

Een heilige en veilige plek

Vrijplaats en spiritualiteit
in de geestelijke verzorging bij justitie



Een heilige en veilige plek

Vrijplaats en spiritualiteit in de geestelijke verzorging bij justitie

Redactie:

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

Deel 7 uit de Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Amsterdam

ISBN: 9789462402737

Dit boek is een uitgave van:

Wolf Legal Publishers (WLP)

Postbus 31051

6503 CB Nijmegen

Tel: 0135821366

E-Mail: info@wolfpublishers.nl

www.wolfpublishers.com

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

© Centrum voor Justitiepastoraat, Tilburg/Amsterdam, 2015

Afbeelding omslag: Gevangensluchtplaats, Vincent van Gogh

Een heilige en veilige plek
Vrijplaats en spiritualiteit
in de geestelijke verzorging bij justitie

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

Deel 7
Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat
Tilburg/Amsterdam
2015

Tot nu toe verschenen in de Publicatiereeks van het Centrum voor Justitiepastoraat:

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

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

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

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

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries & R. van Eijk (red.), *Grensverkeer. De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie*, Wolf Legal Publishers, 2013

Th.W.A. de Wit, R.J. de Vries & R. van Eijk (red.), *Lost in Translation. De (ex)gedetineerde in de participatiesamenleving*, Wolf Legal Publishers, 2014

Inhoudsopgave

Voorwoord	7
Theo W.A. de Wit, Reijer J. de Vries & Ryan van Eijk	
Thema: Vrijplaats	
Een open geslotenheid	13
<i>Reflecties over de geestelijke verzorging als 'vrijplaats'</i>	
Pieter de Witte	
Beleving van de Vrijplaats bij gedetineerden	31
René Akkermans	
De vrijplaats herijkt	39
Fons Flierman	
De vrijplaats ontruimd	57
<i>Op zoek naar nieuwe betekenissen</i>	
Theo W.A. de Wit	
Thema: Spiritualiteit	
De spiritualiteit van de justitiepastor	79
<i>Over spirituele wegen en pastorale dwaalwegen</i>	
Martin Walton	
De justitiepastor op het interreligieuze speelveld	91
Hans de Wit	
Overig	
Religieus geïnspireerde nazorg in Zwolle	113
Reijer J. de Vries en Reint van der Knijff	
Auteurs	137

Voorwoord

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

Deze bundel verzamelt voornamelijk de oogst van de (uitgewerkte) bijdragen van de studiedagen in april 2015 van de protestantse en rooms-katholieke geestelijk verzorgers die werkzaam zijn bij justitie. De rooms-katholieke studiedagen hadden als thema de vraag, wat de notie van 'vrijplaats', als aanduiding van de bijzondere status van het contact tussen gedetineerden en geestelijk verzorgers, vandaag kan betekenen. Tijdens de protestantse studiedagen stond de spiritualiteit van de justitiepredikant en de ingeslotenen centraal.

Vrijplaats: reflecties over een oude, maar omstreden geraakte notie

De directe aanleiding voor hernieuwde aandacht voor de min of meer klassieke notie van de vrijplaats in justitiële inrichtingen is het proefschrift van Fons Flierman *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie* (2012), waarin stevige kritiek wordt geuit op de wijze waarop de verwijzing naar de vrijplaats in de praktijk vaak functioneert: als afscherming voor het afleggen van verantwoording voor het eigen handelen naar diverse partijen. Daarom hebben wij verschillende auteurs gevraagd hun licht opnieuw op het begrip vrijplaats te laten schijnen, met inachtneming van Fliermans kritiek.

Allereerst Pieter de Witte van het dit jaar opgerichte Vlaamse *Centrum voor Levensbeschouwing en Detentie*. In zijn bijdrage wordt eerst de complexiteit blootgelegd van het begrip 'vrijplaats' als karakterisering van het werk van geestelijk verzorgers in de gevangenis. Vanuit een analyse van de verwante notie van 'asiel' (en de wezenlijke dubbelzinnigheid van deze notie) wordt gewaarschuwd voor de neiging een te scherpe tegenstelling te creëren tussen de 'open' ruimte van de vrijplaats en het 'gesloten' gevangenissysteem. Het feit dat deze tegenstelling toch prominent is in het spreken over geestelijke verzorging wordt tegen de achtergrond geplaatst van een bredere maatschappelijke tendens om van 'openheid' de centrale waarde te maken. Vervolgens wordt aangetoond hoe de 'vrijplaats' op een meer genuanceerde manier gedacht kan worden. Zo wijst hij op de noodzakelijke afstand tussen de geestelijke verzorging en de justitiële context waarbinnen zij werkt. Tegelijkertijd wordt gesproken over de mogelijkheid dat geestelijk verzorgers juist op basis van hun diepste overtuigingen een positieve en welwillende houding ten opzichte van het gevangeniswezen aannemen. Het zijn ook deze overtuigingen, zo wordt betoogd, die een 'open' houding ten opzichte van gedetineerden mogelijk maken. Ten slotte wordt nagedacht over de spirituele en

politieke betekenis van de samenwerking die kan ontstaan tussen geestelijk verzorgers en andere justitiële diensten.

Voor justitiepastor René Akkermans is de vrijplaats eerst en vooral een plek van ingesloten. Uit een twaalftal interviews die hij heeft gehad met gedetineerden van de christelijke denominatie blijkt dat de *religieuze identiteit* van de pastor de basis is van de band van vertrouwen die er bestaat tussen de pastor en de pastorant. Dit vertrouwen is de grond waarop de vrijplaats als plek van vertrouwen rust. Belangstelling voor en kennis van de juridische bescherming van de vrijplaats, door het ambtsgeheim en het verschoningsrecht, zijn in de beleving van ingesloten nauwelijks relevant. Algemene geestelijke verzorging, als toekomstig alternatief voor de huidige denominatieve geestelijke verzorging, kan een verzwakking zijn voor de ruimte van de vrijplaats binnen een justitiële inrichting. Het blijkt immers dat sterk vertrouwen nauw is verbonden met identiteit, en dit ondanks lage kerkelijke betrokkenheid. De universele zingevende menselijke waarden van algemene geestelijke verzorging alléén vormen een te zwakke grond van vertrouwen om de vrijplaats in de toekomst te waarborgen. De religieuze stroming van het christendom heeft naast haar vertrouwenwekkend karakter ook de kracht van gemeenschap en belijdenis in het weerstaan van repressie en beheersing. Zij kan daarin 'inbreken' en binnen het systeem een emancipatorische rol vervullen. Ook de zichtbaarheid van religieuze identiteit in spreekkamer en stiltecentrum wordt door gedetineerden belangrijk gevonden; maar belangrijker voor de pastorant zijn het individuele vertrouwelijke contact met de justitiepastor en de inhoud van groepswork en vieringen. Gedetineerden hebben tegenwoordig geen bezwaar tegen het interdisciplinair werken van de pastor.

In Fliermans bijdrage wordt de vraag gesteld of het begrip vrijplaats nog geschikt is om de eigen plek van het justitiepastoraat in de justitiële inrichtingen mee aan te duiden. De vrijplaats verwijst om te beginnen naar de pastorale praktijk bij justitie, waarin het de vrije ruimte is die justitiepastores creëren voor een open ontmoeting met gedetineerden op basis van wederzijds respect voor de persoon en de levensovertuiging van de ander. De vrijplaats krijgt vervolgens in het pastoraat meer inhoud vanuit het (ook theologisch relevante) begrip 'onderbreking', dat betrekking heeft op de ervaring dat detentie, en alles wat eraan vooraf is gegaan en nog op zal volgen, het gewone leven heeft onderbroken. In de pastorale begeleiding van gedetineerden staat de vrijplaats voor het betekenis geven aan deze onderbrekings-ervaring. Het perspectief van de maatschappelijke betekenis van de vrijplaats richt de aandacht tot slot op de oriëntatie van gedetineerden op het goede leven en op hun behoefte daarop te reflecteren en daar uiting aan te geven.

Theo de Wit onderscheidt in zijn filosofische bijdrage drie betekenissen van 'vrijplaats' die de positie en het werk van geestelijk

verzorgers betreffen. Allereerst zijn geestelijk verzorgers bij justitie academisch gevormd: zij komen van de vrijplaats die wij academie of 'universiteit' noemen, de plek bij uitstek waar aan het fundamenteel menselijke verlangen om te willen weten en afstand te nemen - een verlangen dat onherleidbaar is tot praktische belangen - tegemoet wordt gekomen. Dat verlangen blijft een rol spelen in de context van justitiële inrichtingen, waar praktische belangen en politiek-juridische imperatieven juist overheersend zijn. Op de tweede plaats verwijst de vrijplaats naar die plek waar ingeslotenen veilig en vrijmoedig kunnen spreken over wat hen op het hart ligt, benauwt of juist vrij maakt, en soms zelfs naar de uitweg uit een penibele situatie of een vastgelopen leven. En ten slotte, misschien wel de oudste betekenis van deze drie, is vrijplaats of 'vrijstad' in de Bijbel de naam voor een plek waarheen de 'onvrijwillige moordenaar', iemand die zonder opzet een ander had gedood, kon vluchten. De Wit gaat hierbij in op Levinas' verrassende actualisering van deze idee van vrijplaats, en op de 'andere', harde kant van de huidige opvang van grote aantallen vluchtelingen in Europese landen - de aanscherping van de scheiding tussen zogeheten 'echte' en 'onechte' vluchtelingen.

Spiritualiteit in de geestelijke verzorging bij justitie

Omdat de term 'spiritualiteit' steeds meerduidiger wordt, verschuift de strategie van de pastor van een definitie van spiritualiteit naar een functionele waarneming van de ontvankelijkheid en wederkerigheid van mensen, aldus Martin Walton. Wat gebeurt er met mensen in relatie tot hun 'spiritualiteit'? Wat voor mensen worden zij? Die vragen gelden ook voor de justitiepredikant. De soberheid van protestantse spiritualiteit verhoudt zich kritisch onderscheidend tot het predikantsberoep en in het bijzonder tot de weerbarstige werkelijkheid van werken bij justitie. De predikant maakt echter ook zelf deel uit van de 'fluiditeit' van religie en spiritualiteit in deze tijd. Dat vereist behalve kennis van het eigen spiritueel leven ook een spiritueel omgaan met lasten, of dwaalwegen, van de beroepsuitoefening, zoals compassiefrustratie, het verpersoonlijken van structurele problemen en spirituele overdracht. Door het pastoraal repertoire te vergroten, door middel van gastvrijheid en contemplatie en door met wijsheid en gelijkenissen te werken ontwikkelt de pastor een spirituele manier van werken.

Intercultureel Bijbellezen blijkt op een verrassende manier een bijdrage te kunnen leveren aan een dieper verstaan van het eigene van het christelijk geloof en de spiritualiteit van de (gelovige) gedetineerde en de (justitie)pastor. Aan de hand van eigen publicaties over intercultureel Bijbellezen en o.a. Bob Ekblads boek *Reading the Bible with the Damned* (2005) verkent Hans de Wit in zijn bijdrage het speelveld waarop de (gevangenis)pastor en de gedetineerde elkaar in hun wederzijdse geloof en spiritualiteit kunnen ontmoeten. Hij beschrijft enerzijds de angst die de Bijbel als heilig boek en heilige plaats bij

gedetineerden oproept, anderzijds hoe het zoeken naar het 'samen' in een groep Bijbelstudie als een veilige plek kan functioneren waar een directe communicatie met een persoonlijke en uitnodigende God hen diep kan raken en concreet invloed heeft op hun denken en gedrag. Dat vraagt van de pastor hermeneutische competenties en kennis van andere religies en rituelen, waarbij respect voor de tekst de ruimte openlaat voor een ander en breder verstaan - breder ook dan lectuur van de professionele theoloog. De Wit stelt dat met name de kwetsbaarheid van gedetineerden een fundamenteel aangrijpingspunt is in het justitiepastaat: waar de maskers van onkwetsbaarheid en macht worden afgelegd, ontstaat ruimte voor werkelijke ontmoeting en groei.

De bundel wordt afgesloten met een onderzoeksverslag, een eerste resultaat van een onderzoeksproject 'Religieus geïnspireerde verbanden en de zorg en nazorg ten bate van (ex-)gedetineerden' van het *Centrum voor Justitiepastaat*. Vanuit het perspectief van de praktische theologie onderzoeken De Vries en Van der Knijff hoe het 'netwerken' in de religieus geïnspireerde (na)zorg voor mensen met detentie-ervaring in de praktijk op plaatselijk vlak functioneert. Hun onderzoek in Zwolle sluit aan bij het onderzoek dat Veerle Rooze en Trudy Vester deden in Lelystad in het kader van het project 'Verbinden en versterken'. De auteurs vragen zich af of de in dat onderzoek gesignaleerde knelpunten van onbekendheid met de nazorg, kwetsbaarheid van de schakels en de werkdruk van de justitiepastes zich ook elders voordoen en welke factoren daarbij een rol spelen. Ze richten zich in hun onderzoek in het bijzonder op de vraag welke verbindingen er zijn in het kerkelijke nazorgnetwerk en hoe de structurele inbedding is georganiseerd. Daarbij komt naar voren welke personen en instanties de belangrijkste actoren zijn en welke rol zij spelen. Ze concluderen dat er van een netwerk eigenlijk geen sprake is en dat een organisatorische inbedding ontbreekt en dat bij de meeste betrokkenen het inzicht in het belang daarvan afwezig lijkt te zijn. Op grond van de onderzoeksresultaten doen zij enkele aanbevelingen om het nazorgnetwerk te versterken.

Vrijplaats

Een open geslotenheid

Reflecties over de geestelijke verzorging als 'vrijplaats'

Pieter De Witte

1. 'Asiel'

De vrijplaats als plaats waar men vrijgesteld is van rechtsvervolging, waar men niet (Grieks: *a-*) kan beroofd of weggevoerd worden (Grieks: *sulao*), wordt ook wel 'asiel' genoemd (Grieks: *asulos*). Het begrip 'asiel' is echter door en door dubbelzinnig en deze dubbelzinnigheid heeft ons iets erg belangrijk te vertellen. De ene kant van het verhaal is dat 'asiel' een toevluchtsoord is, de plaats waar mensen veilig zijn voor hun belagers. Van in de antieke tijden tot op vandaag heeft deze veilige haven te maken met de sfeer van het religieuze. In de Oudheid waren het bij uitstek allerhande heiligdommen die de functie hadden van vrijplaats. Ook vandaag zijn het vaak de kerken die hun deuren openzetten, bijvoorbeeld voor mensen zonder geldige verblijfspapieren. Dit kerkasiel is meer dan gewoon het verderzetten van een gewoonte. Er blijkt een diepe band te bestaan tussen religie en het ontsnappen aan belaging, een band op het niveau van zowel de belagde als van de beschermende instantie.¹

Op het niveau van de mens die gevaar loopt het slachtoffer te worden van geweld is de zaak duidelijk. Wanneer men het boek der Psalmen op een willekeurige pagina openslaat, heeft men een grote kans de schreeuw te horen van een belaagd mens, de mens die omringd wordt door vijanden en hun valstrikken, de mens die verlangt naar de veilige muren van het huis van de Heer. Het is mijn ervaring als gevangenisbezoeker dat dit aspect van de psalmen, het verlangen naar veiligheid te midden van belaging (door beschuldigende onderzoeksrechters, pesterige cipiers en agressieve medege-detineerden), een erg herkenbaar gegeven is, ongeacht de levensbeschouwelijke achtergrond van de betrokkene. Dit aspect kan gemakkelijk weggehoond worden door hen die de religie verfoeien en geloof een teken van zwakte vinden voor mensen die de stormen van het leven niet kunnen trotseren. Hoe men echter de band tussen religie en veiligheid ook opvat en waardeert, het is duidelijk dat het ontkomen aan belaging een punt vormt waar religie en algemeen menselijke ervaring bijna één worden. Hoe laatdunkend men ook kan doen over schietgebedjes

¹ Voor een analyse van de ideeën van 'vrijplaats' en 'asiel' in hun positieve betekenis (en vanuit hun religieuze connotaties) is natuurlijk het werk van Bianchi fundamenteel: H. Bianchi, *Gerechtigheid als vrijplaats. De terugkeer van het slachtoffer in ons recht*, Baarn: Ten Have, 1985.

en uitingen van dank na een afgewend gevaar, ze lijken een plaats aan te duiden waar religie een wezenlijke nood en gerichtheid van de mens treft.

Op het niveau van de beschermheer (of -dame) is de band tussen religie en toevluchtsoord misschien iets complexer, even complex als de ontwikkeling van de godsdienst doorheen de mensengeschiedenis. Noah ging de ark binnen met zijn familie omdat hij rechtvaardig was. De onrechtvaardigen verzopen. Israël mocht thuiskomen in het Beloofde Land. Kanaänieten mochten daarbij over de kling gejaagd worden. Zieken, hongerigen en vermoeiden mochten in Jezus' heilzame nabijheid vertoeven. Syro-fenicische 'honden' weigerde hij te helpen. Althans aanvankelijk, want zelfs Jezus laat zich bekeren tot een meer open, inclusieve vrijplaats. De plaatsen in de Bijbel waar bescherming en beschutting bieden chauvinistisch-nationalistische trekken heeft, worden gecorrigeerd door een meer universalistisch perspectief waarin alle volkeren zich op de berg van de Heer zullen verzamelen en er zelfs een bijzondere aandacht ontstaat voor de vreemdeling. Oertijd en eindtijd vallen hier samen: er is een band tussen de spreekwoordelijke gastvrijheid van het nomadische bestaan waaruit de stammen van Israël oprijzen en het uiteindelijke visioen over mensen uit alle volkeren die verenigd zijn rond dezelfde tafel. Het dubbele spoor dat getrokken is in de godsdienstgeschiedenis, de spanning tussen een meer in zichzelf gekeerde religie die binnen de muren enkel plaats biedt aan 'ons' tegen de aanvallen van 'hen' en een meer universele gerichtheid op een huis 'waar plaats is voor velen', loopt door tot op vandaag.² Ook nu wordt binnen de kerken (en andere levensbeschouwelijke genootschappen) wel eens gediscussieerd over de vraag voor wie we de deuren openzetten: voor de onzen of voor de velen? Hoe men de band tussen religie en asiel ook opvat en preciseert, de beschrijving is tot op dit punt louter positief: het is goed dat het asiel wordt gesticht, dat de beschermende muren worden opgericht en de bedreiging wordt afgewend. Het is echter hoog tijd om ook de andere kant van het verhaal te vertellen. 'Asiel' (*Asylum*) is eveneens de titel van het klassieke werk van socioloog Erving Goffman waarin hij zijn bij wijlen huiveringwekkende analyse heeft neergeschreven van 'totale instituties' (psychiatrische instellingen, gevangenissen, slotkloosters,...).³ Hij beschrijft hoe zij die opgesloten worden in deze instellingen door een 'mortificatieproces' van hun identiteit worden ontdaan en hoe de institutie vervolgens door een systeem van

² Voor een verdere verkenning van deze spanning is het werk van de filosoof Alain Badiou instructief. Zie: A. Badiou, *Het woord 'jood'*, Kampen: Ten Have, 2008 en Id., *Paulus. De fundering van het universalisme*, Kampen: Ten Have, 2008.

³ E. Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York: Achor House, 1961.

privileges een nieuwe identiteit creëert. 'Asiel' heeft hier niets bevrijdend, maar wijst op een beklemmend systeem van manipulatie en disciplinerend.

Opnieuw mag de band met de religie hier niet uit het oog worden verloren. Niet toevallig passen voor Goffman ook slotkloosters binnen het rijtje van totale instituties. De dubbele beweging van mortificatie en de constitutie van een nieuwe identiteit lijkt wel erg veel op bijvoorbeeld het sterven en verrijzen met Christus, het doodgaan aan de zondige Adam en het bekleed worden met de nieuwe mens. Bovendien mag men hier ook de historische band tussen de vroegere kloostercellen en het ontstaan van de moderne cellulaire gevangenis niet uit het oog verliezen.⁴ 'Asiel' in de Goffmanianse betekenis van het woord roept verre herinneringen op aan het negentiende-eeuwse gevangeniswezen in België waar de katholieke aalmoezenier mee was ingeschakeld in een systeem dat gericht was op de morele verbetering van de crimineel.⁵ Zonder te beweren dat het disciplinerende, panoptische gevangenisstelsel zoals het gestalte heeft gekregen in onze contreien en de religieuze benadering van criminaliteit eenvoudigweg samenvallen, mag toch minstens worden gesteld dat dit gevangenisstelsel en de zich daarbinnen ontwikkelde geestelijke verzorging twee handen op één buik waren. Waarin bestaat nu de dubbelzinnigheid van dit hele verhaal? Het gaat mij hier slechts ten dele over de ambivalente rol die de religie heeft gespeeld, namelijk als enerzijds een bevrijdende kracht die ruimte schept binnen een beklemmend systeem van vervolging en anderzijds een bondgenoot van ditzelfde systeem. Dit is slechts het gevolg van een dubbelzinnigheid die op een veel fundamenteeler niveau ligt. Het bouwen van muren rond mensen kan zowel bevrijdend als vermorzelend zijn. In het ene geval bieden ze beschutting tegen allerlei bedreiging; in het andere geval worden mensen veroordeeld tot een geestdodend regime. Het probleem is dat het erg moeilijk is om vast te

⁴ Cf. het werk van A. Skotnicki, *Criminal Justice and the Catholic Church*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2008. Skotnicki toont aan dat de ontwikkeling van de modern gevangenis, ondanks alle historische breuklijnen die men kan vaststellen, toch moet worden gezien tegen de achtergrond van een pre-moderne omgang met overtredingen in het Westen. Hij denkt daarbij aan het leven van kloostergemeenschappen, waar wetsovertreders tijdelijk werden opgesloten in cellen met het oog op bezinning en boetedoening. De oorsprong van deze traditie zou zelf nog verder te traceren zijn tot de penitentiaire praktijken van de vroege kerk. De modern strafinrichtingen mogen daarom terecht *penitentiaire* inrichtingen genoemd worden, instellingen die uiteindelijk gericht zijn op een modern variant van wat in de christelijke traditie bekering en boetedoening heet.

⁵ Voor de claims in dit artikel over de historische rol van de aalmoezeniers en andere geestelijke verzorgers in de gevangenissen ben ik schatplichtig aan het werk van Achiel Neys. Voor een korte samenvatting van zijn visie, zie bijvoorbeeld: A. Neys, *Pastorale en levensbeschouwelijke begeleiding*, in A. Neys, T. Peters, F. Pieters en J. Vanacker (eds.), *Tralies in de weg. Het Belgische gevangeniswezen: historie, balans en perspectieven*, Leuven: Universitaire pers, 1994, pp. 297-325.

stellen waar de ‘goede muren’ eindigen en de ‘slechte muren’ beginnen. De meest mensonterende gevangenis maakt deel uit van een gevangenisstelsel dat ooit begonnen is met de beste bedoelingen van de wereld: uiteraard om de maatschappij te beschermen tegen criminelen, maar evenzeer om deze laatste niet meer aan lijfstraffen te onderwerpen, om hen door een quasi-contemplatief leven geestelijk te bevrijden van hun verleden, om hen te beschermen tegen spontane lynchpartijen. Langs de andere kant moeten geestelijk verzorgers ook zelfkritisch erkennen hoe hun ‘vrijplaats’ evengoed kan ontaarden en dat de beslotenheid van de pastorale relatie ongewild een oord kan worden van beklemming, geestelijke afhankelijkheid en machtsmisbruik.

De dubbelzinnigheid van ‘asiel’ toont van meet af aan dat we moeten opletten om niet dualistisch het slechte, ziekmakende gevangenisstelsel tegenover de goede, bevrijdende geestelijke verzorging te plaatsen. Deze reflecties dwingen ons om verder na te denken over de concepten die herhaaldelijk in één of andere vorm terugkwamen in ons betoog: ‘openheid’ en ‘geslotenheid’.

2. Lof van de geslotenheid

Ik schuif meteen een cultuurfilosofische werkhypothese naar voren die niet bewezen, maar misschien wel plausibel gemaakt kan worden. Onze cultuur is geobsedeerd door openheid (en haar tegendeel: geslotenheid). Deze obsessie komt terug op zoveel plaatsen dat het bijna onbegonnen werk is een opsomming te geven van de gebieden waarin ons denken gestructureerd wordt door deze tegenstelling openheid-geslotenheid. Ik beperk mij tot een aantal ervaringsgebieden waar ik zelf vertrouwd mee ben, in de hoop dat er bij de lezer na een tijd een gevoel van herkenning optreedt.

In de *theologie*, en daarmee bedoel ik zowel de academische theologie als de impliciete theologie die iedereen heeft wanneer hij of zij uitspraken doet over God en godsdienst en die op vele plaatsen opduikt in het publieke debat, is openheid reeds lang een structurerende waarde. De goede manier om te spreken over God wordt in talloze uitspraken gekenmerkt door een openheid voor de andersdenkende, een openheid voor de huidige samenleving, een openheid voor de nieuwste wetenschappelijke inzichten, een openheid voor datgene wat de traditie niet helemaal onder woorden kan brengen. Een minder goede of slechte theologie is totalitair, fundamentalistisch, dogmatisch, pretentius (‘de waarheid in pacht’), kortom: gesloten. Tegenover de ‘grote verhalen’ die in de postmoderne filosofie onder kritiek worden geplaatst, wordt benadrukt dat het

christelijke verhaal een ‘open verhaal’ is of het moet worden.⁶ Deze nadruk krijgt een bijzonder gewicht wanneer het gaat over de kerk. Aan de ene kant is er de kerk in haar institutionele gestalte, de kerk die duidelijke muren opricht die bepalen wie buiten is en wie binnen is, de kerk die grenzen trekt en zo bepaalt hoe mensen hun leven moeten inrichten en hoe de liturgie gevierd dient te worden. Daartegenover staat de charismatische kerk, de gastvrije kerk, de kerk die de Geest laat waaien waar zij wil, de kerk die meegaat met haar tijd en blijk geeft van een maximale leerstelling en liturgische flexibiliteit.

In het *onderwijs*, en niet in het minst het levensbeschouwelijke onderwijs, is de openheid een belangrijke waarde en zelfs een pedagogisch principe. De gestalte van de geslotenheid is hier vrij duidelijk: ex-cathedra onderwijs dat louter op kennisoverdracht gericht is, waar de positie van de leerkracht onaantastbaar is en waar de leerlingen tot passiviteit gedwongen worden. Op levensbeschouwelijk gebied wordt dan regelmatig het dreigende spook van het ‘catechismusonderwijs’ uit de kast gehaald: de autoritaire aanpak wie vertrekt van een gesloten systeem van zekerheden. Tegenover deze beklemmende geslotenheid die bijna een gewelddaad zou zijn naar de leerlingen toe, staat een meer open benadering, waar de les wordt opgebouwd rond onzekerheden, rond de open vragen waar noch de leerling noch de leerkracht het antwoord op weten, waar er een centrale plaats is voor de onverwachtetheit van de individuele creativiteit en waar de leerkracht ook heel wat te leren heeft van de leerlingen.

De invloed van het denken in termen van openheid en geslotenheid mocht ik tenslotte ook in mijn pastorale praktijk aan den lijve ondervinden en wel op het terrein van de *interlevensbeschouwelijke dialoog*. De dialoog is zelf natuurlijk de plaats bij uitstek waar het verlangen naar openheid een concrete vorm krijgt. Tegenover de ‘monoloog’ van kerkelijke gezagsdragers, autoritaire leerkrachten en een dominante christelijke cultuur, staat het dialogische model waarin het echte gesprek (tussen alle lagen van de kerkelijke hiërarchie, tussen leerkrachten en leerlingen, tussen levensbeschouwingen) werkelijk *geopend* wordt. Met het oog op deze openheid ontstond in de gevangenis waar ik werk een spontaan initiatief onder gedetineerden met een christelijke en een moslim achtergrond. Ze wilden graag een gespreksgroepje beginnen waarin christenen en moslims met elkaar dialogeren over hun geloof. Dat zou, zeker in tijden van religieus extremisme, de wederzijdse verstandhouding tussen beide groepen versterken. Opvallend genoeg was de eerste reactie van anderen op dit idee dat het misschien ‘niet open genoeg was’. Het ging immers enkel over

⁶ Voor reflecties over het christendom als ‘open verhaal’ kan men het werk van de Vlaamse theoloog Lieven Boeve raadplegen. Zie bijvoorbeeld: L. Boeve, *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?*, Kapellen: Pelckmans, 1999.

christenen en moslims. Waarom ook niet de boeddhisten en vrijzinnig-humanisten erbij betrekken? En zo geschiede het. Het is een interlevensbeschouwelijke gespreksgroep geworden die openstaat voor iedereen en die diverse thema's behandelt. Het initiatief loopt goed. De openheid lijkt het gewonnen te hebben op de geslotenheid die nog vervat zat in het oorspronkelijke moslim-christelijke plan.

Toch liggen de zaken iets gecompliceerder. Aanvankelijk hadden de initiatiefnemers voor het interreligieus gespreksgroepje (het was nog niet *interlevensbeschouwelijk*) heel wat ideeën over mogelijke thema's die besproken konden worden: Jezus in de Bijbel en de koran, het gebed bij christenen en moslims, de rol van Bijbel en koran in het leven van de gelovigen en zo meer. Het is duidelijk dat door de gecreëerde openheid naar andere levensbeschouwingen toe de aard van de mogelijke onderwerpen vrij drastisch veranderde. Bepaalde zaken konden niet meer of enkel in een radicaal gewijzigde vorm aan bod komen. Het punt is dat door de 'openheid' (het overstijgen van de 'gesloten' dialoog moslims-christenen) bepaalde wegen ook werden afgesloten. We konden niet meer uitweiden over die figuur van Jezus/Isa, maar moesten het veel abstractere thema bespreken van het belang van 'heilige' of 'inspirerende' figuren. Omgekeerd zou men kunnen zeggen dat door de geslotenheid van het groepje moslims-christenen er zich juist een wereld van dialoog opende waardoorheen de gesprekspartners zich kunnen bewegen en met de verwondering van ontdekkingsreizigers elkaars tradities in de diepte leren kennen.

Het gespreksgroepje is slechts een voorbeeld van een veel breder punt dat ik hier wil maken. Het punt is dat openheid en geslotenheid zich op een ingewikkelde manier tot elkaar verhouden, ingewikkelder dan de hartstochtelijke 'roep om openheid' ons wil doen geloven. Misschien is om het even welke vorm van openheid slechts mogelijk op basis van een bepaalde geslotenheid. Ook het levensbeschouwelijk opengebroke gespreksgroepje zal enkel zinnige gesprekken voortbrengen wanneer het zich opnieuw sluit en het de discipline heeft om zich op dit of geen zingeving-gerelateerd onderwerp te concentreren en bepaalde andere onderwerpen (zoals de poging van het Oranje elftal tot kwalificatie voor het Europees Kampioenschap voetbal) achterwege te laten. Hetzelfde geldt ook op andere domeinen. Wat de theologie betreft, moeten we erkennen dat we geen weet zouden hebben van de 'open' charismatische dimensie van de kerk als de boodschap van Jezus niet op de een of de andere manier geïnstitutionaliseerd was geraakt en langs deze 'gesloten' weg de eeuwen had getrotseerd en tot ons was gekomen. Men kan zich ook afvragen of een 'open' discussie binnen de kerk mogelijk is als er niet de schijnbare geslotenheid is van een aantal 'dogmatische' basisstellingen omtrent het geloof. Op pedagogisch gebied is het duidelijk dat een zinvolle 'open'

dialogo van leerkracht en leerlingen slechts mogelijk zal zijn binnen bepaalde krijtlijnen die leerkrachten krachtens hun autoriteit kunnen trekken, een autoriteit die zij ontlenden aan een grondige expertise in hun vakgebied en die maakt dat leerlingen ook wel eens iets kunnen leren tijdens hun leerproces.

We zouden hier eindeloos kunnen doorgaan met voorbeelden van de manier waarop geslotenheid zelf openheid teweeg kan brengen. We zouden kunnen tonen hoe communicatie, interactie en zelfs poëzie slechts mogelijk is door de ‘autoritaire’ disciplinerende die eigen is aan het leren van een taal. We zouden kunnen verwijzen naar Dietrich Bonhoeffer's gedicht over de vrijheid waarin precies de *discipline* (het temmen van de onrustige menselijke geest die steeds geneigd is om zich in allerlei richtingen te bewegen) het eerste stadium is op weg naar de vrijheid.⁷ We zouden kunnen spreken over het essentiële verschil tussen de hopeloze, chaotische klanken van de beginnende muzikant en de virtuoze, maar soms even chaotische improvisaties van de door maniakale oefening gevormde grootmeester. De zaak zal inmiddels echter duidelijk geworden zijn. Wat daar nog aan toegevoegd moet worden is dat een doorgedreven nadruk op ‘openheid’ zelf een ‘gesloten’ ideologie kan worden. De afkeuring voor het islamo-christelijke gespreksgroepje ten voordele van de meer open variant kan gebaseerd zijn op een visie die zelfs niet meer beseft dat op deze manier ook wegen worden afgesloten. Het doelbewust openen van alle initiatieven zodat er ‘een voldoende draagvlak is’, ‘iedereen er zich in kan vinden’ en ‘niemand zich uitgesloten voelt’, kan uiteindelijk enorm *mainstream* worden. Het kan leiden tot een dwangmatige aanname van de waarden waar we ons effectief allemaal achter kunnen scharen: tolerantie, respect en natuurlijk openheid zelf. Het spreekt vanzelf dat deze waarden geen enkele slagkracht hebben tegen maatschappelijke mechanismen die echt bedreigend zijn voor de vrijheid en waardigheid van de mens. De filosoof Slavoj Žižek heeft misschien gelijk dat de postmoderne openheid de perfecte ideologie is voor het globale kapitalisme.⁸

Het doel van deze reflecties over openheid en geslotenheid is niet om kritiek te spuien over elk pleidooi voor meer openheid in elk domein van het leven. Het doel was wel om te laten zien dat de alom gehoorde ‘roep om openheid’ in perspectief te plaatsen en een gevoeligheid te wekken voor een aantal dieperliggende vragen: wat is de precieze rol van ‘geslotenheid’ in het creëren van ‘openheid’, wat is de rol van het institutionele *in* het charismatische, van autoriteit *in* de gelijkwaardige dialoog, van gebondenheid *in* het beleven van vrijheid?

⁷ D. Bonhoeffer, *Verzet en overgave. Brieven en aantekeningen vanuit de gevangenis*, Baarn: Ten Have, 2003, pp. 385-386.

⁸ S. Žižek, *Pleidooi voor intolerantie*, Amsterdam: Boom, 1998.

3. De vrijplaats van de geestelijke verzorging

Bovenstaande overwegingen over ‘asiel’ en over de tegenstelling openheid-geslotenheid zullen nu hun belang gaan hebben voor het nadenken over het werk van geestelijk verzorgers in de gevangenissen. Het valt op dat de vrijplaatsfunctie van de geestelijke verzorging op twee manieren kan worden beschreven. Ten eerste wordt het woord ‘vrijplaats’ gebruikt om iets te zeggen over de houding van geestelijk verzorgers ten opzichte van het gevangenisstelsel. Tegenover dit vaak fnuikende en geestdodende systeem bieden aalmoezeniers en andere levensbeschouwelijke consulenten een plaats aan waar vrij gesproken kan worden en niet ‘van bovenuit’ geoordeeld wordt. Ten tweede heeft die vrijplaatsfunctie ook te maken met de relatie tussen de geestelijk verzorger en degene die opgesloten zit. Geestelijk verzorgers zullen er idealiter over waken dat zij hun eigen overtuigingen en waarden niet als een ultiem referentiekader opdringen in een gesprek. Het gesprek wordt integendeel gekenmerkt door een openheid voor het eigen verhaal van de gesprekspartner. Dit verhaal hoeft niet meteen gemeten te worden aan de normen die voor de geestelijk verzorger belangrijk zijn.

Beide aspecten van de vrijplaats hebben natuurlijk alles met elkaar te maken. Door de open, niet-veroordelende en niet-stigmatiserende gesprekshouding aan te nemen willen geestelijk verzorgers vermijden dat zij binnen de vrijplaats zelf de fouten begaan die zij het strafrechtssysteem zien maken. In wat volgt zullen we het eerst hebben over het eerste aspect (verhouding tot het gevangenis- en strafrechtssysteem). Dat zal gebeuren in drie stappen die hopelijk zullen duidelijk maken dat de ‘vrijplaats’ van de geestelijke verzorging niet per se hoeft te wijzen op een isolement van levensbeschouwelijke diensten binnen de gevangenis. In de volgende sectie zal dan de relatie tot de gedetineerden scherper in het vizier komen.

3.1 Wij en het systeem

Zoals eerder gezegd, moet de dubbelzinnigheid van het woord ‘asiel’ een waarschuwing zijn voor geestelijk verzorgers. Het moet hen er voor hoeden niet al te dualistisch na te denken over de relatie tussen geestelijke verzorging en ‘het systeem’. De verleiding is inderdaad groot om, geheel inde lijn van de maatschappelijke ‘roep om openheid’ het gevangenisstelsel als louter ‘gesloten’ te brandmerken en de eigen rol van de geestelijk verzorger als de ‘opening’ bij uitstek te zien waardoor gedetineerden weer het licht kunnen aanschouwen. Het probleem met deze voorstelling van zaken is meervoudig. Ten eerste biedt het een louter negatieve beschrijving van het werk van geestelijk verzorgers. Het is meestal een teken van zwakte als een identiteit wordt bepaald als

tegenreactie tegen iets anders. Ten tweede is het een *manicheïstische* gedachte die vertrekt vanuit een scherpe tegenstelling tussen goed en kwaad (waarbij 'wij' uiteraard de goeden zijn en 'zij' de slechten). Het is een manier van denken die niet steeds constructieve resultaten heeft opgeleverd in de geschiedenis van de mensheid. Ten derde strookt het ook niet met de concrete ervaring van mensen op het terrein, want daar is weinig wit en zwart, maar heel veel schakeringen van grijs, zowel wat betreft de manier waarop geestelijk verzorgers de werking van de gevangenissen ervaren als de manier waarop hun eigen werk wordt gewaardeerd. Ten vierde bemoeilijkt de scherpe tegenstelling tussen de geestelijk verzorger en 'het systeem' de noodzakelijke samenwerking tussen levensbeschouwelijke en andere diensten binnen justitie.

