een dag structuur geven: opening, tussentijdse bezinning en sluiting. Door de dag bewust te beginnen krijgt het werk meer betekenis. Dat geldt ook in de gevangenis. De tussentijdse bezinning kan erin bestaan om even tussen de middag rust te nemen, een moment voor een gedachte. Daardoor ontstaat een kader waarin alles wat men door gesprekken, lezen of andere media opneemt, betekenis krijgt. Ten slotte de dagsluiting. In de gevangenis krijgt die een onvrijwillige, letterlijke betekenis als de gedetineerden naar hun cel moeten gaan. Het is een uitdaging om de sluiting betekenisvol te maken. Zoals de monniken in het klooster naar hun cel gaan om daar tot rust te komen, maar daarvoor eerst stil moeten staan bij de dag (completen), zo geldt dat ook voor gedetineerden.

De vormgeving van deze momenten is best lastig. De traditionele vormen van ochtend-, middag- en avondgebed zijn zeker niet in alle gevallen toepasbaar. Maar soms kan het aanreiken van materiaal waardevol zijn. Dit gebeurt bijvoorbeeld door een klein brevier al in gevangenis in Nederland. De individuele gedetineerde heeft dan de mogelijkheid om deze momenten zelf vorm te geven. Maar menigeen is daarmee wellicht overvraagd. Dan zijn collectieve momenten nodig. Deze kunnen een traditioneel liturgisch karakter hebben, maar ze kunnen ook spontaan gecreëerd worden. De pastor en de gedetineerden kunnen samen naar aanknopingspunten zoeken, bijvoorbeeld voor de dagsluiting. Een kleine groet en zegen op het einde van de dag kan veel betekenen.

Ritueel gesproken kunnen we hier onderscheid maken tussen drie niveaus: ten eerste is er het niveau van de alledaagse gewoontes die onbewust ontstaan. Ronald Grimes noemt dit 'ritualisaties'. Zij hebben als zodanig nog geen betekenis, maar kunnen die wel krijgen. Dat gebeurt door het bewuste 'ritualiseren', het tweede niveau. Op het einde van de dag een gebaar voor de dagsluiting ontwikkelen is daar een voorbeeld van. Ten slotte worden deze ritualiseringens soms een traditie. Daaruit ontstaan 'riten', tradities met een (min of meer) vaste vorm.¹² Vanuit het handelingspatroon in de instelling komen zo liturgische momenten naar voren. Er gebeurt zoals gezegd veel in deze richting in Nederlandse gevangenis, maar vanuit de liturgische spiritualiteit bekeken kan dat nooit genoeg. Het is een taak voor pastores om fijngevoelig naar het handelingspatroon van verschillende groepen gedetineerden te

¹¹ Thomas Quartier, 'Liturgische Spiritualität nach der Regel des heiligen Benedikt. Rituelle Konzepte und monastisches Leben', in: *Studies in Spirituality* 21 (2011), 123-147.

¹² Ronald Grimes, *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

kijken en van daaruit openheid te scheppen voor liturgische momenten binnen de cyclus van de dag.

De tweede cyclus is de week. Hier vervult de kerkdienst een belangrijke rol, zoals al eerder is aangegeven. Deze zou echter in het bewustzijn van de gedetineerden organisch uit de dag-rituelen voort moeten komen. Het weekend bevat bijzondere dagen, het kent niet dezelfde structuur als door de week. Het is daarom passend om in plaats van een kort bezinnend moment de eer aan de bijzondere dag te geven en meer tijd uit te trekken voor gezamenlijke bezinning met anderen. Dat hoort bij een echt beleven van de zondag, ook al vindt de dienst vaak op zaterdag plaats.

Het liturgische karakter van die bezinning moet wederom verband houden met het repertoire van de gedetineerden en de pastor. Ik noem als voorbeeld de muziek. Het is een opmerkelijk feit dat in kerkdiensten binnen het justitiepastoraat samen gezongen wordt. In veel andere vormen van liturgie is dat moeizaam of onmogelijk. Hier ligt een unieke kans. Muziek is een natuurlijke brug naar de belevingswereld van de gedetineerden.¹³ Niet de artistieke kwaliteit van de muziek is beslissend, maar de betrokkenheid van de deelnemers aan de liturgie. Denk aan het klooster, waar men ook vanzelfsprekend samen zingt: je moet roeien met de riemen die je hebt, en dat is niet in iedere gemeenschap gemakkelijk. Maar het gaat er juist om dat daardoor openheid ontstaat. Als je met mensen samen zingt, dan sta je samen stil. Als de muziek in de gevangenis een plek geeft aan de gitaar spelende man van de ene afdeling die liederen met anderen zingt die ze herkennen, is er vaak een link met de rest van de week waarin die liederen letterlijk blijven doorklinken. Dat geldt trouwens ook voor samen gekozen en beluisterde cd's. Ook hier gebeurt er heel veel in gevangenissen. Maar ook dit kan voor liturgische spiritualiteit nooit genoeg zijn. De muziek is daar maar één voorbeeld van.

De cyclus van het jaar wordt vooral op de feesten beleefd, denk aan Kerstmis en Pasen. Vanzelfsprekend worden er speciale vieringen gehouden. Maar houden deze ook vanzelfsprekend verband met het 'gewone vieren' van die feesten in de gevangenis? In de samenleving staat de liturgie helaas vaak los van de gebruiken die de feesten voor mensen thuis bijzonder maken. Het kan dan gaan om voor de hand liggende dingen als cadeautjes of paaseieren. Zou niet de gevangenis als gesloten ruimte de noodzaak maar ook de mogelijkheid met zich mee brengen om gedetineerden mee te nemen: met gebaren en gebruiken die ze van buiten en binnen de detentie meebrengen?

Pas als de liturgische momenten aan het leven gekoppeld zijn, gaat er betekenis open. Het is niet mijn pretentie om dit helemaal uit te werken. Dat zou ik ook niet kunnen omdat ik niet over de ervaring van gevange-

¹³ Thomas Quartier, 'Ons hart in harmonie met onze woorden. Over spirituele dimensies van liturgische muziek', in: *Tijdschrift voor liturgie* No. 3.

nispastores beschik. Ik wil enkel aanmoedigen om alles wat er al gebeurt te versterken en wellicht nieuwe rituele initiatieven te nemen. Want de laatste cycli, die van de detentie en van het leven, kunnen weer betekenisvol worden wanneer de scharniermomenten ingebed zijn in kleine rituelen: de grote liminaliteit van de detentie wordt pas tot transformatie door de kleine liminele momenten zoals ik ze hier aangeduid heb. Dan is er een humus waardoor ook de momenten van begin en einde van de detentie, maar ook andere scharniermomenten van het leven zoals het verlies of de sterfdag een dierbare, een verjaardag of een trouwdag vormgegeven kunnen worden. Dan helpen liturgische momenten gedetineerden door de detentie en het leven heen, door er betekenis aan te geven. Die betekenis kan heel verschillend zijn voor iedere individuele gedetineerde. Willen we daar nader zicht op krijgen, komen symbolen in het spel. Daarop richten we ons in de volgende paragraaf.

3. *Symbolisch: transcendente betekenis*

De symbolische betekeniswereld van een gedetineerde is vaak af te lezen aan wat die persoon in zijn cel heeft. Wat zijn de waardevolle objecten of boeken (*valuables*)? Het hoeft daarbij niet om materieel waardevol bezit te gaan. De symbolische waarde geeft betekenis aan deze dingen. Net als handelingen kunnen objecten mensen boven zichzelf uittillen. Ze helpen om de alledaagse wereld te verlaten, een liminele betekenisdimensie te bereiken. Waar in het verleden ongeveer iedere katholiek een rozenkrans bezat, een kruis of een Mariabeeld en een potje met wjwater, is dat tegenwoordig echter niet meer vanzelfsprekend. Hetzelfde geldt voor de boeken: de Bijbel of een devotieboek zijn vaak vervangen door literatuur van schijnbaar seculiere aard. Maar ook daarin kan symbolische betekenis verrat liggen. Alleen is het transcendente karakter ervan moeilijker traceerbaar.

Symboliek is een potentiële betekenisdrager voor liturgische momenten, ook wanneer symbolen pluriform zijn. Ze opent een betekenis die niet in het functionele blijft steken. Ze maakt dat de wekelijkse kerkdienst geen ontmoeting is als iedere andere maar een verheven moment, ook al lijkt het daar soms niet op. De entourage is beslissend. Ze maakt ook dat het devotieprentje dat een gedetineerde als boekenlegger gebruikt meer is dan alleen maar handig. De werkelijkheid van de detentie wordt door symbolen opengebroken. Louis-Marie Chauvet zegt dat symbolen altijd aan de ‘andere plaats’ raken (*heterotopie*). Ze zijn aan de ene kant deel van de leefsituatie maar breken deze tegelijk open (‘symbolische breuk’).¹⁴ Ze vormen daardoor, aldus Chauvet, de ingrediënten die een ritueel liturgisch maken. Ook daarbij moet men rekening houden met het referentiekader van de gedetineerden. Wat zijn de centrale

¹⁴ Louis-Marie Chauvet, *Symbol and sacrament. Sacramental Re-interpretation of Christian Existence*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.

symbolen binnen de gevangenisliturgie? Zijn ze klassiek, of eerder eigentijds? En wat doet dat met de betekenis die gedetineerden in de liturgische viering kunnen ontdekken?

Maar al te snel worden klassieke symbolen waarmee de liturgie vormgegeven wordt, te verheven. Ze zijn onttrokken aan de beleving van de deelnemers, zijn te heilig, houden geen verband meer met wat ze existentieel kunnen herkennen. Dat geldt voor objecten als de inrichting van de liturgische ruimte net zo als voor teksten. Chauvet noemt dit 'hierarchie'. Het andere extreem is dat men probeert de symboliek van de liturgie alledaags te maken en daarin doorschiet. Dan wordt het zo plat als een dubbeltje, wat Chauvet 'trivialisering' zou noemen. Symboliek moet blijven breken en tegelijk herkenbaar zijn. Dan ontstaat er ruimte voor transcendentie.¹⁵

Een heel simpel voorbeeld is het universele symbool van de kaars dat ook in de gevangenisliturgie vaak actief wordt gebruikt. Dit wordt door vrijwel iedereen als een lichtbron herkend die men niet op de eerste plaats ontsteekt omdat het donker is. Het symbool breekt met de gewoonte om het licht aan te doen. Maar het is ook niet triviaal. Dat wordt het alleen als men de transcendente betekenis die het symbool kan hebben verbaal probeert vast te leggen. Menigeen brandt op authentieke wijze een kaarsje in de liturgie, maar woorden zouden daar geen recht aan doen. Of denk aan symbolische verhalen uit de Bijbel: mensen kunnen ze met grote aandacht beluisteren, erover mediteren en ze als betekenisvol ervaren, maar er zijn geen woorden voor wat die betekenis precies is. Die zouden weer geen recht doen aan deze symbolische verhalen. Symboliek werkt eerder meditatief dan discursief.

We raken hier aan de transcendente betekenis die door symboliek in het leven open kan gaan. Liturgische momenten hebben deze symboliek nodig. Er is geen patentoplossing voor welke symboliek in welke setting geschikt is. Maar wellicht kan ons weer het klooster helpen: hier wordt bijna niets uitgelegd. Alle betekenisvolle symbolen spreken op meditatieve wijze voor zich. Als een zegen op het einde van dag met wijwater niet herkend wordt, kan men hem beter weglaten dan uit staan leggen. En als een manier om de dienst af te sluiten te alledaags is, is zij aan herziening toe. In de gevangenis ligt dit vanzelfsprekende repertoire niet voor het oprapen, maar het is er wel degelijk. Dat kan niet anders, omdat de ruimte van de gevangenis een volledige levensruimte voor de gedetineerden wordt. Het is een broedplaats voor symboliek. De liturgische ruimte (kapel, stiltecentrum) vervult daarbij een belangrijke functie. Hoe belangrijk is niet een open plaats, een plek die door zijn symboliek liturgisch, dat wil zeggen transcendent is? Hier ligt een appel om door de liturgische ruimte, waar men samenkomt, symbolisch handelt, luistert, wellicht kaarsen brandt, een model voor ieders persoonlijke symboliek

¹⁵ Thomas Quartier, 'Sacramentaliteit: symbolische en performatieve dimensies', in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* (2010), 59-70.

te scheppen.¹⁶ Aandacht voor de symbolische ruimte van de liturgie verhoogt de aandacht waarmee mensen met hun eigen symbolen omgaan, op hun cel en elders.

Maar ook het omgekeerde geldt: de symboliek in de liturgie moet, net als de rituelen in de vorige paragraaf, verband houden met de individuele symboliek van gedetineerden. Daaraan valt af te lezen wat hen boven de pet gaat (hieratisme) en wat te alledaags is (trivialisering). Zijn er symbolische repertoires die gedetineerden koesteren, wellicht op religieus of spiritueel vlak? Zijn er persoonlijke symbolen? Om dat te verkennen is een open houding van de kant van de pastor vereist. Want goed of slecht bestaat hierbij in eerste instantie niet. Wil men transcendente betekenis voor gedetineerden openen, dan moet men eerst weten welke wegen er van hun kant zijn, ook al deelt men die wellicht niet.

Wat is die transcendente betekenis dan? Is het een religieuze beleving die allen uitsluit die niet bij de kerk horen? Dat hoeft niet het geval te zijn. Hans Joas ontwikkelt met zijn idee van 'zelftranscendentie' een concept dat ons hier verder kan helpen. Ieder mens heeft volgens hem de behoefte, ja het verlangen om de grenzen van zijn eigen bestaan te overstijgen. Vaak is het doel van die beweging niet gearticuleerd, maar de weg is er.¹⁷ De zoekbeweging die ik in de eerste paragraaf met Sint Benedictus heb beschreven, krijgt hier een moderne sociologische vertaling. Zelftranscendentie is een ervaring die ruimte moet krijgen, en dat kan door concrete symbolen waar te nemen. Zonder symbolische kanalen blijft het verlangen in de lucht hangen. Natuurlijk hoeft niet iedereen voorgegeven symbolen zoals de rozenkrans of het wijwaterpotje te waarderen. Maar de rijke schat aan symboliek in de spirituele tradities kan wel een repertoire vormen waaruit mensen kunnen putten. De liturgie is een plek om ze aan te reiken. Men hoeft geen christen te zijn om door de verhalen uit de Bijbel zelftranscendentie te ervaren. Het is geen vereiste om expliciet religieus te zijn om de openheid van symbolen als een kaars of een icoon te ervaren. De liturgische momenten ensceneren de symbolen, individueel en gemeenschappelijk. Wat zijn de traditionele symbolen? En hoe verhouden ze zich tot de persoonlijke symbolen op de cel van de gedetineerde? Beïnvloeden deze elkaar?

Bij dit soort vragen staat de pastor voor de taak om de symboliek vanuit de liturgische spiritualiteit te ontsluiten. Hij of zij moet recht blijven doen aan de geloofstraditie waarin hij staat en tegelijk ook aan de symbolische wereld van de gedetineerden. Er valt heel wat te ontdekken in de christelijke traditie, de liturgie van de verschillende kerken en de devotionele praktijk. Maar ook op ieders cel en in de vormgeving van de alledaagse ruimte. Zo kan wellicht een dimensie aan het symbolische

¹⁶ Thomas Quartier, 'Liturgische spiritualiteit: bron voor gemeenschap', in: *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*, 41 (2014) 1, 7-12.

¹⁷ Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion? Über die Erfahrung der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder, 2004.

repertoire van gedetineerden toegevoegd worden en tegelijk wordt het repertoire voor de liturgische momenten vergroot.

Denken we weer aan het klooster: het verlangen is het beginpunt van het zoeken, en dan gaat het erom ruimte te maken die er niet vanzelf is. Dat is de kern van het spirituele leven: ruimte maken in de hoop dat deze gevuld wordt.¹⁸ Een kleine individuele of gemeenschappelijke symboliek die een pastor samen met gedetineerden kan ontsluiten opent wellicht ook deze ruimte. Dat een pastor wellicht een horizon kan aanreiken, waar hij of zij het woord God voor gebruikt, is de symbolische dimensie van het justitiepastoraat. Persoonlijke en traditionele symbolen horen dan bij elkaar. De rol van de pastor is daarbij tweevoudig symbolisch: vanuit de wereld van de gedetineerden én de wereld van de traditie. Deze rol zullen we in de laatste paragraaf nader verkennen.

4. *Voorganger en begeleider: liturgische rol van justitiepastores*

Iedere deelnemer handelt in de liturgie, dat is een waardevol inzicht vanuit de liturgiegeschiedenis. Maar er blijven verschillende rollen. Wat doet de pastor? In de voorstelling van velen is hij de *voorganger*: iemand die een bepaald liturgisch repertoire ten uitvoer brengt, ten behoeve van de andere aanwezigen of samen met hen. De gemeenschap in het klooster laat ons dit beeld van voorgangers al een beetje nuanceren: daar handelt de hele community. Wel staat het repertoire vast en wordt door allen gedeeld. De gemeenschap in de gevangenis handelt niet zomaar binnen één gedeeld repertoire. Het is best ingewikkeld om teksten, symbolische gebaren en liederen te vinden die iedereen deelt. Is de voorganger dan degene die het programma bepaalt? Zeker, pastores weten dat er anders snel chaos uit zou breken. Maar de klassieke voorgangersrol veronderstelt een homogene gemeenschap qua achtergrond, en daar verschillen klooster en gevangenis van elkaar.

Daarom is het voor een justitiepastor van belang om naast ritueel voorganger ook ritueel *begeleider* te zijn.¹⁹ Een ritueel begeleider is er niet alleen om de *rite*, de vaststaande vorm, aldus Grimes, uit te voeren, maar ook om samen met de andere deelnemers aan de liturgie te *ritualiseren*. Daarvoor maakt hij gebruik van de *ritualisaties* die er in de leefwereld zijn, de alledaagse gebruiken. Een pluriforme groep van gedetineerden veronderstelt deze rol: zoeken naar de momenten binnen de cycli van de dag, de week, het jaar de detentie en het leven. Opsporen welke symbolen daar betekenis aan kunnen geven, die waardevol voor de mensen zijn en toch breken met het alledaagse. Daarvoor brengt hij

¹⁸ Michael Casey, *Naar God. Inleiding tot de praktijk van het gebed*. Tielt: Lannoo, 2007.

¹⁹ Thomas Quartier, 'Voorganger of begeleider? Rituelen rond sterven en dood in de moderne geestelijke verzorging', in: *Tijdschrift voor Geestelijke Verzorging*, 47(11), 15-25.

ook het repertoire mee waar hij als pastor voor staat – de christelijke traditie. Maar hij staat ook open voor tradities van gedetineerden.

Is de pastor dan geen voorganger meer? Zeker wel, want zonder een rituele orde of een liturgie, die door iemand bewaakt wordt, verwateren de momenten en verliezen symbolen hun zeggingskracht. Liturgie en symbolen zijn echter flexibel en komen tot stand in een wisselwerking tussen de specifieke situatie van gedetineerden en de schat van de traditie. Justitiepastores zijn dus beide: begeleider én voorganger. Ze verkennen wat er leeft en brengen tot leven wat het bestaan in de gevangenis structuur en betekenis kan geven. Dat geldt in de groep, bij gedeelde momenten en symbolen, en ook voor de individuele gedetineerde in een pastoraal contact. Het volgende schema brengt de cycli en de symbolen die we in deze bijdrage tegengekomen zijn nog een keer bij elkaar en stelt er een korte reflectievraag bij vanuit de twee rollen:

Liturgie	Begeleider	Voorganger
Dagcyclus	Welke momenten kunnen dagelijks geritualiseerd worden?	Wat kunnen dagopening, bezinning en dagsluiting liturgisch betekenen?
Weekcyclus	Welke weekendstructuur kan ritueel vormgegeven	Wat kunnen liturgische vormen van weekendvieringen bijdragen?
Jaarcyclus	Welke feestgebruiken zijn er binnen het jaar?	Hoe kunnen liturgische feesten de beleving van het jaar intenser maken?
Detenticyclus	Welke overgangen houdt de detentie van begin tot einde in?	Wat zijn geschikte liturgische vormen bij de overgangen van de de-
Levenscyclus	Welke momenten vormen overgangen voor gedetineerden?	Hoe kunnen rituelen vanuit de liturgie helpen om deze bewust te voltrekken?
Persoonlijke symbolen	Welke objecten, teksten etc. zijn gedetineerden dierbaar?	Waar kunnen persoonlijke symbolen een plek in de liturgie krijgen?
Traditionele symbolen	Welke religieuze symbolen zijn vertrouwd?	Waar kunnen traditionele symbolen liturgisch geënceneerd worden?

Door dit soort vragen te stellen kan de pastor wellicht helpen om liturgische momenten aan te reiken die structuur aan het leven geven en objecten die symbolische betekenis openen. Want dat is waar het in de liturgische spiritualiteit om gaat, zoals we in de vorige twee paragrafen hebben gezien. Deze momenten en objecten zijn er om de mogelijke transformatie van gedetineerden te laten ontstaan: de fase van overgang die het grensgebied opent. Dan kan op een gegeven moment een fase

aanbreken waarin men weer aan integratie toe is. Ook dat hoort bij overgangsrituelen: men moet op een gegeven moment het leven weer in, een nieuw leven. Het is een aparte taak om dat moment liturgisch te maken, wanneer iemand de gevangenis weer verlaat. Het gebruik om mensen een zegen mee te geven is er in veel gevangenissen. Alleen gebeurt dat vaak op persoonlijk verzoek van de individuele gedetineerde. Het zou een volgende stap kunnen zijn om dit tot een structureel aanbod te maken. Uiteraard moet dit niet aan iedereen worden 'opgedrongen'. Wel is het zo, dat het aanbod ook de vraag kan scheppen. In ritueel opzicht hebben mensen binnen hun eigen zoektocht vaak een klein duwtje in de rug nodig. Wellicht zou dat de liturgische spiritualiteit kunnen bevorderen, meer structureel kunnen maken.

Denken we een laatste keer aan het klooster: de transformatie daar komt tot stand door een aaneenschakeling van die duwtjes. Alle regels en vormen worden niet op ieder moment individueel verkozen maar zijn een aanbod dat een plek aan het verlangen geeft. Trouwens is het wel een laatste belangrijk verschil met de gevangenis dat mensen het klooster, als het goed is, niet weer verlaten. Dat doet er echter geen afbreuk aan dat ook zij, overdrachtelijk gesproken, continu weer een nieuw leven in moeten stappen. De transformatie blijft vergelijkbaar. Toch klopt mijns inziens onze gedachte aan het begin van deze bijdrage: het klooster is geen gevangenis. Maar de gevangenis kan een stukje klooster worden, als men de transformatie serieus neemt die men moet ondergaan. Liturgische spiritualiteit kan voor menigeen een houding zijn die hierbij helpt. Justitiepastores zouden er wellicht gebaat bij zijn om de 'best practices' die er op dit gebied zijn, te bundelen, uit te wisselen en in het licht van de liturgisch spirituele horizon die hier geschetst wordt te versterken. Veder onderzoek zou daarvoor zeker de moeite waard zijn, en wellicht geeft deze bijdrage daar een kleine aanzet voor. Want het leven tot liturgie te maken geeft structuur en betekenis aan soms ondraaglijk lijkende situaties. Ze worden tot bevoorrechte plekken voor de weg naar zichzelf, de ander en de zin van het leven, of zoals Benedictus dat noemt: een 'oefenschool voor de dienst van de Heer' (RB Prol 45).

Hoe komen we in de bajes tot bidden?

Andries Govaart¹

Liturgie vieren in de bajes is een kunst apart. Je viert in verschillende instellingen - huis van bewaring, gevangenis, tbs-inrichting, jeugdinstelling en vreemdelingenbewaring. Je viert met mensen, divers naar sociale klasse, etnische afkomst; mannen en/of vrouwen, jeugdigen en/of volwassenen. Je viert in kleinere of grotere groepen, meestal op zondag, maar soms ook door de week, in een mooie kapel of in een smakeloze multifunctionele ruimte. Je viert binnen het kader van de zendende instantie en binnen de ruimte die de instelling beschikbaar stelt. Kortom: niet zo lang geleden zeiden we dan dat dit niet eenvoudig, beter gezegd zeer gecompliceerd was, tegenwoordig noemen we dat een uitdaging!

Als het goed is voel je je in staat om te communiceren (soms met handen en voeten of tolkentelefoon) met die verschillende mensen in die diverse situaties, ook over existentiële vragen, ook rond geloof.

Waar het verbale vermogen niet altijd even sterk is ontwikkeld of waar de barrières van de diverse talen een rol spelen is de sfeer van groot belang, de niet-verbale, rituele elementen. Ook rond vragen van schuld en vergeving, van de poging tot verzoening en herstel, is de kunst van ritualiseren van groot belang. En hier lopen dan gemeenschapsliturgie en bidden met een enkeling en een ritueel door elkaar.²

Als het gaat om het voorgaan in de liturgie is de competentie om waarachtig en volledig aanwezig te zijn zeer gewenst. Authenticiteit, waarachtigheid en presentie zijn hierbij sleutelwoorden.

Deze vaststelling leidt bijvoorbeeld tot de volgende vragen:

- Hoe ga je als voorganger in deze specifieke situatie met deze groep mensen voor in gebed en hoe breng je daarmee de aanwezigen tot bidden?
- Hoe ga je zodanig voor in de verkondiging (inclusief symbool en gebaar) dat de aanwezigen (inclusief de voorganger zelf) in communicatie komen met de Heilige?

Oefenen in voorgaan en de weerstanden

In de trainingen 'liturgische performance' die ik regelmatig geef, oefenen de geestelijke verzorgers/pastores/voorgangers hun manier van voor-

¹ Dit is een bewerkte versie van een lezing gehouden op 22-23 april 2014 tijdens de studiedagen van de r.-k. justitieaalmoezeniers in Vught.

² Voor verder lezen zie: Andries Govaart & Willem Marie Speelman, *Voorgaan met lijf en leden*, Kampen: Gooi & Sticht, 2006 (nog verkrijgbaar bij auteurs); Eric Vos, *De hele wereld is toneel, tekst, beweging en improvisatie*, Theater Instituut Nederland, 2005 en Eric Vos, *De wereld van transformaties*, Theater Instituut Nederland, 2008.

gaan. In een laboratoriumsituatie laten ze een fragment van hun liturgische praktijk zien en horen en krijgen daarop feedback, hernemen het fragment en proberen eventueel nog alternatieven.

Het is een delicate aangelegenheid want de *ars celebrandi* komt letterlijk dicht op je huid. Vandaar dat sommige deelnemers bezwaren opperen: 'ja, maar in het echt is het toch anders' of 'het moet wel spontaan blijven' of weer een ander 'het moet wel authentiek zijn, ik moet menen wat ik doe of zeg' of 'het moet wel bij mij passen'.

In de trainingen is het lastig om op die bezwaren inhoudelijk in te gaan en te onderzoeken wat weerstand is tegen training of collegiale feedback en wat weerstand is tegen veranderen van eigen gedrag en wat ieders specifieke wijze van leren is. De ervaring die iedere musicus, danser of toneelspeler heeft dat je je materiaal eindeloos moet oefenen, voordat je weer spontaan en op jouw eigen wijze kunt spelen, is ook voor veel deelnemers niet bekend. Toch blijkt vaak dat door een paar keer te oefenen, je verandert in je wijze van voorgaan en dat deze wijze van voorgaan je vervolgens toch ook weer eigen kan worden.

Ik ben blij dat we bij deze gelegenheid in kunnen gaan op die beladen en vitale begrippen als echtheid, authenticiteit en waarachtigheid en ik hoop duidelijk te kunnen maken dat je deze begrippen niet alleen kunt gebruiken om je níet in een trainingssituatie te begeven, maar dat ze ook verwijzen naar het hart van de liturgische performance.

Immers om weer terug te gaan naar uw liturgische praktijk: bij het vieren van liturgie hebben de geestelijk verzorgers op veel factoren weinig invloed: de ruimte, de tijd, wie er komen, de begeleiding door PIW-ers. Waar ze wel invloed op hebben zijn ze zelf, de voorgangers. Daarom wil ik met u kijken naar een paar begrippen die gebruikt worden bij de voorganger en onderzoeken wat die concreet te betekenen hebben voor de kunst van voorgaan, voor de liturgische performance. Vervolgens wil ik nog een enkele opmerking maken over de rol van de voorganger

1. Authenticiteit / waarachtigheid

1.1 Ruimte innemen en ruimte geven

De kunst van het voorgaan in de liturgie *begint* bij de kunst van het vieren van de liturgie. Iedere gelovige is geroepen de kunst van de liturgie te oefenen, te *leren* luisteren en spreken, zingen en zegenen, geven en ontvangen, bidden en delen. Het voorgaan in de liturgie is de kunst al deze dingen te doen *op zo'n manier* dat andere gelovigen de ruimte krijgen om met jou de liturgie te vieren. De kunst van het voorgaan is zo te luisteren dat de ander met jou mee gaat luisteren, zo te spreken dat de ander antwoordt, zo te zingen dat de ander mee kan zingen en zo te bidden dat de gemeenschap zich tot God durft te richten. De kunst van het voorgaan is de kunst elkaar ruimte te geven, uit te nodigen en te helpen. Zo is onmiddellijk duidelijk dat het bij het voorgaan - en zeker sinds het Tweede Vaticaans Concilie en de nadruk op de gemeenschapsviering, het

gezamenlijke volk Gods - niet gaat om een *one (wo)manshow* maar om een gezamenlijkheid.

Kun je te authentiek zijn?

We worden geacht authentiek te zijn. Deze authenticiteit heeft twee kanten: 1- echt en volledig te doen wat je te doen staat in de liturgie, en 2- zo te vieren dat je de ander ruimte geeft om tot vieren te komen. Die twee kanten staan in de ervaring van velen in spanning met elkaar.

Ad 1- Wanneer je helemaal samenvalt met wat je doet, dat wil zeggen: niet een gebed voorleest, maar echt bidt, gebed wordt, dan richt je je op dat moment zelf tot God en word je ontvankelijk. Je gaat open voor Gods aanwezigheid, 'Ik zal er zijn'.

Wanneer je helemaal samenvalt met wat je doet, dat wil zeggen: echt leest, een verhaal zo voorleest dat je er zelf in gaat staan, dan wordt dat verhaal jouw verhaal; dan sta je in voor de waarheid van het verhaal. Dat wil overigens niet zeggen dat je het eens bent met het verhaal, dat is een andere categorie. Je staat open voor het verhaal, dat je het leest, voorleest en het doorgeeft. En je loopt dus de kans dat het verhaal jou verandert. Je kunt het vergelijken met je contacten met de gedetineerden. Je hoeft het niet eens te zijn met de verhalen die door de gedetineerden aan jou worden toevertrouwd, maar het is wel belangrijk dat je die verhalen kunt horen en dat ze bij je binnenkomen en dat je ze eventueel samen biddend voor God legt. Die authenticiteit geldt voor de wijze waarop je handelt, waarop je staat in de ruimte, een gebaar maakt, een kruisteken maakt, de handen verheft voor gebed. Het gaat er om - en weet maar dat dat communiceert! - dat je er zelf in zit. Dus: het gaat erom dat je durft samen te vallen met wat je doet, volledig toegewijd te zijn aan wat je op dat moment geacht wordt te doen.

Ad 2- Als deze echtheid en volledige toewijding uitgangspunt is, word je dan niet te dominant in het voorgaan in de liturgie, neem je niet te veel ruimte in? Help je de ander dan wel tot vieren te komen? Deze vragen zijn terecht, maar ze komen pas op wanneer je op dat moment - het moment van liturgisch voorgaan/liturgische performance - naar jezelf kijkt. Dan namelijk stap je even uit het handelen en val je niet meer helemaal samen met wat je doet. Je neemt - al is het maar even - afstand en kijkt naar jezelf. En dan is het goed mogelijk dat je eerder bewust of onbewust bezig bent met effectbejag of een toneelstukje.

Persoonlijk vind ik bidden in de liturgie het meest kwetsbare wat er is. Je richt je tot de Eeuwige, niet tot de aanwezigen, je doet dat wel in de kring van de mensen of frontaal voor de aanwezigen, maar bent niet op hen gericht; je doet dat misschien wel voor de concentratie met de ogen dicht en ziet dus - juist in deze toewijding - af van controle over het ge-

heel en staat misschien wel met de rug naar mensen, dus de kwetsbaarheid blijkt ook uit je houding.

En precies deze wijze van bidden is geen demonstratie van persoonlijke vroomheid, maar opent een ruimte waarin alle aanwezigen tot stilte, bezinning en gebed kunnen komen. Die manier bidden, en dat geldt ook voor voorlezen, zegenen etc. neemt niet alle ruimte in, maar opent de ruimte voor Godsontmoeting.

Dit is de eerste spanning wanneer we spreken over authenticiteit: de spanning tussen volledig en authentiek voorgaan aan de ene kant en alle ruimte en daarmee de ruimte van andere aanwezigen innemen aan de andere kant. Naar mijn overtuiging gebeurt dat laatste alleen wanneer je juist niet samenvalt met wat je doet, maar vanuit enige afstand kijkt naar wat je doet en hoe dat werkt. Dus anders gezegd: authentiek voorgaan opent altijd de ruimte voor anderen om aanwezig te komen bij de Aanwezige.

1.2. Geloven in wat je doet

De tweede spanning is de spanning tussen eigen overtuiging en dat wat je vertelt en bidt en doet. Je kunt dat ook als een vraag formuleren: Moet je eerst alles geloven wat je bidt, voorleest en doet, of kun je ook bidden en lezen en handelen en vervolgens ervaren wat dat met jou doet?

Ik besef dat voor velen van ons bijvoorbeeld het spreken over God de vader problematisch is geworden: wat moet je met God de vader in een gevangenis waar vrouwen zitten die misbruikt zijn door hun vader? Wat moet je met God de vader die sowieso een mannelijk Godsbeeld representeert? Wat moet je met het Onzevader waaruit het beeld spreekt van God als een persoon dat velen van ons niet meer kunnen beamen? Moet je daaruit de consequentie trekken en zeggen: dan geen Onzevader meer, dat kan ik niet authentiek bidden? Of probeer je het toch wel te bidden met een authentiek verlangen naar een wereld waarin geen vrouwen en kinderen misbruikt worden en waar masculien en feminien niet meer staan voor machtsongelijkheid; met het authentieke verlangen naar een God die een vriend en een geliefde is die voor je instaat? Met de woorden van Thomas: moet ik eerst zien en kan ik dan pas geloven, of kan ik vanuit mijn geloven een nieuwe wereld zien? Of anders gezegd: moet ik persoonlijk alles geloven wat in de liturgie gebeurt of kan de liturgie mij ook helpen ons gemeenschappelijk geloof te vieren en te verdiepen en kan ik door deel te nemen daaraan ook deel krijgen? Durf ik het risico te lopen en mijn geloof op het spel te zetten en eventueel te veranderen?