Een *eerste stap* die gezet dient te worden, is het verklaren waarom, ondanks al deze tegenargumenten, geestelijk verzorgers toch vaak geneigd zullen zijn om te denken vanuit de tegenstelling 'wij versus het systeem'. De verklaring lijkt eenvoudig. We hoeven maar te denken aan de concrete ervaringen met het gevangenisstelsel die (vaak terecht) frustratie en verontwaardiging doen ontstaan bij geestelijk verzorgers. Dat is inderdaad één aspect van de zaak. Een ander aspect is de manier waarop de geestelijke verzorging (toen nog uitsluitend: het aalmoezenierschap) is ontstaan in de moderne gevangenis. Een aantal historische overwegingen zijn hier dus op hun plaats.

In de gevangenis van Leuven Centraal (België), staat op de binnenplaats volgende tekst te lezen op de muur:

Hic miseros lapsos fides, labor scientia relevant⁹

Ze zijn een restant van de geest waarin in de negentiende eeuw de Belgische gevangenissen werden gebouwd: gericht op de morele verheffing ('door geloof, arbeid en kennis') van de miserabele gevallen. De aalmoezeniers hadden hun eigen plaats binnen deze 'penitentiare gedachte'. Mede door de blootstelling van de gedetineerde aan de heilzame aanwezigheid van deze mannen van God zou de moraal het winnen van de criminele geneigdheden. Aanvankelijk was er dus een organische eenheid tussen de aalmoezeniersdienst en het gevangenisstelsel. Beiden dienden dezelfde doelstelling (verbetering). De godsdienst was één van de instrumenten om dit doel te bereiken. De aalmoezeniers hadden inzage in alle dossiers, rapporteerden over de religieuze vooruitgang van de gedetineerden en hadden een belangrijke stem in beslissingen omtrent hun vrijlating. Het is duidelijk dat de geestelijke verzorging zich in zekere zin

⁹ Vrij vertaald: 'Hier worden de miserabele gevallen terug opgericht, door middel van geloof, arbeid en kennis'.

heeft moeten emanciperen uit de dwangbuis van deze organische eenheid. Niet alleen bleek de hele penitentiaire gedachte gebaseerd op een grote illusie, zoals de recidivecijfers te kennen gaven. Ook bleken de levensbeschouwingen een eigen visie te hebben op gerechtigheid, eigen doelstellingen na te streven en een eigen manier van werken te volgen die niet zonder meer gezien kon worden als een verlengstuk van het justitiële apparaat. We spreken hier over een lang en ingewikkeld historisch proces dat voortduurt tot op vandaag. Ook in onze tijd blijft deze ‘emancipatiestrijd’ een noodzakelijk gegeven. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de manier waarop de Belgische regering omgaat met het fenomeen van religieuze radicalisering in de gevangenissen. In het *Actieplan aanpak radicalisering in gevangenissen* dat in maart 2015 door de Belgische Federale Overheidsdienst Justitie werd bekendgemaakt, is één van de tien actiepunten de ‘systematische betrokkenheid van vertegenwoordigers van de erediensten’¹⁰. Bedoeld zijn in de eerste plaats moslim consultants, die onder meer in gespecialiseerde ‘terro-afdelingen’ van de gevangenissen geradicaliseerde moslims mee zouden kunnen begeleiden. De erkenning van het belang van geestelijk verzorgers en de daarmee verbonden belofte van een uitbreiding van het personeelskader heeft echter een prijs. De volgende suggestie vinden we terug in het *Actieplan*:

De melding van problemen rond radicalisering door islamconsultanten aan de lokale directie en de coördinatoren is een bijzonder aandachtspunt. Momenteel melden de islamconsultanten problemen soms wel informeel aan de gevangenisautoriteiten, maar is er geen enkele vorm van officiële rapportage voorzien.

Er wordt met andere woorden gesuggereerd dat de rapportage van extremistische tendensen bij bepaalde gedetineerden geformaliseerd kan worden. Een logische suggestie allicht met het oog op de strijd tegen radicalisering, maar tegen de achtergrond van de historische ontwikkelingen van geestelijke verzorging binnen het gevangeniswezen merkt men hoe men hier terug gekatapulteerd wordt naar de negentiende eeuw. De vrijplaats moet plaats maken voor een moraliserende benadering van de geestelijke verzorging waarbij geestelijk verzorgers en de andere diensten van de gevangenis samenwerken om de zonde (i.c. het radicalisme) te overwinnen.

Nu zoals weleer moeten geestelijk verzorgers een strijd voeren om niet herleid te worden tot functionarissen van het gevangenisstelsel. Het is in

¹⁰ http://justitie.belgium.be/nl/binaries/Plland'actionradicalisation-prison-NL_tcm265-267167.pdf
(geraadpleegd 13/10/2015).

het kader van deze strijd dat de tegenstelling openheid-geslotenheid en het idee van de 'open' vrijplaats te midden van het 'gesloten' systeem een retorische functie heeft. Het gebruik van dit woord 'vrijplaats' heeft onder andere het doel om het eigen terrein van de geestelijke verzorging af te bakenen tegen de soms opdringerige doelstellingen van de gevangenis (bescherming van de maatschappij, het ten uitvoer brengen van straffen die de samenleving een gevoel van rechtvaardigheid moeten geven en vooral heel veel 'veiligheid').

Een *tweede stap* heeft te maken met de positieve inhoud van het werk van geestelijk verzorgers. De eerste stap ging enkel over wat geestelijk verzorgers *niet* zijn (zonder meer verlengstukken van het justitiële apparaat). Wat zijn ze dan wel? Dat komen we, vreemd genoeg, op het spoor door nog wat dieper te graven in de negatieve houding die geestelijk verzorgers soms hebben tegenover 'het systeem'. Historisch gezien, heeft de geestelijke verzorging in haar 'emancipatiestrijd' een bondgenoot gevonden in de kritische criminologie. Daarmee bedoel ik het denken van mensen als de reeds genoemde Erving Goffman, maar ook van denkers als Michel Foucault en Loïc Wacquant. Meestal bekijken zij de werkelijkheid van de gevangenis door een sociologische bril en zien ze hoe het uitspreken en uitvoeren van gevangenisstraffen vooral een bepaald maatschappelijk doel dient. Dit feitelijke doel komt niet steeds overeen met het officiële verhaal waarmee de gevangenis gelegitimeerd wordt ('verbetering', 'voorbereiding van de terugkeer naar de maatschappij', 'herstelgerichte detentie'). Vaak gaat het in feite over het uitsluiten van bepaalde categorieën van mensen waar de maatschappij niet mee om kan gaan (armen, marginalen, vreemdelingen, verslaafden, geesteszieken, asocialen).

In aansluiting met deze sociologische analyse van de betekenis van de gevangenis voor de maatschappij, wordt ook vaak een analyse gemaakt van wat de gevangenis doet met gedetineerden. Het vrolijke verhaal van een op herstel en rehabilitatie gerichte detentie blijkt dan helemaal niet te kloppen. Integendeel, de gevangenis blijkt voor de gedetineerden vooral een fnuikend systeem te zijn. De fundamentele karakteristieken van de gevangenis die in dit kader worden genoemd zijn: afstompend, isolerend, oorzaak van psychisch lijden, creëren van afhankelijkheid, installeren van controlemechanismen, dodelijk voor elk authentiek schuldbesef, stigmatiserend. Het is precies hier dat geestelijk verzorgers, die dagelijks geconfronteerd worden met de binnenkant van het leven in de gevangenis en met de detentieschade die teweeg wordt gebracht een sympathie kunnen ontwikkelen voor de kritische criminologie. Dat geldt trouwens niet enkel voor praktijkmensen. Ook zendende instanties zijn gevoelig geworden voor de schade die een gevangenisstelsel kan aanrichten. Als we ons even beperken tot het rooms-katholieke perspectief (andere

perspectieven zijn hier natuurlijk mogelijk), kan bijvoorbeeld verwezen worden naar de kritische woorden van de Amerikaanse bisschoppenconferentie uit 2000 of naar de toespraak die paus Franciscus op 23 oktober 2014 gaf voor een publiek van specialisten in criminologie en strafrecht.¹¹

In deze alliantie tussen levensbeschouwelijke actoren in de gevangenis en de kritische criminologie wordt nu iets heel bijzonder zichtbaar. De praktijkmensen waarover het hier gaat en hun zendende instanties zijn niet enkel in staat een aantal intuïties van de kritische criminologie te beamen. Ze zijn zelfs in staat nog een stap verder te gaan dan de kritische criminologie. Waar deze laatste kon wijzen op de manier waarop het gevangeniswezen fnuikend is voor gedetineerden, hun geestelijk welzijn en hun toekomstkansen, kunnen levensbeschouwelijke sympathisanten van de kritische criminologie misschien ook iets zeggen over een aantal diepere redenen waarom dit gevangenisstelsel zo terneerdrakkend is. Levensbeschouwingen hebben immers doorgaans een welbepaald, inhoudelijk ingevuld mensbeeld. Ze kunnen de mens zien als relationeel, geestelijk, moreel, op transcendentie gericht, handelend, narratief, feestvierend wezen met een zekere mate van zelfbeschikking. Precies dergelijke omschrijvingen van de mens maken het pas echt inzichtelijk wat er zo ziekmakend is aan bepaalde kenmerken van het gevangeniswezen en/of het strafrecht, zoals isolement, totale afhankelijkheid, stigmatisering en geïnstitutionaliseerd wantrouwen. Het is pas door een welomschreven positief mensbeeld dat het negatieve opgemerkt wordt. Men merkt wanneer bepaalde zaken die eigen zijn aan de mensen worden miskend, wanneer men een idee heeft over wat eigen is aan de mens.

We stellen dus vast dat men pas echt kritisch kan zijn ten opzichte van zoiets als het gevangenisstelsel wanneer men ergens een (vage of duidelijke) overtuiging heeft over de omstandigheden waarin mensen *wel* floreren en tot hun recht komen. Dit inzicht laat ons toe om een *derde stap* te zetten. Het woord 'kritisch' heeft vanuit zijn Griekse oorsprong te maken met 'scheiden' en 'onderscheiden'. Een echt kritische houding is nooit enkel een verwerping of afkeuring. Het gaat er steeds om het goede van het slechte te onderscheiden. Toegepast op het gevangenisstelsel en de rol van levensbeschouwing daarbinnen, betekent dit dat levensbeschouwingen vanuit hun mensvisie kritisch kunnen en moeten kijken naar de gevangenis.

¹¹ Cf. USCCB, *Responsibility, Rehabilitation, And Restoration: A Catholic Perspective On Crime And Criminal Justice*, Washington: USCCB, 2000 en *Address of Pope Francis to the Delegates of the International Association of Penal Law*: http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141023_associazione-internazionale-diritto-penale.html (geraadpleegd op 26/10/2015).

Dit wil zeggen: ze moeten het slechte (fnuikende, mensonterende, terneerdrukkende) zien, zowel als het goede (datgene wat vrij maakt en de menselijke waardigheid bevordert). Dit goede kan en moet erkend worden in het werk van andere mensen werkzaam in de gevangenis en het werk van gedetineerden. Ook daarin is de Geest aan het werk. Hier mag gelden: 'Wie niet tegen ons is, is voor ons'. Wie zijn wij om het werk van anderen met misprijzen te bekijken? De positieve benadering van het werk van andere diensten vraagt allicht aan christenen een eigen spiritualiteit, zoiets als de bereidheid om God te zoeken in alle dingen. Wat misschien nog veeleisender is, is de noodzakelijke erkenning dat niet alleen mensen, maar ook regels, systemen en procedures slecht, maar ook goed kunnen zijn; dat ook deze de menselijkheid kunnen bevorderen; dat sommige beter zijn dan andere. In plaats van een algemene diabolisering van 'het systeem' kan de positieve mensvisie van levensbeschouwingen hen uitnodigen om ook *the ghost* (eventueel zelfs *the Holy Ghost*) *in the machine* te zien.

De drie stappen die hier gezet werden, kunnen als volgt worden samengevat: geestelijke verzorging neemt steeds noodzakelijk een zekere afstand van de gevangeniscontext waarin zij werkt. Ze neemt deze afstand niet vanuit een puur negatieve houding ten opzichte van de gevangenis, maar op basis van bepaalde positieve overtuigingen over wie de mens is. Op basis van deze overtuigingen is dan ook een genuanceerde kijk op het gevangeniswezen mogelijk, inclusief de erkenning van het positieve of het potentieel positieve in dit systeem. Hier wordt duidelijk dat de openheid die de geestelijke verzorging creëert te midden van het gesloten gevangenisstelsel, slechts mogelijk is omdat de geestelijke verzorging niet gewoon in een soort postmoderne tolerantie alles 'open' laat, maar precies doordat ze duidelijke overtuigingen heeft over de mens. We zouden zelfs kunnen zeggen: dogma's, want de waardigheid en potentiële goedheid van ieder mens is geen logische conclusie van een redenering en al zeker geen empirische vaststelling. Ja, het is een 'gesloten' dogma en precies daarom opent het een wereld van actie en kritisch denken. De geestelijke verzorging in de gevangenis kan dus met recht en reden een 'vrijplaats' worden genoemd. Twee conclusies mogen echter *niet* daaruit getrokken worden. Het kan niet betekenen dat de vrijplaats een geïsoleerde plaats is, los van het gevangeniswezen. Ten tweede impliceert 'vrijplaats' hier niet dat het een louter 'open', inhoudsloze plaats zou zijn.

3.2 Wij en de gedetineerden

Kort en eerder als een uitweiding kan nu nagedacht worden over wat de subtiele spanning tussen openheid en geslotenheid betekent in de omgang tussen geestelijk verzorgers en gedetineerden. In christelijke middens worden hier vaak pastorale modellen naar voren gehaald die elk hun eigen

relatie hebben tot openheid en geslotenheid. Er is bijvoorbeeld het ‘kerygmatische’ model dat vertrekt vanuit de inhoudelijke boodschap op basis waarvan de geestelijk verzorger voornamelijk verkondigend optreedt. Uiteraard geldt dit als het ‘gesloten’ model bij uitstek, aangezien het vertrekt vanuit een vooraf gegeven kader en daarenboven nog gericht is op een verandering (‘bekering’, ‘tot geloof komen’) van de persoon met wie men werkt. De geestelijk verzorgers en hun geheel aan overtuigingen blijven in dit model buiten schot. Een voorbeeld van een open model zou dan dat van de ‘presentie-pastoraal’ zijn, waarbij men minder vertrekt van een welbepaalde inhoud, maar waar de trouwe aanwezigheid van de geestelijk verzorger een open ruimte schept, een vrijplaats waarbinnen allerlei (ook onverwachte) zaken kunnen gebeuren. Bij de beschrijving van dergelijke pastorale modellen wordt de interpretatie ervan in termen van openheid en geslotenheid niet altijd expliciet gemaakt. Het is echter duidelijk dat deze interpretatie meestal op de achtergrond en vaak op heel normatieve wijze meespeelt.

Als we blijven steken in een eenvoudige hiërarchische tegenstelling tussen openheid en geslotenheid, dan lijkt de keuze tussen de verschillende pastorale modellen gemakkelijk gemaakt. Laat ons dan de gedetineerden bevrijden van de zeltjeswinnerij van verkondigende pastores. Ze zien al genoeg vermanende vingertjes van rechters en hun trawanten. Laat ons als geestelijk verzorgers elk moralisme dus maar achterwege laten. Dit impliceert inderdaad dat we het verkondigen van de Bijbelse boodschap maar beter kunnen laten, want hoe gratis de genade ook is, goedkoop is ze in geen geval. De Schrift zit immers vol met morele aansporingen. De bevrijdende boodschap van de Bijbel is niet los te verkrijgen van de vele oproepen tot navolging en om niet meer te zondigen. De angst voor de geslotenheid van dit moralisme drijft de geestelijk verzorgers onvermijdelijk in de richting van meer open modellen van pastoraal handelen.

Dit vormt een reëel probleem voor het christelijk geïnspireerde gevangenispastoraat. De vrees voor een gesloten pastorale benadering wekt wantrouwen ten opzichte van alles wat inhoudelijk ingevuld is en een last zou kunnen opleggen aan de gedetineerde. De enige conclusie kan dan zijn dat de vrijplaats het best wordt gerealiseerd door die geestelijk verzorgers die *ofwel* geen uitgesproken overtuigingen hebben, *ofwel* overtuigingen hebben die ze in de omgang met gedetineerden goed kunnen verbergen, *ofwel* overtuigingen hebben die zelf enkel en alleen draaien rond openheid en tolerantie. Men kan zich de vraag stellen of één van deze drie opties echt compatibel is met het hebben van een religieuze overtuiging. Als een ‘vrijplaats’ effectief enkel gerealiseerd wordt op basis van een volledige ‘inhoudelijke openheid’, dan zou hoogleraar Humanistiek Harry Kunneman

gelijk hebben wanneer hij als *het* kenmerk van de vrijplaats de ‘open communicatie’ noemt en vervolgens stelt:

“Een dergelijke herinterpretatie van de vrijplaats veronderstelt natuurlijk dat de betrokken geestelijk werkers binnen die vrijplaats niet als vertegenwoordigers van een zendende instantie optreden die een Boodschap uit te dragen hebben, want daarmee zou de open communicatie om zich zelfs willen uiteraard weer ondergraven worden.”¹²

Er zijn verschillende manieren om uit te leggen waarom Kunneman hier ongelijk heeft, of op zijn minst een eenzijdig beeld heeft over wat een pastorale zending vanuit een bepaalde Boodschap betekent. Men kan bijvoorbeeld wijzen op het feit dat het verdedigen van een ‘open communicatie’ zelf een soort Boodschap is die men wel degelijk wil brengen naar anderen. Men zou kunnen wijzen op het mensbeeld dat steeds achter een dergelijk ideaal van open communicatie schuilgaat en dat in zekere zin niet in vraag gesteld mag worden. Omgekeerd zou men kunnen aantonen hoe bepaalde theologische overtuigingen omtrent God (gebaseerd bijvoorbeeld op het Bijbelse beeld van God als Vader) op zo een paradoxale manier ethische verantwoordelijkheid *en* vergevingsgezindheid met elkaar combineren dat ze een open communicatie precies mogelijk maken. In ieder geval kan men de eenzijdigheid van Kunnemans interpretatie maar overwinnen wanneer men gevoelig wordt voor de meer complexe manier waarop ‘openheid’ en ‘geslotenheid’ zich tot elkaar verhouden.

4. Tot slot: Wat is samenwerking?

Om af te ronden, wil ik nog iets zeggen over wat samenwerking kan betekenen tussen de geestelijk verzorgers en de andere diensten van justitie. Uiteraard kan hier niet in detail worden getreden, want het thema van samenwerking kent erg veel facetten. Wanneer er wordt gesproken over de verhouding tussen de vrijplaatsfunctie van de geestelijke verzorging en de samenwerking met andere diensten dan is het thema van ambts- of beroepsgeheim nooit ver weg. Hierover wil ik het echter niet hebben. Het is duidelijk dat de vrijplaats verdwijnt wanneer geestelijk verzorgers op één of andere manier worden aangezet om de vertrouwelijkheid van hun gesprekken met gedetineerden prijs te geven ten gunste van een hoger doel zoals veiligheid, reclassering of de strijd tegen radicalisering. Een uitzondering is allicht de situatie waarin iemands

¹² H. Kunneman, *Geestelijk werk bij Justitie: vrijplaats, panopticum en professionaliteit. De onophefbare spanning tussen effectieve detentie en communicatieve kwaliteit in inrichtingen van Justitie*, in: E. Boer et al. (eds.), *De gedachten zijn vrij. 25 jaar Humanistisch Geestelijk Raadswerk bij de inrichtingen van Justitie*, Ermelo: Interior, 1993, pp. 52-59, 58.

fysieke integriteit bedreigd wordt en dit enkel kan voorkomen worden door 'uit de biecht te klappen'. De precieze afweging hierover kan complex zijn, maar de kwestie zelf vormt eigenlijk geen fundamenteel probleem.

Wat misschien belangrijker is, is de houding die geestelijk verzorgers aannemen ten opzichte van hun collega's binnen andere justitiële diensten. Zoals gezegd, wordt de verhouding tot deze anderen gekenmerkt door een distantie die tegelijkertijd een mogelijkheid tot waardering inhoudt voor hun werk. Er werd bovendien gewezen op de spirituele uitdaging die dit inhoudt voor geestelijk verzorgers in het algemeen en aalmoezeniers in het bijzonder. Deze laatsten moeten zich niet enkel bewust zijn van hun bijzondere zending binnen de context van justitie, een zending die niet te herleiden is tot de eigen doelstellingen van het gevangeniswezen. Ze moeten eveneens de 'openheid' hebben om God mogelijk 'in alle dingen' aan het werk te zien, ook in het werk van de penitentiair beampte.

Naast dit spirituele perspectief, mag ook de *politieke* dimensie van de relatie tot het gevangenisstelsel niet uit het oog verloren worden. Vaak wordt het politieke aspect van het werk van geestelijk verzorgers in de gevangenis gezien vanuit hun 'profetische' functie, hun rol als aanklagers van het onrecht dat ingebakken zit in het systeem. Ook de positieve samenwerking met andere justitiële diensten heeft echter een politieke kant en wel op drie manieren. Ten eerste betekent politiek dat men bereid is om samen met anderen te handelen en bepaalde doelen na te streven, ook al zijn er vaak grote ideologische verschillen, zoals die bijvoorbeeld ook bestaan tussen coalitiepartners in een regering. De aalmoezenier kan samen met een culturele dienst een activiteit organiseren (bijvoorbeeld een opvoering van een religieus geïnspireerd muziekstuk) zonder dat hun diepste beweegredenen om dit te doen met elkaar moeten samenvallen. Dit betekent, ten tweede, ook dat men bereid moet zijn om strategisch te handelen. De directie kan het werk van de geestelijk verzorger appreciëren en extra ondersteunen om de simpele reden dat daardoor 'de gedetineerden rustiger zijn'. Geestelijk verzorgers hoeven zich niet te verschansen in een soort morele zuiverheid en te fulmineren tegen deze pragmatische overwegingen van de gevangenisdirectie. Zij mogen gerust genieten van de gelegenheid die dit biedt om 'hun ding te doen'. Het derde (en in alle opzichten moeilijkste) facet van het politieke handelen heeft te maken met empathie en verbeeldingskracht. Politieke denkers zoals Hannah Arendt en Martha Nussbaum hebben er elk op hun eigen manier op gewezen dat politiek te maken heeft met het omgaan met verschillen tussen mensen, maar dat precies daardoor de verbeeldingskracht en het inlevingsvermogen in de positie van anderen een cruciale rol spelen. Geestelijk verzorgers en gevangenisdirecties kunnen grondig van mening verschillen over wat in een welbepaalde situatie als 'rechtvaardig' geldt.

Wanneer zij hierover met elkaar in gesprek blijven (of eventueel zelfs strijd leveren) maar tegelijkertijd een minimale welwillendheid hebben om te begrijpen waarom de andere persoon zegt wat hij zegt, dan wordt er aan politiek gedaan en is verandering mogelijk. Ook de geestelijk verzorger kan in dit gesprek een leerproces doormaken. Op die manier vallen spiritualiteit en politiek hier samen.

Beleving van de Vrijplaats bij gedetineerden¹

René Akkermans

1. Waardering van de Vrijplaats

Over het werk van de pastor in een penitentiaire inrichting zei een gevangene tijdens een interview het volgende: *'dit is wat ze niet mogen aanraken; dit is van de pastor en van ons allemaal gezamenlijk.'*² Deze gevangene beweert dat het pastorale werk geen 'eigendom' is van justitie en behoort tot het domein van de gedetineerden. De gevangene beweert ook dat hij het pastorale werk als waardevol beschouwt.

De hierboven aangehaalde zin zegt ook dat de gevangene de Vrijplaats belangrijk vindt. Hij weet immers dat het werk van de pastor vanwege de aard ervan niet binnen detentie kan worden gedaan zonder de bescherming van een Vrijplaats. Intieme gesprekken over schuld, boete, verzoening en religieuze ervaringen, uitingen en symbolen zijn zo kwetsbaar dat zij in een beschermde omgeving dienen plaats te vinden.

In een tijdsgewricht van geringe kerkelijke participatie en van een veranderend religieus besef staat de traditionele invulling van de Vrijplaats ter discussie: Wat is haar waarde nog voor gedetineerden en waarop baseren zij het kleine of grote belang van de plek van de Vrijplaats gedurende hun detentie? En wat is de betekenis van deze resultaten uit de interviews voor de toekomstige keuze van de soort van geestelijke verzorging, algemene of denominatieve geestelijke verzorging, en voor de humaniteit binnen een justitiële inrichting?

2. Definitie van Vrijplaats

In de penitentiaire wereld is de Vrijplaats³ de ruimte waarbinnen de waarde (waardigheid) van een gevangene uitstijgt boven de penitentiaire doelen van boete, vergelding, repressie, beheersing en zelfs

¹ Dit artikel is geschreven n.a.v. interviews met gedetineerden en een referaat op de r-k studiedagen van de justitiepastores op 23 april 2015 te Vught.

² R. Akkermans, *De beleving van de rol van Vrijplaats bij gevangenen, verslag van een twaalfal interviews met gedetineerden*, zie bijlage 's-Gravenhage april 2015 in te zien bij de Dienst Geestelijke Verzorging (DGV) bij de Dienst Justitiële Inrichtingen.

Tussen aanhalingstekens zijn de woorden van gedetineerden.

³ Vrijplaats hier bedoeld als individueel pastoraat, groepswork en vieringen. Een andere praktijk dan de gangbare praktijk binnen een inrichting van justitie. Het ambtsgeheim en het verschoningsrecht vormen de juridische basis van de Vrijplaats. Vrijplaats met een hoofdletter geschreven vanwege het centrale onderwerp.

uitstijgt boven een goede terugkeer van de veroordeelde naar de samenleving. De fysieke en geestelijke beheersing van de ingesloten zijn in de vrije ruimte ondergeschikt aan de religieuze en spirituele intimiteit. 'De vrije ruimte binnen detentie mag een oefenplek zijn waar kwetsbaarheid een plaats heeft'.⁴

De intieme, kwetsbare woorden en handelingen binnen de Vrijplaats zijn een tijdelijke 'onderbreking' van de normale, op beheersing gerichte praktijk. Er wordt daarbinnen een 'ander verhaal' verteld dan het gangbare verhaal. Het pastorale werk binnen de Vrijplaats laat de gevangene 'op adem komen' binnen de onveilige gevoelswereld in de gevangenis, een wereld die sterk door een machocultuur is gekleurd.

Mijn jarenlange ervaring als aalmoezenier binnen het justitiepastoraat sluit aan bij de beschrijving van de theoloog Lieven Boeve, die schrijft dat *'het christelijke verhaal onderbrekend kan zijn in de actuele context'*. Lieven Boeve gebruikt de religieuze woorden: *'God Onderbreker'*.⁵ Het oordeel over de gevangene (evenals het vooroordeel en de fysieke en geestelijke controle) wordt tijdelijk opgeschort in een ruimte waarbinnen bezinning op het levensverhaal kan plaatsvinden. Deze gevoelige bezinning kan zoals gezegd alleen op een beschermd plek: de Vrijplaats. Kwetsbare diepe gevoelens van menselijke intimiteit, waardigheid, schuld, vergeving en hoop mogen niet worden bedreigd en niet worden vermorzeld door de gevangeniswereld. De beschermd plek is zowel voor het individu als voor de samenleving heilzaam. Het kan een mens tot meer mens maken. Alsof de tralies er even niet zijn.

3. Kennis verwerven over de Vrijplaats

In de literatuur van de verschillende disciplines zoals het recht, de geschiedenis, de sociologie, de theologie, de politiek en zelfs de economie kan kennis worden vergaard over de functie van de Vrijplaats bij gedetineerden. In het beperkte onderzoek, dat ik exemplarisch heb gehouden binnen de christelijke denominatie, is gekozen voor de methode 'van onderaf'. De gedetineerden worden 'aan het woord' gelaten door *de methode van het interview*. Zij zijn immers de 'dragers' en 'gebruikers' van de Vrijplaats. Deze methode van 'onderop' kan misschien andere kennis aanboren dan andere methoden van onderzoek. De beleving van de functie van Vrijplaats bij gedetineerden is belangrijk om de waarde te bepalen van deze vrije plek voor haar

⁴ R. Akkermans, 2.

⁵ L. Boeve, 'Zeg nooit meer correlatie. Over christelijke traditie, actuele context en onderbreking', *Collationes*, Jrg.34/2 (2004), p.216 en p. 218

toekomst binnen een steeds sterker wordende gesecculariseerde samenleving.⁶

4. Gedetineerden aan het woord

Over het vertrouwen in de pastor tijdens individueel contact, groepsbijeenkomsten en vieringen een aantal zinnen uit de interviews:⁷

'door zijn geloof, gelooft hij iedereen'.

'de pastor is eigenlijk familie, waarmee je vertrouwd bent'.

'I need to believe him'.

'in het verborgene komt het echte leven naar boven'. (over de Vrijplaats)

'als de pastor die naast jou staat de hoop laat zien geloof je nog meer in jezelf'.

'bij openheid van mijn kant krijg je iets waardevols terug'.

'zwemmen is altijd lastig wanneer mijn schild afvalt'.

Als wordt gevraagd naar het *waarom* van het hebben van vertrouwen in de pastor wordt in de interviews altijd verwezen naar het geloof van de pastor (geloof in God en in Jezus van Nazareth) en naar de kerk als instituut van vertrouwen. Het belang van juridische kennis over het ambtsgeheim en het verschoningsrecht,⁸ als juridische basis van de Vrijplaats, leeft niet in de hoofden van de gevangenen. De pastor vertegenwoordigt in de beleving van de geïnterviewden een gelovige, christelijke identiteit (rooms-katholiek of protestant). Het is zijn/haar geloof dat de pastor tot vertrouwenspersoon maakt voor gedetineerden. Vrijplaats wordt door hen gelegitimeerd vanwege identiteit en niet vanwege haar juridische basis. De religieuze identiteit van de pastor zorgt er in belangrijke mate voor dat de pastoranten het vertrouwen verinnerlijken in de Vrijplaats. Deze geïnterviewde gedetineerden verbinden het vertrouwen in een medicus of advocaat echter wel aan zijn/haar ambtsgeheim en het verschoningsrecht.

In onze moderne samenleving heeft zich de interdisciplinaire samenwerking ontwikkeld. Dit wordt ook wel het geïntegreerd werken genoemd. In alle antwoorden van de geïnterviewde gedetineerden wordt tegen deze samenwerking geen bezwaar gemaakt. Juist het

⁶ Anton Houtepen, *God, een open vraag. Theologische perspectieven in een cultuur van agnosme*, Zoetermeer: Meinema, 1997², 28. 'In zijn meest oppervlakkige betekenis staat secularisatie voor toenemend terreinverlies van kerk en religie'.

⁷ Zie noot 1.

⁸ G. Loman, *Ambtsgeheim en verschoningsrecht en spreken in de inrichting*. Inleiding 22 april 1996 gehouden studiedagen r-k geestelijke verzorging te Hoeven. Bureau hoofdalmoezenier DGV Min. van Justitie. Opmerking: alhoewel er nauwelijks beleving hierover is bij de gedetineerde is juridische bescherming van de Vrijplaats een voorwaarde om het pastorale werk inhoudelijk te kunnen doen.

tegendeel wordt beweerd. Het contact wordt gezien als positief voor de gedetineerden, de instelling en de pastor zelf. Enkele zinnen:

*'de pastor weet toch wel wat hij mag zeggen';
'het kan een voordeel voor ons en de inrichting zijn dat hij samenwerkt'.*

Ik dacht altijd, door mijn vroegere pastorale ervaringen eind jaren tachtig en later, dat er tussen de instelling en het pastorale werk een grote tegenstelling zou zijn. Gedetineerden zouden contact tussen de pastor met medewerkers van de inrichting wantrouwen.

Zichtbaarheid van de identiteit van een religieuze stroming binnen de inrichting wordt belangrijk gevonden. De vraag ging over de inrichting van spreekkamer en stiltecentrum. Soms wordt het stiltecentrum van de inrichting ook voor andere doeleinden gebruikt dan voor vieringen en wordt de sportzaal op zijn beurt soms ook gebruikt voor religieuze bijeenkomsten. Wel dient na afloop volgens de gedetineerden alles weer worden teruggebracht in de oorspronkelijke staat waarvoor het is bedoeld. Een bijzondere zin van een van hen: *'de hele wereld is heilig. Het is voor mij niet storend. Tijdens de kerk moeten de sportspullen wel weg zijn en wanneer je binnen komt moet het door symbolen wel duidelijk zijn dat het kerk is'*. In de spreekkamer dient er op z'n minst een kleine verwijzing te zijn naar de religieuze identiteit: *'al is het maar een kruisje op een colaflesje'* zei iemand. Het persoonlijke contact in een beschermde omgeving wordt als het hoogste gewaardeerd; hoger dan de religieuze aankleding. Zelf had ik voor het afnemen van de interviews de waardering van de inrichting van de ruimte hoger ingeschat.

De Vrijplaats wordt ook gezien als een plek waar verbondenheid kan heersen (in kerkdiensten en gespreksgroepen). Deze verbondenheid kan zich uitstrekken tot in het 'gewone' gevangenisleven op de afdeling: *'Verbinding tussen de mensen van geloof, geeft geestverbetering in de inrichting'*. De Vrijplaats wordt gezien als een plek van 'op adem komen' binnen de inrichting; *'tegenwicht in de wildernis'*; *'momenten van afzondering van wat je meemaakt in de gevangenis'*. De Vrijplaats is ook verbonden met de kerk en vrijwilligers die van buiten komen: *'dat je niet een vreemdeling bent'*.

5. Algemene geestelijke verzorging en de bedreigde positie van de Vrijplaats

Onze tijd kent een steeds minder kerkelijke en minder georganiseerde religieuze betrokkenheid. Algemene geestelijke verzorging wint aan terrein ten koste van de geestelijke verzorging volgens de lijnen van de verschillende religies. Maar schuilt hierin niet het gevaar dat de functie van Vrijplaats en de bevordering van de humaniteit binnen een justitiële inrichting gevaar lopen? Is de algemene geestelijke verzorging krachtig genoeg om de huidige ondermijning van de rol van de Vrijplaats te

voorkomen? En is zij sterk genoeg om de humaniteit te bevorderen in een repressief systeem?

Uit de resultaten van de interviews met de gedetineerden blijkt dat religieuze identiteit het belangrijkste is als basis voor een goed functioneren van de Vrijplaats.

Een geestelijk verzorger die is ingebed in een bepaalde religieuze traditie wordt als 'echt'⁹ en authentiek ervaren. Geloof, gebed, verhalen, sacramenten en rituelen van een bepaalde religieuze stroming kunnen ten diepste niet worden beleefd door een geestelijk verzorger van een andere stroming. De binnen een bepaalde traditie ingebedde oprechtheid van een geestelijk verzorger wordt gevoeld door de pastoranten. Hij of zij staat ergens voor en is niet inwisselbaar. Dit geldt voor alle stromingen. In een onveilige gevoelsomgeving zoals in detentie luistert dit nog nauwer dan daarbuiten. Een geestelijk verzorger kan een handeling die behoort tot een andere stroming niet als een professioneel 'kunstje' verrichten. Uit de interviews blijkt een hoge waardering voor de ambtsdrager ondanks secularisatie en zeer lage kerkelijkheid van gedetineerden.

De band die er bestaat tussen identiteit, de geestelijk verzorger en de ingeslotene kan vervagen bij algemene geestelijke verzorging. Herkenning wordt minder. Deze vervaging, door een eventuele toekomstige keuze voor algemene geestelijke verzorging binnen justitiële inrichtingen, verzwakt de Vrijplaats die de geestelijke verzorging biedt. Een bepaalde identiteit mag bij een geestelijke verzorger van algemene geestelijke verzorging niet eens meer op de voorgrond staan. Een gevangene verwoordde het tijdens mijn pastorale werk in een groeps gesprek als volgt: 'algemene geestelijke verzorging is méér van de inrichting dan van ons en zou mij eenzamer maken'.

De krachten van fysieke en geestelijke beheersing van gedetineerden ten dienste van de maatschappij zijn sterk. Alleen een sterk 'doorbrekend' verhaal dat gericht is op de emancipatie en bevrijding van de mens en beschermd in de Vrijplaats kan een waarborg zijn tegen aantasting van de vrije plek. Algemene universele menselijke zingevende waarden zijn een kracht; maar religieuze overtuigingen en praktijken, die ook deze universele waarden in zich opnemen, zijn een *dubbele kracht*.¹⁰ Transcendentie, verhalen, rituelen en symbolen van een

⁹ E. Wassink, 'Identiteit en integratiemogelijkheden van het justitiepastoraat', *Praktische Theologie*, 21/2 (1994), 16 (116). Deze oud-justitiepastor wijst reeds op dit probleem van 'echtheid'.

¹⁰ L. Althusser, 'Ideologie en ideologische staatsapparaten', *te elfder ure*, 24/1 (1978), SUN, , 96-100. Paragraaf over de christelijke godsdienstige ideologie. Een mens voegt zich als subject in een systeem van waarden en wordt daarin extra bevestigd door het geloof in een centraal Subject dat alles verenigt en bevestigt. bijv. God, het Transcendente: als een 'verdubbeling' van autoriteit en kracht van bepaalde waarden die leven in mensen (subjecten).

religieuze gemeenschap, kunnen een krachtig antwoord zijn in een moeilijke onvrije wereld. Deze vormen een levensbeschouwelijke identiteit. Wel dienen we in ogenschouw te nemen wat de inhoud van de dubbele kracht is. De religieuze kracht dient in alle religieuze stromingen binnen detentie een bevrijdende beweging te zijn; niet gericht op onderdrukking en behoudzucht. Wat is de inhoud van hun belijdenissen?