Bij het rituele handelen is die spanning misschien nog sterker: geloof ik in wat ik doe wanneer ik een rozenkrans zegen of wanneer ik voorga in een celreiniging of ga ik er langzamerhand in geloven door het te doen en merk dat het een ruimte opent waarin de gedetineerde, de Eeuwige en ik elkaar raken?

1.3 Voorbeeld: het overhandigen van de rozenkrans

In zijn boek *In het licht van zijn aangezicht* ageert Abraham Heschel³ tegen symbolen als surrogaten die ons afleiden van een echte relatie met de Eeuwige. Hij betoogt, dat er geen losse symbolen zijn die ons kunnen verbinden met God. Het enige symbool van God is de mens. We hoeven geen symbool te hebben, we kunnen een symbool zijn. Er bestaan niet zomaar losse symbolen; de wijze waarop deze mens hier en nu het gebaar stelt is het symbool.

Wat Heschel duidelijk maakt is dat in een ritueel de mens altijd zichzelf op het spel zet. Er zijn geen rituelen zonder mensen. Je deelt niet in een ritueel wanneer je ook niet lijfelijk/zintuiglijk eraan deelneemt. Kort en misschien te bondig gezegd: de mens is drager van ritualiteit en er zijn geen losse symbolen. Het gaat het erom hoe in deze situatie deze concrete mens de beker aanreikt, de schaal met brood heft, de rozenkrans zegent. Op die manier wordt de handelende christelijke geestelijk verzorger symbool van godsontmoeting.

Bij vrijwel alle sacramenten vindt er een gebed plaats om de heilige Geest over de materie, de epiclesse: Gods actuele aanwezigheid over brood en wijn, over de olie, over het water, wordt afgesmeekt. Omdat de bisschop bijvoorbeeld niet altijd bij het sacrament der zieken aanwezig kan zijn, vindt deze epiclesse bij de oliewijding meestal plaats op Witte Donderdag en worden de diverse oliën verspreid over de parochies. Maar in de oude kerk werd de olie gezegend op het moment van de ziekenzalving en was het verband tussen woord/gebed en handeling/zegen en materie/olie helder.

Om het voor christelijke geestelijk verzorgers heel concreet te maken: het is een gemiste kans wanneer je de al dan niet vooraf gezegende rozenkransen uitdeelt aan wie er op dat moment (na de viering bijvoorbeeld) om vraagt. Wanneer je de tijd hebt of neemt, kun je de tijd heiligen en deze rozenkrans tot een drager van bijzondere betekenis vormen in de ontmoeting met de gedetineerde die ernaar vraagt, én in de ontmoeting met de Eeuwige die je bidt om de zegen.

2. Presentie, helemaal aanwezig zijn

2.1. Lichamelijk aanwezig zijn in de viering

De kunst van het voorgaan in de liturgie en de kunst van het vieren begint bij de oefening *werkelijk lichamelijk aanwezig te zijn*. Om te kunnen belijden dat de Levende werkelijk aanwezig is, is het nodig dat wij *zelf* werkelijk lichamelijk aanwezig zijn in de viering van de liturgie. Want alleen iemand die werkelijk aanwezig is kan getuigen dat ook de ander werkelijk aanwezig is. Die heeft het niet van horen zeggen, maar heeft

³ Abraham Joshua Heschel, *In het licht van zijn aangezicht. De betekenis van het gebed in de joodse gedachtenwereld*, Utrecht: Bijleveld, 1994, hoofdstuk V, p. 117.

zijn aanwezigheid zelf mogen beleven. Alleen ons lichaam is in staat Gods aanwezigheid te ervaren.

Het klinkt misschien vreemd dat we expliciet aandacht moeten besteden aan onze lichamelijke aanwezigheid. Je zou toch verwachten dat als je een kerk binnenloopt, dat je daar dus lichamen aanwezig bent. In zekere zin wel. Maar toch kun je zeggen dat iemand die voor zich uit staart “afwezig” is, hoewel hij er klaarblijkelijk wel is. Ieder van ons ziet weleens iemand voorgaan die dat vluchtig doet, die gehaast of afwezig binnenkomt of die al weer weg is voordat het laatste woord heeft geklonken. Zo iemand is niet betrokken op wat er om hem heen gebeurt. En omgekeerd kun je ook zeggen dat iemand “aanwezig” is, hoewel die mens er fysiek niet is. Die persoon is zo betrokken op het gebeuren, dat wij met onze aanwezigheid instaan voor zijn aanwezigheid: hij wordt door ons tegenwoordig gesteld.

In ons dagelijks leven let je niet op je lichaam. Je stort je in het leven en denkt, maakt je zorgen, maakt je druk, maakt plannen terwijl je lichaam functioneert zoals dat moet functioneren. Totdat je ergens pijn voelt, en weer weet: o ja, ik heb een lichaam, ik ben gevoelig en sterfelijk. Wij hoeven ons lichaam ook niet te voelen. Ons lichaam is er om zelf te voelen, om de omgeving waar te nemen en contact te hebben met anderen, niet om voortdurend gevoeld te worden. Als we ons de hele tijd bewust zouden zijn van ons lichaam zouden we ons opgesloten voelen in ons lichaam. Dan zou ons lichaam onze grens zijn, een last, de beperktheid van het hier-en-nu. We moeten niet denken aan het lichaam terwijl we liturgie vieren, maar we moeten het gebruiken. Want ons lichaam is het medium bij uitstek in de viering van de liturgie. Alleen ons lichaam is in staat te ervaren dat God werkelijk aanwezig is.

We kunnen wel belijden dat God hier is, maar dat nemen onze gelovigen niet aan. Alleen als wij ervaren dat God hier is en die ervaring delen, nemen onze gelovigen het voor waar aan. Als je de kerk uitloopt met het gevoel méér dan voorheen aanwezig te zijn, dan is het gelukt, dan is het heil aan jou voltrokken.

Dé manier om echt aanwezig te komen is de stilte. Voelen waar je bent, voelen wie er nog meer aanwezig zijn. Stilte in de liturgie, de ruimte van de stilte is het meest ondergewaardeerde onderdeel in de viering. Kun je het stil laten worden, kunnen we het stil in ons zelf laten worden, kunnen we ontvankelijk worden, kunnen we opengaan om onszelf te peilen, onze naaste aanwezig te weten en God binnen te laten..? Hoe moeten wij aanwezig zijn in de liturgie? Ik heb het al een paar keer gezegd: we moeten lichamen aanwezig zijn, en met lichamen bedoel ik gevoelig voor het Woord dat in ons vlees wordt, ontvankelijk voor Christus die lichaam wordt in ons. Alleen door ons te richten op de aanwezigheid van de Levende in de liturgie, op de Aanwezige wiens Naam is “Ik ben er”, dat wil zeggen de Bron van onze aanwezigheid, alleen dan kunnen wij ervaren echt en waarachtig aanwezig te zijn. Alleen dan zijn we verlost van al die zaken die ons afhouden van onze aanwezigheid: onze

zorgen, onze plannen, onze functies, onze betekenis, onze beslommeringen, onze kennis, kortom al die zaken die wij in het begin van de liturgie, als wij onze schuld belijden, loslaten om goed te kunnen vieren. Vrij open staan voor de dingen die op ons toekomen, en ons uitsluitend en volledig daaraan wijden, dat is aanwezig zijn.

3. Voorganger zijn

3.1. Je rol op je nemen

Een vraag die opkomt rond authenticiteit en aanwezig zijn heeft te maken met het voorgangerschap: wie zijn wij als voorgangers in de liturgie? Zijn wij wat ons ambt (in de meest brede zin) ons voorschrijft of zijn wij wie wij persoonlijk zijn? Kunnen wij puur persoonlijk in de liturgie aanwezig zijn, dat wil zeggen zonder dat de anderen ons zien als vertegenwoordiger van de kerk? Dat is geen vreemde vraag, want sommige voorgangers lijken hun uiterste best te doen niet met de kerk geassocieerd te worden. Dat is natuurlijk tragisch, want de mensen om ons heen associëren ons wel degelijk met de kerk. De kerk schrijft in de Constitutie over de heilige liturgie: "Bij de liturgische vieringen moet iedereen ... uitsluitend en volledig datgene doen wat hem krachtens de aard van de zaak en de liturgische richtlijnen toekomt."⁴ Als we even afzien van de vraag wie wat mag doen volgens de officiële richtlijnen, dan staat hier dat wij uitsluitend en volledig moeten doen wat ons toekomt. We hebben dus allemaal een ambt in de liturgie, en de inhoud van dat ambt komt niet zozeer van de kerk als wel van Christus zelf die in de liturgie aanwezig is. Hij komt op ons toe, en wij hebben ons uitsluitend en volledig te richten op Hem die op ons toekomt. Zo en niet anders zijn wij persoonlijk aanwezig, en zo en niet anders zijn wij voorgangers.

Wat doen wij als wij voorgaan in de liturgie: spelen we dan onze rol van voorganger? En als we een rol spelen, is dat dan een vorm van theater of is dat een overgave aan het ritueel? Ik denk dat wij in de liturgie geen theater spelen, dat wij in de liturgie worden wie wij ten diepste zijn. Iemand die theater speelt kruipt in de huid van een ander, speelt iemand die hij niet is, maar in de liturgie is de beweging andersom: Christus die aanwezig is, kruipt in onze huid, en wij spelen wie wij wel zijn. Wij ontvangen Hem in ons lichamelijk bestaan en geven Hem de gelegenheid in ons reëel present te zijn. Zo is Hij de bron van onze aanwezigheid, als persoon en als voorganger. Als wij Christus willen navolgen, dan is het onze bestemming werkelijk Christus *te zijn*. Dus als wij in de liturgie de rol van Christus op ons nemen, bijvoorbeeld wanneer wij de Schrift lezen, dan laten wij letterlijk Christus zelf aan het Woord. De algemene inleiding op het Getijdengebed schrijft: "Erkennen we dan ook

⁴ Sacrosanctum Concilium, nr. 28, in: *Constituties en decreten van het 2^e oecumenische concilie*, Amersfoort: Katholiek archief, 1967.

onze stem in Hem en zijn stem in ons."⁵ De rol die we als voorganger spelen en als het goed is op ons nemen is er niet om ons zelf te verbergen, maar helpt ons onszelf te worden en ruimte te scheppen om de Levende in ons tegenwoordig te laten komen. Zo kunnen we voorgaan in Godsontmoeting.

4. Inleiding in de workshop en enkele vragen om erin te komen

Het programma van de studiedagen voorzag erin met elkaar te gaan werken in workshops: werken aan de liturgische performance, collegiaal elkaar feedback geven in de hoop het beste in elkaar naar boven te halen. De bedoeling was met name te letten op de wijze van voorgaan, de ervaring van aanwezigheid (bén je er echt) en de ervaring van authenticiteit (ben je er écht) en daarop feedback te geven. Richtsnoer daarbij was: Vlucht liever niet in gesprek over de talige inhoud van een welkom of gebed. En wanneer we oefenen met elkaar dan gaat het er niet om dat we allemaal op dezelfde wijze zouden moeten voorgaan. Dat is volstrekt onmogelijk en onwenselijk. Het gaat er om zo te leren voorgaan dat je echt bent, dat je ruimte scheidt voor de aanwezigen en dat je je rol als voorganger op je kunt nemen.

Als inleidende voorzet daarop hebben we gekeken naar de openingsviering door enkele vragen te stellen.

Wanneer begint de viering? Wanneer je je voorbereidt, wanneer je de jongens ophaalt? Wanneer je met de vrijwilligers bidt, wanneer je binnenkomt in de vierruimte?

Wanneer je de gedetineerden ophaalt, heb je dan een praatje onderweg, ben je even aan het dollen of ga je op naar het huis van de Heer, is het eerder een tocht naar de plaats van ontmoeting?

Als je binnenkomt in de vierruimte, ben je je er bewust van dat je een drempel overgaat, probeer je contact te maken met jezelf, met andere woorden je te concentreren, of kom je biddend binnen, of probeer je contact te maken met de aanwezigen en met hén te communiceren? En dan, welke rituele elementen zitten in de openingsdienst, zoals die genoemd wordt?

Buig je of kniel je voor de Aanwezige (in altaar of woord), doe je dat vanuit de aanwezigen, staande tussen hen in zodat je allen richt op de Aanwezige, maak je een kruisteken, bekruis je je met de drie-ene God, herinner je je het doopsel, maak je het rituele gebaar met het 'wachtwoord' erbij? Hoe maak je deze concrete ruimte in dit uur tot een heilige ruimte, een ruimte voor Godsontmoeting? Of houd je het zo laagdrempelig mogelijk, zie je af van elke vorm van ritueel en spreek je de mensen

⁵ *Getijdenboek, Gebeden voor elke dag, Algemene inleiding, Zeist/Brussel: NRL & ICLZ Brussel, nr 7.*

rechtstreeks aan, op wat informele toon en stel je jezelf en hen zo op hun gemak?

Mensen die naar de viering komen zoeken niet op de eerste plaats de gezelligheid en de koffie, de frisdrank en het koekje na afloop. Zijzelf ritualiseren ook. Als er één sacrament heilig is, is het wel het aansteken van de kaarsjes. Je ziet dat aan de eerbied, de toewijding en soms ook de schutterigheid waarmee dat gebeurt, maar het gebeurt, steeds opnieuw. Juist op een plek waar zoveel diversiteit is, geven herkenbare en terugkerende elementen een structuur waarin de aanwezigen tot stilte, bidden, luisteren, zingen kunnen komen.

Hoe maak je gebruik van de ruimte, wanneer sta je tussen de mensen, wanneer tegenover, welke liturgisch gerei heb je, hoe ziet het lectionarium eruit?

Is er een element van schuldbelijdenis of juist niet, wat doe je met een kyrie, gloria? Kun je na de schuldbelijdenis een woord van vergeving aanzeggen, hoort daar een gebaar bij? Wat doe je met je armen en handen wanneer je bidt, kun je een orante-gebaar maken en hoe groot of klein is dat in die concrete vierruimte?

Bovenstaande vragen stel ik met name om even het vanzelfsprekende van het liturgisch handelen weg te nemen en de ruimte om te oefenen te ontsluiten. Maar ik hoop dat het oefenen en het werken aan de liturgische performance helpt om tot een liturgie te komen waarin we elkaar en God ontmoeten, spreken, horen, raken en helen.

Een stem in bewaring

Het zelfverstaan van de prediker in de context van een justitiële inrichting

Ciska Stark

1. 'Slechts op bezoek'

Op de ene hoek van het vierkante speelbord bevindt zich een vakje met de afbeelding van een in blauw geüniformeerde politieagent met een priemende wijsvinger: 'Naar de gevangenis'. Deze bajes laat zich vervolgens vinden op de andere uiterste hoek van het speelveld. Wie daar 'slechts op bezoek' gaat, passeert de afbeelding van een gesloten deur met een raampje waarvan de tralies wanhopig omklemd worden door de handen van een boeventronie. Deze afbeeldingen op het klassieke Monopolyspel zijn de laatste decennia, zelfs in de meest alternatieve edities en digitale versies, nauwelijks veranderd. Hoewel iedereen weet dat boeven in het dagelijks leven helemaal niet herkenbaar zijn en dat het leven in de gevangenis zich echt niet alleen achter tralies afspeelt, dragen boeven in de beeldvorming nog altijd een streepjespak zodat waterscheidingen duidelijk blijven. De boef is immers een archetype in de cultuur, net als de politieman. Helaas kent het speelbord van Monopoly geen geestelijk verzorger. Daarvoor zou een hulpverlenings-editie moeten worden ontworpen. De kans is echter groot dat dan het bijbehorende plaatje een personage zou tonen met een zwarte toga, een wit boordje of een priestermantel met kleurige stola. Want ook de geestelijk verzorger is een archetype in de cultuur en al helemaal wanneer deze als prediker optreedt. Het in de beeldvorming ingebakken oerbeeld van de prediker is immers een lichtelijk opgewonden man die vanaf een verheven preekstoel de hoorders toespreekt als autoriteit, het liefst daarbij zwaaiend met een moralistisch wijzende vinger richting de hoorders.

In dit artikel verkennen we enkele klassieke en meer recente 'oerbeelden' van de prediker zoals die in de homiletische theorievorming naar voren komen. We bezien deze vanuit de functie die prediking in de context van een justitiële inrichting kan hebben. De gedachte hierbij is dat reflectie op het zelfbeeld van de prediker en bijbehorende rolopname bijdraagt aan het homiletische repertoire van de geestelijk verzorger en zodoende aan de communicatieve kracht van de prediking.