Herkenning van religieuze identiteit door gedetineerden als bron van vertrouwen, de kracht van het Transcendente (authentieke religieuze ervaringen), het 'openbreken' van de wereld door de religieuze verhalen, de kracht van een religieuze gemeenschap geven een betere garantie voor het handhaven van de Vrijplaats en voor het bevorderen van de humaniteit dan de algemene geestelijke verzorging.

De theoloog Metz zegt over de inhoud van het christendom het volgende: 'Door de herinnering aan de vrijheid die te danken is aan het kruis en de opstanding van Jezus, wordt de vrijheidsgeschiedenis vanuit de gedachtenis aan het lijden in stand gehouden en wordt verzet aantekend tegen totalitaire systemen'.¹¹ *Deze belijdenis* in Jezus van Nazareth, de Levende, plaatst de beheersings- en repressiesystemen binnen een justitiële inrichting onder kritiek.

De samenleving bepaalt de *identiteit van een gevangene*. Deze identiteit wordt gevormd door justitie om de samenleving te beschermen, als vergelding en boete door de maatschappij namens het slachtoffer, en voor een veilige terugkeer van de ingeslotene naar deze samenleving. De christelijke levensbeschouwing daarentegen zal de *identiteit van de ingeslotene* laten bepalen door hem of haar te zien als een spiritueel wezen, beeldrager van God, in het geven van barmhartigheid, troost, geloof, hoop en liefde. Het pastoraat zal zich kunnen vinden in de alom bekende zin: 'Een mens is méér dan zijn delict'. Deze visie van het pastoraat op de mens vanuit het geloofsgoed is de grond van waaruit het gevangenisstelsel onder kritiek wordt stelt.

Omdat institutionele kaders van religieus bewustzijn door de ontkerkelijking zijn weggevalen zullen er verbanden moeten worden gezocht tussen de vele groepjes en bewegingen die zijn ontstaan.

De emancipatorische bevrijdende boodschap van Jezus van Nazareth is de verbinding binnen de religieuze verbroekeling.

Dit bevrijdend belijden is een uitdaging voor de pastoraal werkenden in het veld. 'De gevangenis is niet van God daarom kan geen enkele pastoraal werkende zijn of haar missie vervullen zonder ongemakken en moeilijkheden omdat het project van het Evangelie van Jezus geheel

¹¹ K. Füssel, 'Politieke theologie: schets van Metz 'theologisch program', *Tijdschrift voor Theologie*, 12(1972), 152.

verschilt van het heersende systeem'; aldus een verklaring van de Latijns-Amerikaanse bisschoppen.¹²

Ook in West-Europa is het gevangeniswezen een afspiegeling van een economisch systeem dat bepaalde groepen uitsluit, van moeilijkheden door migratie, van gebrokenheid in menselijke relaties. Deze ongelijkheid in kansen en deze gebrokenheid staan diametraal tegenover de liefdesboodschap van het Evangelie. Laten ook andere religieuze gemeenschappen dan het christendom vanuit hun competentie deze bevrijdende fundamentele waarde exploreren. In het weten dat iedere religie een zoektocht onderneemt naar de liefde in haar verhalen, tradities en samenkomsten. Dat zij een verzoenende liefde is in al haar verscheidenheid die mensen verbindt.

¹² 'la cárcel no es de Dios, por lo tanto ningún agente pastoral puede desarrollar su misión sin inconvenientes, sin dificultades, porque el proyecto del Evangelio de Jesús difiere totalmente del proyecto del sistema *Imperante*'. Pastoral penitenciaria del Cono Sur. Departamento de Justicia y Solidaridad del Celam, *Lineamente sobre Pastoral Penitenciaria. Aportes de la Pastoral Penitenciaria del Cono Sur*, p. 7. (Document van de Latijns-Amerikaanse Bisschoppenconferentie over het gevangenispastoraat, vert. R. Akkermans)

De vrijplaats herijkt

Fons Flierman

1. Inleiding

Is het begrip vrijplaats nog geschikt om de eigen plek van het justitiepastoraat in de justitiële inrichtingen mee aan te duiden? Deze vraag heb ik in mijn proefschrift over de geestelijke verzorging bij justitie in 2012 gesteld.¹ Nu, enige jaren later zet ik de reflectie op deze uitdagende vraag voort en wel vanuit een tweetal perspectieven: de betekenis van de vrijplaats voor de beroepsgroep en de betekenis van de vrijplaats voor het pastoraat.

2. De betekenis van de vrijplaats voor de beroepsgroep

De bijzondere positie van het justitiepastoraat in de penitentiaire organisatie is het vertrekpunt voor deze reflectie op de vrijplaats. Voor zover vrijplaats betrekking heeft op deze positie verwijst het begrip naar mogelijke identiteitsproblemen van de beroepsgroep, die op een hoger plan samenhangen met de positie van religie in de maatschappij en met de relatie tussen religie en recht. Vervolgens wordt de focus gericht op de pastorale praktijk en de pastorale opdracht van het justitiepastoraat. Hier speelt het begrip 'onderbreking' een belangrijke rol bij de beschrijving van de betekenis van vrijplaats. In de vrijplaats staat de gedetineerde centraal en zijn oriëntatie op de eigen levenservaringen en op het christelijk geloof.²

2.1. Organisatieproblemen zijn identiteitsproblemen

Afgelopen april bezocht de hoofddirecteur van de Dienst Justitiële Inrichtingen een justitiële inrichting om er in gesprek te gaan met het team geestelijke verzorging over een kwestie die in Den Haag al menig keer op de agenda had gestaan. In de kern ging het over de speelruimte voor de geestelijke verzorging in het landelijk ingevoerde nieuwe dagprogramma. Nadat het team de problematiek uiteen had gezet, reageerde de hoofddirecteur kort weergegeven met twee statements. Hij begon ermee dat hij grote waardering heeft voor de geestelijke verzorging en voor het werk dat geestelijke verzorgers doen en dat hij de geestelijke verzorging nadrukkelijk als onderdeel van DJI beschouwt.

¹ A.D.M. Flierman, *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie*, (Delft: Eburon, 2012).

² Omwille van de leesbaarheid spreek ik over 'zijn' en niet over 'zijn of haar', maar vanzelfsprekend heb ik ook vrouwelijke gedetineerden op het oog.

Dat geestelijke verzorgers werken vanuit een zendende instantie is waar, maar voor hem zijn geestelijke verzorgers vooral DJI-ambtenaren. In zijn woorden klonken trots, bemoediging en steun door. Zijn tweede statement lag in dezelfde lijn. Hij hield het team voor goed voor zichzelf op te komen en zich niet te gedragen als die kleine Calimero die als het tegenzit roept: 'En dat is niet eerlijk want zij zijn groot en ik ben klein'. Een dubbele boodschap dus: voel je niet buitengesloten en maak je niet kleiner dan je misschien bent maar kom voor jezelf op. Daarmee gaf hij impliciet ook het beeld weer van een beroepsgroep die onzeker is en nog altijd bezig is met de identiteitsvragen 'wie ben ik', 'wat kan ik' en 'waar hoor ik bij'?

Deze vragen zijn voor de beroepsgroep niet nieuw. De Nijmeegse pastoraaltheoloog Hans van der Ven heeft al begin jaren negentig de positie van het justitiepastaat in het perspectief geplaatst van de secularisatie van de maatschappij en laten zien dat de organisatorische problemen waar veel justitiestores in de justitiële inrichtingen mee te kampen hebben, gezien moeten worden als identiteitsproblemen van de beroepsgroep.³ De identiteitsvraag luidt hier: 'wat kom ik doen?' Welk antwoord heeft de justitiepastaor paraat wanneer de gevangenisdirecteur, de psycholoog of de maatschappelijk werker hem of haar vraagt waar het pastoraat nou eigenlijk over gaat? Achter de verlegenheid om op dergelijke vragen vrij en vlot en helder te antwoorden gaat volgens van der Ven het identiteitsprobleem van de justitiepastaor schuil. Wat mogen gedetineerden van hun pastores verwachten wanneer hun positie in de justitiële inrichting hen in kritieke situaties in verlegenheid brengt?

2.2. *Religie en de maatschappij*

Het is altijd een belangrijk argument tégen de vrijplaats geweest wanneer pastores zich vanuit hun verlegenheid op de vrijplaatsfunctie van het pastoraat beriepen, waarmee dan alles gezegd leek. Voor die pastores wellicht, maar niet per se voor hun omgeving, de andere professionals en het management in de justitiële organisatie. Want achter de identiteitsvraag doemen andere lastige vragen op zoals de vraag naar de samenwerking van de geestelijke verzorging met andere disciplines en de vraag naar de integratie van de geestelijke verzorging in de justitiële organisatie. Met een beroep op de vrijplaats wordt gewezen op de grenzen aan de verantwoordelijkheid van de overheid voor geestelijke verzorging en daarmee op de verhouding tussen kerk en

³ J.A. van der Ven, 'Justitiepastaat binnen de strafrechtelijke rechtshandhaving op menselijke schaal', in: *Contactblad voor het justitiepastaat*, Den Haag: Uitgave van het rooms-katholieke justitiepastaat, Jrg. 42 (1991), 50-67.

staat.⁴ Het gesprek gaat dan niet meer enkel over een identiteitsprobleem en organisatieprobleem dat op het niveau van de individuele pastor en de lokale inrichting kan en moet worden opgelost, maar ook over veranderingen in de maatschappij die grote gevolgen hebben voor de positie van de beroepsgroep.

Een van de belangrijkste veranderingen in de maatschappij die in alle lagen van het justitiepastoraat doorwerkt betreft de plaats van religie in de maatschappij. Verwees religie eerder naar de goddelijke heerschappij die alle domeinen van de maatschappij doortrok, in de benadering van de Duitse socioloog Niklas Luhmann is religie in de moderne maatschappij niet meer en niet minder dan een deelsysteem naast andere deelsystemen als recht, wetenschap, politiek, gezondheidszorg, onderwijs en economie. Dit inzicht is beslist niet nieuw, maar het heeft nog steeds grote actualiteitswaarde voor het begrijpen van de complexiteit van de maatschappij. De reden hiervoor ligt in de reeks implicaties van de veranderde verhoudingen in de moderne maatschappij voor de mens zelf en voor de wijze waarop hij zijn leven individueel en met anderen inricht. Een van de belangrijkste implicaties is dat deelname aan de verschillende deelsystemen van de maatschappij niet vanzelfsprekend voor iedereen mogelijk is. Een voorbeeld hiervan vormt de registratie (Basisregistratie Personen) die een gemeente gebruikt om te bepalen of en in hoeverre iemand in aanmerking komt voor een uitkering, voor de afgifte van reisdocumenten of voor een stemkaart bij verkiezingen. Voor wie aan alle voorwaarden voldoet kan de gemeente alle verzoeken van haar burgers goed en snel regelen, maar wie niet aan de gestelde voorwaarden voldoet krijgt een afwijzing wat de facto op het betreffende maatschappelijke onderwerp een uitsluiting van deelname inhoudt.⁵

Voor zijn beschrijving van de moderne maatschappij als sociaal systeem en voor de positie van religie daarbinnen, maakt Luhmann gebruik van het fundamentele onderscheid tussen systeem en omgeving.⁶ Voor ieder deelsysteem van de maatschappij vormt dit onderscheid de basis voor het ontwikkelen van het eigen systeem, de eigen identiteit en zijn eigen houding tegenover de andere deelsystemen. Voor religie betekent dit dat het in de maatschappij als het ware een binnendomein bezit waar de eigen vrije religieuze

⁴ De commissie Hirsch Ballin heeft in 1988 er voor gepleit dat de overheid de geestelijke verzorging voor gedetineerden, vanwege de bijzondere omstandigheden van de detentie, volledig dient te vergoeden. Zie voor een beschrijving van de relatie tussen kerk en staat: Flierman, *o.c.* 122-129.

⁵ De opkomst van de moderne maatschappij heeft volgens Luhmann vooral gevolgen voor de integratie van personen in de verschillende deelsystemen van de maatschappij, waardoor armoede, werkloosheid, ongeschoold zijn en dakloos zijn elkaar versterken. Zie: Flierman, *o.c.* 131.

⁶ N. Luhmann *Die Religion der Gesellschaft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000)

communicatie plaatsvindt, dat daarmee onderscheiden wordt van een buitendomein waar de communicaties plaatshebben van de andere systemen die zich in de omgeving bevinden. Voorbeelden van communicaties die binnen het religiesysteem plaatsvinden zijn reflecties over de verantwoordelijkheid die God van de mens vraagt en de religieuze expressie van de gevoelens die de bestaanservaring van God in het eigen leven wekken. Een voorbeeld van een communicatie die buiten het domein van religie ligt is het politieke debat over het recht op godsdienstvrijheid dat voor religie vanwege de verhouding tussen kerk en staat grote relevantie bezit.

De mens zelf neemt in deze systeembenadering een bijzondere plaats in, namelijk enerzijds als externe waarnemer van religie, politiek en alle andere deelsystemen, die zijn persoonlijke waarnemingen kan communiceren en anderzijds als thema van deelsystemen die over hem kunnen communiceren. Het religiesysteem vervult voor de mens de bijzondere functie om iemand ook in die gevallen zin aan te reiken waar die zin aanvankelijk niet alleen problematisch maar zelfs onmogelijk leek. De oriëntatie op God als alles bepaalbare zin of zingever biedt de mens een immer mogelijke betekenishorizon voor zijn waarnemingen. Religie houdt voor de naar zin zoekende mens zelfs in uitzichtloze situaties het perspectief open voor onverwachte zinsperspectieven. Religie en religieuze taal –alle soorten van talige (poëzie, proza) en niet-talige (rituelen) religieuze expressie – zijn gericht op het verhelderen en verdiepen van de bestaanservaringen van de mens.

De veranderde positie van religie in de maatschappij als deelsysteem naast andere deelsystemen heeft voor kerk en pastoraat onder meer tot gevolg dat er voor alle religieuze communicatie voortaan een maatschappelijke omgeving is, waarin buiten religie om vragen gesteld worden waarvan de antwoorden grote gevolgen kunnen hebben voor het religiesysteem. Het is met het oog op dit gegeven dat Luhmann het begrip secularisatie gebruikt, namelijk als aanduiding van de nieuwe relatie tussen religie en de maatschappij, waarbij ook religie kritisch beoordeeld wordt op de waarde van de eigen bijdrage voor mens en maatschappij. Secularisatie wijst op deze voor kerk en pastoraat ongemakkelijke positie. Zoals aan het begin van deze subparagraaf gezegd zijn pastores zich vanuit hun verlegenheid op de vrijplaatsfunctie gaan beroepen. Maar de vrijplaats gebruiken als schuilplaats tegen die realiteit is een reflex die niet alleen de omgeving niet begrijpt, maar die ook de eigen betekenis van religie voor de moderne maatschappij te kort doet. Luhmanns beschrijving van de nieuwe verhoudingen in de maatschappij biedt daarenboven ook aanknopingspunten voor een nieuw gebruik van het begrip vrijplaats dat meer recht doet aan de betekenis van geloof en godsdienst voor de mens en aan de betekenis van justitiepastoraat voor gedetineerden en voor de maatschappij.

2.3. Pastorale opdracht binnen het rechtssysteem

Het justitiepastaat opereert in het domein van het rechtssysteem. Recht vervult in de benadering van Luhmann de functie voor de mens als burger en voor de andere sociale systemen in de maatschappij krachtige zekerheden te genereren die, ook wanneer ze teleurgesteld worden, als rechtelijke normen overeind blijven.⁷ In een goed functionerende rechtstaat worden burger en overheid vanwege de wetgeving en wetshandhaving relatief weinig verrast door onaangename situaties als gevolg van juridische onduidelijkheden en overtredingen van de wet. De justitiepastor werkt aan het eind van de strafrechtsketen die mensen confronteert met de hardheid van het rechtssysteem. Vrijheidsbeneming geldt in onze rechtsstaat als het *ultimum remedium* dat de overheid tegen wetsovertreders inzet.

In de gevangenis treft de pastor burgers aan die strafbare feiten gepleegd hebben, ontmoet in de tbs mensen die een gedwongen behandeling ondergaan en in de vreemdelingenbewaring buitenlanders die vanwege hun ongeldige verblijfsstatus door het rechtssysteem in detentie geplaatst zijn. Verdachten en veroordeelden, vrouwen en mannen, kinderen, jeugdigen en volwassenen van alle leeftijden, hoog opgeleiden en laaggeletterden, gezonden en zieken – de pastor stelt deze mensen de vraag hoe zij hun lot ervaren, voor zichzelf, voor hun naasten, voor hun slachtoffers. Zijn zij van mening dat er sprake was van een eerlijk proces, waaraan alle partijen een oprechte bijdrage hebben geleverd? Hoe ervaren zij hun situatie vanuit hun geloof? En omgekeerd vragen zij de pastor hoe die tegen hun situatie aankijkt? De detentie confronteert de mens – de gedetineerde, diens omgeving, het slachtoffer en ook de pastor – met vragen over recht en onrecht, over schuld en verantwoordelijkheid, over straf en boete, over oorzaken en gevolgen en over verleden, heden en toekomst.⁸ Het zijn dergelijke thema's waar volgens Van der Ven justitiepastesores gedetineerden met behulp van religieuze verhalen en rituelen mee kunnen helpen. Het gaat om de verwerking van de ervaring dat de realiteit is zoals ze is – terwijl het ook

⁷ De functie van het recht bestaat erin normen te produceren die wat hun zekerheidsgarantie betreft, in alle gevallen aanspraak maken op geldigheid en die ondanks mogelijke twijfel of kritiek toch steeds weer geselecteerd worden. N. Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), 131.

⁸ Zie voor een beschrijving van de pastorale opdracht van het justitiepastaat bijvoorbeeld: T.W.A. de Wit, R. de Vries & R. van Eijk (red.), *Graag een normaal gesprek. Geestelijke verzorgers aan het werk met gedetineerden*, (Tilburg/Kampen: Centrum voor Justitiepastaat, 2012); J. Eerbeek, *Gaan in het licht van de hoop*, (Amsterdam: Ark Media, 2013); A.H.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastaat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaat*, (Damon, Budel: Damon, 2009).

anders had kunnen zijn.⁹De vrije ruimte die het justitiepastaat voor deze pastorale opdracht binnen het rechtssysteem bezit is vanuit Luhmanns benadering gezien het resultaat van twee pijlers van de moderne rechtsstaat, namelijk de scheiding van kerk en staat en het recht op godsdienstvrijheid. Het creëert de randvoorwaarden voor de vrijplaats voor de pastorale presentie en de andere vormen van religieuze communicatie die het justitiepastaat in de justitiële inrichtingen biedt.¹⁰

De vrijplaats voor het pastorale aanbod aan religieuze communicatie is geen eiland waarop de pastor en haar gedetineerden zich aan de realiteit van de detentie kunnen onttrekken.¹¹ Behalve dat die realiteit steeds voor input voor de pastorale gesprekken zorgt, is ze niet zelden ook aanleiding voor overleg met de collega's van andere disciplines. Want hoe gaat de justitiepastor om met situaties waarin de ervaringen van een gedetineerde zó negatief zijn, dat het voor de gedetineerde maar ook voor de pastor zelf een haast onmogelijke opgave is om vanuit hun geloof aan de gedeelde ervaringsrealiteit zin te geven? Wanneer zo'n situatie bijvoorbeeld botst met de waarden en normen die zij er als pastor en als burger zelf op nahoudt? Dat is bijvoorbeeld het geval wanneer een gedetineerde het bericht krijgt dat zijn vader terminaal is en maar dat hij geen toestemming krijgt om meerdere dagen naar zijn vader te kunnen. Hem wordt verteld dat hij een keuze moet maken om van vader afscheid te nemen als hij nog in leven is of om na zijn overlijden in het moratorium afscheid van hem te nemen. Deze gedwongen keuze gaat voor de pastor in tegen het belang van het rouwproces van de gedetineerde en zijn familie om zowel bij het sterven als de uitvaart aanwezig te zijn. Een ander voorbeeld waarin de detentierealiteit de pastor voor de vraag stelt hoe hiermee om te gaan is het beleid om de invoer en het gebruik van drugs tegen te gaan. Zo kan het gebeuren dat een gedetineerde die - wat iedereen weet - beslist geen druggebruiker is, een week in een isoleercel wordt geplaatst omdat de urinecontrole aangeeft dat hij gefraudeerd heeft. Het gaat dan niet meer over religieuze of morele counseling als methoden van contingentieverwerking, maar om een ethisch kritische beoordeling van professionele praktijken binnen het rechtssysteem. De gesprekspartner van de justitiepastor is nu de collega-professional of diens leidinggevende en zo nodig de hogere vertegenwoordigers van justitie, het recht en de politiek. Vanuit de gesprekken die in de vrijplaats

⁹ Vgl. Van der Ven, *Justitiepastaat binnen de strafrechtelijke rechtshandhaving*, 61-64.

¹⁰ Pastorale presentie is een van de vier doelen van het justitiepastaat; de andere doelen zijn counseling, dialoog en het vertegenwoordigen van het christelijk geloof. Zie: Flierman, *o.c.* 161-174.

¹¹ Hier spreek ik over 'haar', maar heb ik ook de mannelijke pastores op het oog.

plaatsvinden kan de pastor bijdragen aan de ethische reflectie over het respect van de menselijke waardigheid in detentie. Hierbij zijn er gemakkelijk frictiepunten die samenhangen met de complexiteit van de thema's die aan de orde komen en in het bijzonder van het begrip menselijke waardigheid dat daarbij stevast een subthema is. De positie van het justitiepastoraat en het 'dienen van twee heren' dragen bij aan de complexe pastorale praktijk.¹² Verhalen over gebrek aan respect en over intimidatie van de kant van zowel medege-detineerden als personeel die de justitiepastes in de vrijplaats worden toevertrouwd, vragen om onderzoek naar wegen om de onderliggende problematiek in overleg met de betrokken gedetineerde buiten de pastorale vertrouwdeheid en bij de juiste personen op de agenda van belangwekkende aandachtspunten te zetten.

2.4. Recontextualisering en de vrijplaats

De beschrijving van de pastorale opdracht van het justitiepastoraat en van de betekenis van het beroep op de vrijplaats door de beroepsgroep, vraagt ook om een theologisch perspectief op de positie van religie en geloof in de moderne maatschappij. Met het begrip recontextualisering reikt theoloog Lieven Boeve een perspectief aan dat kan helpen bij de herijking van de betekenis van de vrijplaats voor het justitiepastoraat. Recontextualisering houdt de opdracht in het christelijk geloof niet los te zien van de context of de cultuur waarin christenen leven, maar mee te verschuiven wanneer context of cultuur veranderen.¹³ Boeve gaat daarbij uit van de constitutieve rol van de traditie voor het christelijk geloof en van de constitutieve rol van het geloof voor de christelijke traditie. Voor hem is er hier geen sprake van een of/of maar van en/en: de theoloog is schatbewaarder van het christelijk geloofsgoed en spoorzoeker naar nieuwe geloofservaringen, het een niet zonder het ander. Tegen deze achtergrond formuleert hij zijn theologische uitgangspunt als volgt: 'Er zijn individueel, interindividueel en collectief een veelheid aan wijzen om de werkelijkheid te bestuderen, te analyseren, te beleven en zin te geven – de christelijke is er (in al zijn verscheidenheid) één van.'¹⁴ Het is volgens Boeve in de confrontatie met

¹² Zie voor deze thematiek het proefschrift van R. van Eijk, *Menselijke waardigheid tijdens detentie. Een onderzoek naar de taak van de justitiepastor*, (Oisterwijk: Wolf Legal Publishers, 2013)

¹³ L. Boeve, 'De kortste definitie van godsdienst: onderbreking', in: B. Raymaekers & en G. van Riel (red.), *Horizonten van weten en kunnen. Lessen voor de XXIste eeuw*, (Leuven: Universitaire Pers/Davidsfonds, 2002), 150.

¹⁴ L. Boeve, 'Zeg nooit meer correlatie. Over christelijke traditie, actuele context en onderbreking', in: *Collationes, Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal*, 34 (2004), 208; L. Boeve, 'Schatbewaarder én spoorzoeker: het een niet zonder het ander', in: E. Schillebeeckx, L. Boeve, E. Borgman, *Traditie, eigentijdse vragen en het christelijk eigene. Overwegingen bij de forumdiscussie*, (2001), 87–91.

veelheid en andersheid dat het proces van recontextualisering start.¹⁵ Het christelijk geloof vormt voor hem daarmee geen ‘tegen-cultuur’, maar is ook niet langer zomaar een partner van een hoofdzakelijk seculiere cultuur. Dat het christelijk geloof één van de posities is, daagt niet alleen uit tot bevraging en dialoog, maar gaat volgens hem tegelijk en onmiddellijk ook gepaard met een (her)ontdekking en (her)profilering van de eigen positie. Deze positiebepaling is volgens Boeve een opdracht op maatschappelijk en cultureel vlak, maar is dat ook intersubjectief in relatie met andere personen en groepen en intra-subjectief in relatie met het eigen zelf voor zover de eigen identiteit zogezegd gepluraliseerd raakt.¹⁶

Aan dit proces van recontextualisering ofwel van het in dialoog gaan met de context, onderscheidt Boeve een buiten- en een binnenperspectief. Het buitenperspectief gaat over de mogelijke betekenis die het christelijke geloof voor de moderne maatschappij heeft. Het probleem dat christenen hierbij ervaren is dat er voor de communicatie van datgene waar ze voor staan in de gedetraditionaliseerde en gepluraliseerde cultuur en samenleving in toenemende mate de gemeenschappelijke vooronderstellingen en taal ontbreken. Boeve geeft als voorbeeld dat zonder enig begrip van God en kennis van verhalen over God er geen ervaring van God is. Het laat zien dat het christelijke verhaal een eigen symbolische ruimte vormt, een eigen hermeneutische horizon. Het christendom leren kennen vergelijkt hij met het leren kennen van een taal, wat een complex gebeuren is. Vanwege deze particulariteit van het christelijk verhaal kan de kennismaking ermee niet gestuurd worden vanuit de kennis van andere levensbeschouwelijke posities, hoezeer er ook sprake kan zijn van overeenkomstige structuren en praktijken. Het gaat volgens Boeve om een kennismaking met een narratieve inhoud die niet langs een andere weg te verkrijgen is. Het binnenperspectief van het recontextualiseringsproces gaat over de mogelijke betekenis die de relatie met de eigentijdse maatschappelijke context van cultuur en samenleving voor de christelijke traditie heeft. Hier gaat het om aanleidingen die al dan niet tot traditievernieuwing kunnen leiden. Als voorbeeld wijst Boeve op veranderingen in de geloofstaal waarin de relatie tot God tegenwoordig niet langer louter in patriarchale termen geduid en gedacht wordt.

Met deze beschouwing over de relatie tussen geloof, traditie en de culturele of maatschappelijke context, presenteert Boeve een opdracht voor de theologie – die ook een opdracht is van individuele gelovigen, van de geloofsgemeenschap en van de kerk, en die daarmee ook een pastorale opdracht is – om open te staan voor de recontextualisering van het christelijk geloof. Daarmee reikt hij een perspectief en ook enkele

¹⁵ *Ibid.*, 207-213.

¹⁶ *Ibid.*, 208.

methodische aanwijzingen aan voor een adequate beschrijving van de positie van het justitiepastoraat. De justitiepastor staat voor de opgave om zeer veeltalig te zijn, om zo in staat te zijn vanuit haar eigen gelovig zijn en vanuit de traditie en de haar zendende kerk, te communiceren met collega geestelijk verzorgers van de eigen en van de andere denominaties, met vrijwilligers, medewerkers in de gevangenis, vertegenwoordigers van parochies, van hulp- en zorgverlenende instanties, van lokale en bovenlokale overheden, van de rechtspraak, politici, kerkleiders, onderwijsinstellingen – en niet in de laatste plaats met gedetineerden. Recontextualisering betekent voor het justitiepastoraat dat de ontmoetingen die de justitiepastores met mensen in hun werkveld hebben een veelheid aan levensbeschouwelijke ervaringen en inzichten aanreikt, die evenzoveel aanleidingen voor een gesprek kunnen zijn. Dat zullen veelal (maar niet alleen) pastorale gesprekken zijn, waarbij het niet ongebruikelijk is dat een gesprek alleen al vruchtbaar is omdat er van begrip sprake is, wat niet per se betekent dat er over een onderwerp consensus is.

Wat betekent dit voor de vrijplaats? Vanuit deze theologische opdracht tot recontextualiseren heeft de vrijplaats betrekking op de specifieke ruimte die de pastor in haar ontmoeting met de ander creëert om in alle openheid te ontdekken wat zij elkaar te vertellen hebben en wat ze voor elkaar kunnen betekenen. Met deze beschrijving van de vrijplaats is de positie van de justitiepastor verhelderd en zijn de condities van het werk aangegeven: de justitiepastor weet zich uitgedaagd, uitgenodigd, veroordeeld en bovenal vrij tot het zich instellen op het taalniveau van haar gesprekspartner, om vanuit haar eigen geloof en relatie met de christelijke traditie met de ander in gesprek te gaan en waar mogelijk en voor zover gewenst pastorale taal te spreken en in pastorale praktijken voor te gaan. De vrijplaats is zo een plek voor ontmoeting binnen de context van het recht en de justitiële inrichtingen op basis van wederzijds respect voor de levensovertuiging van de ander. “Kan ik u spreken?” “Ja natuurlijk! Kom zitten.” Een houding van openheid en respect voor de ander en diens anders zijn is kenmerkend voor de pastorale vrijplaats voor zover het iets – en wellicht veel – zegt over de verwachtingen die en het vertrouwen dat bij de gesprekspartner aanwezig zijn en daarmee over de vertrouwelijkheid van het gesprek. Dat vertrouwen kan zo groot zijn en de inhoud van het gesprek zo vertrouwelijk, dat de justitiepastor haar geheimhouding – vanuit haar ambt en omdat het wettelijk zo is bepaald – persoonlijk garandeert.

3. De betekenis van de vrijplaats voor het pastoraat

Vanuit het voorgaande is de betekenis van de vrijplaats voor de beroepsgroep samen te vatten als het geheel van kwaliteiten – pastorale, professionele en persoonlijke kwaliteiten – die justitiepastores juist als

pastores in de justitiële inrichtingen meebrengen en in hun contacten inbrengen. De vraag die vervolgens voorligt, betreft de betekenis van de vrijplaats voor het pastoraat zelf. Wat wordt ermee bedoeld wanneer de pastor de gedetineerden een vrijplaats biedt?

3.1 Onderbreking

De inhoudelijke betekenis van de vrijplaats gaat over de inhoud van de ontmoetingen waarvoor de vrijplaats een vrije en veilige gelegenheid biedt. Voor de beschrijving van de betekenis van de vrijplaats voor het pastoraat en daarmee voor degenen met wie de pastores in gesprek gaan, gaan we naar een ander, in dit geval theologisch begrip dat Boeve gebruikt om naar de bijdrage van religie in de moderne maatschappij te kijken: 'onderbreking'.¹⁷

Boeve plaatst het begrip onderbreking precies in de hiervoor geschetste dialogale verhouding tussen christelijk geloof en traditie enerzijds en context anderzijds. Vanuit het recontextualiseringsperspectief gezien gaat het hier om een spanningsvolle verhouding vanwege de opdracht voor alle gelovigen zich tot de ontwikkelingen te verhouden die in de maatschappij plaatsvinden. In die spanningsvolle verhouding krijgt het begrip onderbreking betekenis. Onderbreking houdt in dat het niet om een breuk gaat, maar om een inbreuk: de onderbreking van een verhaal verhindert de voortgang van het verhaal niet, maar houdt in dat het niet zomaar verder gaat alsof er niets gebeurd zou zijn. Onderbreking wijst volgens Boeve "naar dat 'ogenblik', die 'gebeurtenis', dat er niet is zonder het verhaal, maar niet in het verhaal gevat kan worden. Het gaat om een inbreuk van andersheid die de sequenties in het eigene even maar niettemin kritiek doet stokken."¹⁸ Onderbrekingen wijzen op het verhaal-karakter van onze werkelijkheid en forceren binnen de narrativiteit een opening waardoor het andere naar binnen kan komen en een wending aan het verhaal kan geven.

De onderbreking veronderstelt een lopend verhaal met een bepaalde eigenheid maar ook met voldoende gevoeligheid¹⁹ voor een context van veelheid en andersheid, waardoor het verhaal zich er zich als het ware voor kan openstellen. Door de onderbreking kan iets in het verhaal binnenkomen dat een ander licht op de beleefde en vertelde gebeurtenissen van het verhaal laat schijnen.

Boeve beschrijft onderbreking als een mogelijkheid om het eigen geloof in een God die zich in de geschiedenis openbaart en zich het lot

¹⁷ *Ibid.*, 214-219; L. Boeve, 'De kortste definitie van godsdienst: onderbreking', 145-165.

¹⁸ Boeve, 'Zeg nooit meer correlatie. Over christelijke traditie, actuele context en onderbreking', 214.

¹⁹ (wat ik later 'a crack' zal noemen)

van mensen in de geschiedenis aantrekt, opnieuw te profileren. Voor hem wijzen dergelijke gebeurtenissen op de manier waarop God het levensverhaal van christenen vandaag onderbreekt, namelijk via de ontmoeting met de ander. 'Is God niet reeds altijd de Ander (met een hoofdletter) van onze verhalen geweest, zeker als die zich dreigden te sluiten?'²⁰ Volgens Boeve blijkt zoals hij zegt 'het christelijk verhaal doordrongen te zijn van de onderbreking van het eigen verhaal, van de eigen identiteit, door de confrontatie met de Andere, met God'. Hij wijst op belangrijke motieven als roeping, uittocht, berg, woestijn, kruis, verzoening, bekering, pelgrim. 'Het christelijke verhaal mag gewoon geen gesloten verhaal worden. Want precies dan breekt God het weer open.'²¹

3.2 De identiteitsvraag van gedetineerden

Op zoek naar nieuwe betekenissen van de vrijplaats is de vrijplaats nu geen plek meer voor de justitiepastor, maar een spreekwoordelijke en letterlijke ruimte, waarin zij de gevangene laat plaatsnemen (en vanzelfsprekend soms ook een personeelslid of een vrijwilliger). Daarmee is de vrijplaats geen legitimatie voor de pastor die geen (of wellicht: nog geen) antwoord heeft op de veranderde werkelijkheid van het justitiepastoraat. De betekenis van de vrijplaats is vóór alles een plek voor de gedetineerde die de pastor opzoekt. Deze gedetineerde bezit door de situatie waarin hij verzeild is geraakt een gevoeligheid voor de onderbreking - voor het geloof in God, het evangelie, voor de hoop 'dat het goed komt', voor het verlangen naar herstel, de bereidheid om schuld te erkennen en boete te doen, de behoefte om contact met het slachtoffer of de nabestaanden te zoeken en zo voort. Wat er met een gevangene in de detentiesituatie kan gebeuren komt tot uiting in deze brief van Marcel aan de pastor.

²⁰ Boeve, *De kortste definitie van godsdienst: onderbreking*, 156.

²¹ *Ibid.*, p. 157.

BESTE PASTOR,

NA HET OVERLIJDEN VAN MIJN MOEDER 11 JAAR GELEDEN EN NA HET OVERLIJDEN VAN MIJN BESTE VRIEND KORT DAARNA, BEN IK HET GELOOF VERLOREN DOORDAT IK HET GELOOF M'N RUG HAD TOEGEKEERD.

BEIDEN, ZOWEL MIJN MOEDER ALS MIJN BESTE VRIEND WAREN ERG GELOVIG EN HADDEN ALLEBEI EEN HART VAN GOUD, JUIST DOOR HUN STERKE GELOOF IN GOD.

SINDS IK GEDETFINEERD BEN PROBEER IK HET GELOOF WEER NAAR MIJ TOE TE HALEN, MAAR HOE HARD IK OOK PROBEER EN HOE GRAAG IK GOD PROBEER TE AANBIDDEN, WORD IK MEER EN MEER ONZEKER EN LIJKT HET OF ALLES TEGEN ZIT.

SINDS KORT HEB IK EEN NIEUWE VRIEND GETRAKT WIENS GELOOF OOK STERK IS IN GOD EN OOK HIJ HEEFT EEN HART VAN GOUD. ZIJN NAAM IS DENNIS EN ALS HIJ OVER GOD PRANT DAN VOEL IK DOOR HEM DAT ER EEN GOD EN EEN HEMEL BESTAAT, NET ZOALS IK DAT DESTIJD BIJ WIJLEN MIJN MOEDER EN BESTE VRIEND VOELDE ALS ZIJ OVER GOD SPRAKEN. KUNT U MIJ MISSCHIEN VERTELLEN HOE IK HET LICHT WEER KAN LATEN SCHIJNEN IN MIJN HART? IK PROBEER HET GELOOF TERUG TE KRIJGEN MAAR HET LICHT WEL ALSOF ER EEN SLOF OP M'N HART ZIT EN DAT IK HET SLEUTELTJE KWIJFT BEN.

IK BLIJF PROBEREN, MAAR WEEET NIET WAAR IK MOET BEGINNEN. HOPELIJK HEEFT U EEN ANTWOORD.

Het verblijf in detentie onderbreekt Marcells leven in vrijheid en tijdens zijn gevangenschap onderbreken de herinnering aan God en aan het verlies van zijn gelovige moeder en van zijn gelovige vriend - twee bijzonder goede mensen - onverwacht de detentie. Of was het God zelf die hier het levensverhaal van Marcel onderbreekt - opnieuw onderbreekt? Maar waarom? Wat is daar de zin van? Hij zou ook graag een goed mens willen zijn, zijn geloof in God terug willen vinden, maar hoe moet dat? Angst, onzekerheid en hulpeloosheid overvallen hem.