Wie werkt in de context van het justitiepastoraat weet dat de werkelijkheid veel genuanceerder is dan de hierboven geschetste archetypen. Beelden van een predikant verdwijnen trouwens met grote snelheid uit het collectief geheugen en als pastor zul je aan gedetineerden vaak eerst moeten uitleggen wat je functie voorstelt voordat je enig vertrouwen krijgt. De geestelijk verzorger zelf zal zich verre willen houden van het denken in karikaturen van herkenbare boeven. Vanuit de persoonlijke

roeping en zending door een geloofsgemeenschap is de geestelijk verzorger immers degene die in de instelling menselijkheid vertegenwoordigt en hooghoudt. De pastor is degene voor wie de gedetineerde niet gereduceerd wordt tot zware jongen of ontspoord meisje met dossier van recidive kansen en -keren, maar de pastor is degene voor wie de ander een mens blijft met een gezicht die niet alleen een geschiedenis maar ook een toekomst heeft. De ander blijft ander, aangesprokene die ook aanspreekt, een 'Du', een man of vrouw met een persoonlijk verhaal, met duistere kanten, driften en diepten, maar evenzeer met verlangens en dromen, een mensenkind en schepsel van God van wie je hoopt dat het verhaal van de Schriften, en misschien wel de God van de Schriften hem of haar koers kan geven in het vaak zo instabiele leven. Daartoe klinkt het Bijbelverhaal in de vieringen. Het wordt gelezen en uitgelegd in relatie tot het leven in detentie. Prediking dient de verbinding van het openbaringswoord van Godswege en de subjectieve toe-eigening van de mens *Coram Deo*.

In de klassieke homiletische theorievorming gaat het daarbij om een communicatie tussen de drie punten van de homiletische driehoek: tekst(en), hoorder(s) en prediker. De prediking krijgt vorm in de interactie tussen de drie punten waarbij nogal eens twee hoeken samen zich als een 'tegenover' tot de derde opstellen. Zo kan de prediker het sterk voor de tekst opnemen die vervolgens wordt gericht als tegenover tot de hoorders. Of solidariseert de prediker zich sterk met de hoorders in het delen van instemming of frustratie ten opzichte van de tekst. De prediker kiest in feite vaak de kant van de één of de ander, terwijl de kunst is om beide andere polen én zichzelf in het gesprek te mengen. In nieuwere homiletische theorie spreekt de Duitse homileet Albrecht Grözinger dan ook niet meer van de homiletische driehoek, maar van de '*Drei Welten der Predigt*', waarbij duidelijk wordt hoezeer met de drie invalshoeken van hoorder, prediker en tekst er drie betekeniswerelden met elkaar in contact komen.¹ Prediker, tekst en gedetineerde komen zo 'slechts even', 'op bezoek' bij elkaar.

2. Vier stemmen van prediking

In de communicatieve acte van de prediking is de prediker degene die het initiatief neemt tot het verheffen van de stem en die daarmee meestal allereerst stem geeft aan een te lezen tekst. Daarna volgt het gesprek met de tekst, in de specifieke situatie van dat moment en in de vorm van een monologische of dialogische preek. De preek is een nieuwe vertolking, een eigen, zelfstandige 'stem'. De Amerikaanse homileet Robert Reid komt vanuit een retorisch preekverstaan tot de hoofdstroom van vier verschillende 'stemmen' die de prediker kan inzetten bij de predi-

¹ Albrecht Grözinger, *Homiletik. Lehrbuch Praktische Theologie*, Band 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, 99 e.v.

king. Deze ‘stemmen’ bepalen de manier waarop de prediker zijn of haar gezag inzet, het taalveld waarin deze spreekt en de wijze waarop een appel gedaan wordt op de hoorders.²

<i>Onbepaalde claim</i>	The Testifying Voice vorming	The Sage Voice ontdekking
<i>Bepaalde claim</i>	The Teaching Voice argumentatie	The Encouraging Voice inwijding
	<i>Gemeenschap gericht</i>	<i>Individueel gericht</i>

Twee van deze stemmen doen vooral een appel op het gemeenschappelijk delen van waarheid, doel en zin. De eerste ervan is de ‘*Testifying Voice*’, de getuigende stem, die vooral gericht is op opwekken van engagement en anticipeert op de instemming van de hoorder die verwachtingsvol denkt: ‘Dit doet ertoe, deze inhoud raakt aan iets wat belangrijk is, laten we dit delen en verder praten’. Zo’n getuigende stem is gericht op vorming van de hoorder en op nadere articulatie van geloof. De inhoud van de boodschap zelf hoeft daarbij nog geen concrete claim richting de hoorder te impliceren, maar er wel naar te verwijzen. Dit is prediking waarbij de hoorder de boodschap vooral bij zichzelf houdt of via anderen aanwijst.

De tweede stem die denkt vanuit een gemeenschappelijk delen van het belang van geloof, is de ‘*Teaching Voice*’, de onderwijzende stem. Zo’n prediker anticipeert op de instemmende bevestiging van de hoorder: ‘Ja, dit is wat we willen geloven’. Deze stem is vooral gebaseerd op uitleg en argumentatie en heeft als doel het overtuigen van de hoorders. Hierbij gaat het er wel om dat het appel of de claim van de prediking helder en gefocust is zodat de hoorders weten wat er van hem of haar verwacht wordt.

De beide andere stemmen die Reid onderscheidt zijn meer op de persoonlijke toe-eigening gericht. Zo noemt hij de ‘*Sage Voice*’, stem van de wijsheid die de hoorder uitnodigt om datgene wat opgeroepen wordt nader te onderzoeken en op kritische wijze in gesprek te gaan, zodat de hoorder zich af gaat vragen: ‘Dit is intrigerend, ik zie belangen en bezwaren, wat doe ik hiermee?’ De vorm van zulke prediking is verkenmend en de claim van de preek ligt niet vast maar zal gaandeweg in een gezamenlijke ontdekking helderder worden. Als vierde stem noemt Reid dan de ‘*Encouraging Voice*’, de bemoedigende stem. Hier is de prediker vooral de mystagoog, degene die als ingewijde gericht is op de ontmoeting van het individu met God, het Woord, en de Geest. Zulke prediking appelleert op hoorders die vanuit de preek in de modus van de toewijding geraken en kunnen bidden: ‘Dat het zo mag zijn in mijn leven’.

² Robert Stephen Reid, *The Four Voices of Preaching. Connecting Purpose and Identity behind the Pulpit*, Grand Rapids Michigan: Brazoss Press, 2006, 24.

Deze vier manieren van spreken vormen aanvullende, communicatieve kanalen die de prediker kan inzetten. Opvallend is hierbij dat de functie van tekst en preek vooropgaan en de focus van de tekst als zodanig ondergeschikt wordt aan de functie, terwijl in de klassieke homiletiek toch veelal de focus bepalend wordt voor de uiteindelijke betekenisgeving. Hier komt focus dus in dienst van functie. Dit lijkt overeen te komen met één van de specifieke aspecten van prediking in een 'bijzondere' context zoals de justitiële, waarbij hoorders niet gemakkelijk voor een tekst als zodanig te interesseren zijn, maar slechts wanneer die direct hun eigen levenswereld raakt.³ Predikers in een justitiële inrichting zullen daarbij rekening houden met de drie aspecten die deze vieringen kenmerken: eenvoud, intensiteit en interactie.⁴

3. Rolopvatting

Afhankelijk van de eigen theologie en visie op hoorders, op de tekst en op zichzelf zal de prediker kiezen voor het inzetten van de retorische kracht van de eigen stem. Daarbij is de persoonlijke rolopvatting van groot belang. In de situatie van de bajes is de rol van de geestelijk verzorger voor een groot deel gedefinieerd door de vastliggende structuren en codes van de instelling. Deze markeren de bewegingsvrijheid van pastor en gedetineerden en scheppen zo een bepaalde veiligheid in en buiten de vieringen. De belangrijkste determinant voor het rolgedrag is vervolgens het handelen 'naar behoren', dat scheidt immers veiligheid. Een mooi voorbeeld hoe de communicatie met de pastor door rolverwachtingen bepaald wordt, beschrijft Harry Brandsma in een interview. Een gedetineerde komt naar hem toe en wil eigenlijk vergeving aangezegd krijgen. Brandsma gaat daar niet in mee en kiest een andere, meer confronterende rol die de gedetineerde uiteindelijk meer zelfinzicht oplevert.⁵ Zo iets toont hoezeer rollen bestaan uit verwachtingen, opvattingen, anticipaties en feitelijke gedragingen.⁶ In feite ontstaat de rol van de prediker steeds opnieuw in de interactie met zichzelf. Vaak spelen identificatiefiguren daarbij een belangrijke rol.⁷ Door de manier van jouw

³ Luc Tanja, 'Dit verhaal gebeurt nog iedere dag'. Bijbellezen in straat- en drugspastoraat. In: *Handelingen. Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*, Utrecht: Kok/Ten Have, 2014/1, 54.

⁴ Mirjam Sterk en Marcel Barnard, *Kerk binnen de muren. Jaarboek voor Liturgieonderzoek*, 17, 2001, 271-294.

⁵ 'Een hele grote dosis argwaan', interview met Harry Brandsma door Ciska Stark, in: *Handelingen. Tijdschrift voor Praktische Theologie en Religiewetenschap*, Utrecht: Kok/Ten Have, 2014/1, 23.

⁶ Johan van Holten, *Rol en Roeping. Een praktisch-theologisch onderzoek naar de rolopvatting van aanstaande, beginnende en oudere predikanten gerelateerd aan hun roepingbegrip*, Zoetermeer: Boekencentrum 2009, 28.

⁷ Paul Oskamp, *Overleven achter steen en staal. Vieringen en geloofsbeleving in de bajes onderzocht*, Zoetermeer, 2004, 97.

'Rolopname' anticipeer je als prediker op het gedrag van de ander en maak je het mogelijk dat ook de ander zijn of haar rol opneemt.⁸ Rollen liggen dus niet vast, ze ontstaan in de interactie.

4. Preekrollen

In dit artikel concentreren we ons op de rol van de prediker. In het nieuwe testament zelf lijkt de rol van de prediker nogal divers en niet vast te leggen in één bepaald model. De apostel Paulus bijvoorbeeld houdt niet op zichzelf steeds weer te presenteren als dienstknecht, dienstbaar aan het evangelie van de Gekruisigde en Opgestane Heer. Maar hij beseft dat er ook anderen in de gemeente zijn met bijzondere charismata en zij vervullen ook taken die samenvallen met of verwant zijn aan de prediking: 'En Hij heeft zowel apostelen als profeten gegeven, zowel evangelisten als herders en leraars, om de heiligen toe te rusten tot dienstbetoon, tot opbouw van het lichaam van Christus' (Efeziërs 4:11-13). In de homiletiek zijn vanouds diverse beelden van de prediker in omloop. Generaties studenten die zijn opgeleid met *'The Witness of Preaching'*, hebben de rol van 'getuige' ingeoeffend.⁹ Degenen die ooit bij Dingemans homiletiek hebben gedaan, denken vooral vanuit solidariteit met de hoorders: de predikant is allereerst als 'hoorder onder hoorders'.¹⁰ En degenen die de *New Homiletic* beweging in de Amerikaanse homiletiek hebben gevolgd, zien de prediker *'As One Without Authority'*.¹¹ Vanuit hedendaagse reflecties op prediking beschrijf ik nu een twaalftal eigentijdse 'preekmodellen' ter bezinning op de eigen rol. Ze zijn deels ontleend aan het boek van Robert Reid waarin hij er exemplarisch een achttal verzamelt.¹² Reid gaat ervan uit dat van predikers vandaag een duidelijk geestelijk en ook min of meer visionair leiderschap verwacht wordt. Zij begeleiden hoorders in hun spirituele identiteitsvorming. Hun persoonlijke betrokkenheid speelt daarbij een belangrijke rol. Dat betekent dat predikanten goed moeten kunnen reflecteren op zichzelf en hun omgeving, maar dat ook kunnen doen vanuit conceptuele frames. Preekmodellen kunnen daarbij helpen, omdat ze de lijnen naar diverse aspecten van theologie en handelen met elkaar verbinden. Reid noemt de metaforische beelden dan ook geen *'images'* maar *'tropes'*, tropen, literaire stijlfiguren die een beeld of uitdrukking min of

⁸ 'die Rollenaneignung..., die einen Menschen ermöglicht, das Verhalten des anderen zu antizipieren', H. Sundén, *Die Religion und die Rollen: Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin: Alfred Töpelmann, 1966, 9.

⁹ Thomas Long, *The Witness of Preaching*, Westminster: John Knox Press, 1989.

¹⁰ G.D.J. Dingemans, *Als Hoorder onder de hoorders. Een hermeneutische homiletiek*, Kampen: Kok, 1991.

¹¹ Fred B. Craddock, *As One Without Authority. Revised and with New Sermons*, St. Louis: Missouri, 2001.

¹² Robert Stephen Reid (Ed), *Slow of Speech and Unclean Lips. Contemporary Images of Preaching Identity*, Oregon: Cascade Books, 2010.

meer oneigenlijk gebruiken om juist daardoor een nieuw begrip te wekken. De beelden raken uiteraard aan het geheel van het professionele handelen, maar worden hier specifiek toegepast op de prediking. Telkens daarom een kleine toepassing, vanuit een mogelijke prediking over het Bijbelboek Jona.

1. De Woordvoerder

De woordvoerder zou in zijn klassiek homiletische vorm de heraut belichamen.¹³ Het is de pr- prediker die zich onverkort in dienst stelt van de boodschap die hij/zij zal brengen. Het staan in de kracht van de verkondiging is dan staan in de kracht van het evangelie zelf. De directe rede is daarbij de sterkste taalvorm, zoals in de verkondiging: 'Heden is dit Schriftwoord voor uw oren vervuld'. Of: 'Ik verkondig jullie grote blijdschap'. De woordvoerder vandaag de dag is wellicht minder stellend aanwezig, maar blijft evenzeer dienstbaar aan de boodschap. De woordvoerder communiceert de inhoud van de boodschap op persoonlijke en directe wijze. De prediking is op overtuiging gericht maar de prediker beseft dat het uiteindelijk niet van de eigen inspanningen afhangt of de boodschap overkomt. De kracht zit namelijk in het evangelie zelf, in de teksten die verkondigen. Op deze wijze heeft dit type prediking een sacramenteel karakter, het werkt als het ware vanuit zichzelf.

Wanneer we het toepassen op Jona, dan zou de prediker mogelijk kiezen voor een accent op de Jona als de prediker die de uitdaging aangaat, niet vlucht maar uiteindelijk beseft dat het niet zijn eigen woord of persoonlijke frustratie, maar het Woord van God is dat hem op weg houdt. In de context van de instelling kan dit een heilzaam tegenover zijn: bekeer je, en doe boete!

2. De Leraar of Lerares

De prediker als leraar of Schriftgeleerde is vooral degene die de hoorders op weg helpt om zelf de Schriften te verstaan en toe te passen in hun eigen werkelijkheid. Dat vraagt om instructie, om toelichting, om uitleg, om theologische kennis. De leraar is degene die verbanden legt en een doel heeft: het overdragen van kennis en inzicht. Eigenlijk ligt de leraar in dit model toch altijd een stap voor op de leerling, of liever gezegd: een bladzijde voor met lezen. De leraar is degene die het ABC van het geloof steeds opnieuw probeert te spellen in een andere context en het ook kan en wil vertalen in een nieuwe tijd aan steeds weer nieuwe generaties mensen. De leraar beseft dat ook de Emmaüsgangers gaandeweg leerden dat hun ervaring in de Schriften terug te lezen viel.

Voor een preek over Jona valt hier te verwachten dat dat deze prediker aangeeft hoe Israël met behulp van deze midrasj zichzelf en zijn ge-

¹³ Zie zo ook het hoofdstuk over de prediker als 'Messenger of Hope', van James Kay, in: Reid, *a.w.*, 2010, 13vv.

schiedenis in dit verhaal leerde herkennen, om het vervolgens door te vertalen naar de context van de leerlingen vandaag.

3. De Geliefde¹⁴

De prediker als geliefde sluit aan bij het eerste en grootse gebod. God is liefde. Christus heeft de gemeente lief, en zo ook de prediker. Het kernwoord is daarbij de samenvatting van het geloof: heb God boven alles lief en je naaste als jezelf. Vanuit de Schriften valt dit te verbinden met de roeping van Petrus, aan het meer van Galilea. Voordat hij zijn zending ontvangt, klinkt er tot driemaal toe een vraag naar zijn liefdesverklaring, zijn intentie tot navolging. Voor het predikambt is principieel van belang dat je de Heer en de hoorders van de prediking liefhebt. Prediken is dan feitelijk de liefde van God benoemen, doorvertalen en uitstralen, telkens opnieuw. Het is het gelaat van de Eeuwige herkennen in de ander. Daarmee heeft een christen als roeping om zelf *'lover'* te zijn, geliefde. Dat betekent afzien van de rollen van valse *lover* (waarbij het motief de manipulatie of de flirt is) of de rol van afstandelijke *non-lover*, die alles objectiveert of professionaliseert en daarmee zelf buiten schot blijft. De werkelijke *lover* is zelf kwetsbaar, kent en aanvaardt het risico van de afwijzing.

Een prediker over Jona zou hier mogelijk kiezen om de tegenpool te benadrukken. Namelijk hoe Jona als geroepen mens de liefde wegdrukt en gaat leven uit angst en afgunst, hetgeen hem op dood spoor brengt.