Het gesprek met de justitiepastor biedt mensen als Marcel een vrijplaats voor wat we met Van der Ven 'contingentieverwerking' kunnen noemen: het levensverhaal ging zoals het ging, maar het had niet zo hoeven gaan, het had evengoed anders kunnen lopen.²² De pastor

²² N. Luhmann, *Social Systems*, (Stanford University Press, California, 1995), 105: 'Something is contingent insofar as it is neither necessary nor impossible; it is just what it is (or was or will be), though it could also be otherwise. The concept thus describes something given (something experienced, expected, remembered,

ziet de tragiek waar de gedetineerde over vertelt, ziet zijn onbegrip en onmacht. Maar de pastor ziet ook de kansen en mogelijkheden die hier voor de gedetineerde liggen; kansen voor bezinning op de eigen gelovige identiteit; kansen voor het zich vanuit het vernieuwde geloof opnieuw verbinden met de belangrijkste anderen in zijn leven; kansen voor het zich voorbereiden op de toekomst na detentie die wellicht al tijdens de detentie kan beginnen. De vrijplaats die de pastor in de ontmoeting creëert biedt de gedetineerde een mogelijkheid voor reflectie op en expressie van zijn gedachten en gevoelens over de onderbreking die in de detentiesituatie aan het licht komt. Het biedt hem een aanleiding en een gelegenheid om alleen of samen met anderen verder te komen met het verkennen van zijn vastgelopen gelovige en niet-gelovige opvattingen over zichzelf en het leven. De vrijplaats als ruimte voor onderbreking biedt hem de kans stil te staan bij de belangrijkste vragen die het christelijk geloof iemand voorhoudt, namelijk of hij zichzelf kan zien als mens die geschapen is naar het beeld van God, die daarom ook het goede in zich heeft en die in de verbondenheid met God meer en meer vanuit de genade van geloof, hoop en liefde kan en mag gaan leven.

3.3 Oefening in vrijheid

In het licht van een theologie van de onderbreking wordt vrijplaats een plek waar een gevangene in de ontmoeting met de pastor, met vrijwilligers en met medegedetineerden zich vrij mag voelen om zich te bezinnen op het eigen levensverhaal en de plaats en aanwezigheid van God daarbinnen en om daar, wederom alleen of samen met anderen, op gelovige wijze uiting aan te geven. Godsdienstvrijheid is een recht, maar in het religieuze domein is het vooral een oefening in vrijheid om de openheid die de christelijke boodschap predikt, naar de ander in het eigen leven in praktijk te brengen. Het is inherent aan het begrip dat iedere onderbreking een zekere hardheid kent, zoals de gevangenschap gedetineerden als Marcel leert. De ontmoeting met anderen en met de Ander kan daarbij de vorm aannemen van een strijd, zoals bij Jacobs gevecht met de engel. De onverwachte strijd doet Jacob de vraag stellen met wie hij in gevecht is, wie hem hier zo confronteert met zijn eigen persoonlijk worsteling op zijn weg terug naar huis. De uitdrukking 'oefening in vrijheid' is afkomstig van de Franse filosoof en christen Paul Ricoeur. Het lezen van een boek, een psalm, een gedicht, het zien van een film, een toneelstuk – alles waarin personages voorkomen – is een ontmoeting die het karakter heeft van een handgemeen met teksten en met rollen. Bij die literaire ontmoeting gaat het over de vraag: wat zou ik

fantasized) in the light of its possibly being otherwise; it describes objects within the horizon of possible variations. It presupposes the world as it is given, yet it does not describe the possible in general, but what is otherwise possible from the viewpoint of reality.'

hier zeggen, wat ik hier zou doen? En daarmee gaat het over de vraag naar identiteit: 'wie ben ik?'

Lezen is volgens Ricoeur een strijd, geen onderwerping. 'Het is een afstandelijke houding, waarin ik leer de ruimte van mijn verbeelding te vergroten, alsof ik bepaalde rollen uitprobeer. Dat is een oefening in vrijheid en geeft aan mijn eigen levensovertuigingen een zekere soepelheid en groothartigheid. Door op deze manier andere wegen uit te proberen scheppen we opnieuw ruimte om onze houding te overwegen.'²³ De vrijplaats in de gevangenis getuigt ervan dat de gevangensmuren niet zó gesloten zijn dat Gods bevrijdende licht er via gebeurtenissen en ontmoetingen met personen en met culturele erfgoeddragers niet doorheen kan schijnen. Sterker nog, de Bijbelse verhalen en ook de Bijbel zelf is zelfs in de donkerste strafcel voor de gestrafte beschikbaar om er in de woorden van Ricoeur de strijd mee aan te gaan.

De vrijplaats houdt christenen voor te geloven dat geen enkele plek voor God gesloten is of gesloten kan blijven, dat er op iedere plek en in iedere situatie wel openingen zijn waar het Licht door naar binnen kan. Dit krachtige geloof is zoals Ricoeur aangeeft ook in veel poëzie en literatuur terechtgekomen en in religieus geïnspireerde liederen waarin Gods naam mogelijk niet meer wordt genoemd, maar waarin het thema van Gods aanwezigheid juist daar waar het onmogelijk lijkt wel degelijk bezongen wordt. Een voorbeeld daarvan is Leonard Cohens lied *Anthem*. Het is een antifoon, zoals die in de Engelse kerken 's morgens en 's avonds gezongen werden, de zogeheten *Morning Prayer* en *Evensong*, vergelijkbaar met de lauden en de vespers. Het refrein gaat als volgt:

*Ring the bells that still can ring
Forget your perfect offering
There is a crack in everything
That's how the light gets in.*

Het lied zelf wijst op het fenomeen dat onze werkelijkheid fantastisch mooi kan lijken, maar dat welbeschouwd in werkelijk alles wel een barst zit, een onderbreking, en dat juist door die barst heen het licht komt dat de werkelijkheid in een ander, hoopvoller perspectief plaatst.

Ook in een Bijbels verhaal als de thuiskomst van de verloren zoon is de blijheid bij diens thuiskomst één kant van de medaille. Aan de barmhartigheid van de vader zit ook een minder gemakkelijke kant – zoals de verloren zoon zelf ook al wel wist toen hij naar huis verlangde

²³ G. Groot, 'Lezen is een oefening in vrijheid; Filosoof Paul Ricoeur over goed, kwaad, fantasie en fanatisme', in: *NRC Boeken*, Vrijdag 10 februari 1995, <http://nrcboeken.vorige.nrc.nl/recensie/lezen-is-een-oefening-in-vrijheid-filosoof-paul-ricoeur-over-goed-kwaad-fantasie-en-fanatis>.

en op voorhand besloot om maar afstand te doen van zijn zoon-schap, wat de vader niet toestond. Boeve spreekt niet zonder reden over de confrontatie die in het christelijk verhaal zit en die telkens tot uiting komt wanneer God een gesloten verhaal onderbreekt. Onderbreking wekt ook onrust en geloven in Jezus Christus verstoort een gemakkelijk bestaan. Hier spreekt Boeve met J.B. Metz, aan wie hij het begrip van de onderbreking ontleent, van een 'gevaarlijke' theologie.²⁴ Iedere onderbreking van het godsvertrouwen die veroorzaakt wordt door het licht dat de ander vanuit zijn anders-zijn op de werkelijkheid laat schijnen, confronteert het christelijk geloof ten diepste met de opgave van een 'hermeneutiek van de contingentie', die tevens een hermeneutiek van de argwaan is. Deze hermeneutiek beziet iedere geslotenheid van christelijk geloof tegenover de culturele context in het perspectief van de blinde vlek die het heeft voor de slachtoffers die ze met het oog op het behoud van de eigen identiteit maakt. Deze theologische onderbreking van het christelijk geloof maakt volgens Boeve de kern van de christelijke traditie uit. De onderbreking leidt tot de herontdekking van de eigen gelovige identiteit én maakt bewust van de grenzen daarvan zoals die in de confrontatie met de ander zichtbaar worden. Het gaat erom dat de christelijke identiteit geen gesloten verhaal wordt, wat er volgens Boeve namelijk toe kan leiden de ander zeer vlug te vergeten en te vlug in onze verhalen in en uit te sluiten.

3.4 God onderbreekt de tijd

Voor de vrijplaats in de gevangenis is één aspect van de onderbreking van bijzondere betekenis, namelijk wat Boeve opnieuw met Metz de intrinsieke band tussen God en tijd noemt: God onderbreekt de tijd.²⁵ Het aanknopingspunt hiervoor vindt hij in de hedendaagse 'postchristelijke' cultuur waarin sinds enkele decennia het thema van de apocalyptiek opbloeit, terwijl dit motief in het hedendaags christelijk geloof eerder aan het verdwijnen is. Apocalyptiek gaat over het nabije aanbreken van het einde der tijden door een ingrijpen van God. Er is sprake van een 'apocalyptisch levensaanvoelen' dat zich uit in angst voor het einde van de wereld, voor de ondergang van de mensheid en voor de zinloosheid van het bestaan. Dergelijk aanvoelen en de bijbehorende angsten hebben volgens Boeve hun voedingsbodem in oorzaken als aardbevingen, milieurampen, chaos en oorlogen. Het gaat om ongecontroleerde en oncontroleerbare gebeurtenissen en ontwikkelingen die mens en maatschappij bedreigen en die resulteren in een groeiend onbehagen, onzekerheid en gebrek aan perspectief. Het apocalyptisch aanvoelen dat tegenwoordig in de lucht hangt kan volgens Boeve bij het christelijk geloof in herinnering roepen dat het bij dit

²⁴ Boeve, *De kortste definitie van godsdienst: onderbreking*, 159.

²⁵ *Ibid.*, p. 163.

geloof niet alleen om een schreeuw van angst gaat maar bovenal om een vertrouwensvol hopen op God. Dat vereist van christenen een omduiden van catastrofe-denken in crisis-denken. Vanuit crisis-denken kunnen ervaringen van natuurrampen, vervolging, vernietiging, teloorgang, lijden en pijn crisismomenten worden waarin God zich openbaart als grens van de tijd, als onderbreker van de tijd en als oordeel over de tijd. Het gaat hier volgens Boeve om een praxis van de hoop die voortkomt uit het zich onder het oordeel stellen van God en Gods belofte voor mens en wereld, zoals die in Jezus Christus werd geopenbaard.

De vrijplaats die het justitiepastoraat in de gevangenis creëert is een ontmoetingsruimte die binnen het instituut van het recht met zijn instrumenten van straf en vergelding en van resocialisatie en re-integratie permanent herinnert aan de persoonlijke geschiedenissen van gedetineerden. Deze geschiedenissen zijn vaak gekleurd door onzekerheid en angst en een schreeuw om gerechtigheid, waarin dader en slachtoffer elkaar gevangen hielden en soms van rol wisselden. In de gevangenis onderbreekt de vrijplaats de tijd, dat wil zeggen de detentietijd van verdenking, veroordeling en vrijheidsberoving. Het pastoraat getuigt ervan – en is er zelf getuige van – dat het verblijf in detentie wordt onderbroken door het licht van het evangelie dat in iedere gevangenis en in iedere gevangen ziel wil binnengaan om er de zwaarte van het gemoed en de duisternis van het hart te verlichten. Toke Elshof spreekt van Gods aanwezigheid in de hel die het verblijf in de gevangenis voor veel gedetineerden is en noemt de nederdaling van Christus ter helle een voor gedetineerden hoopvol geloofsartikel.²⁶ In tijden waarin sombere gevoelens en verwachtingen het verlangen naar de apocalyptiek oproepen, waarin de aarde op veel plekken het strijdtoneel is van menselijke vlucht, uitbuiting en politieke onmacht, - in deze tijden van schijnbare godverlatenheid speurt het pastoraat van de hermeneutiek van de onderbreking naar de aanwezige afwezigheid van God juist in die helleplekken. In de gevangenis wijst het gezamenlijk spoorzoeken naar God door justitiepastor en gedetineerde hiermee op een geheel andere, namelijk mystieke dimensie van het aanwezigheidspastoraat dan waar veelal sprake van is, Gods Aanwezigheid in het leven van de gedetineerde, tijdens maar ook al voor en ook nog na zijn detentie.

Vrijplaats in de context van de gevangenis is gelegenheidspastoraat waarin zowel voor de justitiepastor als voor de gedetineerden kansen liggen om de Onderbreking die kan plaatshebben om te zetten in engagement. In de gevangenis past geen neutrale houding, geen

²⁶ T. Elshof, *Descending into Hell as a Challenge to Ecclesial Praxis*. Ratzinger, *Prison Chaplaincy and Church Life*, (Brill, Boston/Leiden), verschijnt in 2016 in een bundel over het geloofsartikel uit de Apostolische Geloofsbelijdenis van Christus' nederdaling ter helle, onder redactie van M. Sarot & A. van Wieringen.

onverschilligheid over wat er gebeurt en gebeurd is, maar een kritische praxis van het antwoord geven op het aloude en altijd actuele roepen van God: 'Kaïn waar is je broer?', 'Mozes, ga naar mijn volk'; en die over Jezus zegt: 'Dit is mijn geliefde Zoon, luister naar hem!'²⁷ En op zijn beurt roept Jezus zijn toehoorders op hem te volgen in zijn bevrijdende praxis voor allen die vermoeid zijn en onder lasten gebukt gaan.²⁸ Maar het christelijk geloof blijft 'onderbreking', want het blijft de vrijheid van de mens hoe hij met zijn eigen leven verder gaat: negeren of aanvaarden. Maar het aanvaarden betekent voor de volgelingen die getuigen van de Weg niet alleen vreugde maar ook een nieuwe last. In de woorden van Jezus: 'Wie mijn volgeling wil zijn, moet zichzelf verloochenen, zijn kruis op zich nemen en zo achter mij aan komen'²⁹.

De vrijplaats onderbreekt de tijd, voor christenen binnen en buiten de gevangenis, en richt de blik naar binnen, naar de geheimen van de ziel, en naar boven, naar de hemel. Hier krijgen uitdrukkingen als 'hoop doet leven' en 'hoop verloren, al verloren' betekenis. De vrijplaats gaat over verwachtingen van hoop, van religieus verlangen in een wereld en in een tijd waarin de positieve ofwel hoopvolle verwachtingen ten aanzien van het rechtssysteem, de politiek, de gezondheidszorg, de economie en ook ten aanzien van het geloof en de kerk gemakkelijk on vervuld blijven. In de vrijplaats als onderbreking van de tijd kan men zowel Gods oordeel over mens en wereld horen als Gods belofte voor mens en wereld.

²⁷ Marcus 9:7 NBV.

²⁸ Mattheüs 11:28

²⁹ Marcus 8:34 NBV

De vrijplaats ontruimd

Op zoek naar nieuwe betekenissen

Theo W.A. de Wit

In zijn dissertatie over de geestelijke verzorging bij justitie plaatst Fons Flierman kritische kanttekeningen bij het beroep op de 'vrijplaatsfunctie' bij geestelijk verzorgers. Die kritiek komt erop neer dat geestelijke verzorgers bij justitie (maar het is evenzeer mogelijk in andere sectoren waar geestelijke verzorgers zijn aangesteld) ertoe neigen, het begrip te hanteren als een legitimatie om vooral *in splendid isolation* hun werk te doen, dus zonder verantwoordingsplicht naar de instelling waarbinnen zij werkzaam zijn en naar de levensbeschouwelijke organisatie door wie zij gezonden zijn.¹ Moeten we de vrijplaatsfunctie dan maar afschaffen, omdat de verwijzing ernaar een rookgordijn dreigt te worden voor feitelijke isolement en marginaliteit? Ik zal deze kritiek hier opvatten als een aanmoediging, opnieuw na te denken over het begrip 'vrijplaats', nadat de semantische bezetting ervan door deze kritiek als het ware ongedaan is gemaakt.

In de nu volgende filosofische reflectie zal ik drie betekenissen van het begrip 'vrijplaats' voorleggen, betekenissen die allemaal ook op een zekere traditie kunnen bogen maar die vandaag geenszins vanzelfsprekend meer zijn. Bij de eerste betekenis gaat het bij 'vrijplaats' om een plek die een samenleving garandeert en koestert, een plek waar we worden aangemoedigd *afstand* te nemen van het onmiddellijk gegevene, vereiste en verwachte; een plek waar bestaande praktijken, codes, (denk)gewoonten en (denk)verboden reflexief worden opgeschort, zodat er ruimte ontstaat voor nieuwe mogelijkheden. (I) Bij de tweede betekenis verwijst vrijplaats naar een *uitweg* uit in existentieel opzicht uitzichtloze situaties; ik zal hier ook een pregnant voorbeeld van het optreden van een geestelijk verzorger uitwerken. (II) En ten derde kan vrijplaats betrekking hebben op het *asiel* in diverse betekenissen. In sommige situaties is 'asiel' zelfs ingesnoerd tot de vrijheid van de (religieuze of artistieke) verbeelding; dan wordt asiel de aanduiding van de enige vrijheid die ons rest. Ik hoop duidelijk te maken

¹ Fons Flierman, *Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie*, (Delft: Eburon, 2012), 188: Het gebruik van het begrip door geestelijk verzorgers bij justitie 'roept de suggestie op dat ze vrij geïsoleerd over de professionele uitgangspunten van hun beroep denken.' Zie ook 14-15, en 218: '(...) voor het werk vanuit de kerk en binnen de justitiële inrichting betekent de verbinding van het presentiemodel met de vrijplaatsfunctie rolverlies voor de geestelijke verzorging, omdat deze zich daardoor niet als professioneel beroep profileert, maar zich blijvend in de marge van de justitiële organisatie plaatst.'

dat deze betekenissen alle drie relevant zijn in de context van justitiële inrichtingen, in het bijzonder de penitentiaire inrichting en de vreemdelingendetentie.

1. De vrijplaats van het weten

In een recent essay over 'Universiteit en katholiciteit' herinnert de Leuvense politiek filosoof André Van de Putte eraan dat een *universiteit* wortelt in een fundamentele menselijke ervaring, namelijk het verlangen om te 'willen weten', een verlangen dat in de kern niet dienstbaar is aan iets anders - praktische belangen, technische toepasbaarheid of politieke imperatieven. Dit cognitieve verlangen is *sui generis* en kenmerkend voor de mens. Ook de filosofen Arnold Burms en Herman De Dijn erkennen in hun bekende boek *De rationaliteit en haar grenzen* de antropologische zelfstandigheid van de nieuwsgierigheid en de wil om te weten, naast en onherleidbaar tot twee andere verlangens: de wil om de werkelijkheid naar je hand te zetten en ten nutte te maken, en het verlangen naar zin en betekenis.²

De verhouding tot de werkelijkheid die in de traditie *theoria* wordt genoemd wordt volgens Van de Putte gekarakteriseerd door een 'openheid, die de dingen zich laat tonen zoals ze zijn'.³ In de Oudheid dacht men daarbij aan de contemplatie van de wereld als een kosmos, een divers maar geordend geheel. Maar ook vandaag nog maken universiteiten er aanspraak op het geheel en de eenheid van het weten te onderwijzen. Deze pretentie veronderstelt een vrij-worden van de binding aan een vooropgezet nuttig doel. De typering van kennis zoals beoefend aan de universiteit als *liberal education*, *liberal arts* of *liberal knowledge* heeft dan ook weinig te maken met het liberalisme als politiek-filosofische stroming of levensbeschouwing, maar met de opvatting van universiteiten 'als *vrijplaatsen*, als autonome, zichzelf besturende corporaties, waar onderzoek, onderwijs en vorming worden beoefend omwille van het weten zelf, vrij van de urgente zorgen en

² Arnold Burms & Herman De Dijn, *De rationaliteit en haar grenzen. Kritiek en deconstructie*, Assen: Universitaire Pers Leuven/ Van Gorcum Assen/Maastricht, 1986, vooral Hfst. 1: 'Manipulatie, kennis, zingeving', 1-13. De auteurs pleiten er in dit boek voor, de moderne 'scheiding tussen zingeving en cognitie te aanvaarden' (58). Van de lang nagestreefde katholieke synthese tussen cognitie en zin handhaaft Van de Putte de gerichtheid op het geheel, zij het dat die gerichtheid vandaag slechts door de conversatie tussen de wetenschappen aan de orde kan komen, terwijl de omvattende horizon 'niet objectiveerbaar' (452) is en filosofische vragen dus 'ultiem onbeantwoordbaar' zijn.

³ André Van de Putte, 'Universiteit en katholiciteit. Een essay', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 76/3, 2014, 429-476; 431. Zie ook Stefan Collini, *Waar is de universiteit voor nodig?*, Amsterdam University Press, 2015.

bekommernissen van de dag (...).⁴ In een tijd waarin volgens velen het 'rendementsdenken' op onze universiteiten hoogtij viert (naar mijn ervaring overigens niet alleen bij bestuurders maar evenzeer bij menig student) geeft een dergelijke herinnering aan de fundamentele drijfveer van de academicus en de academisch gevormde professional - namelijk de nieuwsgierige impuls om te begrijpen en de openheid op het geheel - op zichzelf al de nodige (adem)ruimte. Kennis is niet louter middel om in de techniek te worden toegepast, om onze welvaart of comfort te verhogen, om ziekte uit de wereld te helpen of onze veiligheidssystemen te perfectioneren. Academische vrijheid dient allereerst te worden begrepen als een openheid jegens het geheel van de werkelijkheid 'die slechts dan gedijt, als het denken niet wordt ingeperkt door externe doelstellingen'.⁵ Deze vrijheid is primair gebonden aan haar eigen doel, namelijk waarheid en objectiviteit.

In de wereld van strafrecht, strafteuitlegging en geestelijk zorg voor gedetineerden betekent dit verlangen om te weten en deze openheid op het geheel onder meer dat de vraag naar de details van onze concrete strafpraktijken de vraag oproept naar zin en geschiedenis van het straffen, en die weer de vraag naar de samenleving die er een meer of minder punitieve opvatting van zichzelf op na houdt, daarbij onvermijdelijk ook weer beïnvloed door een wereld die wordt gekenmerkt door grensoverschrijdingen, instabiliteit en geweld.

Ook de filosofe Hannah Arendt erkent de zelfstandigheid van het verlangen om te denken en te weten, maar zij voegt eraan toe dat daarnaast het collectieve (politieke) *handelen* in een specifieke zin een vrijplaats vereist: wie verantwoordelijk is voor bestuurlijk en politiek handelen moet niet louter gedicteerd worden door de noodzaak om in zijn levensonderhoud te voorzien en ook niet geregeerd worden door zijn affecten en angsten. En naast de bevrijding van de noodzaak en het loutere overleven is er nog iets anders nodig: het gezelschap van andere mensen die in dezelfde toestand verkeren, en een publieke ruimte waarin er door de uitwisseling van (handelings-)perspectieven wellicht iets nieuws geboren kan worden.⁶ Ook zij verwijst daarbij naar een antropologische overtuiging: een mens is een 'wie' en niet louter een 'wat'. 'Alleen de mens', zo schrijft zij, 'is in staat zichzelf te onderscheiden en zichzelf mee te delen, en niet louter iets - onderworpen aan dorst of honger, affectie, vijandigheid of vrees.'⁷ Heel wat werk van geestelijk verzorgers is er dan ook op gericht om bij gedetineerden de overgang naar het 'wie' te maken, dus bijvoorbeeld niet langer waar te nemen

⁴ Van de Putte, o.c. 432. Mijn cursivering.

⁵ Van de Putte, o.c. 432.

⁶ Hannah Arendt, 'Wat is vrijheid?', in: id., *Tussen verleden en toekomst*, Leuven/Apeldoorn: Garant, 1994, 73-101; 78

⁷ Hannah Arendt, *Politiek in donkere tijden*, Amsterdam: Boom, 1990, 43.

vanuit wantrouwen en vanuit vrees, zodat er een vrij handelende persoon te voorschijn kan komen die niet alleen ‘zelfredzaam’⁸ is (dus bijvoorbeeld zelf in zijn levensonderhoud voorziet) maar die tevens de vrijheid van het handelen kent. Vrij worden betekent dus ook: jezelf durven verbinden, gemeenschap zoeken. En handelen betekent initiatieven nemen, *een begin maken*. Arendt verwijst hier naar de befaamde uitspraak van Augustinus: ‘Opdat er een begin zou zijn, is de mens geschapen: vóór hem was er niemand.’⁹

Maar omdat wij óók altijd natuurwezens zijn, bezig met overleven, kan de openheid van de *theoria* die Van de Putte traceert van Aristoteles via Thomas van Aquino en John Henry Newman naar Martha Nussbaum nooit volledig losgemaakt worden van de wereld van de noodzaak en van de behoeften. Terwijl de samenleving door de stichting van universiteiten dus minstens impliciet de noodzaak van ‘een vrijplaats en vrije tijd (*scholè*)’ erkent om het perspectief van het geheel van de werkelijkheid te bewaren, oefent ze aan de andere kant ook ‘altijd druk uit op die vrijplaats om zich te voegen naar de onmiddellijke noden van de samenleving en die te beantwoorden.’ De *samenleving* is namelijk ‘géén vrijplaats voor onderzoek. Haar blik wordt vernauwd door de beslommeringen van de dag.’¹⁰ Geestelijk verzorgers bij justitie zijn echter academici, en dat betekent dat zij het verlangen, ja de lust kennen om boven het keurslijf van targets, dienstenspecificaties en rolverwachtingen uit te denken. De vrijplaats heeft in deze eerste betekenis dus betrekking op het onherleidbare menselijke verlangen om de zin van je werk in een groter geheel te plaatsen, liefst in dialoog met anderen.

2. De vrijplaats als oefenplaats en als uitweg

In Fliermans proefschrift wordt verwezen naar een rapport uit 1988 van de commissie Hirsch Ballin, waarin met het oog op geestelijke

⁸ Zie T. Molleman, *De zelfredzame gedetineerde. Mogelijkheden binnen de muren*, Den Haag: WODC, Ministerie van Veiligheid en Justitie, Cahier 2014-18. Daar wordt het systeem van ‘promoveren en degraderen’ uit het *Masterplan DJI 2013-2018* voorgesteld als een bijdrage aan de zelfredzaamheid, zelfstandigheid en verantwoordelijkheid (12). Of het daarvoor geschikt is, kan worden betwijfeld, omdat het in feite een nieuw instrument is om permanent controle uit te oefenen op het gedrag van gedetineerden. Zie Ype Viersen, ‘Van binnen naar buiten. De vragen van gedetineerden en het antwoord van de participatiesamenleving’, in: Theo W.A. de Wit, Reijer de Vries & Ryan van Eijk (red.), *Lost in Translation? De (ex-)gedetineerde in de participatiesamenleving*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2014, 51-61; vooral 55-56.

⁹ Augustinus, *De Civitate Dei*, XII, 21: Hoc (sc: initium) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.’ Zie Arendt, ‘Wat is vrijheid?’, 97.

¹⁰ Van de Putte, 435 en 436.

verzorging bij de krijgsmacht werd gesteld dat de legitimatie voor overheidsfinanciering van dit werk niet meer louter moet worden gezocht in het grondwettelijk recht van individuen op vrijheid van geloof en levensbeschouwing, maar ook in ‘de institutionele en organisatorische context’.¹¹ De humanist Harry Kunneman trekt daaruit – iets te snel, naar mijn mening – de conclusie dat ‘het hart van de professionele bijdrage’ van geestelijk verzorgers daarmee ‘verschuift van het vertegenwoordigen van een specifieke religieuze of levensbeschouwelijke traditie in een “vrijplaats” binnen de organisatie, naar de specifieke morele en existentiële vragen die binnen de krijgsmacht als organisatie aan de orde zijn.’¹² Het hoeft nauwelijks betoog dat er ook in justitiële inrichtingen specifieke morele en existentiële vragen spelen. En men kan behalve aan justitie en leger bijvoorbeeld ook denken aan verpleeginstellingen, waar vaak de noodzaak speelt van het zoeken naar een nieuw existentieel evenwicht na opname in zo’n inrichting.

Het gaat bij geestelijke verzorging in al die sectoren dan niet meer primair¹³ om de representatie van een kerk of andere levensbeschouwelijke organisatie in leger en justitiële inrichting.¹⁴ Ook het begrip ‘vrijplaats’ krijgt dan een nieuwe betekenis, het is niet langer de voor een levensbeschouwelijke traditie gereserveerde plek binnen de organisatie. Kunneman stelt voor het begrip als volgt te herdefiniëren: ‘Om de normatieve professionaliteit van professionals in mensgerichte beroepen te kunnen voeden en ondersteunen, zijn nieuwe *morele vrijplaatsen* vereist binnen semipublieke organisaties, waarin ruimte wordt geschapen voor de eigen vorm van leren en inzicht die bij het omgaan met existentiële en morele vragen in het spel is.’¹⁵ Zelf acht ik

¹¹ E. Hirsch Ballin, *Overheid, godsdienst en levensovertuiging. Eindrapport van de Commissie van advies inzake de criteria voor steunverlening aan kerkgenootschappen en andere genootschappen op geestelijke grondslag*, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken, Stafafdeling Constitutionele Zaken en Wetgeving, 1988.

¹² Flierman, 228.

¹³ Geestelijke verzorging vanuit een zendende instantie wordt daarmee zeker niet uitgesloten, zoals Kunneman lijkt te suggereren. Een geestelijk verzorger dient namelijk te beschikken over geestelijke bagage die vooral in tradities is te vinden, en over hermeneutische competentie om die in specifieke contexten in te zetten. Zie Inge van Nistelrooy & Frans Vosman, ‘Religieuze taal in moreel beraad. Bruikbaarheid van religieuze taal in ethische reflectie in geïnstitutionaliseerde zorg’, in: *Tijdschrift voor Geestelijke Verzorging*, Jg. 16, nr. 72, 45-55.

¹⁴ Dat wil niet zeggen dat deze representatie-visie geen pleitbezorgers meer kent. Zie Ger Wildering, *Morele vorming in de krijgsmacht. Een katholiek perspectief*, Damon: Budel, 2014, vooral Hfst. 4.

¹⁵ H. Kunneman, ‘Horizontale transcendentie en normatieve professionalisering: de casus geestelijke verzorging’, in: W.B.H.J. van de Donk e.a., (ed.), *Geloven in het*

omschrijvingen als 'normatieve professionaliteit' en 'morele vrijplaats' te beperkt, alsof existentiële kwesties herleidbaar zouden zijn tot morele vraagstukken. Vooral in de context van detentie worden mensen niet zelden zodanig bedolven onder morele aanspraken en juridische codes – van buiten af én van binnenuit – dat de ervaring dat het leven méér is dan het gehoorzamen aan morele imperatieven een voorwaarde wordt om weer te gaan ademen.

Geestelijk verzorger Frits Postema, werkzaam in een verpleeghuis, herijkte in een interessante beschouwing over de vrijplaats het begrip in dezelfde richting als Kunneman. Het gaat bij de vrijplaats om een aan de zorgvrager geboden situatie waarin er een nieuw perspectief geconstrueerd kan worden, 'op adem te komen'; het is een plaats van ontmoeting tussen het oude en het nieuwe narratief.¹⁶ En daarnaast gaat het in de context van een gevangenis, van een gevechtssituatie, bij vreemdelingendetentie, maar soms ook in een verpleeghuis niet zelden om een zoektocht naar een vrijplaats in de meer dramatische zin van een *uitweg* uit een uit zijn evenwicht of uit zijn voegen geraakt leven, een schijnbaar uitzichtloze (rechts)positie of zelfs een volledig vastgelopen bestaan.

Dead man Walking: zoeken naar een loophole

Op zeer pregnante wijze staat deze laatste betekenis van vrijplaats als *uitweg* centraal in de bekende film *Dead Man Walking* van Tim Robbins over de ter dood veroordeelde Matthew Poncet die in zijn dodencel wordt bezocht door de zuster Helen Prejean.¹⁷ Ik zal dat demonstreren door de hele film te duiden vanuit één woord, een woord dat slechts een paar keer en dan ook nog vooral in een ironische zin wordt gebezigd door de beide hoofdrolspelers: het woordje *loophole*, uitweg, sluipgaatje of achterdeurtje. Helen vertelt over een man die de Bijbel las omdat hij naar eigen zeggen 'naar een uitweg zocht'. *Looking for a loophole*, zo

publieke domein: verkenningen van een dubbele transformatie. WRR-verkenning, nr.13, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, 367-393; 390. Mijn cursivering.

¹⁶ Frits Postema, 'De vrijplaats', in: *Tijdschrift voor Geestelijke Verzorging*, 4^e Jg., nr. 15, 2000, door de auteur bewerkt op 27-08-2010. Zijn suggestie (in voetnoot 5), dat de legitimatie van deze geestelijk zorg in het kielzog van de nieuwe *raison d'être* van deze werksoort alleen door een beroepsvereniging die 'professionaliteit kan kwalificeren' kan geschieden, en niet door een ambt (en dus een zending) als wezenlijk kenmerk van het beroep, kan ik echter niet volgen. Professionaliteit is volgens mij in geen van beide gevallen a priori gegarandeerd, en in beide gevallen vereist. De casus die hieronder volgt is m.i. een goed voorbeeld van professioneel handelen door een ambtsdrager die in een bepaalde, telkens opnieuw te interpreteren traditie staat.

¹⁷ Ik herneem hier passages en gedachten die ik eerder heb ontwikkeld in een bespreking van de film getiteld *Dead man Walking* in *Cinergie. Tijdschrift voor Beeldcultuur en Filmkunst*, 227/3, 1999, 78-83.

citeert zij deze man, waarbij zij het accent in zijn stem op komische wijze imiteert. Daarna zal ook Matthew het woord *loophole*, ironisch of met het lachje van de boer die kiespijn heeft, een paar keer bezigen. Naast de vele, vaak pijnlijke misverstanden die zich tussen hen voordoen, lijkt dit woord hen enigszins te verbinden. Dat is niet toevallig, want een uitweg zoekt men in een situatie die volledig vast zit.

Welnu, als deze film iets laat zien, dan wel een volstrekt uitzichtloze situatie. En dat natuurlijk allereerst voor Matthew Poncelet. Hij is ter dood veroordeeld vanwege verkrachting en moord op twee tieners, en in de loop van de film sluit het juridische net, dat eerst nog enkele mazen leek te bevatten - het Hof van Beroep, een gratieverzoek - zich volledig om deze veroordeelde. Stap voor stap wordt zijn terechtstelling volledig onontkoombaar. Maar ook in een andere zin heeft Matthew zich volledig vastgedraaid: in de leugens die hij zichzelf en anderen vertelt, in zijn vooroordelen, zijn clichés, zijn racisme, zijn macho-houding.

Matthew is een man zonder taal, althans zonder eigen vocabulaire: de enige taal die hij spreekt bestaat uit een reeks mechanisch uitgesproken zinnen, waarvan hij de betekenis niet eens kan uitleggen wanneer Helen doorvraagt. 'Ik hoop dat ze dat ding (bedoeld is het executieapparaat dat hem te wachten staat) schoonmaken nadat er een neger op heeft gelegen', zegt Matthew stoer. 'Negers zeuren alleen maar over de slavernij'. Of: 'Hitler was op de goede weg'. Dat zijn zinnen die alleen een polemische betekenis hebben: ze willen raken, kwetsen, beledigen, verwonden. En ze verlenen Matthew alleen een negatieve identiteit: hij wil *niet* zo zijn als de negers, *geen* slachtoffer zijn, *geen* huilebalk (zoals zijn moeder naar zijn mening), *geen* softie (zoals Jezus). 'Ik heb mijn trots', zegt Matthew wanneer hij Helens voorstel om zijn moeder voor een rechtszitting uit te nodigen eerst van de hand wijst, want zijn moeder 'zal alleen maar huilen'. Ten slotte zal vlak vóór zijn terechtstelling ook zijn laatste trots hem worden ontnomen. Die zat in zijn *laarzen*, dat attriboot uit het Amerikaanse archetype van de onverschrokken cowboy die overleeft in een wereld vol gevaar. 'Moet ik sterven in een luier en met pantoffels aan?', roept hij vlak voor zijn terechtstelling uit. Het is zelfs zo, dat het volgens de ideologie waaraan Matthew zich vastklampt volstrekt evident is dat hij de doodstraf krijgt; ook op dit punt dus sluit zich het net rond deze man, hij krijgt koek van eigen deeg.

Uitzichtloos, want hem tot eenzaamheid veroordelend is tenslotte ook zijn zelfbedrog: de ontkenning van zijn aandeel in de misdaad, die hij tot het uiterste doorvoert door om een leugendetector te vragen. Het enige waarop deze man vertrouwt zijn de spreekwoordelijke 'stalen zenuwen' die een echte kerel volgens de mythe moet bezitten. En dit kunststukje wordt opgevoerd om zijn moeder te overtuigen, dus om de enige vrouw die nog van hem houdt te bedriegen.

Toch blijft de ervaring van uitzichtloosheid en onteigening ook anderen niet bespaard. Allereerst zuster Helen niet. De beslissing om

Matthew in zijn dodencel te gaan opzoeken was niet haar initiatief; het was een *antwoord* op een appel in de vorm van een brief van Poncelet uit de gevangenis. En ook later is het telkens Matthew die haar vraagt, terug te komen en hem in zijn laatste dagen en uren bij te staan. Helens antwoord ('Hier ben ik dan', is het eerste wat ze in de gevangenis zegt) is wat de filosoof Emmanuel Levinas een 'passieve beslissing' noemt: een beslissing die onze autonomie ondergraaft, een verantwoordelijkheid die aan onze vrijheid voorafgaat. De motieven voor deze beslissing worden door haar omgeving echter telkens opnieuw met wantrouwen bezien, haar beslissing wordt als een actieve, autonome beslissing beschouwt. 'Wat voor morbide aantrekkingskracht oefent deze moordenaar op jou uit?' 'Of is het medelijden met een zielenpoot?', zo vraagt de mannelijke geestelijke die ze haar plannen voorlegt. 'Wat trekt je hierin aan? Je zult misbruikt worden, hij neemt een loopje met je', zo waarschuwt haar moeder. En: 'Je nam altijd al zwerfdieren mee'.