4. De Clown/Cabaretier¹⁵

Paulus spreekt over de dwaasheid van het geloof en de dwaasheid van het kruis van Christus (bijvoorbeeld 1 Corinthe 1 en 1 Corinthe 4). De clown is degene die deze dwaasheid kent en belichaamt. De clown confronteert vanuit ironie en met humor, waarin de dwaasheid overheerst. De clown overdrijft, net als de cabaretier, maar het verschil is dat de cabaretier zijn hoorders belachelijk kan maken. De clown doet dat subtieler, meer in de vorm van ontmaskering. De clown spreekt graag in karikaturen, wekt zowel afkeer als instemming op. Vanwege ongebondenheid is de clown de enige die de traditionele patronen van de status quo onder kritiek kan stellen. In feite is de clown de figuur van de omkering, zoals Christus zelf dat is als Koning op een ezel, de nederige, de *'loser'*, degene die in de eigen *performance* de persoon van Christus belichaamt.

De prediker als clown zou bij Jona mogelijk kiezen om Jona zelf als de nar op te voeren in de ik-vorm. Hij is geroepen om de dwaas te zijn in

¹⁴ Zie Lucy Lind Hogan, in Reid, *a.w.*, 2010, 35v.v.

¹⁵ Zie Charles L. Campbell, in Reid, *a.w.*, 2010, 89 v.v., en Charles L. Campbell en Johan H. Cilliers, *Preaching Fools, The Gospel as a Rhetoric of Folly*, Waco (TX): Baylor University Press, 2012.

Ninevé, hij wordt tot dwaas op het schip in de storm en mogelijk ook als dwaas in eigen ogen.

5. De Gids

De gids oftewel de reisleader is degene die met Mozes en Mirjam samen op weg gaat naar het beloofde land. Het is degene bij wie het leiderschap prominent aanwezig is, zonder dat dat altijd goed hoeft te gaan. Geestelijk leiderschap is de kern ervan en in het landschap van samenleving en van Bijbel wijst de gids de weg. Dat wil zeggen dat de reizigers zowel pelgrims alsook toeristen kunnen zijn. De pelgrims zijn degenen die bewust op reis zijn in hun geloof, die de weg van het discipelschap willen gaan. De toeristen zijn de gelegenheidsbezoekers, die ook vol verwondering mogen ontdekken wat de Bijbel voor hen aan waardevolle plekjes en doorkijkjes laat zien. De gids is degene die weet waar de mooie en belangrijke plaatsen zijn. Waar de waterbronnen zijn. De gids stimuleert maar wordt ook wel eens moe van al die mensen die maar blijven zeuren.

Het boek Jona zou in een preek naar dit type tevoorschijn komen als ontdekkingsstocht van Jona zelf, waarbij het leiderschap node gemist wordt. Het horen naar de stem van God zou een prominente rol kunnen spelen.

6. De Getuige

De getuige is degene die spreekt vanuit persoonlijk engagement. Er wordt gerelateerd aan eigen ervaring en de 'ik-vorm' wordt op belijdende wijze ingezet. Als de getuige zelf geen klik heeft met de tekst waarover gepreikt moet worden, wordt de preek ook niets. De getuige hoeft niet per se ooggetuige te zijn, maar wel een vorm van ervaringsdeskundige in het zich kunnen inleven in existentiële kernthema's. De getuige geeft door wat naar haar of zijn idee van belang is voor het vinden van waarheid en voor de voortgang van recht. De getuige weet dat zijn verhaal kwetsbaar is en door anderen weerlegd of tegengesproken kan worden. Toch legt hij/zij het neer. Dat heeft ook iets apologetisch, de getuige staat voor de zaak waar hij of zij zich mee inlaat en daarom zien we in de homiletiek ook dat de getuige de rol krijgt om het 'erfdeel' (*testimony*), over te dragen en daarmee dus verantwoordelijk te zijn voor geloofsoverdracht en voortgang van traditie.

In een preek over Jona is het Jona die merkwaardig genoeg zijn eigen ervaringen direct vergeet. Een prediker zal dat relateren aan een oproep om vanuit de eigen ervaringen te leven. Daarbij kan het gebed vanuit de buik van de vis een ontdekkende rol spelen.

7. De Profeet¹⁶

De profeet is degene die niet in dienst is om de hoorders slechts te bevestigen of te *'pleasen'*. In de prediking gaat het om tegenspraak, om confronteren en uitdagen. Dit concentreert zich in twee functies van prediking, die elkaar versterken: de profeet klaagt het onrecht aan, en ontmaskert allerlei belangen, het ongeloof, de magie en alles wat feitelijk heidendom is of God geen recht doet. Tegelijkertijd is de horizon altijd hoopvol, omdat er kans op bekering geschetst wordt. Er is sprake van een mogelijke andere werkelijkheid, niet als verre belofte, maar als gerealiseerd perspectief. De profeet zegt niet alleen dat het anders moet, maar toont ook dat het anders kan.

In deze selfie komt Jona langzaam tot zijn rol. Als anti-profeet wil hij wel het oordeel aankondigen, maar niet de belofte vervuld zien.

8. De Coach

De coach realiseert zich altijd dat hij of zij eigenlijk *facilitator* is voor het geloof van anderen. Het gaat erom dat de hoorders leren dat men zelf wegen in geloof kan gaan. Zelf leren lezen van de Bijbel, zelf leren nadenken, het zelf in praktijk brengen van geloof, zelf zoeken naar sporen van God in het leven. Dat heeft stimulans nodig en reflectie op het eigen verhaal. De coach is in een bijbels beeld ook de vroedvrouw, degene die leren en transformeren mogelijk maakt. De coach is uitnodigend, neemt ook het verhaal van de hoorders serieus want realiseert zich dat dat het materiaal is waarmee hij /zij moet werken.

In de prediking over Jona zou hier een nadruk kunnen liggen op de eigen verantwoordelijkheid van de hoorders om hun roeping te volgen. En om kritisch te zijn op de stemmen die hen sturen.

9. De Gastheer/Gastvrouw¹⁷

In de Schriften is gastvrijheid een centraal element. Voor de leerlingen van Jezus geldt dat zij zich zullen overleveren aan de gastvrijheid van de steden en dorpen waar zij als vooruitgeschoven ambassadeurs aankomen. (Lucas 9 en 12). De prediker kan in dat spoor gast en gastheer of gastvrouw tegelijkertijd zijn. Die rolwisseling treedt ook op in het verhaal van Emmaüs. Degene die luistert, wordt degene die zelf op pad gaat. Maar principieel voor gasten en gastheren of -vrouwen is het beeld van de ronde tafel, waar de gemeente de gulheid en goedheid van het evangelie proeft en de prediker de voorproever is. Iedere inbreng aan de tafel doet mee en is in principe gelijkwaardig. Eigenlijk houdt een prediker als gast en gastvrouw niet van preken als eenrichtingverkeer. Ze zal juist in dialoog treden en een wederkerige conversatie met de hoorders willen voeren. Een preek vanuit dit perspectief over Jona zou zich kri-

¹⁶ Charles L. Campbell, *The Word before the Powers. An Ethic of Preaching*, Louisville: Westminster John Knox 2002.

¹⁷ Zie John S. MC Clure, o.a. in Reid, a.w., 2010, 119v.v.

tisch kunnen verhouden tot het solistisch optreden van de profeet. Daar gaat het mis, omdat hij alleen gaat en de stemmen van anderen niet wil horen.

10. De Steward/ess¹⁸

In 1 Corinthe 2:7,10 wordt de 'beheerder van het huis genoemd, een beheerder ofwel rentmeester van het geloof. In geestelijke zin is de prediker ook rentmeester van het geheimenis van het kruis, de verheerlijking en het lijden. De prediker beseft dat hij of zij leeft in de tussentijd: tussen vervulde belofte en nog uitstaande hoop. Deze prediker richt zich op de acte van het vieren zelf, de lofzang gaande houden te midden van het alledaagse. Ook in de gevangenis het verlossingswerk van God verbeelden, het heil vieren te midden van terugval. Deze prediker zal graag aansluiten bij de evangelieverhalen van genezing en heling, maar altijd in het besef dat alles op aarde tijdelijk en voorlopig is.

In een preek naar dit type zit een priesterlijke dimensie die heling zichtbaar maakt. Bij Jona dus wellicht een inzet bij de barmhartigheid van de Eeuwige over mens en dier.

11. De Verteller¹⁹

Dit is het spoor van Jezus zelf die niet alleen verhalen vertelde, maar ook het verhaal van mensen betekenis gaf. Deze prediker werkt vanuit een narratief perspectief en zoekt naar de structuur van de verhalen in de mens zelf. Ziet ook de mens zelf als verhaal. Een prediker in deze lijn zoekt altijd naar een plot in de geschiedenissen en opent en ensceneert opnieuw het verhaal zodat de mens er zelf in wordt uitgenodigd tot herkenning en het spelen van een passende en vaak verrassende rol.

Een narratieve vorm van prediking neemt het boek Jona als narratieve eenheid serieus en zou het als zodanig kunnen laten functioneren als spiegelverhaal voor de hoorder.

12. De Mede-schepper²⁰

De prediker als mede-schepper werkt in de Geestkracht van God en beschouwt het preken als meewerken aan de realisatie van Gods bedoelingen in de wereld. Dat is niet alleen functioneel maar ook een bijdrage aan de schepping als kunstwerk. Zo kan preken zelf ook een kunst zijn die zich verzelfstandigt van de prediker. Deze prediker heeft veel oog voor opbouw, voor de verhouding van cultus en cultuur en zoekt naar

¹⁸ Zie André Resner, in Reid, *a.w.*, 2010, 57vv.

¹⁹ Zie bijvoorbeeld Fabian Vogt, *Predigen als Erlebnis. Narrative Verkündigung. Ein Homiletik für das 21. Jahrhundert*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2009. Kees van Dusseldorp, *Preken tussen de verhalen. Een homiletische doordenking van narrativiteit*. Utrecht: Kok 2012.

²⁰ Met dank aan de participanten aan de studiedagen van het protestants Justitiepastoraat 2014. Daar werden ook andere beelden genoemd, zoals bruggenbouwer en spoorzoeker.

wegen waarop mensen tot schoonheid, bestemming en voltooiing komen.

Een prediker voor wie dit beeld een leidraad is zou bij Jona met name in kunnen steken bij de thematiek van heelheid annex verwoesting.'

5. Preekselvie

Om nu op het spoor te komen van persoonlijke rolmodellen voor de prediking, zou de lezer van dit artikel een 'preekselvie' kunnen construeren, een beeld van de rollen die je als prediker op je neemt of zou willen nemen. Een 'selvie' is natuurlijk een voorbeeld van grote ijdelheid, maar voor prediking kan deze zeer functioneel zijn. Het maakt je eigen rol duidelijk. Op de door de EO ooit bedachte actie van 'kanselvies' kwamen echter slechts weinig hoorders in beeld. In een justitiële instelling zouden zij letterlijk niet eens in beeld gebracht kunnen worden, vanwege de privacy. Niettemin laten bovenstaande beelden zien hoezeer het zelfverstaan van de prediker congruent is aan het verstaan van de rol van de hoorders. Een prediker in deze context maakt dan ook vrijmoedig een selvie van het eigen beeld, maar bedenkt te allen tijde dat het de stemmen in bewaring zijn die hij of zij mede laat doorklinken in de prediking.

Pinksteren tussen tekst en lezer

Exegetische en hermeneutische verkenningen bij het Lucaanse Pinksterverhaal (Hand. 2)

Arie W. Zwiep

1. Inleiding

Ik neem u eerst even mee terug in de tijd.¹ We schrijven zondag 26 april, de eerste Pinksterdag van het jaar 33 na Christus. Tien dagen nadat Jezus deze aarde had verlaten en naar de hemel was gegaan. Ergens in de grote kathedraal van Jeruzalem is een grote samenkomst belegd ter gelegenheid van het Pinksterfeest. De zaal is sfeervol verlicht en iedereen heeft zich in zijn of haar beste kleding gestoken. De twaalf apostelen zitten vooraan, op de eerste rij, keurig in het pak gestoken, op hun paasbest. De kerkgangers schuifelen voorzichtig naar binnen en zoeken ergens rustig een plekje, in afwachting van wat komen gaat. Ze luisteren naar de stemmige orgelmuziek en ze bladeren wat in hun liedboek. De orde van dienst staat overigens keurig afgedrukt in een liturgie, dus ze weten precies wat er komen gaat. Gelukkig maar dat er een kerkenraad is, die dat allemaal zo goed kan organiseren. Dan kom je tenminste niet voor onaangename verrassingen te staan.

Wanneer klokslag 10 uur het orgel stopt, staat één van de twaalf – Petrus – op en beklimt statig het preekgestoelte. Hij opent de zware kanselbijbel en begint op gedragen toon een gedeelte te lezen uit het boek Joël. ‘In het laatste der *dagen zal Ik mijn Geest uitstorten op alle vlees*’. Na de Schriftlezing wordt er nog een psalm gezongen en een gebed uitgesproken. De preek gaat over Pinksteren en over de Heilige Geest. Over dat Jezus nog geen tien dagen geleden had aangekondigd dat het bijna zover was. En dat we nu maar gelovig moesten aannemen dat dat zo was.

Zo te zien maakt de preek indruk op de toehoorders. Het is muistil. Je ziet de mensen instemmend knikken. En hier en daar zie je iemand een traan wegpinken.

Na afloop van de dienst gaat ieder weer zijns weegs. Het was een fijne dienst. De dominee had mooi gesproken. Benieuwd waar hij het volgend jaar met Pinksteren over zal hebben...

Het zou voor velen van ons een hele geruststelling zijn, als het in werkelijkheid zo gegaan was, op die allereerste Pinksterdag. Gewoon een normale, doorsnee, een beetje saaie kerkdienst, waar je vrijblijvend in- en uit kunt gaan, waar het ordelijk aan toegaat, en waar vooral ook

¹ Referaat in het kader van de studiedagen Protestants Justitiepastoraat, 13 mei 2014 te Amersfoort. Voor dit artikel val ik voor een deel terug op wat ik eerder schreef in A.W. Zwiep, *Christ, the Spirit and the Community of God: Essays on the Acts of the Apostles* (WUNT 2. Reihe 293; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010) 100-119.

niks *gebeurt*. Want wat daar op die eerste Pinksterdag volgens Lucas gebeurt, heeft iets onbehaaglijks, iets beangstigends. Opeens –zo lezen we in Handelingen 2 – is er *'het geluid van een hevige windvlaag die het huis waar ze waren helemaal vulde'*. Het was misschien wel tijdens het bidden of onder de collecte. Opeens het geluid van een stormwind, waardoor horen en zien je verging.

En dan dat vuur: *'er verschenen aan hen een soort vlammen, die zich als vuurtongen op een ieder van hen neerzetten'*. Petrus keek Johannes aan en zei: hé, Johannes, kijk nou! Het lijkt net alsof er een vlammetje op je hoofd zit. En toen zei Johannes: maar Petrus, bij jou ook! En kijk: bij Jakobus ook, en bij Andreas...

En toen, staat er, 'werden ze allen vervuld met de heilige Geest en begonnen op luide toon in vreemde talen te spreken, zoals hun door de Geest werd ingegeven'. Het lijkt wel alsof ze daar compleet de controle over zichzelf verliezen ... En tot overmaat van ramp zie je dat de inwoners van Jeruzalem massaal toestromen, om dat wonderlijke fenomeen te komen bekijken ...

Afijn, u kent de verdere geschiedenis wel. Het boek Handelingen staat vol van dergelijk spektakel. Een collega van mij noemt Handelingen steevast 'de Hollywood-versie' van het Nieuwe Testament. En dat is niet helemaal onterecht. De vraag is dus: wat moeten we daar nu mee aan?

2. Een methodisch voorbehoud

Voor ik inhoudelijk inga op de betekenis van Pinksteren bij Lucas, maak ik graag een belangrijke methodische opmerking vooraf. Volgens een oude en beproefde hermeneutische en wetenschapstheoretische regel moet de onderzoeksmethode die gehanteerd wordt passen bij het te onderzoeken onderzoeksobject: je kunt het melkwegstelsel niet met een microscoop bestuderen en voor DNA-onderzoek heb je niets aan een telescoop of verrekijker. Wie een tekst in een vreemde taal wil begrijpen, heeft veel baat bij het gebruik van een woordenboek, maar wie door wil dringen tot de essentie van een poëtische tekst, merkt al snel dat een woordenboek op zich hem of haar niet veel verder brengt, ook al gaat het om een tekst in de eigen taal. Die regel levert in ons geval een behoorlijke complicatie op. We kunnen de bijbelse teksten grammaticaal en literair analyseren, historische reconstructies maken en godsdienst-historische parallellen bestuderen, maar de *zaak* die aan de orde is – het werk van de heilige Geest, die, in de enigszins ambivalente bewoordingen van de vierde Evangelist, 'waait waarheen hij wil' (Joh. 3:8) – lijkt zich al bij voorbaat en per definitie aan iedere poging tot systematisering te onttrekken. Zodra de bijbelse exegeet op de grenzen van zijn methode stuit, zou hij of zij uiterst behoedzaam moeten zijn om al te snel gaten op te willen vullen. Een flinke dosis Gadameriaanse weerstand tegen methode kan hier beslist geen kwaad: het gaat hier immers niet

om wis- of natuurkunde.² Dat wil niet zeggen dat we er geen zinnige dingen over kunnen zeggen, maar het is goed om ons van meet af aan te realiseren dat we snel tegen grenzen aanlopen.

3. Naar een consensus?

Wij zijn vandaag niet de eersten die zich met het thema Geest en geestesdoop bezighouden.³ Op een aantal klassieke strijdpunten lijkt zich de afgelopen dertig, veertig jaar, gerekend vanaf de publicatie van James Dunns *Baptism in the Holy Spirit* in 1970,⁴ een zekere consensus in het bijbelwetenschappelijk onderzoek te hebben gevormd. Ik noem een aantal punten.

(1) Algemeen wordt erkend dat Lucas 'historian and theologian' (I. Howard Marshall) is, historicus en theoloog.⁵ Hij is niet alleen maar geïnteresseerd in de geschiedenis van het vroege christendom, maar ook in de theologie en de geloofsvoorstellingen van zijn personages, theologie en geloofsvoorstellingen die tot op grote hoogte ook de zijne zijn en die hij ook aan zijn lezerspubliek wil doorgeven. De klassieke stelling dat er op basis van historische gedeeltes in de Schrift geen theologische uitspraken gedaan kunnen worden, heeft in de geschiedenis een zware hypotheek gelegd op de theologische relevantie van het boek Handelingen en heeft er effectief toe geleid dat de stem van Lucas naar de marge werd verdrongen en Handelingen als bijbels-theologisch stiefkind werd be-

² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (GW 1; Tübingen: Mohr Siebeck, 1960, ⁶1990); idem, *Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register* (GW 2; Tübingen: Mohr Siebeck, 1986, ²1993).

³ Voor de stand van zaken met betrekking tot het onderzoek van de Lucaanse pneumatologie, zie F. Bovon, *Luc le théologien* (MoBi 5; Genève: Labor et Fides, [1978] 2006) 207-251, 492-495; R.P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (JSNT.SS 54; Sheffield: JSOT, 1991) 17-49; M. Turner, *Power from on High. The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (JPT.SS 9; Sheffield: Sheffield Academic, 1996) 20-37; D. Marguerat, *Les Actes des apôtres (1-12)* (CNT V^a; Genève: Labor et Fides, 2007) 126-127.

⁴ J.D.G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (SBTh; London: SCM, 1970). Zie ook idem, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (London: SCM, 1975); idem, *Beginning from Jerusalem* (Christianity in the Making 2; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2009) 156-171. In hetzelfde jaar dat Dunn zijn *Baptism* publiceerde, verscheen F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit. The Pentecostal Experience and the New Testament Witness* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), maar dat bleek achteraf veel minder impact te hebben. Voor een recente positionering van Dunns *Baptism* vanuit pentecostale hoek, zie F.D. Macchia, 'Salvation and Spirit Baptism. Another Look at James Dunn's Classic', *Pneuma* 24.1 (2002) 1-6.

⁵ I.H. Marshall, *Luke. Historian and Theologian* (NTP; Downers Grove: InterVarsity, 1970, ⁴1998); W.W. Menzies, R.P. Menzies, *Spirit and Power. Foundations of Pentecostal Experience* (Grand Rapids: Zondervan, 2000) 40-42.

handeld. Dat bleek echter een miskennis van de aard van antieke geschiedschrijving (dat was beslist geen neutrale beschrijving van de feiten) en was bovendien niet te rijmen met de manier waarop Lucas zijn werk feitelijk gecomponeerd heeft: Lucas blijkt wel degelijk een eigen theologie of ideologie te hebben.⁶ Daarmee is niet gezegd dat hij een theoloog van het kaliber van een Paulus of een Johannes is, maar wel dat hij zijn eigen overtuigingen heeft over God, Christus, de Geest, het heil, het christelijke leven, de christelijke gemeente en noem zo maar op.

Vandaag de dag moeten we er overigens aan toevoegen dat Lucas niet alleen historicus en theoloog is, maar ook een kundig verteller. Om die reden zijn narratieve en retorische analyse en literaire kritiek onopgeefbare componenten in de hedendaagse uitleg van Handelingen geworden.⁷ Het gaat daarbij niet om drie afzonderlijke activiteiten – alsof Lucas nu eens historisch bezig is, dan weer theologisch en dan weer literair – maar om één enkele, samenhangende beweging: Lucas is een geëngageerd geschiedschrijver, die zijn boodschap (zijn theologie) in de vorm van een pakkend historisch narratief aan de man wil brengen.⁸

(2) Een tweede terrein waarop consensus bestaat: Lucas moet niet door de bril van Paulus of de paulinische theologie gelezen worden, maar op zijn eigen merites beoordeeld worden. Paulus is niet de norm voor Lucas.⁹ Lucas is een zelfstandig denker, met zijn eigen voorstellingen en verwachtingen, met zijn eigen voorkeuren en blinde vlekken. Lucas' pneumatologische voorstellingen moeten dus niet in een paulinische dwangbuis gewrongen worden. Zelfs wanneer beide auteurs dezelfde terminologie gebruiken, wil dat nog niet zeggen dat ze het over dezelfde zaak hebben.¹⁰ Wanneer Lucas het heeft over 'vervulling met de heilige Geest' en over 'gedoopt worden in de Geest', termen die ook bij Paulus voorkomen, zullen die eerst en vooral in de context van Lucas zelf beoordeeld moeten worden. Of die beide gelijklopende begrippen vervol-

⁶ Contra R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 12; mit einem Nachwort von Gerd Theissen; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921, 101995) 392: 'einen ausgeprägten Standpunkt mit bestimmten Tendenzen nimmt er (= Lucas) offenbar nicht ein'.

⁷ R.C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation* (Philadelphia, Minneapolis, MN: Fortress, 1986-1990) 2 vols.; W.S. Kurz, *Reading Luke-Acts. Dynamics of Biblical Narrative* (Louisville: Westminster John Knox, 1993); F.S. Spencer, 'Acts and Modern Literary Approaches', in: B.W. Winter, A.D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting* (BAFCS 1; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1993) 381-414.

⁸ Zie A. Cornils, *Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte* (TUNZ; Tübingen: Francke, 2006).

⁹ Dunn, *Baptism* 39-40; Menzies, *Spirit and Power* 49-50.

¹⁰ Het gaat hier om een zgn. 'illegitimate totality transfer', waar James Barr jaren geleden al voor waarschuwde, zie J. Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: SCM, 1961) 217-219. D. Jackson, 'Luke and Paul. A Theology of One Spirit from Two Perspectives', *JETS* 32 (1989) 335-343, overstijgen de verschillen tussen Lucas en Paulus het niveau van verschil in perspectief.

gens al dan niet op elkaar aansluiten, is vers twee en moet dus nog maar blijken.

(3) Een derde gebied waarop zich in het nieuwtestamentisch onderzoek in toenemende mate een consensus vormt, is de stelling dat het jodendom van de eerste eeuw (het zgn. jodendom van de tweede tempel) een meer aannemelijke context (verstaanshorizont) vormt voor het nieuwtestamentische spreken over de Geest dan allerlei Grieks-hellenistische voorstellingen.¹¹ Voor de exegese van Handelingen betekent dat onder meer dat de Geest eerst en vooral als de ‘Geest van de profetie’ wordt verstaan, en in veel mindere mate als een animistisch en extatisch fluidum, zoals dat indertijd o.m. in de godsdiensthistorische school werd gedacht. De huidige discussie spitst zich toe op de vraag of de Lucaanse pneumatologie regelrecht op het vroege jodendom is te herleiden of dat die via het voor-Lucaanse christendom is gevormd.¹²

(4) Een vierde punt van consensus – maar hier gaat het niet om het wetenschappelijk onderzoek, maar om de kerkelijke praxis – is dat de klassieke ‘streep-theologie’, die de charismatische werkzaamheid van de Geest beperkt tot de apostolische tijd (cessationisme, dispensationalisme), stevig op z’n retour is. Dat heeft interessante hermeneutische implicaties, omdat de hedendaagse ervaringscontext (de subject-kant van het verhaal) een al dan niet constructieve (in ieder geval actieve) rol gaat meespelen in de waardering van charismatische fenomenen en in de interpretatie van de bijbelse teksten.¹³

In aansluiting op de gangbare consensus wil ik in wat volgt de rol van Geest en geestesdoop in Handelingen onder de loep nemen: wat is het eigene en het kenmerkende ervan? Ik bespreek achtereenvolgens de geestesdoop als anticipatie op het eschaton (§ 4), de geestesdoop als collectief/corporatief gebeuren (§ 5) en de geestesdoop als ‘total experience’ (§ 6). Vervolgens bespreek ik de implicaties van Pinksteren als doorbraak (§ 7) en kom ik met een (enigszins eigenzinnig) voorstel om de verhouding Lucas-Paulus anders te waarderen dan te doen gebruikelijk is (§ 8). Ik rond af met de bevindingen op een rijtje te zetten (§ 9).

¹¹ Zie over de Geest der profetie in het vroege jodendom: Menzies, *Development* 52-112; C.S. Keener, *The Spirit in the Gospels and Acts. Divine Purity and Power* (Peabody: Hendrickson, 1997) 6-48; J.R. Levison, *The Spirit in First Century Judaism* (AGJU 29; Leiden, New York, Köln: Brill, 1997) 244-254.

¹² Zie M. Turner, ‘The Spirit and the Power of Jesus’ Miracles in the Lucan Conception’, *NT* 33 (1991) 124-152; idem, ‘The Spirit of Prophecy and the Power of Authoritative Preaching in Luke-Acts. A Question of Origins’, *NTS* 38 (1992) 66; idem, *Power from on High*; A. Perry, ‘Is the Spirit the ‘Spirit of Prophecy’ in Acts?’, paper for the British New Testament Conference, Book of Acts Seminar 2005.

¹³ Zie o.m. A. Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh. Pentecostalism and the Possibility of Global Theology* (Grand Rapids: Baker, 2005).

4. De geestesdoop als anticipatie op het eschaton

In aansluiting op oudtestamentische profetieën die een uitstorting van de Geest op het volk 'in het laatste der dagen' (d.w.z. in de al dan niet verre toekomst) aankondigen (Joël 2:28-32; Ezech. 36-37; Jes. 32:15; 44:3-5), beschrijft Lucas de activiteiten van de Geest in *eschatologische* termen.¹⁴ Dat begint al bij de verkondiging van Johannes de Doper, die volgens Lucas een 'doop met geest en vuur' aankondigde die aanstaande was en die rechtvaardigen en onrechtvaardigen ten deel zou vallen:

'Ik doop jullie met water, maar er komt iemand die meer vermag dan ik; ik ben zelfs niet goed genoeg om de riemen van zijn sandalen los te maken. Hij zal jullie dopen met de heilige Geest en met vuur; 17 hij houdt de wan in zijn hand om de dorsvloer te reinigen, het graan zal hij bijeenbrengen in zijn schuur en het kaf in onblusbaar vuur verbranden.' (Luc. 3:16-17)

Het lijkt hier te gaan om één samenhangend gebeuren, één doop met geest en vuur, met een tweevoudig effect: reiniging (geest) en oordeel (vuur).¹⁵ In de bronnen die Lucas ter beschikking stonden, Marcus en Q, gaat het bij de door Johannes aangekondigde 'doop met de geest' (Marc. 1:8) of 'doop met geest en vuur' (Q 3:16)¹⁶ ontegenzeggelijk om een verwijzing naar wat traditioneel de Dag des Oordeels wordt genoemd, het eschaton, de grote ontknoping aan het einde van de geschiedenis. In Marcus ontbreekt in ieder geval elke referentie naar een mogelijke vervulling van dit woord van Johannes de Doper bij de uitstorting van de Geest op de eerste Pinksterdag¹⁷ en wijst alles erop dat Marcus de verkondiging van Johannes strikt-eschatologisch opvat,¹⁸ (zoals dat overi-

¹⁴ Zo ook K. Berger, 'Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben III. Neues Testament', *TRE* 12 (1984) 194: 'Alles, was die christliche Gemeinde in besonderem Maße auszeichnet, wird unter die Vorzeichen des Endes eingereiht und daher strikt eschatologisch gedeutet'.

¹⁵ Zo bijv. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* 8-22; idem, 'Spirit-and-Fire Baptism', *NT* 14 (1972) 84-86; idem, *Jesus Remembered* 364-369 (n.144); J. Nolland, *Luke 1-9:20* (WBC 35A; Dallas: Word, 1989) 152-153. Wat de precieze aard van de door Johannes aangekondigde doop met geest en vuur is, is voor ons onderzoek van ondergeschikt belang. Zie R.L. Webb, 'The Activity of John the Baptist's Expected Figure at the Treshing Floor (Matthew 3.12 = Luke 3.17)', *JSNT* 43 (1991) 103-111.

¹⁶ Zo *The Critical Edition of Q*, 14-15. Vgl. F. Bovon, *L'Évangile selon saint Luc 1-9* (CNT III^a; Genève: Labor et Fides, 1991) 173: "'Le feu' appartient sans doute à la première version de Q. 'Le saint Esprit' est une interprétation chrétienne". Bovon laat in het midden of de toevoeging reeds in een latere redactie van Q plaatsvond of Lucaans is.

¹⁷ Contra E. Best, *Mark. The Gospel as Story* (SNTW; Edinburgh: T.&T. Clark, 1983) 120.

¹⁸ Contra R.H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1993/2004) 38-39, 45-46, die weliswaar de verwij-

gens naar mijn mening ook met de Koninkrijksverkondiging van Jezus het geval is). En in Q is de context van Johannes' woorden onmiskenbaar die van het naderende eschatologische oordeel (Q 3:7-9, 16-17).¹⁹ De aankondiging van de komende doop met geest en vuur verraadt dan ook sporen van onvervalste *Naherwartung*.

Hoewel Marcus en Q de teksten over de doop met geest en vuur eschatologisch lijken op te vatten, is en blijft het lastig om de Lucaanse versie van de aangekondigde geestesdoop te lezen zonder op enigerlei wijze de uitstorting van de heilige Geest in Handelingen 2 erbij te betrekken. Die verbinding wordt Jezus bij zijn laatste verschijning aan zijn discipelen door Lucas expliciet in de mond gelegd: 'Johannes doopte met water, maar binnenkort worden jullie gedoopt met de heilige Geest' (Hand. 1:4-5, een verwijzing naar Hand. 2). Lucas zelf voegt aan het Joël-citaat in Handelingen 2:17 uitdrukkelijk de woorden '(het zal geschieden) in het laatste der dagen' toe en geeft zo te kennen dat Pinksteren een eschatologisch karakter draagt.²⁰ Heeft Lucas de doop met geest en vuur dus gehistoriseerd en zodoende ont-eschatologiseerd, zoals vaak wordt beweerd?²¹ Mijns inziens is dat niet het geval. De cruciale vraag is niet *of* de door Johannes aangekondigde doop met geest en vuur bij Lucas op Handelingen 2 te betrekken is, maar *hoe*. Anders gezegd: ziet Lu-

zing naar Pinksteren afwijst, maar stelt dat de woorden van Johannes de Doper binnen de bediening van Jezus c.q. de tekst van Marcus tot vervulling komen.

- ¹⁹ Dat geldt in ieder geval voor de eindredactie van Q. Er heerst geen eenstemmigheid over de vraag of eerdere redacties van Q ook apocalyptisch-eschatologisch georiënteerd waren, zie J.S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel* (Edinburgh: T.&T. Clark, 2000). Verwijzingen naar Q (volgens de Lucaanse hoofd- en versaanduidingen geciteerd) zijn ontleend aan J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters; Minneapolis: Fortress, 1999). Zie voor de eschatologie van Q, C.M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity: Studies on Q* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1996) 163, die tot de slotsom komt dat 'large parts of Q are dominated by ideas of a futurist eschatology' en dat 'the Q editor impresses the importance of the future eschatological events which will probably come sooner rather than later'. Zie verder vooral ook B.H. Gregg, *The Historical Jesus and the Final Judgment Sayings in Q* (WUNT 2. Reihe 207; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).
- ²⁰ *Contra* E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK III¹⁶; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, ⁷1977) 181, die opteert voor de lezing μετὰ ταῦτα (LXX) en ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις als secundair beschouwt. Zie over deze kwestie: B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, UBS, 1971, ²1994) 257-258; R.I. Pervo, *Acts* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2009) 76-79.
- ²¹ Zo bijv. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17; Tübingen: Mohr Siebeck, 1954, ⁶1977); E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK III¹⁶; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, ⁷1977) 142-158; E. Grässer, 'Die Parusieerwartung in der Apostelgeschichte', in: J. Kremer (éd.), *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie* (BETHL 48; Gembloux: Duculot, 1979) 99-127.

cas de uitstorting van de heilige Geest op de eerste Pinksterdag als een/de *vervulling* van de woorden van Johannes de Doper?²² Of ziet hij daarin een eerste aanzet, een *anticipatie* op de uiteindelijke eschatologische doop met Geest en vuur over héél het volk, over rechtvaardigen en onrechtvaardigen, als de ook in de visie van Lucas nog uitstaande climax van de (heils)geschiedenis?²³

Voor deze laatste opvatting (de geestesdoop als anticipatie) pleit dat er geen aanwijzingen in Lucas en Handelingen zijn dat Lucas de traditionele verwachting van de parousia en de dag des oordeels heeft opgegeven; nee, hij houdt die staande. Weliswaar is het volstrekt helder dat Lucas' hart meer ligt bij het heden dan bij de toekomst, maar die toekomst blijft nog steeds een rol spelen in de theologische bespiegelingen van Lucas.²⁴ Na Pinksteren gaat de geschiedenis door en ligt er ook bij Lucas nog het een en ander in het verschiet. In dat licht bezien kan de uitstorting van de Geest dan ook niet de definitieve en uiteindelijke vervulling van de eschatologische beloftes en verwachtingen zijn, maar slechts een anticipatie daarop. Een redelijk spectaculaire en dramatische anticipatie, maar toch: een anticipatie.²⁵

De tekenen die doorgaans in verband worden gebracht met het eschaton, het laatst der dagen (apocalyptische tekenen, genezingen van zieken, opwekking van doden, enz.), worden in Lucas' beschrijving reeds ervaren in de vroegchristelijke gemeenschap; in die zin kan de gemeenschap in Handelingen worden getypeerd als een eschatologische gemeenschap.²⁶ Maar de Dag des Heren (de dag des oordeels en de aangekondigde 'doop met vuur') was nog niet aangebroken, tenminste niet in de gangbare, voor de hand liggende zin van het woord. En voor wat betreft de vervulling van de tekenen die in de Joël-profezie worden genoemd: van 'tekenen aan de hemel' (Hand. 2:19c, 20a) is in Handelingen geen spoor te bekennen.²⁷ Eduard Schweizer komt daarom in een nog steeds lezenswaardig artikel in het *Theologisches Wörterbuch* terecht tot de conclusie dat Pinksteren 'een nieuwe eeuw inluidt, maar niet de nieuwe eeuw (tijdperk)'.²⁸ Op dit punt komt Lucas overigens dicht in de

²² Zo bv. F. Hahn, *Theologie des Neuen Testaments I. Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002) 569.