Er passeren in de film inderdaad vele goede argumenten de revue om iets nuttigers te gaan doen dan het bezoeken van deze moordenaar in zijn dodencel. Hebben de nabestaanden van de slachtoffers van deze man niet evenzeer, ja niet veel meer recht op haar steun en aandacht? Kan Helen niet beter gaan zorgen dat de arme kinderen die haar zijn toevertrouwd - zuster Prejean werkt op een school - uit de gevangenis blijven in plaats van haar tijd te verspillen aan dit hopeloze geval? En van de kant van de ouders van de beide slachtoffers wordt Helens beslissing eenvoudigweg als een partijkeuze gepercipieerd: voor hen bestaat er geen middenweg tussen 'hij' of 'wij'. 'Hoe kunt u naast Poncelet zitten', vraagt de vader wiens enige zoon is vermoord. 'Bent u soms communist?'

Helen betaalt haar beslissing om op Matthews appel in te gaan dus met een toenemende marginalisering, en met de besmeuring van haar goede naam - bijvoorbeeld wanneer Matthew een televisie-interview geeft en daar nazi-taal uitslaat. Zij wordt dus beroofd van haar status als ordentelijk lid van een religieuze orde en fatsoenlijk staatsburger. Alleen een collega-zuster blijft haar trouw en helpt haar zelfs op enkele momenten, de uitweg van de humor te vinden in deze situatie. Maar voor wie in termen van zelfs maar minimale effectiviteit en wederkerigheid denkt (en wie van ons denkt niet zo?) wordt Helen bezeten door een soort waanzin. Ze wordt inderdaad *bezet*, uit haar zelfgekozen leven losgerukt, gegijzeld zou Levinas zeggen door het appel van deze man. 'Ik voel mij eerder gevangen dan aangetrokken', antwoordt Helen wanneer haar gevraagd wordt wat haar toch zo aantrekt in deze moordenaar. In deze gevangenschap is ze regelmatig de wanhoop nabij, want Matthew laat zich nauwelijks benaderen en volhardt ook tegenover haar lange tijd in de objectiverende benadering die hij ten opzichte van vrouwen vanzelfsprekend vindt en die natuurlijk niet losstaat van zijn misdrijf. 'Een afspraakje met een non', zo begroet hij haar cynisch, en hij doet verwoede pogingen van deze 'non' een gewone vrouw te maken, zodat

hij zoals gewoonlijk 'de versierder kan uithangen', zoals Helen het noemt. Want Matthew 'gelooft in seks', al geeft hij op het eind van zijn gesprekken met Helen toe dat hij nooit van een vrouw heeft gehouden.

Uitzichtloos en zonder toekomst is ten slotte ook de wereld van de ouders van de pubers Hope en Walther, de slachtoffers van Matthew. Zij zijn verstard in hun haat- en wraakgevoelens, en één van beide huwelijken overleeft de afschuwelijke gebeurtenissen niet. 'Alle herinneringen zijn verzegeld', zegt de man wiens vrouw wil leren vergeten. Als een graf. Voor hen is Poncelet geen mens maar 'een vergissing van God'.

De onteigening van geloofsvoorstellingen

Is er een uitweg uit deze ervaring van uitzichtloosheid, van *aporie* (letterlijk: zonder een weg die kan worden bewandeld), een ervaring die geen van de belangrijke protagonisten in deze film bespaard blijft? Op dit punt wil ik de vraag opwerpen naar de betekenis van de vele religieuze beelden en voorstellingen in deze film, van de verwijzingen naar Oude en Nieuwe Testament en naar dat hele gebied dat gewoonlijk 'geloof' genoemd wordt. Het is zaak hier extra op onze hoede te zijn, want zoals ook Helen Prejean zal ervaren is er geen gebied dat méér wordt gedomineerd door heersende interpretatieschema's, ingesleten clichés en nauwelijks bewuste maatschappelijke vooroordelen dan juist dit gebied dat 'geloof' genoemd wordt.

Naar mijn mening geeft Prejean op dit punt blijk van een methodische aanpak die men nog het best kan omschrijven als *afbouw* van deze schema's en heersende codes, in de hoop dat er zo ruimte komt, een *vrije plaats* voor iets nieuws. In feite laat de film een confrontatie zien tussen minstens drie verschillende vormen van 'geloof' die zich alle drie aanbieden als antwoord op de uitzichtloosheid.

Beginnen we opnieuw bij Matthew Poncelet. Het gegeven dat hij naar eigen zeggen alleen 'in seks gelooft' verhindert geenszins dat hij er eigen religieuze voorstellingen op nahoudt. Reeds in de eerste brief die hij vanuit de gevangenis aan Helen stuurt en waarbij hij vermeldt dat ze hem 'gaan braden', beschrijft hij een droom waarin God verschijnt met een koksmuts op die hem 'likkebaardend in de broodkruimels rolde.' God is hier de beul in religieuze gestalte. De non die hij vervolgens ontmoet blijkt anders dan hij verwacht geen representant van een religieus systeem met God als beul aan het hoofd. 'Je lult tenminste niet over hel en verdoemenis', zegt hij tegen Helen. Ook over Jezus heeft hij zo zijn opvattingen, die ontleent lijken aan de *one-liners* waarmee evangelische TV-dominees furore en geld maken: '*A holy man, did good, is in heaven, praise Jezus!* Jezus stelt hij zich dus voor als een goedwillende welzijnswerker uit de jaren zeventig, een ongevaarlijke sul die zo gek was zijn belagers de andere wang toe te keren - een beeld dat overigens niet zoveel verschilt van dat van de gemiddelde middelbare scholier vandaag die sandalen *Jezusnikes* noemt.

En wanneer Helen hiertegen protesteert en Jezus een 'rebel' noemt, valt hij terug op zijn vertrouwde gedrag, waarin de ander altijd ofwel een obstakel voor ofwel een instrument van het eigenbelang is. Matthew annexeert dan deze religieuze figuur 'Jezus' en de God waarin deze non schijnt te geloven onmiddellijk voor zijn eigen doeleinden. Als Jezus dan een rebel was zoals Helen beweert, dan was hij dus 'net als ik', zo weet hij plotseling. En wanneer hij in zijn dodencel voor het eerst een blik in de Bijbel heeft geworpen, meldt hij opgetogen aan Helen: 'God en ik hebben alles vereffend'. God is nu een vrijgeveige inspecteur van de belastingen geworden met wie je via een onderonsje kwijtschelding van je schulden kunt regelen. Helens activiteit bij dit soort interpretatiegeweld (ook dat is een vorm van geweld, en niet de minst gevaarlijke) bestaat uit weinig anders dan protest aantekenen.

Een tweede vorm van geloof waarmee Helen noodgedwongen de confrontatie aangaat wordt vertegenwoordigd door de geestelijke aan wie ze regelmatig toestemming moet vragen voor haar activiteiten. Voor hem hoort het geval Matthew Poncelet tot de religieuze routine die dient te worden afgewerkt, het liefst door een lid van de clerus. Als hij de laatste sacramenten maar krijgt toegediend, dan verschijnt hij straks niet helemaal met lege handen voor Gods aangezicht, zo verklaart hij. In dit sacramentenfetisjisme functioneren deze als een soort wisselgeld om de goddelijke rechter gunstig te stemmen. De religie die deze geestelijke representeert is een functioneel onderdeel van een maatschappelijk systeem dat culmineert in de doodstraf. Hij kent de Bijbelcitataten die dit systeem moeten schragen, en die werpt hij Helen dan ook voor de voeten. Het is niet toevallig dat juist hij, in dienst van dezelfde kerk en formeel deelgenoot van hetzelfde katholieke geloof, Helen uiteindelijk letterlijk de adem beneemt zodat zij flauwvalt. Want wanneer ook de religie waaruit zij haar kracht put een *onderdeel* van een hechte samenhang van krachten en machten is geworden, dan is deze samenhang totaal en onontkoombaar geworden. Anders gezegd: wanneer *justice* in de zin van genoegdoening en vergelding tot en met de doodstraf *alles* is, en wanneer dit systeem van vergelding bovendien wordt gesanctioneerd door een God die er de religieuze bezegeling van is, dan is er geen uitweg, dan is ook haar werk zinloos en hopeloos.

Hoe staat het nu, ten slotte, met het 'geloof' van Helen? Wat mij als kijker naar deze film vooral opviel, is niet zozeer haar 'geloof', wanneer men dat associeert met een gehechtheid aan geloofswaarheden, maar juist haar sensibiliteit en haar tegenwoordigheid van geest die met een bepaalde mate van onzekerheid en *niet-weten* gepaard gaat. Natuurlijk, ze laat zichzelf leiden door enkele even eenvoudige als grondeloze overtuigingen, die ze verlegen en bijna verontschuldiging aan anderen voorlegt. Bijvoorbeeld door de overtuiging dat 'iedereen meer is dan zijn slechtste daad', of door de praktijk van Jezus die armen, bedelaars en prostituees 'hun eigenwaarde teruggaf'.

Helen wantrouwt het hele onderscheid tussen gelovigen en ongelovigen, wanneer daarmee bedoeld is dat de eersten iets bezitten (een waarheid of zekerheid, of zelfs een soort verzekeringspolis voor 'straks') dat bij de ongelovigen ontbreekt. Wanneer de vader van de vermoorde Walter haar aan het eind van de film indeelt bij de 'gelovigen' (ze is immers religieuze, nietwaar) en haar toevoegt: 'U heeft uw geloof', antwoordt Helen dan ook: *'It's not faith, its work'*. Dat elk mens 'meer waard is dan zijn slechtste daad' is dan ook geen metafysische waarheid, maar iets dat alleen door ons 'werk' misschien waar wordt.

Impossible et pourtant là

Wat wil ik met deze verwijzingen naar het functioneren van religieuze codes (gelovig/ongelovig, hemel/hel, zekerheid/onzekerheid) en religieuze namen en taal (God, Jezus, non etc.) zeggen? Allereerst dat een soort deconstructie en onteigening van overgeleverde voorstellingen die kleven aan God, religie en geloof, Bijbel en de figuur van Jezus deel uitmaakt van de *methode* van een geestelijk werker als Helen. En op de tweede plaats dit: de doodstraf, maar ook het stateloos maken van mensen, het afschaffen van het asielrecht, het afnemen van paspoorten (deze maatregelen worden alle vandaag in Nederland door politieke partijen bepleit) en andere repressieve maatregelen: het zijn evenzovele mogelijke antwoorden op moeilijke en complexe problemen van het samenleven. Niet zelden zijn het naar mijn mening wel gemakzuchtige antwoorden en voor het forum van de rechtvaardigheid ook dubieuze antwoorden. Zo kiest een samenleving die de doodstraf afschaft voor een minder makkelijk antwoord. De meest veeleisende weg of uitweg wordt gekozen door een vrouw als Helen Prejean. Die uitweg valt niet door middel van bestuurlijke ingrepen of juridische reglementering te organiseren of te plannen, al valt er zoals gezegd in haar aanpak wel een zekere methode te ontdekken. Deze uitweg *toont* zich op sommige momenten in wat Helen zelf 'het gezicht van de liefde' (*the face of love*) noemt. En – *impossible et pourtant là* – Matthew sterft uiteindelijk terwijl hij Helen liefdevol aankijkt en dus voor het eerst van zijn leven van een vrouw heeft leren houden.

3. *Vrijsteden vroeger en nu*

Geestelijk verzorger Frits Postema eindigt zijn artikel over de vrijplaats met een hint naar een derde betekenis van het woord. Hij vermeldt dat hij werkt binnen het verpleeghuis Vliethoven in Delfzijl. Vliethoven, zo gaat hij dan verder, 'betekent letterlijk "vliedhof"'. Dat was vroeger, in de tijd dat er nog geen dijken bestonden, een plaats op een wierde te

midden van het water. Een vlucht-plaats voor het wassende water, het water wat je soms tot aan de lippen staat.’¹⁸

In een van zijn Talmoedische studies legt de al genoemde joodse denker Emmanuel Levinas de betekenis uit van een vers uit Deuteronomium 4,42 :

‘Toen wees Mozes in het gebied ten oosten van de Jordaan drie steden aan waarheen iemand kon uitwijken die zonder opzet en zonder hem ooit te hebben gehaat een ander had gedood. Zo iemand kon in leven blijven als hij naar een van de steden vluchtte. Voor de stam Ruben was het Beser op het onontgonnen deel van de hoogvlakte, voor Gas Ramot in Gilead, en voor Manassen Golan in Basan.’¹⁹

Tegelijkertijd interpreteert hij het Traktaat Makot 10av waarin dit vers wordt uitgelegd. Deze doorgaande interpretatie impliceert ook een bepaalde opvatting van wat openbaring is: deze is geen *fait accompli* of *depositum* dat ooit voor ons is neergelegd en waarmee we het moeten doen, deze is eerder, zoals Levinas in het voorwoord schrijft, een doorgaande zoektocht naar ‘nieuwe lessen’ die in ‘voortdurend nieuwe golven hermeneutiek’ tot stand komt.²⁰

Levinas brengt eerst de achtergrond van de hele praktijk van vrijsteden in herinnering - *villes-refuges* staat er in het Frans. De wet van Moses wijst vrijsteden aan voor mensen die ‘onvrijwillig moordenaar’ zijn geworden. De Bijbel zelf geeft het voorbeeld van de houthakker wiens bijl tijdens het houthakken losschiet zodat een toevallige voorbijganger dodelijk wordt getroffen. In zo’n geval kan de ‘objectieve doodslag’ niet worden vervolgd voor de rechtbank. Maar een nauwe verwant van het slachtoffer die de ‘bloedwreker’ wordt genoemd en wiens ‘hart verhit is’ door de gepleegde doodslag heeft wél het recht wraak te nemen. Er wordt dus, zo schrijft Levinas subtiel, wel ‘een zeker recht’ (*un certain droit*) toegekend aan deze gemoedstoestand, terwijl de onvrijwillige moordenaar tegelijkertijd in bescherming wordt genomen door het recht als zodanig.²¹

Bij dit onvrijwillige moordenaarschap wordt ook nog onderscheiden tussen twee mogelijkheden: de moordenaar die louter door toeval iemand doodt, en de gene die onvoorzichtig heeft gehandeld. Voor de

¹⁸ Postema, ‘De vrijplaats’, 5.

¹⁹ *De Bijbel*, NBG: Querido/Jongbloed, 2004, 281.

²⁰ Emmanuel Levinas, *L’Au-delà du verset. Lectures et discours Talmudiques*, Paris: Les Éditions du Munuit, 1982, ‘Les villes-refuges’, 51-71. Er is ook een Nederlandse vertaling (*Aan gene zijde van het vers. Talmoedische studies en essays*, Hilversum: Gooi & Sticht, 3, ‘De vrijsteden’, 54-75; hier 7), maar deze zal ik niet altijd volgen.

²¹ Levinas, *Aan gene zijde van het vers*, 59.

eerste persoon is de vrijstad een vluchtplaats, voor de tweede een ballingsoord en dus een vorm van straf. De verbanning duurt tot het einde van de ambtsperiode van degene die hogepriester was in de tijd dat de moord plaatsvond. Het onderscheid tussen de gewone moordenaar en de moordenaar uit onvoorzichtigheid is volgens deze joodse denker trouwens niet absoluut. Er blijft sprake van 'objectieve schuldigheid', en onvoorzichtigheid, gebrek aan aandacht betekent natuurlijk geen beperking van onze verantwoordelijkheid.²² Hoe het ook zij, zo besluit Levinas, er zijn vrijsteden nodig waar die 'half schuldigen, half onschuldigen kunnen verblijven, afgeschermd van de wraak.'²³

De vrijsteden van vandaag

Maar dan onderbreekt hij zijn duiding van de relevante passages uit Deuteronomium en de Talmoed voor de actualisering van deze hele gedachte van de vrijplaats voor genoemde groep – een actuele duiding die we zonder meer verrassend kunnen noemen. De actualiteit van de vrijsteden zoekt hij bijvoorbeeld niet primair in het gegeven dat er vandaag asielzoekers zijn die onze zorg en aandacht verdienen. Zijn duiding houdt in dat *wijzelf*, westerlingen wonend in westerse steden, die 'half schuldigen, half onschuldigen zijn', en dat onze steden de vrijsteden van vandaag zijn.

De vrije en beschaafde wereld, zo begint zijn gedachtegang, kent geen gelijkheid in de zin van een volstreekte sociale gerechtigheid. 'Is het dan absurd om de vraag te stellen', zo gaat hij dan verder, 'of de voordelen die de rijken boven de armen hebben (...) niet stukje bij beetje het sterven (*agonie*) van de ander veroorzaken? Spelen zich niet ergens ter wereld oorlogen en moordpartijen af die het gevolg van die tegenstellingen zijn? En dat zonder dat wij, bewoners van onze grote steden – steden die zeker geen sociale gelijkheid maar wel bescherming en overvloed bieden – zonder dat wij voor wie dan ook kwaad wilden? De wreker of verlosser van het bloed "met het verhitte hart" sluipt om ons heen in de gestalte van de volkse woede, van de geest van opstand of zelfs van de criminaliteit in onze voorsteden. Is hij niet het gevolg van de sociale onevenwichtigheid waarin wij ons hebben geïnstalleerd?(...) En maakt dat onze steden niet tot vrijsteden en verbanningoorden?'

Men zou hier kunnen tegenwerpen, zo oppert Levinas dan: is 'onze schitterende en humane Grieks-Romeinse beschaving met al haar wijsheid dan niet een noodzakelijke bescherming tegen de barbaarsheid

²² Later komt hij nog eens terug op dit onderscheid: '(...) wie een moord begaat uit onvoorzichtigheid, is zeker geen misdadiger. Maar evenmin is hij een fatsoenlijk mens (*un homme convenable*). Er is derhalve toch een soort verwantschap tussen de groep van de onvrijwillige moordenaars en de moordenaars zonder meer.' Levinas, *Aan gene zijde van het vers*, 64.

²³ Levinas, *Aan gene zijde van het vers*, 60.

van het verhitte bloed, tegen die gevaarlijke gemoedsgesteldheden, tegen de dreigende wantrouwe? Zeker, zo geeft hij toe. Echter, zo besluit hij, 'is die beschaving niet tegelijk een beetje hypocriet (*un tantinet hypocrite*)? Is zij niet al te ongevoelig voor de redeloze woede van de bloedwreker, niet in staat om een zeker sociaal evenwicht te herstellen?'²⁴

Het komt mij voor dat deze actualisering vandaag nog passender en urgenter is dan in de tijd waarin zij werd opgeschreven, begin jaren tachtig van de vorige eeuw. Men kan daarbij denken aan de discussie over groeiende sociale ongelijkheid die naar aanleiding van Thomas Piketty's *Kapitaal in de twintigste eeuw* gaande is, aan de enorme aantallen vluchtelingen die momenteel vanuit Noord Afrika, Midden- en Zuid-Azië en het Midden-Oosten Europa binnenkomen, maar ook aan de 'woede' die er huist in de volkswijken en voorsteden van onze steden onder jongeren die gevoelig worden voor religieuze radicalisering.

Luisteren we in verband met dat laatste bijvoorbeeld naar Hans Bonte, de burgemeester van Vilvoorde, een Vlaamse gemeente aan de rand van Brussel die de twijfelachtige eer geniet, hofleverancier te zijn van Syrië-gangers. 'Een nieuw fenomeen', zo vertelde deze burgemeester, 'is de radicalisering van jonge meisjes, net dertien. Het heeft veel te maken met identiteitsvorming. Hoe gruwelijker de oorlogsbeelden, hoe groter hun ontzag. Ze denken: misschien is mijn levensdoel wel trouwen met een "held" en zo in het paradijs te komen.' Nog een citaat: 'Je hebt pushfactoren: ontevredenheid, uitzichtloosheid. En je hebt pullfactoren: de S4B (afkorting van de beweging *Sharia for Belgium*, TdW). De groepsdwang is erg sterk. Je mag meedoen, de leider zegt dat je misschien mee gaat schrijven aan de geschiedenis. Dat is enorm aantrekkelijk. (...) Het is indoctrinatie, zoals in een sekte. En isolering: "Jij gaat toch zeker niet met ongelovigen om? Daar ben jij te goed voor!" Met het gevaar dat de "uitverkorene" denkt alles te mogen doen in dienst van die boodschap.'

Maar dan komt het Levinasiaanse moment van zijn analyse, het besef, dat wij als westerse stedenbewoners misschien niet helemaal onschuldig zijn aan dit onheil. 'De kracht van S4B is: ze hebben veel mensen zot gekregen. Maar voor mij is de echte kwestie: wat is er mis met onze samenleving dat jonge mensen zich zo gemakkelijk zot laten maken?' Daarom gelooft Bonte ook niet dat de rechtszaak (die in februari van 2015 tegen 46 Belgische jihadisten en Syrië-gangers werd gevoerd die worden verdacht van deelname aan terroristische activiteiten) iets gaat opleveren. 'Wat het ook wordt, zware straffen of vrijspraak, het proces zal niets bijdragen aan het oplossen van het

²⁴ Levinas, *Aan gene zijde van het vers*, 60-61.

gigantische probleem van radicalisering.’²⁵ Dezelfde scepsis is gepast bij het proces dat september 2015 begon in Amsterdam-Osdorp tegen tien radicale moslims uit de Haagse Schilderswijk die jongeren voor de jihad in Syrië zouden hebben geronseld.

In de lijn van Levinas moeten wij misschien de gedachte toelaten dat de ‘redeloze woede’ van deze jongeren ook vandaag ‘een zeker recht’ heeft, en dat een louter repressieve reactie, zoals die niet alleen in België maar ook in Nederland domineert, niet alleen weinig effectief is maar ook in termen van rechtvaardigheid niet deugt. Het gaat bij een niet louter repressieve reactie voor Levinas dus niet om naastenliefde in de zin van *outreaching*, want dat veronderstelt teveel de eigen onschuld, ja de eigen goedheid. Het gaat eerder om de erkenning dat wij medeverantwoordelijkheid dragen voor de vaak uitzichtloze situatie waarin allochtone jongeren vaak terecht zijn gekomen. In die zin leven wij zelf als een soort ballingen in een vrijstad, omringd door opstandigheid en woede.

Een soortgelijke redenering kan men volgen wanneer het gaat om de vluchtelingen die momenteel de chaos in het Midden-Oosten en Noord-Afrika ontvluchten. De recente westerse militaire interventies in landen als Afghanistan, Irak en Libië maakt dat regeringen en burgers van westerse democratieën niet de positie hebben van aandachtige of welwillende buitenstaanders die uit de goedheid van hun hart vluchtelingen verwelkomen. Onder het opzicht van rechtvaardigheid zijn wij eerder de ‘half schuldige, half onschuldigen’ waarover Levinas het heeft, en zijn onze steden vrijsteden waar wij nog min of meer beschermd worden tegen de wereld van turbulentie en chaos. In dit licht is de opname van vluchtelingen eerder het nemen van verantwoordelijkheid dan het betonen van universele solidariteit.

De andere kant van de opvang van vluchtelingen

Bovendien heeft de aanvaarding van die verantwoordelijkheid ook een harde kant die voor iedereen die het nieuws volgt van meet af aan zichtbaar was, om te beginnen in Duitsland – en hier komt de *vreemdelingenbewaring* in beeld. De voorpagina van het Duitse weekblad *Der Spiegel* van begin september bevatte een dossier en een ‘Manifest’ over *Das Neue Deutschland*. Daarbij werd de lezer twee Duitslanden gepresenteerd, het ‘lichte’ en het ‘duistere’ Duitsland, *Helles Deutschland* en *Dunkles Deutschland* of *Dunkeldeutschland*, een uitdrukking van Bondspresident en oud-predikant Joachim Gauck.²⁶ Het ‘lichte’ (of ‘verlichte’) Duitsland werd in beeld gebracht door een foto van een vrolijk kinderfeest met ballonnen in Nedersachsen waarbij vluchtelingen welkom

²⁵ Alle citaten uit ‘Wij zijn hofleverancier van jihadi’s’, in: *NRC-Handelsblad*, 10-02-2015, 13.

²⁶ *Der Spiegel* 36/2015, ‘Das Neue Deutschland’, 18-29.

werd geheten, het duistere Duitsland door een foto van een brandstichting in een asielzoekerscentrum in Baden-Würtherberg - het blad telde in 2015 tot aan 6 juli reeds 199 aanvallen op onderkomens van vluchtelingen. Twee Duitslanden, zo vatte het redactionele commentaar nogal retorisch en ook (te) simplistisch samen, 'aan ons de keus'.

Wat het dossier echter óók duidelijk maakt, is dat ook het lichte Duitsland een harde kant heeft. Meer dan ooit, zo lichtte vooral Merkels coalitiegenoot, SPD-leider Sigmar Gabriel in het dossier toe, is het van belang de echte vluchtelingen te scheiden van de andere, vooral zij die uit landen waar géén oorlog is (vooral Balkan-landen zoals vanuit Albanië, Kosovo en Macedonië) momenteel naar West-Europa en vooral Duitsland vluchten, meestal om armoede en uitzichtloze werkloosheid te ontvluchten. Dat wordt ook in Nederland, dat momenteel de neiging heeft Duitsland als gidslaan te beschouwen, vermoedelijk ons voorland. Zo komen ook wij Nederlanders in de positie van een soort scherprechtters, en geestelijk verzorgers in de positie van het opvangen van mensen die aan de verkeerde kant van het oordeel terecht zijn gekomen.

Ethisch gezien bevinden wij ons dan nog steeds op drijfzand, tenminste wanneer wij Levinas als gids nemen. Is honger en uitzichtloosheid niet voldoende om te mogen vluchten, moet daar ook nog oorlog bijkomen? 'De honger van de ander is heilig', zo schrijft Levinas in zijn boek *Difficile Liberté*, en 'spiritualiteit' wordt daar gedefinieerd als 'opkomen voor het materialisme van de ander'.²⁷ Volgens Levinas-kenner Theo de Boer in een beschouwing over de 'spiritualiteit van de woestijn' is dat laatste gericht tegen een vergeestelijkt soort spiritualiteit die 'neo-platoons' de weg omhoog zoekt om God lief te hebben, 'maar in de praktijk nog steeds uitstekend in staat is de naaste te haten'.²⁸ Hoe deze spanning uit te houden tussen het bewustzijn dat onze vreemdelingenbewaring niet zelden ethisch gezien op drijfzand berust en alleen politiek legitimeerbaar is, én de opdracht, uitgeprocedeerde asielzoekers bij te staan?²⁹

Terecht brengt de Boer spiritualiteit in verband met de ervaring van de woestijn. Die ervaring maken momenteel de honderdduizenden die huis en haard hebben verlaten en onze richting optrekken. 'In de woestijn', zo schrijft de Boer, 'worden we aan onze oorspronkelijke situatie herinnerd: een naakt mens op de naakte aarde'. En ook: 'De les van de woestijn is niet dat we het wel zonder cultuur kunnen stellen.' Wat is dan wel de les? De Boer geeft twee aanwijzingen die het overdenken waard zijn: in de

²⁷ E.Lévinas, *Difficile Liberté*, 2^e Druk, Parijs, 1976, 12.

²⁸ Theo de Boer, *Spiritualiteit van de woestijn*, in: *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen*, Zoetermeer: Meinema, 1996, 13-99.

²⁹ Dat was één van de 'spanningsvelden' waarover op de studiedag 'Werken in spanningsvelden: naar een spiritualiteit van het uithouden' van geestelijk verzorgers werkzaam in de vreemdelingenbewaring op 24-9-2015 te Utrecht werd gesproken. Enkele van voorgaande reflecties heb ik daar voorgelegd.

woestijn 'wordt de blik geopend voor een Zin, een oriëntatie die de cultuur niet uit zichzelf kan putten.' Inderdaad, wanneer je vanuit in je cultuur dominante opvattingen reageert op vluchtelingen verval je voor je het weet in het jargon over 'barbaren' die voor de poort staan, een *clash of civilisations*, een 'tsunami' die over ons heen walst etc. In de Bijbel is de woestijn de plek waar het volk Israël de Thora ontvangt, *Weisung*, zo vertaalde Martin Buber, en inderdaad, 'in de egale verlatenheid heb je nergens méér behoefte aan dan aan een wegwijzer.'³⁰

De Boers tweede aanwijzing: de spiritualiteit van de woestijn 'begint aan de marge. Aan de rand wordt openbaar wat er in het geheel aan de hand is.'³¹ Het is deze sensibiteit voor de *omkering* die naar mijn vermoeden kenmerkend is voor ware spiritualiteit, maar die voor ons westerlingen ook zeer moeilijk is, omdat wij dikwijls gewend zijn vanuit het centrum naar de periferie te kijken en vervolgens discussies te beginnen over hoever onze goedheid en gastvrijheid moet gaan en vooral: waar onze grenzen liggen. Moralisme (waartoe ethiek zonder politiek besef kan leiden) en cynisme (mantra's als 'opvang in eigen regio') zijn dan de grote verleidingen.

De ervaring van de vrijheid en de nood aan een nieuw vocabulaire

Academici die als geestelijk verzorgers werkzaam zijn bij justitie kennen het verlangen om zonder de dwang van extern opgelegde doelen (zoals de terugdringing van recidive) over hun werk en over een punitieve samenleving en overheid na te denken. Zij staan op hun beurt gedetineerden bij in de worsteling, de weg naar het goede leven te vinden – vrij van de noodzaak van het loutere overleven of de dwang die aan verslavingen van welke aard ook inherent is. Beide activiteiten worden door het begrip 'vrijplaats' goed beschreven. In beide gevallen ook gaat het om een bepaalde *ervaring* van vrijheid die door een institutie als de universiteit of de justitiële instelling mogelijk of onmogelijk wordt gemaakt.

In een meer toegespitste en dramatische zin is een vrijplaats de plek waar na de schok van een internering, de opname in een verpleeginstelling of de blootstelling aan een gevechtssituatie een nieuw existentieel evenwicht kan worden gevonden, een uitweg gezocht uit de uitzichtloosheid of, nog bescheidener, een manier van omgang wordt gezocht met het onvermijdelijke.

En ten slotte kan de vrijplaats ook met het asiel in verband worden gebracht, een plaats waarover reeds in het Bijbelboek Deuteronomium wordt gesproken en die vandaag door de vluchtelingenstroom en de radicalisering in onze volkswijken en voorsteden opnieuw actueel is

³⁰ De Boer, o.c., 25.

³¹ De Boer, o.c., 31.

geworden. En wanneer wij Levinas' verrassende omkering als leidraad nemen, zijn het niet alleen de asielzoekers maar ook wijzelf, de half-onschuldige bewoners van deze steden die bescherming zoeken. Maar in het instituut van de vreemdelingenbewaring maken wij vandaag ook hardhandig kennis met het verschil tussen ethiek en politiek en tussen burgerschap en consumentensoevereiniteit.

Laat ik dit laatste nog op een andere wijze onder woorden brengen. Wij Europeanen waren er vooral sinds 1989 aan gewend geraakt, onszelf als consumenten en vakantiegangers aan het einde van de geschiedenis op te vatten. Maar wie vandaag op zijn vakantiestemming in Kos of Lesbos arriveert, stuit op massa's wanhopige bootvluchtelingen, dus op de wereldgeschiedenis van oorlogen, machtsstrijd en revolutie. Wie niet zo lang geleden een gezellig weekendje naar Boedapest boekte, kon meemaken dat het station is veranderd in een vluchtelingen(doorgangs)kamp.

Er was sinds 1989 één belangrijk moment waarop enkelen onder ons onder woorden brachten wat vandaag een meer algemene ervaring aan het worden is. Na de oorlog Joegoslavië schreef Chris Keulemans, destijds directeur van politiek-cultureel centrum *De Balie* in Amsterdam, een essay met de opmerkelijke titel *Van de zomer naar de werkelijkheid*.³² Hij beschrijft daar hoe hij van de zonovergoten Amsterdamse terrassen (*Nederland partyland*) in 1994 vertrekt naar de wereldpolitieke realiteit van Sarajevo, een door de oorlog zwaar gehavende stad.

Tegen het einde van zijn relaas vraagt hij zich af, wat wij eigenlijk delen met de nieuwkomers, zij die destijds naar West-Europa kwamen op de vlucht voor het oorlogsgeweld – Duitsland alleen al ving er destijds 440.000 op. Zijn antwoord:

'Misschien is de basis van overeenstemming, de ervaring waarin wij elkaar herkennen, de ervaring van het verlies. Niet de ideologie die we delen, maar het verlies van een ideologie. Niet de hoop op een toekomst waar we samen naar toewerken, maar het verlies van de hoop. Niet het geloof, maar het ongeloof. Niet het gesprek, maar het verloren gaan van de mogelijkheid elkaar te verstaan. Het uiteenvallen is de ervaring die we delen. De versplintering van identiteit, gezinsverband, staatsvorm, wat dan ook (...)'³³

Wij (West-)Europeanen verliezen vandaag vooral de idylle van een post-politieke werkelijkheid, die erop neerkwam dat de rest van de wereld stap voor stap de aantrekkelijkheid van onze liberale orde, onze

³² Chris Keulemans, *Van de zomer naar de werkelijkheid. Essay*, Amsterdam: Uitgeverij De Balie, 1997.

³³ Keulemans, o.c.126.

mensenrechtenmoraal en ons libertaire wereldbeeld zou gaan inzien – culminerend in de zorgeloosheid van het Amsterdamse terras. Die idylle is voor het eerst door het nationalisme en de etnische zuiveringen in het voormalig Joegoslavië verstoord. Keulemans werd destijds hardhandig in het burgerschap, ook het wereldburgerschap gekatapulteerd, en vandaag krijgt hij massaal navolging.

Wat is eigenlijk het vocabulaire dat wij delen met de vluchtelingen die momenteel Europa binnenstromen? Ik vermoed dat Keulemans het ook hier bij het rechte eind heeft wanneer hij zijn essay afsluit met de zin: 'De eerste druk van het nieuwe woordenboek zal bijna griezelig dun zijn.'³⁴ Ook de nood aan een nieuw vocabulaire verwijst dus naar *vrijplaats* waar nieuwe woorden geboren worden of oude woorden een nieuwe betekenis krijgen.

³⁴ Keulemans, o.c. 127.

Spiritualiteit

De spiritualiteit van de justitiepastor

Over spirituele wegen en pastorale dwaalwegen

Martin Walton

1. Afstemming over spiritualiteit

DE WEG

Ik ben de man van twee wegen
de weg naar u toe, het pad van u af.
Ik zie u als regen in *het regent*
terwijl het werkelijk niet regent.
Ik overweeg voortdurend de richting:
hoe bereik ik het stromende water
waar ik mij als een boom opricht?
Welk pad moet ik gaan, welke weg?
Als ik aan het water een boom ben,
fris in de regen, dan ken ik uw weg.

Anton Ent, naar Psalm 1¹

Wegen en overwegen. Het woord 'spiritualiteit' roept beelden op van wind en stromend water, van bomen bij de bron, van drinken en laven. Tegelijk wordt denkwerk gevraagd, wegen en overwegen. En doorzetten, het bewandelen van wegen. In een tijd waarin het spreken over spiritualiteit alle kanten op vliegt, komt het aan op richtinggevoel. En op plaatsen waar mensen vernedering ondergaan, gaat het erom dat een mens zich kan oprichten.

Ieder spreken over spiritualiteit vraagt tegenwoordig om afstemming. Wat wordt er onder verstaan? Een halve eeuw geleden werd spiritualiteit als een dimensie van (christelijke) religie gezien in de vorm van praktijken en disciplines. Tegenwoordig wordt religie vaak als een particuliere vorm van een universeel opgevatte spiritualiteit beschouwd.² Of wordt religie als star, dogmatisch en institutioneel weggezet ten gunste van het authentieke, vrije en subjectieve van spiritualiteit. Ondertussen is spiritualiteit een koepelbegrip, ofwel containerbegrip, ofwel containerschipbegrip geworden met allerlei

¹ A. Ent, *Man van twee wegen. Gedichten geënt op de Psalmen*, ('s-Hertogenbosch: Katholieke Bijbelstichting, 2007), 5.

² Zie bijvoorbeeld J. Swinton, *Spirituality and Mental Health Care. Rediscovering a 'Forgotten' Dimension*, (London: Jessica Kingsley, 2001), 11-39, die over "religious and non-religious spirituality" spreekt.

verschillende ladingen: van meer belevingsgericht naar meer betekenisgevoel; van zingeving naar zen beoefening; van verbinding naar onthechting; enz. Ondertussen lijkt spiritualiteit allerlei interferenties te hebben met esthetische, ethische, paranormale, diep emotionele en ook psychiatrische ervaringen. In ieder geval met ervaringen. Soms staat het aangesproken worden (door een tegenover) nog centraal, maar veelal is er een verschuiving van accent naar wat iemand aanspreekt (in de subjectieve beleving).³

Wie met een ander over 'spiritualiteit' spreekt weet dus vaak niet in hoeverre de gesprekspartner over hetzelfde spreekt. De term is, net als de (religieuze en spirituele) verschijnselen waar het naar verwijst, fluïde geworden. De een denkt erbij aan bidden of mediteren, de ander aan blowen of massage. De een denkt aan een religieuze of culturele 'tempel', de ander aan de natuur. De een denkt aan ascese, de ander aan seksuele beleving. De een zweert bij Bach, de ander gaat op in heavy metal. De een keert naar binnen door middel van *mindfulness*, de ander trekt de wereld in op pelgrimage.

Er is geen definitiemacht die bepaalt wat spiritualiteit *is*. Spiritualiteit is een zoekterm geworden naar wat mensen raakt en beweegt. De term zelf is soms behulpzaam, soms een hindernis. Daardoor verschuift de aandacht van definities van spiritualiteit naar de dynamiek.⁴ De vraag is dan niet wat spiritualiteit is, maar hoe men spiritualiteit kan waarnemen. Ik onderscheid twee waarnemingsvragen:

- Waar is iemand in fundamentele of levensbepalende zin voor *ontvankelijk*?
- Welke blijken zijn er vanuit zijn of haar spiritualiteit van *wederkerigheid* (interactie) met anderen?

en twee evaluatieve vragen:

- Welke *innerlijke of lichamelijke resonantie* is er in relatie tot de spiritualiteit? Ofwel, wat gebeurt er met iemand in relatie tot zijn of haar spiritualiteit?
- Wie *wordt* iemand door zijn of haar spiritualiteit?