²³ D.G. Peterson, *The Acts of the Apostles* (PNTC; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans; Nottingham: Apollos, 2009) 131, omzeilt deze kwestie. Hij signaleert 'further dramatic endowments of the Spirit elsewhere in Acts, paralleling the foundational experience of Pentecost in some respects' (mijn cursivering).

²⁴ Zie A.W. Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (NT.S.87; Leiden, New York, Köln: Brill, 1997) 175-185.

²⁵ Vgl. J.T. Carroll, *Response to the End of History. Eschatology and Situation in Luke-Acts* (SBL.DS 92; Atlanta: Scholars, 1988) 131.

²⁶ Zie A.W. Zwiep, 'Kerk tussen ideaal en werkelijkheid. Bijbels-theologische notities bij de rol van de kerk in de Handelingen der Apostelen', *Soteria* 22/4 (2005) 30-44.

²⁷ Zie Carroll, *Response to the End* 130-131.

²⁸ E. Schweizer, πνεῦμα κτλ., *ThWNT* 6:409: 'Es leitet eine, nicht die neue Zeit ein' (mijn cursivering; in *TDNT* 6:411 wel door de vertaler gecursiveerd). Zie ook idem,

buurt van het paulinische en postpaulinische verstaan van de Geest als ‘onderpand’ of ‘voorschot’ (ἄρραβών, 2 Kor. 1:22; Ef. 1:14).²⁹

Lucas lijkt geen scherp onderscheid te maken tussen een ‘doop met de geest’ die reeds wordt ervaren in de christelijke gemeenschap en een ‘doop met vuur’ die op de Dag des oordeels wordt voltrokken en die iedereen treft. Maar het is duidelijk dat hij alle nadruk legt op de tegenwoordige en positieve aspecten van die ene doop met geest en vuur, dat hij de positieve aspecten ervan naar voren haalt en de negatieve aspecten naar de toekomst schuift. Ook de vurige (negatieve) elementen van de geestesdoop zijn hier en daar al zichtbaar, getuige alleen al de goddelijke vergeldingsteksten in Handelingen: Judas, Ananias en Safira, Herodes.³⁰ Maar de verkondiging van het *goede* nieuws overheerst. Op dit punt is de discontinuïteit tussen de verkondiging van Jezus en Johannes de Doper duidelijk en wordt het eigene van de Lucaanse geestesdoop zichtbaar: alle nadruk valt op het positieve werk van de Geest, de ‘empowering presence of the Spirit’ (G.D. Fee).³¹ Daarin gaat Lucas dus een andere weg dan het geval is bij de Johanneïsche Parakleet-uitspraken, waarin we juist een keurige balans vinden tussen zegen en oordeel. Bij Lucas bestaat het werk van de Geest eerst en vooral (hoewel niet uitsluitend) uit het geven van ‘kracht van omhoog’, kracht om te dienen en te getuigen, enzovoort. De geestesdoop is bij Lucas niet of niet zo zeer soteriologisch van aard! Maar—dat moet ook gezegd worden—ook die positieve elementen zijn slechts hier en daar en incidenteel zichtbaar. Het is bij Lucas nog geen hemel op aarde. Ook (zelfs) bij hem is alles te bezien *sub specie finis* (onder het gezichtspunt van het einde) en is de geestesdoop primair anticipatie op het eschaton.

5. De geestesdoop als collectief/corporatief gebeuren

In Handelingen speelt de Geest een cruciale rol in de vorming van de christelijke gemeente. Voor Lucas is de Geest de *identity marker* van het ware Godsvolk. Dat het christelijke leven gekenmerkt wordt (dient te worden) door de aanwezigheid en werking van de Geest staat voor hem als een paal boven water.³²

Das Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt (NTD 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 21986) 215-219 (‘Endgültiges Kommen und Endgeschichte’).

²⁹ Vgl. W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (rev. and ed. by F.W. Danker; Chicago, London: Chicago University Press, 32000) 134, s.v. ἄρραβών, ‘payment of part of a purchase price in advance, first installment, deposit, down payment, pledge’.

³⁰ A.W. Zwiep, *Judas and the Choice of Matthias: A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26* (WUNT 2. Reihe 187; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 63-68 (‘The Motif of Death as Retribution’) en 68-72 (‘On the Death of Biblical Traitors’).

³¹ Vgl. Zwiep, *Ascension of the Messiah* 169-171.

³² Zie M. Lee, ‘An Evangelical Dialogue on Luke, Salvation, and Spirit Baptism’, *Pneuma* 26 (2004) 81-98: ‘Just as Torah served as an identity marker for Jews, the Spirit

Traditioneel (en ik heb daarbij in het bijzonder zowel het gereformeerd protestantisme als meer evangelicaal en pentecostaal ingestelde groeperingen voor ogen) wordt de vraag naar het werk van de Geest al snel *soteriologisch* toegespitst en op de situatie van de individuele gelovige betrokken: Wanneer ontvangt iemand de heilige Geest? Gaat dat samen met de doop? Gaat het gepaard met zichtbare manifestaties? Is het ontvangen van de Geest een afzonderlijke, tweede ervaring (een *second blessing*) die volgt op bekering en wedergeboorte? En is het een ervaring die iedereen kan en moet hebben? Zulk soort vragen, opkomend uit de pastorale praktijk, zijn zinnig en relevant en verdienen alle aandacht, juist ook omdat ze verstrekkende implicaties hebben voor tal van andere kwesties. Maar de vraag die hier aan de orde is, is of deze vragen ook de vragen waren die Lucas bezighielden, toen hij zijn tweedelige werk over Jezus en de eerste gemeente schreef. Ik denk dat het antwoord op die vraag ontkennend moet luiden: Lucas is eerst en vooral gefocused op bewegingen van de Geest in de gelovige gemeenschap als geheel.

De aangekondigde geboorte van de Messias is goed nieuws 'voor het hele volk' (παντὶ τῷ λαῷ, Luc. 2:10). Het optreden en de verkondiging van Johannes de Doper zijn gericht tot het volk Israël als geheel (3:6). De aangekondigde doop met geest en vuur (3:15-17) wordt vriend en vijand, voor- en tegenstanders, aangezegd. In het onderwijs van Jezus domineert de aankondiging van de komst van het rijk van God, een *corporate identity* bij uitstek. Het hele punt waar het bij de verkiezing van Matthias als apostel in plaats van Judas (Hand. 1:15-26) om draait, is dat de groep van twaalf als groep weer compleet moet zijn voordat de Geest kan worden uitgestort. De individualiteit van de twaalf apostelen staat daarbij op de achtergrond: ze functioneren slechts bij de gratie van hun rol als vertegenwoordigers van het nieuwe Godsvolk als geheel. Matthias is daarvan wel het duidelijkste voorbeeld: hij is nog niet verkozen of hij verdwijnt alweer van het toneel—van hem wordt verder niets vernomen, tenzij onder de vlag van de twaalf als collectief.³³ Pinksteren, tenslotte, is eerst en vooral een groepsgebeuren: het is de gelovige gemeenschap (vertegenwoordigd door de twaalf en de 120) op wie de Geest valt (Hand. 2:1-4), zoals dat nadien ook gebeurt bij de verzamelde gelovigen in een huis in Jeruzalem (4:31, een groep die in het narratief van Handelingen in ieder geval deels samenvalt met die van Handelingen 2), bij de Samaritanen (8:4-18), de huishouding van Cornelius (10:44-48) en de discipelen te Efeze (19:1-7).³⁴

would become the main identity marker for the new covenant community' (88). Vgl. J. Jervell, *The Theology of the Acts of the Apostles* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) 45: in Handelingen is de Geest 'the distinguishing mark of the people of God'; idem, *Die Apostelgeschichte* (KEK III¹⁷; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 97-99; R.W. Wall, "Purity and Power' According to the Acts of the Apostles', *Pneuma* 21.2 (1999) 219.

³³ Zie Zwiep, *Judas and the Choice of Matthias*.

³⁴ Paulus lijkt een uitzondering te zijn (!).

Aanknopingspunten voor de gedachte dat de Geest in iedere individuele gelovige woont en werkt, zijn wel te vinden bij Paulus. In 1 Korintiërs 12:11, bijvoorbeeld, zegt Paulus dat al de daar genoemde gaven geschonken worden 'door een en dezelfde Geest, die ze *aan iedereen afzonderlijk* toebedeelt zoals hij wil'.³⁵ Al moet daar meteen aan toegevoegd worden dat er bij de uitleg van Paulus wel veel afhangt van zijn begrip van het 'in Christus' zijn: dat is ontegenzeggelijk een collectieve, geen individualistische metafoor. Ook in de Johanneïsche geschriften treedt de nadruk op het individu naar voren. Teksten als Johannes 3:5 en 7:38-39 (vgl. 1 Joh. 2:27) laten er geen misverstand over bestaan dat de gave van de Geest in principe beschikbaar is voor iedere gelovige.³⁶ Maar ook hier een kritische kanttekening: in de Johanneïsche geschriften wordt weliswaar zeer individualistisch over het werk van de Geest gesproken, maar dit lijkt toch wel erg beperkt te blijven tot individuen uit de eigen (Johanneïsche) kring.

Bij Lucas ontbreekt zo'n gerichtheid op de enkeling ten enenmale. Hij is, als theoloog van de heilsgeschiedenis (m.i. nog steeds een terechte typering),³⁷ gericht op de grote lijnen van de geschiedenis, op de grote bewegingen van de Geest in de wereld, op periodes en historische tijdvakken, op groepen en gemeenschappen, enzovoort.³⁸ Niet dat er geen voorbeelden te noemen zijn van individuele geesteswerkingen bij Lucas (denk maar aan de Ethiopiër, 'de kamerling uit Morenland', in Handelingen 8—hoewel ook hij natuurlijk een groter geheel vertegenwoordigt), maar zijn hart ligt er duidelijk niet.

Op dit punt strandt de zgn. pentecostal thesis van de pinkstertheologen William en Robert Menzies. In hun *Spirit and Power* geven zij uitdrukkelijk toe, dat '(t)here are no pre-Christian references to a messia-

³⁵ A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 2000) 989, interpreteert ἴδια als 'individually' en omschrijft de teneur van dit vers als: 'If no single individual is likely to receive the full range of the gifts of the Spirit, each needs others also; hence 12:12-31 expound this principle'. Zie ook G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 599.

³⁶ Zie C. Stefan, 'The Paraclete and Prophecy in the Johannine Community', *Pneuma* 27.2 (2005) 273-296, die concludeert dat 'the Johannine community was a community in which the prophetic gift of the Spirit was available to each believer' (293).

³⁷ H. von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (BWANT 3; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1926) 205-210; repr. in: G. Braumann (Hrsg.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974) 1-7; Conzelmann, *Mitte der Zeit*.

³⁸ Zo ook A.C. Thiselton, *The Holy Spirit - In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today* (Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2013) 465-467, die mij op dit punt uitdrukkelijk bijvalt.

nic bestowal of the Spirit that purifies and transforms *the individual*,³⁹ en: 'John the Baptist described the Spirit's work not as cleansing repentant individuals, but rather as a blast of the 'breath' of God *that would sift the nation*'.⁴⁰ En zelfs: 'Luke sees the prophecy [of John the Baptist], at least with reference to the sifting work of the Spirit, fulfilled in the Spirit-inspired mission of the church. The essential point is that Luke presents the Spirit here not as the source of cleansing for the individual, but rather as the animating force behind the witness of the church'.⁴¹ Desondanks opperen ze, merkwaardig genoeg, meer dan eens de stelling dat de geestesdoop bij Lucas een ervaring is die voor iedere individuele gelovige bedoeld is: 'Luke's Pentecost account provides what is needed, a promise of missiological power *for every believer*'.⁴² De gave van de Geest is volgens hen 'available to – and indeed, *should be experienced by – everyone*'.⁴³ In hun visie is de geestesdoop, met andere woorden, een hoogst individuele en normatieve ervaring. Mijns inziens kan dit met een beroep op Handelingen niet gestaafd worden. De stelling lijkt mij eerder voort te komen uit het overweldigende succes van de pinkster- en charismatische (en evangelische) beweging in de twintigste eeuw, die in het tijdperk van het individualisme met zijn aandacht voor het individu een vruchtbare voedingsbodem vond, evenals dat overigens het geval lijkt te zijn in de hellenistische wereld van de eerste eeuw.

We kunnen achteraf betreuren dat Lucas niet geanticipeerd heeft op vragen die pas bij latere reflectie aan de orde zouden komen en hem verwijten dat hij niet de theologische diepgang van een Paulus of een Johannes heeft, maar we kunnen m.i. beter luisteren naar wat Lucas wel zegt dan naar wat hij niet zegt.

6. De geestesdoop als 'total experience'

Terwijl Paulus het eerst en vooral heeft over de (permanente) inwoning van de Geest in de gelovige en dus vooral op het innerlijk is geconcentreerd ('de Geest die *in* ons woont...'), treden bij Lucas juist de meer uiterlijke, om niet te zeggen de meer spectaculaire interventies van de Geest op de voorgrond: voor Lucas is het werk van de Geest in de meest letterlijke zin aan den lijve te ervaren; het is hoorbaar, zichtbaar, tastbaar. Die nadruk op het zichtbare en tastbare verraadt een typisch Lu-

³⁹ Menzies, *Spirit and Power* 94 (hun cursivering). Zie ook Menzies, *Development* 140: '... we search in vain for a reference to a messianic bestowal of the Spirit which purifies and morally transforms the individual'.

⁴⁰ Menzies, *Spirit and Power* 94 (mijn cursivering). Dit is wat Peter Schäfer, 'Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben II. Judentum', *TRE* 12 (1984) 176, het 'national-heilsgeschichtliche Konzept' noemt.

⁴¹ Menzies, *Spirit and Power* 94.

⁴² Menzies, *Spirit and Power* 101 (mijn cursivering).

⁴³ Menzies, *Spirit and Power* 114 (mijn cursivering). En ook: 'Everyone is included in the promise (of the Joel prophecy)' (155, mijn cursivering).

caans *concern*. Anders dan Marcus, Matteüs en Q, bijvoorbeeld, vermeldt Lucas bij Jezus' doop in de Jordaan dat de heilige Geest 'in lichamelijke gedaante' (σωματικῶ εἶδεν, Luc. 3:22, d.w.z. echt, reëel) op Jezus neerdaalde. In Handelingen beschrijft hij de komst van de heilige Geest steevast in dramatische termen, met hoorbare, zichtbare en voelbare 'neveneffecten', tot en met aardbevingen aan toe (Hand. 2:1-4; 4:31, enz.). Lucas doet dat overigens ook in andere verbanden, bijvoorbeeld bij de verschijningen van Jezus na zijn opstanding uit de dood—ook daar is het allemaal veel fysieker en plastischer dan bij de andere evangelisten het geval is; om nog maar te zwijgen van Lucas' berichten over Jezus' hemelvaart.⁴⁴

Los van de vraag of deze Lucaanse voorkeur voor plastische voorstellingen voortkomt uit de behoefte een weerwoord te bieden aan gnostische tendensen (dat is m.i. niet helemaal uit de lucht gegrepen), is duidelijk dat Lucas een statement wil maken over de *realiteit* van de vroegchristelijke ervaring met de Geest. Het raakt niet alleen de geestelijke werkelijkheid in de diepste roerselen van de ziel en is ook niet alleen gereserveerd voor de verre toekomst, maar raakt de mens als geheel, in het heden, zichtbaar, tastbaar, hoorbaar. Lucas lijkt dus alle ruimte te geven voor de *ervaring* van het geloof, inclusief de meer uiterlijke, expressieve, emotionele (en daarmee dus ook de meer ambivalente, om niet te zeggen dubieuze) aspecten ervan.