De belangstelling verschuift hiermee van het vaststellen van een algemeen geldende definitie van spiritualiteit naar het op het spoor komen van wat 'als spiritualiteit' (eventueel 'in de plaats van spiritualiteit' of 'als functioneel equivalent van spiritualiteit') een rol

³ Voor meer over deze 'migratie' van spiritualiteit zie: M. Meester, *Nieuwe Spiritualiteit*, (Kampen: Ten Have, 2008); M. Walton, 'Assessing the Construction of Spirituality: Conceptualizing spirituality in health care settings', *The Journal of Pastoral Care and Counseling* 66/3 (2012) 7:1-16; L. Bregman, *The Ecology of Spirituality. Meanings, Virtues and Practices in a Post-Religious Age*, (Waco: Baylor Press, 2014).

⁴ M. Walton, 'Discerning Lived Spirituality: The Reception of Otherness', *The Journal of Pastoral Care and Counseling*, 67/2 (2013) 6:1-10.

speelt in iemands leven en op welke manier? Deze wijze van verstaan is in de eerste plaats een beschrijvende, functionele benadering die in de tweede plaats ruimte laat voor evaluatieve perspectieven.

2. De spirituele contexten van een justitiepredikant

Al deze dingen zei Jezus in gelijkenissen tot de menigte; hij sprak uitsluitend in gelijkenissen tot hen. Zo ging in vervulling wat gezegd is door de profeet: 'Ik zal het woord nemen en spreken in gelijkenissen; ik zal bekendmaken wat sinds de grondvesting van de wereld verborgen was.' *Matteüs 13: 34 – 35*⁵

Er wordt tegenwoordig veel nadruk op individualisering van zingeving en spiritualiteit gelegd, een cultureel proces dat binnen de kerken waarneembaar is. Tegelijk is het de vraag in hoe verre er werkelijk van individualisering sprake is, of dat de socialisatieprocessen gedifferentieerder en daardoor minder zichtbaar zijn. De huidige nadruk op subjectieve beleving en authenticiteit lijkt op het individu nadruk te leggen, maar maakt zelf deel uit van een culturele ontwikkeling. Het komt er daarom telkens op aan om de eigen contexten te verstaan. In relatie tot de justitiepredikant onderscheid ik vier contexten.

2.1 Protestantse spiritualiteit

In het *Canon van de protestantse spiritualiteit in Nederland* heeft Benjamins oog voor de diversiteit van protestantse spiritualiteit.⁶ Veralgemeinerend daarover schrijven is wellicht weinig protestants. Desondanks probeer ik een paar grondtrekken aan te geven.⁷ Mijn uitgangspunt is het spreken van Berkhof over de Reformatie als een radicalisering van de relatie met God.⁸ Die radicalisering is tegelijk een versoering van spiritualiteit, omdat de rol van bemiddelende instanties of praktijken teruggedrongen wordt. Dat hangt ook samen met de grote eerbied voor de soevereiniteit van God in de Reformatie. Deze spirituele soberheid heeft uitdrukking gevonden in de formulering van Bonhoeffer: "Voor en met God leven wij zonder God."⁹ Protestantse spiritualiteit is niet zozeer die van een directe godservaring maar van de vreugde van de wet, van het paradoxale geluk van de zaligsprekingen,

⁵ Alle Bijbelcitaten zijn ontleend aan *De Nieuwe Bijbelvertaling*, (Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap 2004).

⁶ R. Benjamins, *Canon van de protestantse spiritualiteit in Nederland*, (Kampen: Kok, 2010), 8.

⁷ M. Walton, 'De smaak van het protestantisme. Protestantse gezichtspunten in geestelijke verzorging', *Tijdschrift geestelijke verzorging* 16/69 (2013)18-23.

⁸ H. Berkhof, *Christelijke Geloof*, (Nijkerk: Callenbach, 4^e druk z.j.), 443.

⁹ "Vor und mit Gott leben wir ohne Gott." D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, (Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998), 534.

van de genade die in zwakheid manifest wordt. Enerzijds is een protestant in een 'reflexieve bevindelijkheid' op zichzelf teruggeworpen. Anderzijds wordt de bevindelijkheid beleefd in een dialogische (wederkerige) gemeenschap. Van de predikant die leiding geeft aan dit protestants spirituele spel en daarin begeleiding biedt wordt een hoge mate van zelfreflectie en dialogisch vermogen gevraagd.

2.2 Protestantisme en individualisering

Hoewel ik hierboven bij het verschijnsel individualisering kanttekeningen heb gezet, valt er ook wat anders over individualisering te zeggen. De Reformatie heeft individualiserende trekken. Hoe lees ik de Schriften? Hoe verhoud ik me tot mijn traditie? In de betekenis van subjectieve bevindelijkheid (geloof) en persoonlijke verantwoording van de eigen levenswandel (geweten) is individualisering een protestants goed. Tegelijk heeft deze radicalisering tot verlies van gemeenschappelijke grond geleid. Intern neemt de diversiteit binnen het protestantisme toe. Extern participeren protestanten, inclusief hun predikanten, in de fluiditeit van religieuze tradities. *Bricolage* – het samenstellen van een eigen spiritueel ontwerp uit elementen van diverse bronnen – is een algemeen verschijnsel geworden. Het kan de vorm aannemen van een kerstboom in huis nemen, van het combineren van verschillende meditatiepraktijken of van het beleven van spiritualiteit in literatuur of natuur. Deze samengestelde vormen van spiritualiteit vormen voor het verstaan van de eigen spirituele biografie een extra uitdaging.

2.3 Predikantschap als spiritueel beroep

Het predikantschap is zelf een spiritueel beroep. Van een predikant wordt het onderhouden van spirituele praktijken (disciplines) verwacht. Bovendien zijn predikanten voortdurend in gesprek met mensen over wat hen ten diepste raakt en met zichzelf over hoe de ervaringen en perspectieven van anderen bij hem of haar als predikant weerklank vinden. Die reflectieve en dialogische bevindelijkheid maakt deel uit van de competentie van de predikant.¹⁰ Tegelijk is het beroepsmatig bezig zijn met spirituele dingen een spirituele beproeving. Lukt het om in het

¹⁰ De nieuwe beroepsstandaard spreekt in het kader van persoonsgerichte competenties (zie http://www.vgvz.nl/over_de_vgvz/beroepsstandaard, p. 13) nadrukkelijker over de actuele spirituele, existentiële en ethische positiebepaling dan het document "Ambtelijke competenties van de protestantse geestelijk verzorger/justitiepredikant/pastor bij het ministerie van Justitie", in A.D.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek, *Handboek Justitiepastoraat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastoraat*, (Budel: Damon, 2009), 545-564, maar ook daar lijkt het religieuze, of spiritueel leven van de pastor verondersteld te zijn.

(methodisch) werken met spiritualiteit de eigen spiritualiteit te doorleven? Komt men aan de eigen spiritualiteit toe of wordt men spiritueel vergeetachtig?

Een ander probleem is dat predikanten wellicht een hoog risico lopen om in hun eigen spiritualiteit verwond te raken en schade op te lopen. Hun eigen spiritualiteit wordt steeds zo niet door hen zelf, dan door anderen gewogen en te licht of te zwaar bevonden. Hun authenticiteit kan in twijfel getrokken worden. Daarnaast gaat de invloed van secularisatie of religieuze fluïditeit niet aan predikanten voorbij. Zij kunnen zelf migreren naar andere vormen of belevingen van spiritualiteit waarbij de verhouding tot de protestantse traditie opnieuw doordacht moet worden.

2.4 Justitiepredikant en spiritualiteit

Goddank, zijn er predikanten die ervoor kiezen om bij justitie te werken. Dat werk is een verbijzondering van het aanprijzen door Jezus van het bezoeken van gevangenen. (Zie Matteüs 25:31-46) Tegelijk wordt van de justitiepredikant verwacht om op die persoonlijke keuze spiritueel te reflecteren. Ik noem zes aspecten:

- *(re)locatie*: Is de keuze om het predikantswerk in een detentiesetting te beoefenen een (dankbare) aanvaarding van een bijzondere taakstelling of het zoeken van een vluchtheuvel, bijvoorbeeld omdat men zich in een gemeente minder thuis voelt of slechte ervaringen heeft opgedaan?
- *marginalisering*: Kiest men om in een setting aan de rand van de maatschappij te gaan werken uit politieke of geloofsovertuiging, uit een wens om 'buiten' te spelen (buiten de kerk; 'buiten' de maatschappij) of omdat het past bij het eigen karakter?
- *omgang*: Vindt men de omgang met en onder gedetineerden vervreemdend of verfrissend of in ieder geval direct?
- *problematiek*: Hoe staat men tegenover de problematiek van de gedetineerden, maar ook tegenover de problemen die zij veroorzaakt hebben, hun schuld en schaamte? Is er sprake van afkeer of op de een of andere manier van aantrekking tot de rauwheid van de problematiek?
- *bijdrage*: Hoe beleeft men de eigen bijdrage als justitiepastor? Als een kans? Als een stapeling van onvermogen? Als een druppel op een gloeiende plaat, als een bijdrage aan humaniteit, of beide?
- *spiritualiteiten*: Hoe beleeft men de spiritualiteit van de gedetineerden? Heeft men daar last van? Wat zijn mogelijke lusten ervan? In hoe verre lukt het om een verbinding te leggen met de eigen spiritualiteit en met het predikantswerk?

2.5 *Het spreken in gelijkenissen*

Een mogelijkheid om met de uitdagingen op spiritueel gebied om te gaan is het gebruik van gelijkenissen. Gelijkenissen doen recht aan de protestantse overtuiging dat men in spirituele zaken geen claim kan maken op onmiddellijkheid. Gelijkenissen geven uitdrukking aan het voor en met God leven zonder God. Door de dynamiek van overeenkomst en verschil die in gelijkenissen aanwezig is, bieden zij ruimte aan zowel de onrechtvaardige kinderen van deze wereldtijd als aan de kinderen van het licht (Lukas 16:18). Daarmee bieden gelijkenissen ook een wijze van verstaan in de omgang met verschillende spirituele tradities en in de confrontatie met vervreemding en aantrekking, bij het relateren van verschillende contexten aan elkaar en bij het verbinden van individu en gemeenschap. De uitdaging voor de justitiepastor is om de gelijkenissen te verstaan en om nieuwe gelijkenissen voor de context van justitie te scheppen. Een voorbeeld:

PSALMEN DER DIEREN

Wanneer een moeder,
 even afgeleid door een koopje onder de koopjes,
 haar kinderen uit het oog verliest in het
 onoverzienbare winkelcentrum
 zal het smeken van haar ogen.
 onder het slaken van kindernamen en gillettjes,
 overeenkomstig het: 'Gelijk een hinde die naar waterbeken
 smacht,'
 slechts uit zorg voor het kroost aanwezig
 op de vlakte verder dan het oog reikt, zal,
 overeenkomstig het dierlijke rillen, de wanhoop
 zo hartverscheurend moeten zijn,
 dat vergeving, bij dit weer, niet kan uitblijven, als het zelfs bij de
 meest goedaardigen alleen maar weerzin wekt.

Peter van Lier, naar Psalm 42¹¹

3. *Pastorale wegen & dwaalwegen*

Waarmee zal ik de mensen van deze generatie vergelijken? Ze lijken op kinderen die op het marktplein zitten en elkaar toeroepen: "Toen we voor jullie op de fluit speelden, wilden jullie niet dansen, toen we een

¹¹ P. van Lier, 'Psalmen der Dieren', *Parmentier*, speciaal nummer *Nieuwe Psalmen*, 6/4 (1995) 45.

klaaglied zongen, wilden jullie niet rouwen.” Want toen Johannes kwam, en niet at en dronk, zei men: “Hij is door een demon bezeten.” Nu is de Mensenzoon gekomen, hij eet en drinkt wel, en nu zegt men: “Kijk toch eens, wat een veelvraat, wat een dronkaard, die vriend van tollenaars en zondaars.” En toch is de Wijsheid door heel haar optreden in het gelijk gesteld. *Matteüs 11:16-19*

Het pastorale werk is een prachtig werk, maar bedrieglijk eenvoudig. Het is eenvoudig als wandelen in het licht is: dingen aan het licht laten komen, zaken en verhoudingen verhelderend, een nieuw licht om dingen werpen, lichtende perspectieven openen. Het is voor een goed zicht op de dingen bedrieglijk als de avondschemering omdat in de dingen die ter sprake komen, in de behoeften en belangen van de gesprekspartners en ook in de pastorale interacties zelf er veel bedoelde en onbedoelde schaduwwerking is: onbewuste lagen, verwarring, verborgen agenda's, miscommunicatie, culturele en sociale barrières, etnische en gender barrières, overdracht en tegenoverdracht. Onder de druk van detentie, onder de last van sociale verwickelingen of achterstand, in de schaduwen van schuldvragen en schaamte, kan de pastor zich op omwegen of zelfs dwaalwegen begeven. Ook de eigen verwachtingen ten opzichte van het pastoraal functioneren kunnen de pastor in de weg staan. Exemplarisch noem ik een aantal zaken.

Van *compassiemoeheid* wordt gesproken waar een hulpverlener psychische of lichamelijke klachten ontwikkelt als gevolg van het langdurig en intensief werken in situaties van menselijk leed en het zich inleven in de beleving van anderen. Minder aandacht is er mijns inziens voor wat ik *compassiefrustratie* noem, die zich kan voordoen in situaties waarin men graag wil helpen maar door de structuren of andere omstandigheden niet de hulp kan of mag bieden die men graag wil. Ook dat kan op den duur een grote belasting voor een justitiepredikant worden.

Een mogelijke reactie op compassiefrustratie is het *verpersoonlijken van structurele problemen*. Daarin probeert de pastor door persoonlijke inzet een probleem dat door anderen of door structuren wordt veroorzaakt te compenseren, bijvoorbeeld door extra aandacht te willen geven. Persoonlijke inzet is natuurlijk positief te waarderen maar het wordt daar een probleem waar men zich daarmee identificeert, wanneer de *roeping* tot justitiepastor *samenvalt met de baan* bij justitie. De gevoelde roeping om de gevangenen te bezoeken valt niet altijd samen met de feitelijke taakstelling en kan in botsing komen met de condities waaronder het werk moet gebeuren. Problematisch wordt het als men de beperkingen bij het werk als persoonlijk falen in het vervullen van de eigen roeping ervaart.

Het risico van compassiemoeheid of – frustratie, of van de verpersoonlijken van structurele problemen, is daar wellicht groter waar men sterk gericht is op de pastorale *relatie*. Waar die relatie

vanwege culturele of sociale verschillen niet vanzelfsprekend is, zal men zich extra inspannen om die 'relatie' tot stand te brengen. Maar het woord relatie is een meerduidige en daarom weinig precieze term. Het wekt verwachtingen die lang niet altijd waargemaakt kunnen worden.

Van overdracht en tegenoverdracht wordt meestal in psychologische termen gesproken maar er kan ook sprake zijn van *spirituele (tegen)overdracht* daar waar de pastor de eigen spirituele thema's of worsteling op de ander projecteert. Ingewikkeld wordt het als de pastor een *eigen spiritueel belang* in het pastorale contact heeft, als de pastor zich bijvoorbeeld aangetrokken voelt tot het justitiepastoraat omdat hij of zij daar in contact komt met spirituele lagen die ergens anders gemist werden. Probeert men in het werk de eigen spirituele behoeften te voeden, dan staat men pastoraal niet vrij ten opzichte van de ander. Dat gevaar is wellicht daar groter waar de pastor niet buiten zijn werk andere spirituele voeding zoekt, ofwel *spiritueel zelfvoorzienend* probeert te zijn.

Hoe vermijdt men dwaalwegen? Of misschien beter gezegd, als men merkt dat men op een dwaalweg terecht is gekomen, hoe kan men omkeren? Tegenover ieder van de risico's hierboven zet ik telkens niet zozeer een directe oplossing maar een (spirituele) strategie die verlichtend of verhelderend kan werken. In werkelijkheid werkt de relatie niet puur één op één. Daarom zijn de voorbeelden exemplarisch bedoeld. Want hoewel de spirituele dwaalwegen verband kunnen houden met de specifieke context van het justitiepastoraat (totale instituties, specifiek menselijk leed, sociale en communicatieve uitdagingen, enz.), de antwoorden daarop zijn eerder van een generiek spiritueel karakter, kwesties van wijsheid en onderscheidingsvermogen.

- Tegenover *compassiemoeheid* is het van belang om activiteiten te ontplooiën die de *fysieke vitaliteit* versterken.
- Tegenover *compassiefrustratie* is het beoefenen van *expressieve en creatieve activiteiten* behulpzaam.
- Om het *verpersoonlijken van structurele problemen* tegen te gaan is het *onderkennen van de condities* waarin gewerkt wordt en het *onderscheiden van verantwoordelijkheden* van belang.
- In plaats van het laten *samenvallen van roeping en baan* is het eveneens wenselijk om de condities van het werk te onderkennen om zo het *onderscheid tussen werk en baan* in acht te nemen. Het levenswerk of de roeping moet men blijven behartigen terwille van dat wat men het liefst in de situatie wil realiseren, maar vanuit het besef dat iedere baan behalve mogelijkheden ook hindernissen met zich meebrengt. De neiging om te compenseren voor deficiënties elders moet onderkend worden.

- In plaats van een focus op de *pastorale relatie* kan men zich concreter en onderscheidender richten op de *pastorale interacties*.
- Om *spirituele (tegen)overdracht* te voorkomen is *reflectie op de eigen spiritualiteit* maar ook het kunnen *onderkennen van verschillende vormen van spiritualiteit* vereist. (Vgl. paragraaf 1 boven over afstemming over spiritualiteit.)
- Om niet in het werk in een *eigen spiritueel belang of behoefte* te willen voorzien is het *elders zoeken naar spirituele voeding* onontbeerlijk.
- En in plaats van *spiritueel zelfvoorzienend* te (willen) zijn is de aangewezen weg die van het vinden van een *gemeenschap én een spirituele mentor*.

4. Spirituele rollen van de justitiepastor

In die tijd zei Jezus ook: 'Ik loof u, Vader, Heer van hemel en aarde, omdat u deze dingen voor wijzen en verstandigen verborgen hebt gehouden, maar ze aan eenvoudige mensen hebt onthuld. ... Kom naar mij, jullie die vermoeid zijn en onder lasten gebukt gaan, dan zal ik jullie rust geven. Neem mijn juk op je en leer van mij, want ik ben zachtmoedig en nederig van hart. Dan zullen jullie werkelijk rust vinden, want mijn juk is zacht en mijn last is licht.' *Matteüs 11: 25, 28 - 30*

4.1 Beelden van de pastor

Het vak pastoraat kent vele beelden voor de pastor: herder, gewonde genezer, clown, vroedvrouw, tuinman, enz.¹² En ieder pastor heeft een eigen stijl, al of niet expliciet verbonden met een bepaald zelfbeeld als pastor. Ik onderscheid drie grondtypes van pastorale rollen: de *paardenfluisteraar* in de vorm van presentie en pastorale counseling; de *hovenier* die meer interveniërend werkt, hetzij verkondigend of therapeutisch; en de *cartograaf* die zich op een hermeneutisch lezen van het verhaal van de ander richt of op het contextueel verstaan ervan. Ieder (zelf)beeld van de pastor, iedere rol of stijl van pastorale begeleiding, legt een eigen spiritueel accent. Het beeld bepaalt (of beïnvloedt) niet alleen het handelen van de pastor maar ook het zijn van de pastor, de manier waarop de pastor zijn of haar werk maar ook zichzelf ervaart.

De keuze voor een specifieke rol of beeld als pastor wordt medebepaald door de persoon en vermogens van de pastor. Tegelijk is de zin van verschillende beelden van de pastor dat de pastor zich niet vastlegt op één ervan, maar dat hij of zij verschillende rollen kan spelen,

¹² R.C. Dijkstra, *Images of Pastoral Care. Classic Readings*, (St. Louis: Chalice Press, 2005).

al naar gelang de ander nodig heeft of de context dat vraagt. Met andere woorden, de spiritualiteit van de pastor dient open te staan voor een breed repertoire aan rollen. Er is een parallel tussen de spirituele openheid die gevraagd is in de ontmoeting met een grote diversiteit aan mensen met hun even grote diversiteit aan spiritualiteiten enerzijds en anderzijds de pastorale flexibiliteit om verschillende rollen in de pastorale ontmoetingen te spelen.

4.2 Nouwen: gastvrijheid & contemplatie

Exemplarisch kies ik één beeld om de werking van dergelijke beelden te illustreren. Van Henri Nouwen is het beeld van de 'gewonde genezer'.¹³ Nouwen stelde dat kennis door de pastor van de eigen wonden – of verwond zijn – onontbeerlijk is. Die zelfkennis is niet alleen nodig om te voorkomen dat de pastor door de eigen problematiek zichzelf in de weg loopt. Kennis van de eigen verwonding zag Nouwen als een sleutel om te kunnen delen in de existentiële situaties van mensen en om met aandacht bij anderen te zijn. Vervolgens verbindt Nouwen de spirituele zelfervaring van de pastor – het peilen van en het vinden van een verhouding tot de eigen existentie – met een spirituele manier van werken. Twee noties staan daarbij centraal: gastvrijheid en concentratie.

Als Nouwen over het verwond zijn van de pastor schrijft, is het overigens vooral de eenzaamheid van de pastor die zijn aandacht heeft. Die focus is voor Nouwen wellicht autobiografisch bepaald. En hoewel zijn aandacht voor eenzaamheid met het oog op de veranderende maatschappelijke en religieuze rol van de pastor nodig was, doet de sterke focus op eenzaamheid eenzijdig aan. Wat Nouwen ook minder thematiseert is de interactie tussen de spiritualiteit van de pastor en de specifieke context waarin de pastor werkt. Dat geldt voor de redenen waarom iemand in de context van justitiepastoraat is gaan werken, zoals boven aangegeven, maar ook met betrekking tot de spirituele en existentiële vragen die door de context worden opgeroepen (of bijzonder acuut gemaakt) zoals schuld en schaamte, dwang en opsluiting, isolering van familie en vrienden en maatschappelijke vervreemding, enz. Welke verhouding heeft de pastor tot die vragen? Hoe resoneren die vragen in de context van detentie en in relatie tot de eigen protestants christelijke traditie?

Exemplarisch is het werk van Nouwen echter voor de manier waarop hij de zelfervaring en de zelfzorg van de pastor verbindt, uitmondend zoals gezegd in een spirituele manier van pastoraal werken die in zich al helend werkt. Want gastvrijheid leidt tot gemeenschappelijkheid. En concentratie – door Nouwen verbonden met contemplatie – leidt tot

¹³ H. Nouwen, *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*, (Garden City: Image Books, 1979).

verdiepte aandacht voor de ander. En hoewel die twee activiteiten, gastvrijheid en contemplatie, door Nouwen met het beeld van de gewonde genezer worden verbonden, zijn zij mijns inziens te verstaan als activiteiten die met verschillende beelden of rollen van de pastor verbonden kunnen worden.

In het spreken over pastorale zorg als gastvrijheid veronderstelt Nouwen dat de pastor gastheer is. De pastor verwelkomt de ander en nodigt ook uit om het verborgene aan het licht te brengen. Vanuit het oogpunt van het spelen van verschillende rollen zou ook over de pastor als gast gesproken kunnen worden. De pastor gaat immers op bezoek bij mensen, in hun cel, bijvoorbeeld, en wordt toegelaten in hun wereld en levensverhaal. Daar dient de pastor zich als gast te gedragen. In een setting waarin mensen van alles moeten prijsgeven, getuigt dat van respect voor de leefwereld en de grenzen van dezelfde mensen. In een setting waarin mensen nauwelijks maatschappelijke rollen kunnen vervullen, anders dan die van gedetineerde, biedt het gast zijn van de pastor aan de ander de mogelijkheid om gastvrouw of gastheer te spelen, zo niet in fysieke dan wel in existentiële zin. Het wisselen van rollen tussen gast en gastheer of -vrouw helpt ook bij het zoeken naar een balans tussen nabijheid en afstand en bij de poging om de invloeden van de verschillen in macht te verdisconteren. Ook biedt het, anders dan een nadruk op de empathische pastorale *relatie*, een vanzelfsprekend kader om (culturele en spirituele) verschillen te thematiseren, om het vreemde in de ontmoeting aan de orde te stellen. De primaire deugden zijn niet empathie en inleving, maar respect en belangstelling. Als gast kan de pastor zachtjes treden in de wereld van de ander, verheldering vragen, eigen ervaringen en inzichten inbrengen. En ten slotte de ander bedanken voor de geboden gastvrijheid, al heeft de pastor die ook mede mogelijk gemaakt. In die zin is de pastor een 'gastvrije gast'.¹⁴

Concentratie laat Nouwen aan gastvrijheid logisch voorafgaan, als voorwaarde ervoor. Die concentratie mondt uit in aandacht en contemplatie. Als spirituele praktijk dient contemplatie ertoe om dat wat zich aandient vanuit de wereld van een ander of de werkelijkheid van een Ander te betrachten, dat wat mij nieuw, onbekend of zelfs vreemd is toe te laten. Contemplatie is een discipline waarin ik datgene wat tot mij komt laat rondzingen, waarin ik luister of het ergens resoneert of dissonneert, waarin ik zowel herkenning als verschil weeg en overweeg. In de contemplatie zoek ik naar een verhouding tot wat de ander mij

¹⁴ M. Walton, 'Geestelijke verzorging als gastvrijheid. Een alternatief voor de metafoer van professionele vriendschap' *Tijdschrift geestelijke verzorging* 15/67 (2012), 32-39; M. Walton, 'The Welcoming Guest. Practices of mutual hospitality in chaplaincy', in: D. Louw, T. Ito, U. Elsdörfer (eds.), *Encounter in Pastoral Care and Spiritual Healing. Towards an integrative and intercultural approach*. Series: *Pastoral Care and Spiritual Healing*, (Berlin: Litt, 2012), 220 – 235.

voorlegt, een verhaal of perspectief, een noodkreet of verlangen, om van daaruit iets te kunnen teruggeven, in de vorm van een constatering, een vraag of een raadgeving.

4.3 *Wegen van wijsheid*

Het citaat uit Matteüs 11 hierboven toont Jezus aandachtig aanwezig bij de eenvoudigen en vermoedigen. Vervolgens biedt Jezus gastvrijheid aan in de uitnodiging om tot hem te komen en rust te vinden. Tegelijk met gastvrijheid biedt Jezus een juk aan. Het juk is te verstaan als de onderwijzing van Jezus als rabbi, en tegelijk als zijn raadgeving als wijsheid leraar.¹⁵ Het verstaan van Jezus als wijsheid leraar, waaronder ook zijn spreken in gelijkenissen te verstaan is, biedt wellicht pastorale mogelijkheden in tijden van bricolage en diverse spiritualiteiten, in het wegen en overwegen van wat zich aandient, in het onderscheiden en beproeven, in het zoeken van richting en in het helpen van mensen om zich op te richten. De wijsheid traditie, met spreuken en gelijkenissen, met beschouwingen en raadgevingen, kan een bemiddelende rol spelen tussen het verhaal van heil en verlossing en de verhalen van mensen, tussen heiligheid en alledaagsheid. Met andere woorden, de rol van de predikant als leraar, wanneer die mede vanuit de wijsheid traditie wordt verstaan, kan even 'pastoraal' zijn als die van herder. Maar ook dan in het voortdurend wisselen van rollen als leraar en leerling, als gast en gastvrouw/-heer.

De spirituele wegen van de justitiepredikant kennen een interne en een externe dynamiek. De interne dynamiek betreft het eigen spiritueel leven van de predikant in trouw aan zichzelf en aan de traditie, hoe dan ook verstaan en vormgegeven. Daarnaast is er de confrontatie met een ongehoorde en gekruide diversiteit aan spiritualiteiten in de context van alledaagse en schrijnende vragen van gedetineerden. Die confrontatie brengt dynamiek met zich mee in het wegen en het overwegen, in het gaan van omwegen en dwaalwegen, in het zoeken en vinden van een begaanbare weg. Een justitiepredikant is in de praktijk van pastorale begeleiding een mens van meerdere wegen, meerdere rollen en meerdere spiritualiteiten. Gezegend wie daarin de wijsheid heeft om Gods wegen te gaan. Die zal zijn – met de mixed metafoor van Anton Ent – als een boom aan het water die de weg kent.

¹⁵ M.b.t. Jezus en de wijsheidstraditie zie E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, (New York: Crossroad, 1989). M.b.t. wijsheid en pastoraat zie D. Schipani, 'Interfaith Pastoral Counseling: A Wisdom Model', in: K.H. Federschmidt & D.J. Louw (red.), *Intercultural and Religious Pastoral Giving*, (Düsseldorf: SIPCC, 2015), 93-107.

De justitiepastor op het interreligieuze speelveld

Hans de Wit

1. Inleiding

De afgelopen jaren ben ik betrokken geweest bij de analyse van het resultaat van interculturele ontmoetingen rond Bijbelverhalen. Omdat het hier vaak gelovigen van zeer verschillende denominaties betrof, was ook het aspect van interreligieuze ontmoeting op een bepaalde manier aanwezig.¹ Maar het kader waarbinnen dat gebeurde was interculturele ontmoeting rond Bijbelverhalen. Ik heb nooit systematisch gewerkt met gedetineerden, laat staan met gedetineerden behorend tot verschillende religieuze tradities. Mijn bijdrage zal daarom bescheiden zijn en meer gevoed vanuit theoretische overwegingen dan vanuit de praktijk. Ik wil proberen bij te dragen vanuit het onderzoeksveld van de interculturele empirische hermeneutiek dat als kernvraag had: Wat gebeurt er als gelovigen uit (soms) radicaal verschillende culturen en kerktradities eenzelfde Bijbelverhaal lezen en over de betekenis daarvan met elkaar in gesprek gaan.²

Ik reageer op de drie complexe vragen die mij werden voorgelegd. Hoe ziet de spirituele wereld van de gedetineerde eruit (1)? Hoe verhoud ik mij tot de spiritualiteit van de ander, vooral ook als het gaat om vormen van geloof of spiritualiteit die mij vreemd zijn (2)? Welke

¹ De Argentijns-Amerikaanse praktisch theoloog Daniel Schipani merkt in dit verband op: '... For their part, spiritual caregivers of diverse traditions soon discover that the very attitudes, knowledge, and skills necessary to care well for people whose traditions are different than their own, are also indispensable for care of those whose beliefs, values, and practices stem from a different religious, spiritual, or theological stream or denominational background, even if their religious affiliation appears to be the same'. Daniel Schipani, 'A rainbow of blessing', in: D. Schipani e.a. (ed.), *Multifaith Views in Spiritual Care*, Ontario: Pandora Press, 2013, 1-15, 7.

² Een aanzienlijke hoeveelheid publicaties is sinds 2004 over dit onderzoeksveld verschenen. Ik noem slechts: H. de Wit e.a. (red.), *Putten uit de Bron. Een bijbelverhaal intercultureel gelezen*, Zoetermeer: Meinema, 2004; H. de Wit e.a. (eds.), *Through the Eyes of Another. Intercultural Reading of the Bible*, Amsterdam – Elkhart: Vrije Universiteit – Institute of Mennonite Studies, 2014; H. de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture* (Intercultural Biblical Hermeneutics Series 1), Amsterdam – Elkhart: Foundation Dom Hélder Câmara Chair – Institute of Mennonite Studies, 2012; H. de Wit and J. Dyk e.a. (eds.), *Bible and Transformation. The Promise of Intercultural Bible Reading* (Semeia Series 81), Atlanta: SBL Press, 2015; D. Schipani, M. Brinkman, and H. Snoek e.a. (eds.), *New Perspectives on Intercultural Reading of the Bible*, Amsterdam – Elkhart: Foundation Dom Hélder Câmara Chair – Institute of Mennonite Studies, 2015.

elementen (kennis, vaardigheden, motivatie) kunnen bijdragen aan meer interculturele en interreligieuze pastorale en hermeneutische competentie (3)?

2. De spirituele wereld van gedetineerden

Een typologie van de spirituele wereld van gedetineerden zal een veelkleurig beeld opleveren, afhankelijk van hoe de combinatie eruitziet tussen biografie, de zwaarte van de misdaad en de detentietijd, de familie en hoe die reageert, de religieuze achtergrond, opvattingen over straf, verzoening en vergeving. Plaats (afzondering) en tijd (hoe lang nog?) zullen constitutief zijn. Soms zal sprake zijn van afkeer of afwezigheid van spiritualiteit zoals theologen die graag definiëren, soms ook van een diep in het onderbewuste verborgen spiritualiteit waar herinneringen, rituelen en verhalen begraven liggen. Spreken over spiritualiteit van gedetineerden zal gemakkelijker zijn waar sprake is van een religieuze achtergrond en waar gedetineerden openstaan voor het praktiseren van een vorm van spiritualiteit, verstaan als concentratie op het transcendente. Maar ook dan zal er vaak sprake zijn van vormen van spiritualiteit die ontsnappen aan de waarneming omdat theologen en pastores onvoldoende geëquipeerd of gevoelig zijn om ongebruikelijke vormen van spiritualiteit als zodanig te beschouwen. De Argentijnse theologe Marcela Althaus spreekt in dit verband over *niet-decente* spiritualiteit. Zij vertelt hoe de Argentijnse *fracasados* – de ‘mislukten’, de geofferden, de volstrekt uitgesloten en anonieme slumbewoners van Buenos Aires – snippers van Ps. 23 in hun thee doen ter bescherming tegen de alomtegenwoordige machten van de dood. Het is een praktijk die mensen daartegen moet beschermen waartegen de staat of de politie hen niet beschermt. De ‘bijbeldrinkers’ willen op deze wijze de goddelijke bijstand over hun leven inroepen tegen straatgeweld, rivaliserende bendes en een serie ongelukken die beschouwd worden als ‘de aanval van de vijand’ of ‘De Vijand’ (de Duivel).³

Waar sprake is van een religieuze achtergrond van gedetineerden kan de ervaring van de Noord-Amerikaanse bijbelwetenschapper Bob Ekblad leerzaam zijn voor het nadenken over de spiritualiteit van de gedetineerde. Ekblad werkt al jaren in de *Skagit County Jail* in de staat Washington met gemengde groepen gedetineerden, onder hen veel Mexicanen en migranten uit Midden-Amerika. In verschillende

³ M. Althaus-Reid, 'The Bible of the Fracasados', in: M.A Oduyoye and H.M. Vroom e.a. (eds.), *One Gospel—Many Cultures: Case Studies and Reflections on Cross-Cultural Theology*, Amsterdam: World Alliance of Reformed Churches, 2003, 109-126.

publicaties beschrijft Ekblad hoe het proces van bevrijdend Bijbellezen met gevangenen verloopt en waarmee men rekening moet houden.⁴

In de lijn van Althaus, wijst Ekblad op het feit dat klassenverschillen een belangrijke rol spelen en een barrière zijn voor werkelijke pastorale ontmoeting. Gevangenen zien de kerk vaak als deel van het systeem. Leden van de rechtelijke macht – officiers van justitie, procureurs, rechters, politie – zijn vaak lid van een kerk. ‘Tenzij christenen er bewust aan werken bruggen te slaan tussen gemarginaliseerde groepen en de middenklasse kerken zullen de eerstgenoemden aannemen dat de kerk gemene zaak maakt met de staat, de wetten van het land, het economische systeem’, aldus Ekblad. De mechanismen en rituelen waarmee gemarginaliseerden zich beschermen tegen verwonding en misbruik worden niet begrepen of ontdekt door wie slechts gewend zijn aan decente spiritualiteit.⁵ Gedetineerden verkeren vaak in een permanente staat van crisis en onzekerheid. Velen zitten vast met vijanden. Ze ervaren onzekerheid en stress vanwege familiecrises, juridische gevechten, ontwenningverschijnselen. Weinigen zijn goed opgeleid. Ook de pastor geldt voor gevangenen vaak als vertegenwoordiger van de heersende klasse.⁶

De *plaats* waar gelezen wordt – de gevangenis, het huis van bewaring – is niet de juiste. Gedetineerden menen dat je, om Gods hulp en zegen te ontvangen, naar een kerk of andere religieuze plek moet, in de gevangenis lukt dat niet. Ekblad maakt dit duidelijk aan de hand van het verhaal van de Samaritaanse vrouw. De gedetineerden raken geboeid door het verhaal omdat de plek van de ontmoeting waar Jezus levend water aanbiedt een plek ‘buiten’ is, buiten de stad, buiten het ‘heilige’ en op afstand van elke officiële religieuze plaats waar ‘zondaars’ gewoonlijk naar toe gaan om heil te ontvangen.⁷

Een volgende, diepgewortelde overtuiging is dat misdaden de daders onbereikbaar maken voor Gods aanwezigheid en hulp. Als mensen illegale drugs of alcohol gebruiken of weer willen gebruiken bij hun vrijlating uit de gevangenis, gaan ze ervan uit dat ze zijn uitgesloten van een actieve relatie met God. Gedetineerden zijn vaak kritisch op andere gedetineerden wanneer die de wekelijkse Bijbelstudies bijwonen. Gedetineerden geven aan dat ze niet verwachten dat God hen zal helpen

⁴ B. Ekblad, *Reading the Bible with the Damned*, Louisville: Westminster – John Knox Press, 2005. Tevens: B. Ekblad, ‘Wisdom Calls to the Undeserving. Reading Proverbs 8-9 with Prisoners’, in: D. Schipani et al. (eds.), *New Perspectives*, 55-72; BOB EKBLAD, ‘Jesus’s surprising offer of living cocaine. Contextual encounters at the well with Latino inmates in U.S. jails’, in: H. de Wit e.a. (eds.), *Through the Eyes of Another*, 131-141.