7. Pinksteren als doorbraak

Wanneer de uitstorting van de heilige Geest in Handelingen 2 opgevat wordt als anticipatie op de grote doop-met-geest-en-vuur in het eschaton, kan ook antwoord worden gegeven op de vraag hoe het dan zit met die andere 'uitstortingen' van de Geest waarvan Lucas melding maakt in het vervolg van zijn boek: ook die zijn anticipaties op wat komen gaat (meer dan dat ze herhalingen zijn van wat eerder gebeurde).

Dat de profetie van Joël in de toespraak van Petrus programmatische betekenis heeft, kan niet worden betwijfeld. Het is het gezaghebbende bewijs uit de Schrift om de betekenis van de opzienbarende gebeurtenissen te duiden.⁴⁵ Door heel het hoofdstuk heen klinkt het motief van de vervulling door (vgl. v.1): wat de doorsnee jood in die dagen verwachtte met betrekking tot de eindtijd (de uitstorting van Gods Geest 'op alle vlees') vindt nu reeds plaats in de christelijke gemeente. Maar de vraag is wat precies de implicaties ervan zijn.

⁴⁴ Zie A.W. Zwiep, *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*.

⁴⁵ R.F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse. Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3* (SBL.MS 15; Nashville, New York: Abingdon, 1971); M. Dömer, *Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes* (BBB 51; Köln, Bonn: P. Hanstein, 1978) 139-159.

In pentecostale kring wordt doorgaans beweerd dat Handelingen 2 de norm is voor de individuele gelovige om toegang te verkrijgen tot de charismatische gaven van de Geest. In de praktijk leidt dat nogal eens—de theorie ten spijt—tot het creëren van een nieuwe categorie gelovigen, nl. Geestvervulde gelovigen, toegerust met het nodige charismatische equipment, onderscheiden van gelovigen die (nog) niet Geestvervuld zijn, bij wie de charismata (nog) niet geactiveerd zijn. De tweedeling die daardoor ontstaat, lijkt mij het meest problematische aspect van de zgn. *second blessing* te zijn: het staat haaks op het punt dat Lucas in Handelingen 2 maakt. Het punt van Handelingen 2:17 en 18 is juist dat de traditionele onderscheiden worden opgeheven. Het zijn de zonen *en dochters* die profeteren (een profetie die helaas in allerlei pinkster- en evangelische kringen maar ook in kerkelijke kring slechts zeer ten dele vervuld is); het zijn *jongeren* en oude mensen die visioenen en droomgezichten krijgen (de generatiekloof overbrugd), en het zijn dienaren en dienaressen (slaven en slavinnen, niet alleen maar de machthebbers en leidinggevendenden) over wie de Geest wordt uitgestort (sociale barrières worden opgeheven).

Het hele gebeuren op de eerste Pinksterdag heeft iets grensoverschrijdends of zelfs grensdoorbrekends: terwijl in het Oude Testament de Geest incidenteel werd gegeven aan uitverkoren enkelingen, meestal de leiders van het volk (richters, profeten, koningen)—Numeri 11 is een representatief voorbeeld—, wordt in Handelingen 2 gerealiseerd wat in de Joël-profetie al was aangekondigd, dat God zijn Geest zou uitstorten op alle vlees, dwars door alle rangen en standen heen.⁴⁶ De universaliteit van het gebeuren wordt onderstreept door de ‘volkerenlijst’ (2:9-11): vertegenwoordigers uit heel de toenmalige bekende wereld zijn erbij. Typerend voor het werk van de Geest is dat het eenheid bewerkt, tegenstellingen overbrugt (vgl. 1 Kor. 12:13!).

Het is overigens de ironie van de geschiedenis dat het vooral pentecostals waren die erin slaagden de barrières van etniciteit, sociale klasse en gender te doorbreken, en dat *ondanks* hun ideeën over *second blessings*. Het is maar goed dat het grondvlak zich niet altijd stoort aan wat wereldvreemde theologen in hun studeerkamertjes bedenken.⁴⁷

⁴⁶ R. Stronstad, *The Charismatic Theology of St. Luke. Trajectories from the Old Testament to Luke-Acts* (Peabody: Hendrickson, 1984, 2012); idem, *The Prophethood of All Believers. A Study in Luke's Charismatic Theology* (JPTTh.SS 16; Sheffield: Sheffield Academic, 1999).

⁴⁷ Zie hierover verder J.C. Thomas, ‘Women, Pentecostals, and the Bible. An Experiment in Pentecostal Hermeneutics’ (1994), in: idem, *The Spirit of the New Testament* (Leiden, Blandford Forum: Deo Publishing, 2005) 233-247, en vooral ook Yong, *Spirit Poured Out*.

8. Lucas en Paulus in canoniek perspectief

Ik signaleerde al een redelijk groot verschil tussen Lucas en Paulus met betrekking tot hun visie op het werk van de Geest. Lucas meer gericht op het uiterlijk vertoon, het spektakel, de charismatische *avant-la-lettre*; Paulus, meer ingetogen en op de innerlijke werking van de Geest gericht, wars van spektakel en misschien wel de voorloper van de typisch gereformeerde bevindelijkheid. Die twee zouden we vandaag de dag niet zo snel bij elkaar zetten.

Toch is dat gebeurd in de christelijke traditie, en wel zodra de geschriften van Lucas en Paulus naast elkaar in de canon terecht kwamen. Dat moet onvermijdelijk geleid hebben tot de vraag of en hoe die twee met elkaar te rijmen waren. Historisch gezien is Paulus daarbij als winnaar uit de bus gekomen, niet het minst vanwege het feit dat hij een veel doordachtere en gebalanceerde pneumatologische visie aan de dag legt dan Lucas en Lucas bovendien al heel snel in een verdacht licht kwam te staan door het beroep dat 'kettlers' aan de rand van de kerk of daarbuiten op zijn werk deden. Een belangrijk motief voor de canonisatie van Handelingen, of in elk geval een belangrijk effect ervan, was bovendien dat Handelingen het historische raamwerk ging vormen voor de brieven en de bediening van Paulus. Handelingen was dus dienstbaar of ondergeschikt aan het corpus paulinum. Gekoppeld aan de klassieke stelling dat er geen dogma's aan historische boeken mogen worden ontleend (die opvatting gaat op z'n minst terug tot Thomas van Aquino maar werd in de twintigste eeuw in stelling gebracht tegen het beroep op Handelingen door pentecostals), werd Handelingen als theologisch document niet hoog aangeslagen. Het gevolg was dat de stem van Lucas naar de marge werd verdrongen en door Paulus werd overstemd. Volgens James Dunn was dat zelfs uitdrukkelijk de bedoeling van het canonisatieproces: de meer ingetogen visie van Paulus op de Geest zou als een correctie moeten fungeren om de wilde excessen en de overcharismatische tendenzen bij Lucas in te dammen.⁴⁸ De onderliggende gedachte is dat Paulus het centrum van de nieuwtestamentische theologie vormt, of in elk geval dichter bij de kern staat dan Lucas.

Nu is het onvermijdelijk om een canon in de canon te hanteren, maar of de paulinische theologie (of zelfs zijn rechtvaardigingsleer) het centrum vormt, is maar zeer de vraag. Ik stel een andere lezing voor. Ik geef onmiddellijk toe dat ik me daarbij op nogal speculatief terrein begeef, maar ik waag het erop. Speculeren is tenslotte een belangrijke component van wetenschappelijk onderzoek en van theologiseren.

Stel dat we de verhouding Lucas en Paulus van een heel andere kant bekijken en insteken bij de canonisatie van het boek Handelingen. Het

⁴⁸ J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, passim; idem, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM; Valley Forge: Trinity Press International, 1977, ²1990) 174-202.

heeft, zoals bekend, enige tijd geduurd voordat Handelingen bekend raakte en brede erkenning vond in de vroege kerk.⁴⁹ We hebben het dan over een periode ergens in de tweede of zelfs derde eeuw na Christus. Dit in tegenstelling tot de brieven van Paulus, die al in een vroeg stadium verzameld werden, in de vroegchristelijke erediensten werden gelezen en als gezaghebbend werden gezien. Zoals ik reeds aangaf, wordt de acceptatie van Handelingen in de canon meestal gezien als een poging de paulinische literatuur chronologisch te verankeren.⁵⁰ Maar het is goed mogelijk dat de kerkvaders die zich met de canonkwestie bezighielden, ook andere overwegingen hebben laten meespelen. Dat is aannemelijk als we kijken naar de positie die het boek Handelingen inneemt in de verschillende canonlijsten en Griekse manuscripten.⁵¹ De huidige plaats van Handelingen—na de vier evangeliën en voor de brieven van Paulus—is een op zichzelf logische en aanvaardbare keuze, maar het is, historisch gezien, niet de enige keuze geweest: in de handschriftenoverlevering en de canonlijsten varieert de plaats van Handelingen nogal. Dat suggereert op z'n minst dat niet iedereen Handelingen beschouwde als introductie op Paulus.

Nu naar het meer speculatieve gedeelte: in de echte brieven van Paulus en de postpaulinische geschriften ligt er nogal wat nadruk op het innerlijk werk van de Geest, op het werk van de Geest in de morele vernieuwing van het menselijk leven. Het christelijke leven is wandelen 'in de Geest', wandelen 'in Christus', enzovoort. Of, zoals het in 1 Timoteüs 2:2 als ideaal geschetst wordt, '(bid voor alle koningen en gezagsdragers), opdat we rustig en ongestoord kunnen leven, in alle vroomheid en waardigheid' (vgl. ook 2 Petr. 1:3). Het grote risico, zeker in de tweede en derde eeuw na Christus, was daarbij dat het christelijk leven op die manier gemakkelijk esoterisch kon worden, gericht op de innerlijke roerselen van de ziel, op de geestelijke wereld, het hierboven en het hiernamaals, ten koste van de aardse werkelijkheid, het fysieke bestaan in de echte wereld. En die route is, zoals we weten, in de geschiedenis maar al te vaak genomen (gnostiek, docetisme).⁵² Het tweedelige werk

⁴⁹ C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II. Introduction and Commentary on Acts XV-XXVIII* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1998) lxxiii-lxxii; A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period Before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century* (WUNT 2. Reihe 169; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003); R.I. Pervo, *Dating Acts. Between the Evangelists and the Apologists* (Santa Rosa: Polebridge, 2006).

⁵⁰ B.S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (London: SCM, 1984) 240: 'the canon has retained the Pauline letters ... within the framework of Acts which provides hermeneutical guidelines for their interpretation' (mijn cursivering).

⁵¹ Zie o.m. R. Swanson (ed.), *The Acts of the Apostles* (New Testament Greek Manuscripts. Variant Readings Arranged in Horizontal Lines Against Codex Vaticanus; Sheffield: Sheffield Academic, 1998) 509-513.

⁵² Zie A.W. Zwiep, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek, deel 1: de vroege kerk-Schleiermacher* (Amsterdam: VU University Press, 2009, 32013) 141-143.

van Lucas zou in dat opzicht een stevig tegenweer kunnen bieden tegen zo'n al te spiritualistische kijk op de werkelijkheid door zijn nadruk op het zichtbare, tastbare, hoorbare effect van het evangelie en zo een al te eenzijdige kijk op het christelijke leven in balans kunnen brengen. Het is natuurlijk pure speculatie, maar de manier van redeneren is goed voor te stellen. Het is, voor wie toch nog behoefte heeft aan wat extra ammunitie, veelzeggend dat in veel canonlijsten het boek Handelingen naast de brief van Jacobus wordt gezet. En uitgerekend de brief van Jacobus vormt binnen de canon een minstens zo stevige concurrent van Paulus die, net als Lucas, alle aandacht laat uitgaan naar de zichtbare, werkzame kanten van het geloof met zijn pleidooi voor 'geen geloof zonder werken'. Zo bezien functioneert Paulus niet als een correctief op de charismatische excessen van Lucas, maar is Lucas een correctie op de al te ingetogen, wat spiritualistische visie van Paulus of tenminste van het paulinische christendom van zijn tijd.⁵³ En de uitdaging voor de christelijke kerk in de eenentwintigste eeuw is om die twee naast elkaar te laten (be)staan.

9. Conclusies en bevindingen

Alles bij elkaar genomen, kom ik tot de conclusie dat Lucas zijn lezers niet iets wilde leren over de *ordo salutis*, de individuele heilsorde, of over de plaats van het werk van de Geest in *het* proces van *de* heiligmaking (dat zijn voor Lucas oneigenlijke en anachronistische kwesties), maar hij wilde juist de dynamiek, de realiteit, de diversiteit en de veelkeurigheid van het werk van de Geest in de vroegchristelijke gemeente laten zien.

De in het begin gesignaleerde ongrijpbaarheid van het werk van de Geest wordt in de lectuur van Handelingen bevestigd door het gegeven dat het *effect* van de verkondiging in steeds weer andere constellaties wordt beschreven: er lijkt bij Lucas geen vaste volgorde te zijn in het proces van bekering: geloof, doop, ontvangst van de Geest. Dat lijkt mij een niet onbelangrijke aanwijzing dat Lucas helemaal niet *wil* systematiseren en al helemaal geen vaste heilsorde voor de individuele gelovige voor ogen heeft. In Handelingen is het 'vrijheid blijheid' wat de klok slaat; ook daar blijkt de Geest 'te waaien waarheen hij wil'.

⁵³ Zie over de canonkwestie in de vroege kerk verder: Zwiep, *Tussen tekst en lezer* 1:34-143.

Auteurs

Dr. **Theo van Dun** (1947) is liturgiewetenschapper en emeritus-justitieaalmoezenier. Hij promoveerde in 2011 op het proefschrift *Invoeren in Vieren: Ritueel-liturgische Strategieën, Een onderzoek naar de katholieke kerkdiensten in inrichtingen van Justitie in Nederland*.

Dr. mr. **Ryan van Eijk** (1961) 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 in 2013 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.

Drs. **Andries Govaart** (1954, Breda) studeerde theologie/liturgie in Nijmegen. Hij was pastor in Arnhem-zuid en werkte in het bisdom Utrecht en in het Dominicanenklooster Huissen voor liturgische toerusting, verdieping en meditatie. Hij heeft zijn eigen bureau 'Anderszins' tekst en toerusting voor ritueel en liturgie (www.anderszins.eu). Hij publiceert over liturgie bij de uitgeverijen Berne en Gooi en Sticht. In 2013 zijn 60 liederen, vertalingen en gebeden van hem opgenomen in het *Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk*

Prof. dr. **Anton van Kalmthout** (1945) is emeritus-hoogleraar Straf- en Vreemdelingenrecht aan de Tilburg University. Hij is bestuurslid bij Penal Reform International (Londen) en werkzaam voor de Raad voor Strafrechtstoepassing en Jeugdbescherming. Bovendien is hij het Nederlandse lid van de Commissie ter Preventie van Marteling en Onmenselijke of Vernederende Behandeling van de Raad van Europa.

Prof. dr. **Herman Noordegraaf** (1951) is bijzonder hoogleraar diaconiewetenschap aan de PThU, locatie Groningen namens de Stichting Rotterdam en tevens docent diaconaat op de locatie Amsterdam. Hij is in het bijzonder betrokken bij onderzoek naar activiteiten van kerken op het gebied van armoede en zorg. Onlangs publiceerde hij het 'Literatuurbericht Diaconaat 2010-2013' in *Handelingen. Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*, 2014/2 met een uitgebreide versie op de website van het tijdschrift.

Dr. **Thomas Quartier** (1972) doceert rituele en liturgische studies aan de Radboud Universiteit in Nijmegen en monastieke studies in Leuven en Rome. Hij is verbonden aan het Titus Brandsma Instituut in Nijmegen en oblaat van de Sint Willibrordsabdij in Doetinchem. Een van zijn meest

recente publicaties is *Liturgische Spiritualiteit. Benedictijnse impulsen* (Heeswijk: Bernemedia – Uitgeverij Abdij van Berne 2013).

Dr. **Regien Smit** werkt als justitiepredikant en promoveerde in 2012 aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op een vergelijkende studie over twee migranten-pinksterkerken in Rotterdam. De titel van haar dissertatie luidt *More Than Conquerors. Space, Time and Power in Two Lusophone Pentecostal Migrant Churches in Rotterdam*.

Dr. **Ciska Stark** is directeur onderwijs en docent homiletiek aan de Protestantse Theologische Universiteit te Amsterdam. Ze publiceert vooral over liturgie en prediking, onder andere over vieringen in instellingen in het themanummer van *Handelingen, Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap*, 2014 /1 ('Alleen samen? Paradoxen van gemeenschapsvorming bij vieringen in een instelling', Utrecht: Kok/Ten Have).

Dr. **Reijer 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. Zijn meest recente publicatie is: 'Opwekken tot omzien naar elkaar. Over de betekenis van onderling pastoraat', *Kerk en Theologie* 65/2 (2014), 165-181.

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.

Prof. dr. **Arie Zwiep** (1964) studeerde theologie aan de Evangelische Theologische Faculteit te Leuven (België) en aan de Universiteit van Durham (Verenigd Koninkrijk). Hij promoveerde in 1996 als Nieuw Testamenticus

AUTEURS

op een onderzoek getiteld *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology*. Van 1997-2004 was hij directeur onderwijs en docent Nieuwe Testament en hermeneutiek aan de Evangelische Hogeschool in Veenendaal, en van 2004-2012 docent in dezelfde vakgebieden aan de Christelijke Hogeschool Ede (CHE). Sinds 2004 is hij docent Nieuwe Testament en Hermeneutiek aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij schreef onder andere het boek *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek*, dat in twee delen verscheen in 2009 en 2013.