⁵ B. Ekblad, *Reading the Bible with the Damned*, xv-xvi.

⁶ B. Ekblad, in: H. de Wit e.a. (eds.), *Through the Eyes of Another*, 131.

⁷ B. Ekblad, *ibid.*, 136.

nu zij in de problemen zijn gekomen, omdat zij niet naar God hebben gezocht, gebeden hebben of de Bijbel gelezen vóór hun detentie.⁸

De meeste gedetineerden zien *de Bijbel* als een plaats die te heilig is om daar welkom te zijn. Velen zijn bang dat de Bijbel hun grootste angst bevestigt: dat ze veroordeeld zijn omdat ze niet in staat zijn de regels te volgen. De Bijbel wordt niet gezien als iets dat hun meest urgente nood kan lenigen. Daarom wordt degene die de Bijbelstudie doet gezien als iemand die hen uitnodigt naar een vreemde, irrelevante plaats die verbonden is met straf voor gepleegde misdaden. Men neemt deel aan het Bijbellezende uit verveling en wanhoop over het monotone leven in de cellen. Men geeft op de vragen sociaal gewenste antwoorden omdat men door de staat is veroordeeld die over macht lijkt te beschikken die door God zelf gegeven is.

De pastorale situatie is complex. Het Bijbelverhaal is niet een goede plaats, gedetineerden beschouwen zich niet als adreassaet. 'We zien steeds weer dat de meeste mensen met wie wij de Bijbel lezen zichzelf zien als mensen die er niet voor gekwalificeerd zijn dat God tegen hen spreekt of hen op een positieve manier achtervolgt', constateert Ekblad.⁹

De ervaring van Ekblad leert echter ook dat Bijbellezende met gedetineerden een rijke bron voor pastoraal handelen kan worden. 'De Schrift komt op een vernieuwende wijze tot leven als we die samen lezen. De opvattingen over de Bijbel veranderen wanneer gedetineerden direct ervaren dat er sprake is van een boodschap die leven brengt en leidt tot nieuw geloof en groeiende verwachtingen.¹⁰

De voorwaarden daarvoor zijn dat er communautair gelezen wordt, dat de groep een veilige plaats is, en dat aangesloten wordt bij de levensverhalen van de gedetineerden zelf. Zelfs het Bijbelverhaal kan een veilige plaats worden waar mensen zich oefenen in het verwerken van de eigen levenservaringen en misstappen. Dat gebeurt wanneer duidelijk gemaakt wordt dat ook en misschien vooral de gedetineerde zelf de geadresseerde is. Ekblad geeft het verrassende voorbeeld van het lezen van Spreuken 9:1-6 met gevangenen. Vrouwe Wijsheid roept daar in de straten tot de 'onverstandigen':

⁴ Wie onverstandig is, kere zich hierheen; tot de verstandeloze zegt zij:

⁵ Komt, eet van mijn brood en drinkt van de wijn die ik gemengd heb;

⁶ laat varen het onverstand, dan zult gij leven, en betreedt de weg van het verstand.

(Spr. 9:4-6 NBG)

⁸ B. Ekblad, *Wisdom Calls*, 56.

⁹ B. Ekblad, *Wisdom Calls*, 55.

¹⁰ B. Ekblad, *ibid.*

‘De gevangenen zijn altijd verbaasd en zelfs blij als ze zien dat wijsheid de onkundige, de onwaardige, de verliezers die buiten op straat zijn achtervolgt. Gods wijsheid wordt in Spreuken 8-9 vrijelijk geschonken aan de onwaardige, de niet-gekwalificeerde’, aldus Ekblad.¹¹

3. Leerproces

Ekblad werkt met gedetineerden die veelal een christelijke achtergrond hebben. De pastorale situatie in Nederland is complexer in die zin dat het vaak om multireligieus pastoraat gaat. Hoe verhoud ik mij tot de spiritualiteit van de ander, vooral als het gaat om vormen van geloof of spiritualiteit die mij geheel vreemd zijn: ‘even een gebedje doen’, ‘even tot Krishna bidden’, reinigingsrituelen, exorcisme, Voodoo, Winti, knoflook ophangen, reïncarnatiegeloof? Op welke wijze kan dan nog gesproken worden over Jezus als de weg, de waarheid en het leven? Kan de pastor tegelijkertijd authentiek *en* open zijn, empathisch *en* kritisch met de veelkleurige religiositeit van gedetineerden omgaan? Moet gekozen worden tussen onderhandelen of gastvrijheid bieden? Kortom: welk leerproces dienen justitiepastores hier te ondergaan?

Pastoraat verlenen aan gedetineerden uit verschillende religieuze tradities stelt de justitiepastor uiteraard onmiddellijk voor de vraag welke positie hij of zij wil innemen op het veld van de interreligieuze dialoog. Aan die positiebepaling gaat echter wat anders vooraf, namelijk de vraag hoe we in het eigen geloof staan en of die positie ons geschikt

¹¹ Ik geef een voorbeeld van het leesproces van Ekblad: ‘At this point, however, another question must be asked ...: To whom is wisdom calling? “Are there prerequisites to being in wisdom’s audience?” I ask, inviting people to read further: “To you, O men, I call, and my voice is to the sons of men. O naive ones, Understand prudence; and, O fools, Understand wisdom” (Prv 8:4–5). “Whoever is naive, let him turn in here!” To him who lacks understanding she says, ‘Come, eat of my food, and drink of the wine I have mixed”’ (Prv 9:4–5). “God’s voice goes out to all men,” someone says. “To the ignorant, to the fools,” says someone else. “And who are the ignorant and the fools today?” I ask. “We are,” says one of the inmates—and most of the others readily and visibly express their agreement. “So what qualifies them to be addressed by wisdom?” I ask, seeking to drive home this direct challenge to the dominant theology. “Being a foolish person or uneducated or simple one” is an easy answer to come by and has been stated by someone every time I have read this text with inmates. The inmates are always surprised and even delighted when they see that wisdom pursues the uneducated, the undignified, the “losers” who are outside on the streets ... God’s wisdom in Proverbs 8–9 is offered freely to the unworthy, the unqualified. I invite the men to be on the lookout for this wisdom, to expect God to speak, and even to ask Jesus directly for wisdom and understanding.’ B. Ekblad, *Wisdom Calls*, 60.

maakt om te luisteren naar anderen. Concentreren we ons op religieuze verschillen of op de spirituele nood van de pastorant?

In zijn artikel over pastorale begeleiding van andersgelovigen wijst Joseph Viti op het belang van kennis van geloofsovertuigingen en rituelen bij aanhangers van andere geloofstradities. Zoals bij interculturele communicatie in het algemeen, zo lijken mij ook in het interreligieus pastoraat motivatie, kennis en vaardigheden een belangrijke rol te spelen. Motivatie en attitude zijn bepalend voor de wijze waarop de pastor de ontmoeting ingaat. Viti wijst er in dit verband op hoe bepalend en belemmerend angst en vooroordeel kunnen zijn.¹² Als men meent dat in de interreligieuze ontmoeting het eigen geloof onder druk komt te staan, gaat men het gesprek met de andersgelovige in vervuld van zorg en angst. Gemakkelijk kan het gesprek met de pastorant dan lijken op het betreden van het slagveld. De ander is de vijand. Angst leidt tot niet-luisteren, het pastorale gesprek verwordt tot het verhoor van een gevangene. Ik licht met een verhaal toe wat ik bedoel.

In de roman van de Colombiaanse schrijver James Cañón, *Het dorp van de Weduwen*, wordt het gruwelijke verhaal verteld van een Luitenant-Kolonel van het Colombiaanse leger die een Indiaanse *guerrillero* te pakken krijgt en hem vervolgens doodschiet. Het verhaal begint met de opmerking

‘Als ik één ding in het leger heb geleerd, is het dat hoe minder contact je met de vijand hebt, hoe makkelijker het is om hem te doden. Ooit had ik een man te lang tegen me laten praten voordat ik hem neerschoot, en ik heb er nog steeds spijt van.’

Het verhaal vervolgt dan met te vertellen hoe in een dorp een Indiaanse *guerrillero* in zijn arm geraakt wordt en in een put geworpen wordt. Ondanks zijn uitvoerige smeekbeden wordt de *guerrillero* niet vrijgelaten.

¹² Joseph Viti, ‘A journey of soul companionship: personal, vocational, and ministry reflections’, in: D. Schipani and L. Dawn Bueckert et al. (eds.), *Interfaith Spiritual Care. Understanding and Practices*, Ontario: Pandora Press, 2009, 11-28. De Zuid-Afrikaanse bijbelwetenschapper Louis Jonker wijst er op hoe bepalend angst (voor de ander) is in de Zuid-Afrikaanse situatie en hoezeer gemeenschappelijk Bijbellezen deze angst kan doorbreken. Angst is een factor die we in heel veel leesverslagen zijn tegengekomen. Vgl. hiervoor: L. Jonker, ‘On Becoming a Family in South Africa: Intercultural Bible Reading as Transformative Power in Society (Luke 11:1-13)’, in: H. de Wit and J. Dyk e.a. (eds.), *Bible and Transformation*, 387-414; H. de Wit y E. López e.a. (eds.), *Lectura Intercultural de la Biblia en Contextos de Impunidad en América Latina*, Bogotá: Universidad Javeriana, 2013.

'En ik weet niet waarom, maar ik bleef maar naar hem luisteren en naar zijn ogen kijken, die groot van angst waren geworden. Ik liet hem praten en praten tot hij moe werd en ophield'.

Dan heft de Luitenant zijn revolver en schiet de Indiaan in het hoofd.

'Bij het kabaal van de knal sloten mijn ogen zich onwillekeurig. Toen ik ze weer opendeed, stond de indiaan nog steeds rechtop in de put, maar boven zijn neus was zijn gezicht weg. Zijn haar, zijn hersens, zijn kleine ogen ... ze waren er gewoon niet meer. Zijn mond wel, en de spieren rond zijn lippen trokken zich samen alsof hij nog iets wilde zeggen dat hij was vergeten me te vertellen'.¹³

Hier is de ontmoeting met de ander het betreden van het slagveld. Een ruimte die het onmogelijk maakt dat ik luister naar de ander die me nog iets had kunnen vertellen wat hij vergeten was en wat ik niet wist. Het verhaal doet denken aan Levinas' onderscheid tussen *totalité*, een gesloten denk- en geloofssysteem, en *infini*, onvoltooid, open.¹⁴ Van dag tot dag zien we dat geloven of het lezen van de Heilige Schrift is als het betreden van het slagveld waar niet naar de ander, die de vijand is, geluisterd *kan* worden omdat men het gesprek met de ander vreest als een mogelijke aanslag op het eigen geloof. Het is de houding van wie zich eigenaar waant van de openbaring. Men houdt geen rekening met de betekenisreserve van teksten of rituelen en reduceert hun betekenis tot de echo van de eigen stem. Angst leidt tot het offeren van veelkleurigheid met een beroep op de objectieve betekenis van teksten en rituelen, een betekenis die samenvalt met de betekenis die ik er aan geef.

Er is ook een andere houding mogelijk. Een houding waarbij de pastor het gesprek met de ander, ook de andersgelovige, aangaat zonder zorg en angst. Een gesprek waarin luisteren gevoed wordt door de overtuiging en het empirische feit dat de openbaring of heilige teksten altijd meer betekenis bevatten dan ik alleen en alleen ik kan ontdekken. Dat er altijd iets in teksten achterblijft voor een ander, dat er daarom plaats is voor velen en dat de rijkdom van bij voorbeeld een fundamentele tekst pas aan het licht kan treden in de ontmoeting met de ander. Een houding overtuigd van het feit dat de waarheid van de tekst, de openbaring van zijn geheim, slechts aan het licht kan treden door

¹³ J. Cañón, *Het dorp van de Weduwen*, Amsterdam: Meulenhof (Ned. vertaling Ernst de Boer) 2006, 76-77 (oorspronkelijke titel: *Tales from the Town of Widows*, Harper & Collins, 2006).

¹⁴ E. Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l' exteriorité*, Den Haag: Nijhoff, 1961 (Engelse vertaling: E. Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (transl. Alphonso Lingis), Pittsburgh: Duquesne University Press 1961).

middel van een veelheid van luisterende, vierende of lezende mensen, een veelheid van luisterende oren, iedere acte van luisteren uniek. Naar het woord van Levinas: 'De veelheid van mensen, elk van hen onontbeerlijk, is noodzakelijk voor het ontdekken van alle betekenisdimensies van de tekst en daarmee van de openbaring'.¹⁵

De vraag die *interfaith pastoral care* aan gedetineerden voor de pastor in petto heeft is dan ook in hoeverre het eigen geloof, naar een uitdrukking van Viti, *conversant faith* is. Een geloofshouding die niet proselietistisch is, maar uit is op dialoog, op het aangaan van het gesprek als leermoment, ook voor de pastor zelf. Van belang is dan dat de pastorant als competent gelovige of lezer van fundamentele teksten beschouwd wordt en dat er bij de pastor sprake is van dat element dat belangrijk is in het gesprek met andersgelovigen, namelijk tolerantie voor ambiguïteit. Als ik mag putten uit onze ervaring met intercultureel Bijbellezers dan blijkt iedere keer weer dat gewone lezers van Bijbelteksten wel vaak associatief, springerig, actualiserend lezen, maar *tegelijktijd* inzichten leveren die in geen enkel wetenschappelijk commentaar of dominante theologie te vinden zijn, maar wel in de tekst. Om die inzichten de ruimte te geven en aan de dag te laten treden, is het nodig dat de pastor zijn kennis en ingenomen positie, ook al is het maar voor een moment, opschort, de gewone gelovige als bron leert beschouwen en leert praktiseren wat Levinas ooit het 'tweede luisteren' noemde, een diep geconcentreerd luisteren.¹⁶ Een luisteren gespist op hoe de pastorant de ruimte tussen de historische tekst en de eigen context vult. Hoe hij of zij de tekst van een nieuwe referentie voorziet en verbindt met het eigen leven. Een proces waarin het leven van de tekst verlengd en vernieuwd wordt, waarin de Geest van de tekst wordt verkend, boven de historische ontstaanscontext uit, en men de tekst leest als een brief aan zichzelf gericht. Een lezen zoals we bij de gedetineerden van Ekblad vonden: de wijsheid roept juist tot 'de onwaardigen, de verliezers die buiten op straat te vinden zijn'.

Bij alles wat hier aan hermeneutische openheid en het vermogen de ander welkom te heten van justitiepastores gevraagd wordt, is het goed te beseffen dat we in goed Bijbels gezelschap zijn (zie 1Kor. 9:19-22). Niet alleen is respect voor de ander in de Bijbel fundamenteel, ook is de Bijbel zelf vrucht van een voortdurend, grens- en cultuur overschrijdend gesprek met anderen en andersgelovigen.¹⁷

¹⁵ E. Levinas, 'Revelation in Jewish Tradition', in: S. HAND et al. (ed.), *The Levinas Reader*, London: Wiley-Blackwell, 1989, 159. Tevens: E. Levinas, 'Revelation in Jewish Tradition', in: *Beyond the Verse. Talmudic Readings and Lectures*. Bloomington: Indiana University Press, 1994, 133-134 (vertaling van *L'au-Dela du Verset: Lectures et Discours Talmudiques*. Paris: Les Editions de Minuit, 1982).

¹⁶ E. Levinas, *Beyond the Verse*: 80, 111.

¹⁷ 'Cross-cultural processes represent a *central* feature of the spread of Early Christianity; and as such, they were the outcome of a widespread understanding

Met bovenstaande opmerkingen is geanticiepeerd op de vraag naar onze positie op het interreligieuze speelveld. Ik wil hier niet ingaan op de bekende en veel besproken posities die men hier kan innemen.¹⁸ Wanneer gesproken wordt over dialoog, de ander als bron beschouwen, bereidheid tot luisteren en leren, is daarmee gepleit voor hermeneutische gastvrijheid. Theologisch is het argument hier dat geloof niet een wiskundige oefening, maar een verwachtingsvol zoeken en tasten naar waarheid is. In de woorden van Marianne Moyaert: “De christelijke Identiteit” is niet iets dat christenen ‘hebben’ en kunnen “bewaren, afschermen en vasthouden” als een soort geloofs-depositum. Christen zijn betekent in geloof, hoop en liefde uitstaan naar de wereld en anderen. Het is niet aan christenen om a priori grenzen op te leggen aan Gods werkzaamheid in de schepping. Daarenboven vertelt de Bijbelse traditie ons dat God zich te kennen geeft in de vreemde ander. De hermeneutische gastvrijheid steunt op deze Bijbelse traditie. Christelijke identiteit kan nooit isolement betekenen, maar impliceert steeds het zoeken van een gemeenschap, ook al zal die niet nu reeds definitief verwezenlijkt worden’.¹⁹

4. De competente pastor

Over welke vaardigheden moet een justitiepastor die werkt in een multireligieuze situatie beschikken? In de bundel *Multifaith Views in Spiritual Care* komen zeven begeleiders van pastoranten uit verschillende geloofstradities aan het woord. Ook al gaat het hier om ziekenhuispastoraat, interessant is te zien hoe zij de kern-attitude definiëren van verleners van spirituele begeleiding in ‘multi-faith’ situaties. De lijst laat vooral overeenkomsten zien. Het gaat om dienstbaarheid, gemeenschap stichten, zorgvuldig luisteren, empathie en mindfulness (de *boeddhist*); om kwetsbaarheid, het kunnen luisteren naar de verhalen van anderen als ‘sacred texts’, kennis van de eigen religieuze traditie en de interpretatie(s) van de Schriften, introspectie: de begeleider moet ook de eigen verhalen van gebrokenheid en ballingschap deel van het proces maken (de *rabbi*); recht en gerechtigheid, een kritische houding ook ten opzichte van de eigen religieuze traditie, mededogen, geen vooringenomenheid (de christelijke pastor); genade, respect, vergeving, luisteren, geduld (de *Imam*); het

of the meaning of gospel in the first century as *essentially* implying the transgression of boundaries’. In: W. Kahl, ‘Transgressing Boundaries. The Need for Intercultural Bible Reading’, in: D. Schipani e.a. (eds.), *New Perspectives*, 181-201, 185.

¹⁸ Zie hiervoor M. Moyaert, *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality* (Currents of Encounter 39), Amsterdam – New York: Rodopi, 2011.

¹⁹ M. Moyaert, *Leven in Babelse Tijden. De noodzaak van interreligieuze dialoog*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2011, 114.

uitwisselen en delen van verhalen op existentieel niveau (*narrative interreligious dialogue*), de pastoraal als heuristische plaats: zijn of haar ervaringen als een vindplaats van pastoraal handelen (de humanist); gemeenschap, het belang van het luisteren naar de Voorouders (*Elders*), luisteren met het hart, met je hele wezen, geduld, eerbied voor de natuur (de spiritueel begeleider van *Aboriginals*); geweldloosheid, de waarheid spreken, geduld, vergevingsgezindheid; geweldloosheid, geduld en vergevingsgezindheid (de Boeddhist); kennis en actie complementair, integer (het eigen geloof) en open (het geloof van anderen); stilte gericht op het luisteren naar de ander, stilte als een vorm van actief luisteren, de geloofsinzichten van de ander accepteren op de voorwaarden van de ander (de Pandit).²⁰ De vaardigheden liggen op het terrein van de onderling verbonden domeinen van 'kennen', 'zijn' en 'doen'. Daniel Schipani vat het geheel samen onder de term *professional wisdom*.²¹ Alle auteurs delen het inzicht dat luisteren, welke term men er ook aan geeft, cruciaal is. Allen doen een beroep op de eigen traditie en menen dat respect voor een andere geloofstraditie belangrijk is. Allen zijn ervan overtuigd dat het belangrijker is het accent te leggen op wat men gemeenschappelijk heeft, dan op verschillen. Alle auteurs zijn ervan overtuigd dat de eigen geloofstraditie ruimte biedt voor interreligieuze pastoraat, waar ze graag aan meedoen of toe bereid zijn.

Ook al komen de lijsten met vaardigheden en attitudes die van de pastor of religieuze hulpverlener gevraagd worden sterk overeen en zijn ze allemaal bereid tot interreligieuze pastoraat, er zijn ook verschillen. Bij sommigen lijkt er minder openheid voor het leren van een andere religie en voor zelfkritiek dan bij anderen. De verschillen zijn vooral bepaald door het samenspel van cultuur, sociaalhistorische context en dragende inzichten van de geloofstraditie. Cultureel bepaald zijn zaken als het belang van de gemeenschap, autoriteit, de status van de heilige teksten, het verwerven van professionele kennis. In sommige bijdragen, zoals die van de Imam, de Pandit en de begeleider van de *Aboriginals*, wordt het belang van het collectief (de familie, de geloofsgemeenschap, het religieuze instituut, de natuur) aanzienlijk sterker benadrukt dan in andere (de humanist, de christelijke pastor). Het beroep op de traditie en autoritatieve bronnen is gevarieerd. Bij de meeste auteurs spelen heilige teksten een belangrijke rol (Thora, Bijbel, Veda's, Koran, in schrift vastgelegde uitspraken van de Boeddha), ook al varieert de mate waarin daarmee werkelijk een gesprek wordt aangegaan aanzienlijk. Bij de *Aboriginals* zijn de autoritatieve instanties vooral dromen, visioenen, mondelinge overlevering en de *Elders*. Terwijl alle auteurs het belang van training en het verwerven van vakkennis benadrukken, is het accent

²⁰ Vgl. hiervoor de respectievelijke hoofdstukken in: D. Schipani e.a. (ed.), *Multifaith Views in Spiritual Care*, Ontario: Pandora Press, 2013, 15-148.

²¹ D. Schipani, A Rainbow of Blessings, in: D. Schipani, *Multifaith Views*, 14.

hier niet overal gelijk: de hulpverlener uit de Boeddhistische en Hindoe traditie en de hulpverlener van de *Aboriginals* leggen veel nadruk op levenservaring, terwijl voor de Imam en de rabbi een diepgaand gesprek met de Schriften cruciaal is.

De grootste verschillen doen zich voor bij de rituelen die overgangsmomenten in het menselijk leven markeren. Ze hebben te maken met de visie op leven en dood. Het omgaan met en het incorporeren van deze rituelen in zijn of haar pastorale praktijk, is wellicht de grootste uitdaging voor de justitiepastor. Welke pastor gebruikt rituelen als die bij de *Aboriginals* gebruikelijk zijn: de drum, de pijp, geeuwen, schreeuwen (energie vrij laten komen), lachen, zweten, huilen? Waar bij joden en Christenen het ritueel van het in gesprek gaan met de schriftelijke traditie van groot belang is, is dat bij de Boeddhist en de Hindoe de stilte (*deep quietness*), het zwijgen – zwijgen dat in dienst staat van luisteren. Ook ruimte voor een kritische houding ten opzichte van de eigen religieuze traditie verschilt van traditie tot traditie. Bij de Imam lijkt daarvoor minder ruimte dan bij de christelijke pastor.

Alle auteurs zeggen open te staan en in staat te zijn te werken met pastoranten uit andere dan de eigen religieuze traditie. Er worden echter geen voorbeelden gegeven. Veel blijft op het niveau van gewenst pastoraal optreden: 'we zouden moeten, het is nodig dat we...'

Reflectie op ervaringen komen we wel tegen in het boek *Interfaith Spiritual Care. Understanding and Practices*²², eveneens georiënteerd op ziekenhuispastoraat. Veel van de eerdergenoemde vaardigheden en attitudes komen ook hier naar voren.²³ maar de praktijk laat zien welke uitdagingen de confrontatie met andere vormen van spiritualiteit met zich mee brengt. Ik noem er een paar.

Pastoraat in een multireligieuze situatie is vooral een kwestie van onderhandelen. Een Lutherse pastor laat zien hoe hij, als hem gevraagd wordt het overleden kind van een niet-religieuze Chinese moeder te zegenen, moet onderhandelen tussen in de eigen traditie bestaande rituelen (die er niet zijn), doctrinair-theologische overwegingen, de hulpvraag en zijn eigen theologische oriëntatie.²⁴

Verschillende auteurs benadrukken dat onderhandelen wat anders is dan tolerantie. Tolerantie kan ook een manier zijn om het proces van onderhandelen te vermijden. Het is niet nodig zich te committeren, te

²² D. Schipani and L. Dawn Bueckert e.a. (eds.), *Interfaith Spiritual Care. Understandings and practices*, Ontario: Pandora Press, 2009.

²³ Vgl. hiervoor K. Federschmidt e.a. (Her.), *Handbuch interculturelle Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn, 2002.

²⁴ D. Schipani and L. Dawn Bueckert, Explorations I: Applying an interpretive framework, in: D. Schipani and L. Dawn Bueckert e.a. (eds.), *Interfaith Spiritual Care*, 89-111.

begrijpen, te accepteren, lief te hebben.²⁵ Als een grote uitdaging ervaart men de verleiding van de situatie waarin bijstand verleend zal worden te verwestersen of zich aan te passen aan christelijke schema's. Men ontdekt dat, waar kennis van de andere religie aanwezig is, men andersgelovigen ook kan helpen te groeien in het eigen geloof.²⁶ Waar het proces van onderhandelen integer gestalte krijgt, leidt dit tot introspectie. Het interreligieuze pastoraat verandert de geloofsinzichten van de pastor.

Authentiek én kritisch?

In de zojuist genoemde bundels leggen begeleiders uit waar zij hun accenten leggen. Vaak wordt een beroep gedaan op *religious universals* – 'ieder mens is gelijk', 'de wereld is een familie', 'er is één God'. In de sociologie noemt men dat *damping of differences* ter wille van overleving. Maar er wordt weinig stilgestaan bij het omgaan met verschillen.

De meeste auteurs lijken de positie in te nemen van de pluralist op het terrein van de interreligieuze dialoog. Verschillen worden weinig geproblematiseerd, men houdt er weinig rekening mee dat, vooral onder gewone gelovigen, religieuze overtuigingen en gebruiken zijn als het wonen in een huis. Ook al lijkt dat huis soms meer op een gevangenis, slechts met geweld laten mensen zich eruit verdrijven. Het pluralistische standpunt – alle religies leiden naar de top van de berg, slechts de paden

²⁵ J. R. Farris, *Interfaith Spiritual Care. A view from Brazil*, in: D. Schipani and L. Dawn Bueckert, *Interfaith Spiritual Care*, 171-189, 183-4: "There are many types of tolerance. For example, there is tolerance that only exists to seduce. This type of tolerance serves the need of the "tolerant": "I tolerate you in order to convince you that I am right." By tolerating your beliefs, my hidden agenda is to convince you that I am right. This is a veiled form of fundamentalism. There is tolerance that expresses power: "I am tolerant of you because you are not a threat. In the long run I believe that you will come to believe as I do, but there is no hurry. My position is secure, and I can wait." Another form of tolerance reflects passivity. Directly or indirectly it says: "We will see who is right in the long run." Such tolerance avoids the risk of living and expressing the truth and identity of the community. There is also the kind of tolerance that ultimately seeks to create alliances: "I tolerate you in order to create an alliance against a greater foe, or to gain power." Tolerance can also be based on curiosity; such tolerance can be the beginning of communion, or simply a way of reinforcing the beliefs of my community, depending on the intention ... With the exception of tolerance based on respect and sincere curiosity, each of those forms of tolerance is ultimately self-serving'.

²⁶ De Lutherse pastor Helmut Weiss geeft een voorbeeld van hoe hij een moslim die slachtoffer is van een *culture clash* en geesten ziet, door een gesprek en een beroep op de eigen moslim geloofsinzichten verder kan helpen. H. Weiss, 'Interreligious and intercultural pastoral care and counseling. A German Perspective', in: D. Schipani and L. Dawn Bueckert e.a., *Interfaith Spiritual Care*, 235-258, 245-252.

naar boven zijn verschillend – kan gemakkelijk tot een keurslijf worden. Vormen van paternalisme doemen op: men is of empathisch en bereid niet op verschillen te letten of mag niet meedoen.²⁷ Veel wordt over introspectie en onderhandelen gesproken, weinigen staan stil bij de grenzen van de tolerantie van de pastor, bij de vraag waar die liggen, of die er moeten zijn, en of alles dan maar mag en kan.

Maar de situatie van gedetineerden is niet die van de patiënt in het ziekenhuis. Ekblad geeft een voorbeeld van hoe tijdens een viering gevangenen op het punt staan, bij het bidden van het *Onze Vader*, elkaar de hersens in te slaan.²⁸ De gevangenis lijkt mij een plek bij uitstek waar verschillen en het gebrek aan machtsafstand een katalysator zijn voor het verheven van verschillen en het uitbreken van gevecht. Verschillen, niet zozeer theologische en genesteld in het hoofd van de pastor.²⁹ maar onder de gedetineerden zelf: het type misdaad dat begaan is, de lengte van de straf, wie de macht heeft, wie de sterkste is, wie de beste handel in het detentiecentrum heeft. Maar ook verschillen bepaald door sociale klasse, etniciteit, eeuwenoude haat en vooroordelen tussen religies. Verschillen geladen met herinneringen aan vervolging, uitroeiing en moord. De vraag blijft dan hoe christelijke justitiepastores die pastoraat bedrijven in een multireligieuze en -spirituele situatie tegelijkertijd authentiek en gastvrij, empathisch en kritisch kunnen zijn ten opzichte van andersgelovigen, maar ook ten opzichte van gedetineerden met een christelijke achtergrond.

Hoe belangrijk het ook is dat de justitiepastor op de hoogte is van ontwikkelingen binnen het veld van de interreligieuze dialoog en

²⁷ Vgl. voor een uitvoerige kritiek op het pluralistische standpunt: M. Moyaert, *Fragile Identities*, 85-120.

²⁸ B. Ekblad, in: H. de Wit e.a. (eds.), *Through the Eyes of Another*, 135: 'I open my eyes to a scene of terror. The men to my left all have blue plastic chairs raised over their heads, the metal legs ready to crash down on the men on my right, whose chairs are all in different stages of being raised. A Native American man has a leaded microphone jack raised above his head like a tomahawk ready to come down on Willie's head. I walk quickly through the middle of the crowd to the buzzer on the wall that calls the guards. Almost instantly, they are on the scene, hustling the men against the wall and out the doors into their pods. I stand there, stunned, my heart beating wildly, feeling foolish and impotent. The guards usher me out, and I drive home completely dejected'.

²⁹ De Indiase bevrijdingstheoloog Aloysius Pieris merkt in dit verband op dat de keuze van (de Christelijke) God voor de verdrukten, zoals geopenbaard in Jezus, uniek is voor het christendom en nergens in bij voorbeeld de Hindoe geschriften te vinden is. '... Our unique contribution to the interfaith dialogue is to confess that Jesus is God's defence-pact with the poor not by mere words but by actively joining God's own defence of the poor. ... This kind of God and this kind of divine involvement with the oppressed as revealed in Jesus is unique to Christianity ... and does not seem to have any foundation in Hindu scriptures'. In: A. Pieris, *A Liberation Christology of Religious Pluralism*: Nhanduti Editora, 2009, 9.

fundamentele inzichten bij andere religies.³⁰ ik denk niet dat het de bedoeling is dat in de gevangenis interreligieuze dialoog bedreven wordt alleen op het vaak abstracte niveau van theorievorming. Belangrijker is dat er, gewoon daar in de ‘kerker’, op de werkvloer, sprake is van een integere benadering van en ruimte voor de rituelen en geloofsovertuigingen van anderen.

Een veelheid van rituelen kan gepraktiseerd worden, tal van symbolen en muziekvormen mogen aan bod komen. Authentiek is dan dat de pastor met liefde en overtuiging, niet met geweld, ook de eigen geloofstraditie met haar symbolen, rituelen en verhalen aan de orde stelt en duidelijk maakt waarom deze hem of haar uit het hart zijn gegrepen. En dat zijn niet de minste verhalen, ze gaan immers over verzoening, re-integratie, vergeving, schuld, boete en straf. Soms zijn ze in staat geweld te voorkomen.³¹

Evenmin lijkt er een reden te bestaan waarom de pastor zijn of haar kennis en vaardigheden niet zou gebruiken om de interreligieuze ontmoeting *kritisch* te begeleiden. De rol van de pastor is dan die van de herder, de spoorzoeker, de gids. Ik denk dan aan een kritisch bespreken van vormen van religieuze praktijk die utilitair zijn, niet leiden tot introspectie of zelfkritiek van de gedetineerde en waarbij het ritueel niet meer is dan een vlucht uit de huidige situatie, zonder dat sprake is van

³⁰ Meestal is de kennis van andere religies bij pastores niet meer dan gemiddeld. Vgl. hiervoor het statistisch onderzoek van de Australische onderzoekers: L. Carey, R. Davoren, J. Cohen, ‘The Sacralization of Identity. An interfaith spiritual care paradigm in a multifaith context’, in: D. Schipani and L. Dawn Bueckert e.a., *Interfaith Spiritual Care*, 191-217, 208-9.

³¹ In het voorbeeld van Ekblad van de Bijbelstudie van Joh.4 bleek dat juist het bidden van het *Onze Vader* een gevecht tussen de gevangenen had voorkomen. De aanleiding was een belediging van een gevangene van de groep uit het Zuiden (*Sureños*) aan het adres van een lid van de *Norteños* dat zijn vriendin zwanger was van een ander. ‘We don’t take those kinds of insults lightly’, zegt de aanstichter van het gevecht tegen Ekblad. ‘We had it all planned to fight them right at the beginning of the study, but then we didn’t, out of respect for you. Man, I’m really sorry for what happened, really I am’. Then he adds, “But man, I can tell you that I’ve been thinking about that Bible study all night. Mostly though, I’ve been thinking about that prayer. Man, your prayer stopped everything!” he concluded ... “What do you mean, it stopped everything?” I ask, thinking back to my terror before the raised chairs and microphone jack ... I think back to the night before and recall that there were in fact no blows that I could remember. I had walked right through the middle of the warring gangs to buzz for the guards. *Libranos del mal* – “Deliver us from evil” – had been my last words. I find Willies explanation unbelievable but intriguing. I thank him and tell him that I don’t hold anything against ‘him. After hanging up, I call Pukie, who tells me nearly the same thing: that the Bible study was in his head all night, and thanks for the prayer that stopped everything. The story spreads through the jail and then through the Latino community, about how the pastor stopped a gang confrontation with a prayer’. B. Ekblad, *Living Cocaine*, 135-136.

schuldbesef, verzoening, transformatie. Of rituelen als Voodoo, Winti, het ‘schoonmaken’ van de cel, het ritueel van de ‘bijbeldrinker’ hiertoe leiden, mag onderwerp van gesprek zijn, lijkt me. Ik denk ook aan fundamentalistische vormen van geloof waarbij transcendentie gereduceerd wordt tot slechts de eigen overtuiging en andere worden uitgesloten. Ik denk aan pathologische en (auto)destructieve vormen van geloof.³² Van alle participanten in de ontmoetingen mag openheid verwacht worden, niet alleen van de pastor. Tot het kritisch begeleiden van de ontmoeting zal dan ook een leerproces behoren dat de gedetineerde, al is het maar een klein beetje, leidt tot (meer) religieuze openheid. Ik stel me voor dat in een dergelijk proces rituelen en verhalen die anticiperen op verzoening, vergeving en re-integratie – uit welke religieuze traditie dan ook – een belangrijke plaats zullen innemen. Zelfs of misschien juist wel kan het gezamenlijk lezen van Bijbelse ‘verhalen van verschrikking’ de hermeneutische functie van die verhalen, wanneer ze gelezen worden met gestraften, aan het licht brengen, namelijk dat ze niet leiden tot rechtvaardiging van een misdaad, tot herhaling en recidive, maar juist bijdragen aan introspectie, schuldbesef en preventie.³³ Het verhaal van Gen.4, het verhaal van Kaïn, is een verhaal over de eerste moordenaar, hoe die gestraft wordt, buiten de gemeenschap der mensen wordt geplaatst en een dak- en thuisloze wordt. Maar het is tevens het verhaal van de eerste in de maatschappij gere-integreerde moordenaar: Kaïn wordt de stichter van een stad, een plek waar het sociale leven bloeit (Gen.4: 17).³⁴

³² De Canadese pastor Cornel Rempel geeft het voorbeeld van een patiënte die dood wil, en daarom in hongerstaking gaat. Ze wil sterven om haar geloof te bewijzen omdat Jezus voor haar is gestorven. C. Rempel, ‘Spiritual care in public and faith-based hospitals’, in: D. Schipani and L. Dawn Bueckert e.a. (eds.), *Interfaith Spiritual Care*, 113-126, 120-121. Men moet natuurlijk ook denken aan de talloze voorbeelden van geloof dat van mensen vraagt ‘ongelovigen’ uit te roeien of spiritualiteit, die zoals in sommige *neo-pentecostal* kerken, slechts leeft van ‘emotion-filled worship services and the promise of miracles.’ Vgl. hiervoor: J. Farris, *ibid.*, 179.

³³ Een groep Indonesische gevangenen – sommigen veroordeeld wegens seksueel misbruik en verkrachting – leest het verhaal van de verkrachting van Tamar (2 Sam.13) en vindt geen enkel motief voor rechtvaardiging of aanzet tot herhaling van de daad. Men herkent zich eerder als dader, men identificeert zich met Amnon en ziet het verhaal als een oproep tot schuldbelijdenis en transformatie. Vgl. hiervoor: Batara Sihombing, ‘The Effect of Cultural Setting: Semantics, the Role of the Father, and Gossip (A Dialogue between Indonesia and Germany)’, in: H. De Wit and J. Dyk, et al. (eds.), *Bibel and Transformation*, 145-150. Tevens: R. Kessler, ‘Reading the Text—Reading the Others—Reading Ourselves (A Dialogue between Germany and Indonesia)’, in: *ibid.*, 151-158.

³⁴ Vgl. hiervoor de indrukwekkende studie van Katharina von Kellenbach over (het ontbreken van) berouw en schuldbesef onder Nazi-misdadigers: K. von Kellenbach, *The Mark of Cain: Guilt and Denial in the Lives of Nazi Perpetrators*, Oxford: Oxford University Press, 2013.

Een belangrijk, bijna meta-religieus ijkpunt in dit proces lijkt mij het antwoord op de vraag of de manier van geloven en handelen van de gedetineerde leidt tot transformatie, tot genezing, dan wel tot (zelf)destructie en herhaling van kwaad berokkend aan maatschappij en mensen. Biedt ze de gedetineerde werkelijk een nieuwe identiteit, een nieuwe plaats voor het aangezicht van God?

Zo zal de justitiepastor de gedetineerde als spoorzoeker trachten te begeleiden op de weg naar een gezond, genezende geloof. Een geloof dat leidt tot vrede – vrede niet als een situatie of toestand, maar als antwoord op de aanwezigheid van de ander in mijn bestaan en wereld.

5. De competente gedetineerde

In studies over interculturele communicatie wordt altijd gerefereerd aan de ‘grote drie’. Dat zijn de categorieën motivatie, kennis en vaardigheden.³⁵ Aan de orde zijn reeds geweest de motivatie, attitude en vaardigheden waarover de pastor moet beschikken. Maar over welke vaardigheden moeten gedetineerden, die aan vieringen deelnemen, beschikken om niet voortdurend op het slagveld te leven? Waar men pretendeert dat bijeenkomsten met gedetineerden ook een leer- en groeiproces is, wat mag dan van deelnemers verwacht worden? Ik wil daar nog kort bijilstaan. Ik doe dat door de vraag te beantwoorden welke factoren groei in interreligieuze geloofscommunicatie bevorderen en welke tot stagnatie leiden. Ik meen dat kennis van deze factoren interreligieuze en interculturele competentie sterk kan bevorderen, ook van de gedetineerde. Ik put hier uit onze ervaring met het intercultureel Bijbellezen omdat daar op zo concrete wijze factoren die transformatie en perspectiefwisseling bevorderen in kaart zijn gebracht.

Ontmoetingen tussen mensen uit verschillende geloofstradities zijn ook vaak ontmoetingen waarin cultuur en culturele verschillen een belangrijke rol spelen. Hoe men viert, met elkaar danst, hoe vaak en hoe lang men zingt, men elkaar al of niet aanraakt, wie een ritueel leidt, wie de macht heeft, hoe lang het duurt – dat alles draagt de sporen van een culturele context. Rituelen zijn ook cultureel bepaald, zeiden we. Om het enorme gewicht van cultuur in geloofstradities, rituelen en interpretatieprocessen van Heilige Teksten te peilen, kan het helpen cultuur te begrijpen als mentale programmering. Hofstede muntte voor dit inzicht de bekende uitdrukking dat cultuur *software of the mind* is.³⁶

³⁵ Zie hiervoor bij voorbeeld: M. Kool, ‘Intercultureel Bijbellezen als oefenplaats voor interculturele communicatie. De ander werkelijk als de ander kunnen en willen ontmoeten’, in: H. de Wit e.a. (red.), *Putten uit de Bron*, 149-170, 155-156.

³⁶ G. Hofstede, *Allemaal Andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen*, Amsterdam: Uitgeverij Contact, 1995³. Idem, *Cultures and Organizations*:

Hoe men omgaat met zaken als macht, man-vrouw verhoudingen, tijd, het collectief versus het individu, behoort tot de dieptedimensies van cultuur. Ze kwamen in de leesprocessen sterk naar voren. Echter, culturele verschillen hoeven niet noodzakelijkerwijs tot stagnatie en gevecht te leiden, maar kunnen juist ook bron van groei en transformatie zijn. Mensen kunnen boven de eigen cultuur uitstijgen, de eigen cultuur relativeren en aspecten van een andere cultuur als waardevol beschouwen. Het lijkt me niet onbelangrijk dat niet alleen de pastor, maar ook de gedetineerde enig begrip heeft van hoe cultuur denken en handelen bepaalt. Dat wat normaal lijkt – eerwraak, geweld als antwoord op belediging, macht, *machismo* – niet ‘van bovenaf’, maar vooral door cultuur is bepaald. Dat men daar niet aan overgeleverd is als aan het noodlot.

De factoren die bijdroegen aan groei, horizonverbreding en perspectiefwisseling impliceerden een proces waarbij de ander niet als vijand, maar als mogelijke bond- of lotgenoot werd ontdekt. Het ging dan soms om simpele zaken als bewondering voor (de interpretatie van de tekst door) de partnergroep of het vermogen om op niet vijandige en kwetsende wijze van mening te verschillen over de betekenis van het verhaal. In de sociologie noemt men dat *graceful fighting*. Motivatie was belangrijk. Wilde men meer van hetzelfde of was men bereid te luisteren, echt te luisteren, naar nieuwe inzichten? Soms meer dan voor de cerebrale activiteit van het interpreteren van een tekst, bleken deelnemers gevoelig voor de rituelen van de ander. Op een dieper niveau van succesvolle interactie was de bereidheid te vinden tot machtsafstand, tot interactie over geloofsinzichten en de bereidheid die te relativeren. Stond men open voor nieuwe informatie over de Bijbeltekst? Empathische verbeelding, je kunnen en willen verplaatsen in de context en situatie van de ander, speelde een belangrijke rol. Was men bereid vooroordelen – de ander reduceren tot het eigen vooroordeel – en angst te overwinnen en in het levensverhaal van de ander te stappen? Koestert men het verlangen, zoals in het verhaal van de Samaritaanse vrouw, samen te zoeken naar een *Derde Plaats*: ‘Niet in *jouw* tempel, noch in de *mijne*, maar op de plaats waar Geest en Waarheid zich manifesteren’ (Joh.4: 21-23)?

Misschien dat wel de belangrijkste factor voor groei en transformatie de moed tot het tonen van kwetsbaarheid was. Waar de maskers van onkwetsbaarheid en macht werden afgelegd, ontstond ruimte voor werkelijke ontmoeting en groei. Kwetsuren, daar leven gedetineerden mee. Wonden die ze zelf hebben toegebracht, maar ook opgelopen. Ik meen dat dit, die kwetsbaarheid, een fundamenteel aangrijpingspunt is in het justitiepastoraat. Het gesprek over de eigen wonden en die van de

Software of the Mind, New York: McGraw-Hill, 2010 (vertaling van Hofstede 1995³).

ander als punt van ontmoeting, verzoening en vrede. Hoe dat kan zijn, laat ik zien met een voorbeeld uit het boek dat ik eerder noemde, gesitueerd in het gewelddadige en verscheurde Colombia. Het verhaal laat zien hoe het ontdekken van elkaars wonden en het uitvoeren van een ritueel, ook in situaties van decennialang gekoesterde haat en vijandschap, kan leiden tot vrede.

Aan het woord is Jesús Martínez, 48 jaar oud, ex-Kolonel van het Colombiaanse Leger:

In de kamer verderop in de gang is een man komen wonen, maar niemand heeft hem nog gezien. 'Hij is een ex-guerrilla die aan geheugenverlies lijdt,' vertrouwde onze hospita een van de pensiongasten toe. '-Vertel het alsjeblieft niet aan de kolonel. Die is gek!' Ik ben niet gek, alleen maar woest. Tien jaar geleden zijn bij een schermutseling mijn voeten door een landmijn van de guerrilla's afgereten, waardoor er een einde kwam aan mijn militaire carrière. Maar in dit tweederangs pension blijft niets lang geheim. En toen ik het hoorde, dacht ik: geheugenverlies? Ik help die klootzak wel even zijn geheugen op te frissen en daarna knal ik zijn kop d'r af.

In mijn kamer laadde ik mijn pistool en verborg het onder een witte poncho die keurig opgevouwen op mijn schoot lag. Ik dronk een half glas rum, stak een sigaret aan, nam er twee trekjes van en drukte hem uit in de asbak. Ik keek naar mijn hand. Die was vast genoeg om hem neer te schieten. Ik reed naar de deuren, deed die langzaam open, ik kromp even in elkaar toen hij kraakte. Na een snelle blik naar beide kanten reed ik door de smalle gang. Ik was niet zenuwachtig. Mijn hart klopte niet sneller dan anders en ik snakte niet naar adem. Mijn handen duwden de wielen voort tot ik nog amper vijf centimeter van de kamer van mijn slachtoffer was verwijderd. Ik hoorde hem kuchen, de klootzak. Ik gaf drie klopjes op zijn deur, met mijn linkerhand. Mijn andere hand lag onder de poncho en omklemde het pistool zo stevig dat het pijn begon te doen. Hij kuchte weer. Zo meteen maak ik een eind aan zijn gekuch, dacht ik. Het bleef even stil. Toen hoorde ik een bekend geluid, maar voordat tot me doordrong wat het was, ging de deur opeens open en daar was hij, vlak voor me, de nieuwe pensiongast, de ex-guerrilla, het monster. Hij had geen benen, alleen stompjes, en ook hij zat in een rolstoel.

We staarden elkaar zwijgend aan. Alsof we naar onszelf in een spiegel keken.

'Hallo', zei hij uiteindelijk, en er lag een vriendelijke glimlach op zijn gezicht. 'Vicente Gómez, tot uw dienst,' voegde hij eraan toe, en stak me zijn hand toe.

Ik liet mijn pistool los, dat nog steeds verborgen lag onder mijn poncho, en onwillekeurig wachtte ik heel even voordat ik hem de

hand schudde. 'Jesús,' zei ik. 'Jesús Martínez. Ik huur de kamer aan het eind van de gang.'

'Leuk kennis met je te maken,' zei een van ons.

'Het genoeg is geheel aan mijn kant', antwoordde de ander.³⁷

³⁷ J. Cañón, Het dorp van de Weduwen, 127-8.

Overig

Religieus geïnspireerde nazorg in Zwolle

Reijer J. de Vries en Reint van der Knijff

1. Inleiding

In de nazorg voor mensen met detentie-ervaring spelen geloofsgemeenschappen een ambivalente rol. De kerken leveren een belangrijke bijdrage aan deze nazorg, maar tegelijk is de betrokkenheid door allerlei knelpunten in de praktijk vaak gebrekkig. Om deze praktijk te verbeteren is het van belang om de kracht en de knelpunten zo concreet mogelijk te beschrijven en te analyseren. In deze bijdrage doen we verslag van een klein onderzoek naar het functioneren van het netwerk van religieus geïnspireerde zorg en nazorg in Zwolle.¹ Het onderzoek is onderdeel van het onderzoeksproject van het Centrum voor Justitiepastaat (CJP) naar religieus geïnspireerde nazorg.²

In het vervolg wordt eerst de ambivalente rol van de kerkelijke nazorg geschetst en de probleemstelling die dat oproept. In de paragrafen 2 en 3 gaan we in op respectievelijk het theoretische kader voor ons onderzoek en de onderzoeksvraag, en de gekozen onderzoeksmethoden. Met dit kader wordt het onderzoek ingebed in het bredere veld van het justitiepastaat. In de vierde paragraaf bespreken en analyseren we de resultaten van het onderzoek. In een laatste paragraaf reflecteren we hierop en noteren we enkele evaluerende conclusies en aanbevelingen.

Op tenminste drie manieren zetten kerken zich in voor de (na)zorg aan mensen met detentie-ervaring. Allereerst beschouwen de kerken de betrokkenheid op gevangenen als behorend tot het wezen van de kerk en om die reden geven zij predikanten een zending om als justitiepastor te werken ten behoeve van de gedetineerden.³ Vanuit het perspectief van het herstelgerichte pastaat hoort de nazorg voor deze mensen na de detentie daar nadrukkelijk bij.⁴ Vervolgens is er een indirecte

¹ Het onderzoek is verricht door een docent en student in het kader van het onderzoekjaar van de masteropleiding Gemeentepredikant aan de Protestantse Theologische Universiteit. Voor Zwolle is gekozen vanwege de aanwezigheid van de Penitentiaire Inrichting (PI) en de woonplaats van de student-onderzoeker.

² R.J. de Vries, 'Onderzoek naar religie en nazorg', *Pastorale Verkenningen. Tijdschrift voor het Justitiepastaat* 10/2 (juni 2015), 27-30.

³ A.M. van Iersel & J.D.W. Eerbeek (red.), *Handboek justitiepastaat. Context, theologie en praktijk van het protestants en rooms-katholiek justitiepastaat*, Budel: Uitgeverij Damon, 2009, p. 547.

⁴ Zie het protestantse competentieprofiel in: a.w., 545-564. hier p. 558. Vgl. W. Timmer, 'Herstelgericht pastaat en diaconie, vrijwilligerswerk en oriëntatie op nazorg', in: Van Iersel en Eerbeek, *Handboek justitiepastaat*, 267-291.

bijdrage van de kerken door hun rol als 'leveranciers van vrijwilligers'.⁵ In de derde plaats zijn veel geloofsgemeenschappen zelf rechtstreeks betrokken door de persoonlijke, materiële en organisatorische bijdrage aan de nazorg. Te denken valt aan de ongeveer 70 Kerken met Stip (KmS) en aan diaconale activiteiten, projecten en structuren.

Tegelijk doen zich in de praktijk meerdere knelpunten voor die de feitelijke betrokkenheid van geloofsgemeenschappen bij de nazorg op verschillende manieren beperken. Dat heeft voor een deel te maken met de manier van kerkzijn en de rol van geloofsgemeenschappen bij de nazorg, maar vooral ook met de aard van het nazorgwerk. Wat het eerste betreft heeft Ryan van Eijk de sociaal-cultureel-economische en de kerkelijk-geestelijke afstand beschreven die er bestaat tussen de bajeskerk en wat hij vanuit het oogpunt van de justitiepastor de 'buitenkerk' noemt.⁶ De verschillen zijn van dien aard dat de beide gemeenschappen zijns inziens in hoge mate vreemden voor elkaar zijn en ook zullen blijven. Ruth Armstrong laat in haar onderzoek naar de rol van geloofsgemeenschappen bij de nazorg aan 48 ex-gevangenen in Engeland zien dat gemeenten er niet altijd in slagen om succesvol om te gaan met de grenzen die deze ex-gevangenen ervaren om deel te nemen aan het gemeentelven.⁷ Naast factoren als gevolg van het gevangen-zijn (*prisonization*), noemt ook zij de afwijkende sociale samenstelling van de kerkgemeente. Uiteindelijk blijken de meeste deelnemers aan haar onderzoek niet naar de geloofsgemeenschap te gaan om hulp te zoeken.

Wat het tweede betreft maken Veerle Rooze en Trudy Vester in hun onderzoek naar de nazorgpraktijk in Flevoland drie knelpunten zichtbaar en laten ze zien welke factoren daarbij een rol spelen.⁸ 1) Onbekendheid: de nazorg is niet of nauwelijks in beeld binnen de Penitentiare Inrichting (PI). Dat geldt voor het team van justitiepastores en de andere disciplines,⁹ maar ook voor de gedetineerden. 2) Kwetsbaarheid: de nazorggroep functioneert matig doordat vrijwilligers afhaken bij gebrek aan hulpvragen en daardoor wegzakkende motivatie, en wanneer de vrijwilligersinzet niet loopt haken de justitiepastores

⁵ J. de Hart, *Geloven binnen en buiten verband. Godsdienstige ontwikkelingen in Nederland*, Den Haag: SCP, 2014, 124 v.

⁶ R. van Eijk, 'Tussen Egypte en Babylon ligt Emmaüs. De justitiepastor en de relatie tussen bajeskerk en 'buitenkerk', in: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk, *Grensverkeer. De meerstemmigheid van de geestelijk verzorger bij justitie*, Nijmegen: Wolf Legal Publishers, 2013, p. 67-81.

⁷ R. Armstrong, 'Transforming Rehabilitation: Can faith-communities help to reduce reoffending?', *Prison Service Journal* 2014/ no. 216, 3-12.

⁸ Veerle Rooze & Trudy Vester, 'Herstelgericht werken in pastoraat en nazorg vanuit praktijktheoretisch perspectief', in: De Wit e.a., *Grensverkeer*, p. 51-66. De nazorg betreft concreet de nazorggroepen van Exodus Nederland, a.w., 53.

⁹ Met de term justitiepastor wordt in dit artikel zowel de rooms-katholieke als de protestantse geestelijk verzorger bedoeld.

sneller af om er een beroep op te doen. 3) Werkdruk: er is geen tijd om je als justitiepastor te verdiepen in wat er buiten de inrichting gebeurt, wat versterkt wordt doordat justitiepastores meestal niet wonen waar ze werken en zodoende onbekend zijn met de plaats waar de PI staat. Dan kost het minder energie om de focus van het werk vooral te richten 'op de interne zaken en de eigen taken', zoals Rooze en Vester het noemen. Er ontstaat een functieverdeling tussen het werk binnen en buiten de muren, het worden gescheiden werelden.

Rooze en Vester noemen drie factoren die daarbij een rol spelen.¹⁰ 1) Er wordt uitgegaan van de theorie en hoe de werkelijkheid ideaaltypisch zou moeten zijn, in plaats van in te zetten bij de contextuele en situationele praktijk en de bereidheid daarvan te leren. 2) De aandacht wordt gericht op de activiteiten van individuen (pastor, vrijwilliger, gedetineerde), en veel te weinig op de inbedding daarvan in de relaties en structuren van het nazorgnetwerk. Enkelingen kunnen zich geweldig inzetten, maar als de verbindingen ontbreken gaat het toch mis. 3) Er wordt vaak meer gekeken naar de formele, institutionele aspecten van de nazorg, dan naar de mensen om wie het gaat: de leefwereld van de gedetineerden, de herkenbare gezichten van de vrijwilligers. Wat nodig is, vatten Rooze en Vester samen in drie aandachtspunten: 1) een integrale aanpak van de zorg binnen en buiten de muren; 2) het bouwen van een netwerk rond de nazorg, met aandacht zowel voor het familienetwerk als voor de relatie met geloofsgemeenschappen in de vorm van een georganiseerde structuur en 3) een persoonlijke focus via contactpersonen die voor de mensen met detentie-ervaring een gezicht hebben gekregen.

In aansluiting bij het genoemde onderzoek richten we ons in dit onderzoek op het netwerk van de religieuze nazorg en op de verbindingen binnen dit netwerk. We willen weten of de in Flevoland gesignaleerde knelpunten van onbekendheid met de nazorg, kwetsbaarheid van de schakels en de werkdruk van de justitiepastores zich ook elders voordoen, bijvoorbeeld in Zwolle. In hoeverre spelen hier dezelfde factoren een rol: een theoretische in plaats van een situationele insteek, een individuele in plaats van een netwerk benadering en een institutionele in plaats van een persoonlijke focus?

2. Nazorg als netwerken

Het onderzoek naar de religieuze nazorg is ingebed in de theorievorming van het justitiepastoraat. Dat kiest in aansluiting bij de beweging van *restorative justice* voor een herstelgerichte benadering

¹⁰ A.w., 55-64.

van het pastoraat.¹¹ Het gaat dan om: herstel van de persoon van de gedetineerde, van zijn/haar persoonlijke relaties, van de relatie met de samenleving (iets terug doen) en indien mogelijk met slachtoffer(s), en van het herstel van de relatie met God. Op grond van vooral Amerikaans onderzoek concludeert Bas van Stokkum dat voor dit herstel vooral drie factoren belangrijk zijn: ondersteuningsnetwerken, begeleiding door vertrouwenspersonen en de inzet van vrijwilligers.¹² Hier betrekken we deze conclusie op de religieuze nazorg: in hoeverre vormen nazorggroepen en geloofsgemeenschappen zulke ondersteuningsnetwerken, waarbij een justitiepastor of een contactpersoon als vertrouwensfiguur optreedt en de vrijwilligers een belangrijke rol spelen?

In de netwerkgerichte benadering waar Rooze en Vester voor pleiten, draait het om enerzijds de relationele focus op de integratie van de zorg binnen en de nazorg buiten de muren en anderzijds de structurele inbedding van het nazorgwerk in de samenwerking tussen de verschillende maatschappelijke organisaties en geloofsgemeenschappen. 'Een belangrijk uitgangspunt in deze theorievorming is dat verbinding leidt tot krachtige netwerken; gebrek eraan stimuleert juist kwetsbaarheid.'¹³ In dit netwerk is het nazorgwerk kwetsbaar, want als 'een schakel in het netwerk niet goed functioneert, dan loopt het snel vast.'¹⁴ Vanwege deze kwetsbaarheid is het voor de duurzaamheid van de nazorg nodig om te zorgen voor een goede structuur in de organisatie, met sterke onderlinge verbindingen. Waar mogelijk kan aangesloten worden bij bestaande, bijvoorbeeld diaconale, structuren. Rooze en Vester zien het als de taak van de justitiepastor om ervoor te zorgen dat er een breed netwerk betrokken raakt, waarbij ze zoals gezegd kiezen voor de persoonlijke focus. 'De wending van abstracte structuren naar gezichten en relaties is misschien wel het belangrijkste leerpunt van onze netwerkgerichte benadering geweest.'¹⁵

Waar Rooze & Vester wijzen op het belang van het vormen van netwerken, attendeert Herman Noordegraaf op de mogelijkheden hiertoe.¹⁶ Hij wijst erop dat het vanuit het binnenperspectief van de Protestantse Kerk in Nederland mogelijk is om met andere betrokken organisaties samen te werken. 'Dergelijke inzet is gericht op

¹¹ Van Iersel en Eerbeek, *Handboek justitiepastoraat*.

¹² B. van Stokkum, 'Houd religie af van misdaad?', *Tijdschrift voor Herstelrecht* 9/4 (2009), 8-25.

¹³ Rooze & Vester, 'Herstelgericht werken', 59.

¹⁴ A.w., 54.

¹⁵ A.w., 65.

¹⁶ H. Noordegraaf, *Kerk en Wmo: de eerste vijf jaren (2007-2011). Een onderzoek naar (kritische) participatie van kerken in de Wmo*, Groningen: Stichting Rotterdam, 2012.

samenwerking met anderen (personen, partijen, bondgenoten) als die anderen in hetgeen zij nastreven en doen overlap vertonen met wat kerken voorstaan en doen.¹⁷ Noordegraaf concludeert dat de Wmo in het besef van de mogelijkheid tot samenwerking een grote rol heeft gespeeld, ook onder diaconieën. Hij noemt als effecten: ‘meer aandacht voor het ontwikkelen en versterken van netwerken, voor het werken vanuit concrete praktijken, voor vragen aangaande de sociale en maatschappelijke samenhang en voor samenwerking met andere groepen en organisaties (bondgenootschappen)’.¹⁸

Voor geloofsgemeenschappen zoals Kerken met Stip is het met het oog op zulke samenwerkingsverbanden van belang om na te gaan welke organisaties en mensen er al zijn en op welke manier en door wie hier verbindingen gelegd kunnen worden.¹⁹ Waar deze samenwerking georganiseerd wordt ten behoeve van mensen die niet zonder meer op gelijkwaardige wijze kunnen deelnemen aan de samenleving, is vanuit diaconaal perspectief het begrip ‘inclusieve kerk’ belangrijk. Voor geloofsgemeenschappen zijn hieraan volgens De Vries en Noordegraaf tenminste vier voorwaarden verbonden.²⁰ Om zogenaamde etnische en sociale kleurenblindheid te vermijden moeten sociale, economische, culturele, theologische en andere verschillen worden onderkend en benoemd en dient binnen de geloofsgemeenschap expliciete bewustwording en bezinning plaats te vinden op de inclusiviteit van de kerkelijke praktijk. Een bezinning waar alle betrokkenen, in dit geval ook mensen met detentie-ervaring, aan kunnen deelnemen. Verder moeten er binnen de geloofsgemeenschap expressiemogelijkheden zijn voor allen. Die kunnen vorm krijgen in verschillende activiteiten, bijvoorbeeld kerkdiensten voor onderscheiden deelnemers. Een derde voorwaarde is dan wel dat er verbindingen worden georganiseerd tussen de verschillende mensen en er betrokkenheid op elkaar is. Alleen dan kan de geloofsgemeenschap een lerende kerk zijn die concreet bijdraagt aan sociale samenhang in kerk en samenleving en aan verbetering van het leven van de mensen in de marge. Dat vraagt als vierde punt om het creëren van draagvlak binnen de geloofsgemeenschap om deze mensen een plek te bieden, maar ook voor een politiek beleid waarin de kerk opkomt voor hun belangen en hun stem laat horen.²¹

¹⁷ A.w., 108.

¹⁸ A.w., 125.

¹⁹ R.J. de Vries & H. Noordegraaf, ‘Kerk met Stip - naar een inclusieve kerk? Een casestudy’, in: Th. de Wit, R. de Vries en R. van Eijk, *Lost in Translation? De (ex-)gedetineerde in de participatiesamenleving*, Tilburg/Amsterdam: CJP/WLP, 2014, 77-94. 90.

²⁰ A.w., 87-92.

²¹ A.w., 88 v.

De netwerkgerichte benadering en de inclusieve kerk impliceren een opvatting van pastoraat die de zorg voor de persoon verbindt met zorg voor de leefwereld van mensen, met meer aandacht voor de sociale context en normatieve thema's als macht, geweld en uitsluiting.²² Naast de rol van de pastor vraagt deze visie aandacht voor de profetische, de priesterlijke en de participatie- of netwerk functie van het pastoraat.²³ Voor mensen in de marge is een luisterend oor belangrijk, maar niet genoeg. Pastoraat vereist hier ook bewustwording, solidariteit, voorspraak en actie.²⁴ De positie van de pastor is dan *in-between*, op het snijpunt tussen verschillende disciplines en organisaties.²⁵

Naast de aandacht voor de verbindingen *tussen* de verschillende partijen in het nazorgnetwerk moet gekeken worden naar het functioneren van de verbindingen *binnen* de zelfstandige organisaties in het netwerk, waaronder de geloofsgemeenschappen. Onderzoek uit 2013 naar de feitelijke nazorgcontacten van protestantse Kerken met Stip met mensen met detentie-ervaring laat zien dat deze verbindingen vaak ontbreken of tekort schieten.²⁶ Er zijn niet alleen opvallend weinig actuele contacten met deze mensen, bij de contacten die er zijn, is nauwelijks sprake van organisatie. Betrokkenheid van predikant en kerkenraad bij het werk van de vrijwilligers is in de meeste gevallen afwezig. Vrijwilligers ervaren in veel gevallen gebrek aan leiderschap. Deze situatie kan geïnterpreteerd worden met behulp van het aan de presentietheorie ontleende onderscheid tussen de A-wereld van de geloofsgemeenschap en de B-wereld van de mensen met detentie-ervaring. In op-één-na alle onderzochte protestantse Kerken met Stip is sprake van eenrichtingsverkeer van de leden van de geloofsgemeenschap naar de mensen met detentie-ervaring.²⁷

²² L.K. Graham, *Care of Persons, Care of Worlds. A Psychosystems Approach to Pastoral Care and Counselling*, Nashville: Abingdon Press, 1992. Vgl. B.J. McClure, *Moving Beyond Individualism in Pastoral Care and Counselling*, Cambridge 2011.

²³ J.M. Gustafson, 'The Theologian as Prophet, Priest or Participant', *Theology and Christian Ethics* 1974, 73-94. McClure, *Moving Beyond Individualism*, 222-231. Vgl. R.J. de Vries, 'De meerstemmige pastor. Een analysemodel voor de verhouding van de justitiepastor tot de kerk', in: De Wit e.a., *Grensverkeer*, 5-21.

²⁴ McClure, *Moving beyond Individualism*, 126 v. en 247-251.

²⁵ A.w., 225.

²⁶ R.J. de Vries, 'Grenzen zwischen Kirche und Gefängnis seelsorgerlich überschreiten', *Wege zum Menschen*, JAARTAL? nog niet gepubliceerd.

²⁷ A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma, 2001, 227-234 onderscheidt zes soorten betrekking tussen de A-wereld van de geprivilegieerden en de B-wereld van de onder-geprivilegieerden. In de onderzochte protestantse KmS gaat het vrijwel altijd om een zogenaamde zelfreferentiële - of een importrelatie. Ofwel blijven beide werelden onverbonden naast elkaar bestaan, ofwel dringt de A-wereld wel door in de B-wereld en neemt daar wat van mee, maar past vervolgens deze kennis in in de eigen betekenisverbanden. De wereld

3. Hoe net-werkt de nazorg?

In ons onderzoek willen we weten hoe het ‘netwerken’ in de religieus geïnspireerde zorg voor mensen met detentie-ervaring in de praktijk functioneert. Hoe werkt het concept netwerk op plaatselijk vlak? We kijken naar drie aspecten: 1) Welke verbindingen zijn er in Zwolle in het kerkelijke nazorgnetwerk en hoe is de structurele inbedding georganiseerd? 2) Welke behoeften leven er bij de betrokkenen in Zwolle aan ‘netwerken’ in de kerkelijke zorg voor mensen met detentie-ervaring? Met deze vraag gaan we in op de ambivalente rol van geloofsgemeenschappen in de nazorg die we boven schetsten. 3) Welke mogelijkheden tot ‘netwerken’ zijn er in de kerkelijke zorg voor mensen met detentie-ervaring? Met deze vraag gaan wij in de evaluatie na of de data aanleiding geven tot verbetermogelijkheden en doen we enkele aanbevelingen.

Voor de inventarisatie van het religieuze nazorgnetwerk hebben we informatie nodig van de betrokken organisaties. Het te onderzoeken verschijnsel betreft verbindingen en praktijken en de opvattingen daarover bij de betrokkenen. Daarbij zijn we geïnteresseerd in de complexiteit, de details en de context. Daarom kozen we voor kwalitatief onderzoek.²⁸ Qua bronnen maakten we gebruik van op het internet beschikbare documentatie en deden we een beroep op informanten. Via digitaal beschikbare informatie brachten we het netwerk zoveel als mogelijk in kaart en analyseerden dit met behulp van de methode van documentanalyse. Voor de selectie van de respondenten zijn we uitgegaan van de op internet gevonden documenten en benaderden we de contactpersonen. Met enkelen van hen is in een eerste ronde door middel van half gestructureerde interviews uitgebreider gekeken naar dit netwerk en is ingegaan op de onderlinge verbindingen tussen de verschillende organisaties in het netwerk. Vanwege de centrale rol in het netwerk kozen we ervoor de justitiepredikant op locatie (in de PI) te interviewen, terwijl de overige contactpersonen telefonisch zijn geïnterviewd. De gespreksverslagen van deze interviews zijn ter controle aan de geïnterviewden voorgelegd en na hun goedkeuring als data gebruikt. In een tweede ronde benaderden we de overige organisaties uit het nazorgnetwerk per email. Als selectiemethode gebruikten we naast de documentatie op internet ook de sneeuwbalmethode, waarbij de steekproef via eerder geworven respondenten steeds verder uitbreidt.²⁹ De aldus gevonden

van de ander komt niet in de daarbij horende eigen taal ter sprake binnen de kerkgemeente.

²⁸ J. Mason, *Qualitative Researching*, London, 2007, 1-4.

²⁹ A. Bryman, *Social research methods*, Oxford: University Press, 2012⁴, 202-203.

contactpersonen legden we per email gestructureerde vragen voor, waarop de geïnterviewde naar eigen inzicht reageerde.³⁰ Wanneer reactie uitbleef, is telefonisch geïnterviewd. De vragen betroffen de aanwezigheid en de aard van de verbindingen, de samenwerking met andere religieus geïnspireerde sociale verbanden, de contacten met mensen met detentie-ervaring, de betrokkenheid, werkwijze en toerusting van vrijwilligers. Deze reacties van de contactpersonen zijn tevens als data gebruikt. De informanten hebben hiervoor op ons verzoek toestemming gegeven.

4. Resultaten

We richten ons in dit onderzoek op drie aspecten van het religieuze nazorgnetwerk: de aard van de verbindingen tussen personen en organisaties, de structuur van de organisatorische inbedding en het 'netwerken' als handelen in de zin van het onderhouden van de contacten. De belangrijkste thema's die in dat verband uit het materiaal opkomen zijn: de vrijwilligers, de rol van de justitiepastor, de rol van de vrijwilligersorganisaties, de betrokkenheid van de geloofsgemeenschappen (in het bijzonder Kerken met Stip), de onderlinge communicatie, de contacten met de mensen met detentie-ervaring en de nazorg. We ordenen de data aan de hand van deze centrale thema's (4.2). Maar eerst noemen we enkele feiten over de uitstroom van gevangenen als context om onze data in perspectief te plaatsen.³¹ Vervolgens (4.1) brengen we het religieuze zorgnetwerk in kaart op basis van het documentenonderzoek en aangevuld met informatie uit de interviews.

Volgens gegevens over 2014 telt de uitstroom van zogenaamde nazorgkandidaten uit de gevangenis naar de gemeente Zwolle 208 personen.³² Dat is 0,55% van het totaal aantal uitgestroomden in 2014 (=37.390, van wie 32.181 unieke personen). Omdat een aantal van hen twee of meer keer is uitgestroomd, gaat het in Zwolle om 176 unieke personen, van wie 167 man en 9 vrouw. Ter vergelijking: de uitstroom uit de PI Zwolle in 2014 bedroeg 916 (van wie 398 mannen en 518 vrouwen).³³ Blijkens de gegevens over de laatste vestiging van verblijf voor de uitstroom naar Zwolle zaten er van de 208 uitstromers 32

³⁰ A.w., 668 v.

³¹ Voor documenten over de uitstroom van het Gevangeniswezen in 2014 zie: <https://www.dji.nl/Onderwerpen/Volwassenen-in-detentie/Re-integratie-en-nazorg/> [bezocht 28-08-2015].

³² Het aantal nazorgkandidaten is de resultante van de totale uitstroom minus degenen die gedetineerd waren zonder geldige verblijfsvergunning en onbekenden.

³³ Het grote aantal vrouwen is het gevolg van de aanwezigheid van een vrouwengevangenis in Zwolle.

mensen gedetineerd in de PI Zwolle (= 15,4%). Bijna 85% van de mensen die zich na detentie in Zwolle vestigen komt dus uit een gevangenis elders in het land, de meesten uit de PI Lelystad (64) en de PI Arnhem (43). Het betekent ook dat verreweg de meeste uitstromers, vooral vrouwen, uit de PI Zwolle vertrekken naar andere plaatsen dan Zwolle.

4.1 *Het netwerk in kaart*

Om de kerkelijke nazorg in beeld te krijgen en relevante organisaties en groepen mensen op het spoor te komen, startten we met de website van de landelijke projectgroep *Kerken met Stip* (www.kerkenmetstip.nl), waarop onder andere een contactpersoon van de lokale Kerk met Stip wordt vermeld, en de website van het *Diaconaal Platform Zwolle* (DPZ; www.diaconaalplatformzwolle.nl). Tijdens het onderzoek bleek dat de gegevens op de website van KmS niet geheel overeenstemmen met de plaatselijke situatie. Een plaatselijke KmS functioneerde niet meer als zodanig (en is inmiddels van de website gehaald) en het Korps van het Leger des Heils had ‘enkele jaren gelede aangegeven een kerk met stip te willen zijn’, maar wordt niet op de landelijke website vermeld. Het staat overigens ook niet op de eigen website.³⁴ Bij een andere KmS wordt verwezen naar de website van de geloofsgemeenschap, maar daar is niets te vinden over het Kerk met Stip zijn. De contactpersoon van deze KmS is telefonisch geïnterviewd.

Het DPZ heeft op de website een diaconale kaart samengesteld.³⁵ Via het trefwoord ‘gevangenis’ wordt verwezen naar de Penitentiaire Inrichting (PI) en naar een groep vrijwilligers van de Koningskerk, een Gereformeerde Kerk Vrijgemaakt uit Zwolle-Zuid. Het is niet duidelijk waarom de diaconale kaart alleen verwijst naar de Koningskerk, terwijl zestig van de zeventig vrijwilligers in de PI uit andere kerken in en rond Zwolle afkomstig zijn. Ook de KmS wordt niet vermeld. De oude website van de Koningskerk gaf enige uitleg over het werk van de vrijwilligers en noemde de band met Gevangenzorg Nederland.³⁶ De oude website is in de loop van 2015 echter vervangen door een nieuwe en die geeft geen informatie over het werk in de PI.³⁷ De contactpersoon van het vrijwilligerswerk binnen de Koningskerk is telefonisch geïnterviewd. In de tweede ronde zijn de predikant van de kerk en de contactpersoon van GN per email geïnterviewd.

De hoofdpredikant van de Dienst Geestelijke Verzorging gaf toestemming om de justitiepredikanten in de PI te benaderen. Een van hen was direct bereid mee te werken. Deze predikant noemt zich ‘de

³⁴ <http://www.legerdesheils.nl/korpszwolle> [bezocht 28-08-2015].

³⁵ <http://www.diaconaalplatformzwolle.nl/> [bezocht 28-08-2015].

³⁶ www.koningskerk.nl/hulp/gevangenzorg.html [bezocht 13-03-2015]

³⁷ <http://www.koningskerk.nl/> [bezocht 28-08-2015].

spin in het web' van de zorg en verwijst naar verschillende personen en instanties waarmee contact bestaat. Deze zijn in de tweede ronde via email benaderd. Het betreft de coördinator van Nazorggroep Zwolle van Exodus Nederland en de coördinator van het vrijwilligerswerk in de PI, tevens de contactpersoon van het Leger des Heils. Zij hebben meegewerkt aan de interviews per email. Daaruit kwam naar voren dat de rooms-katholieke en protestantse justitiepastores bij toerbeurt formeel de vergaderingen van de Nazorggroep bijwonen ter ondersteuning en advisering. Bovendien heeft de coördinator van de Nazorggroep informeel regelmatig contact met de justitiepastores en worden de pastores uitgenodigd voor het jaarlijkse etentje vanuit Exodus. 'De justitiepastores worden gezien als onderdeel van onze nazorggroep', aldus de coördinator. 'De lijstjes zijn kort en we weten elkaar makkelijk te vinden.'

In de tweede ronde zijn benaderd de diaconaal consulent van de Protestantse Gemeente, de consulent van de vrijwilligerscentrale ZwolleDOET en de regiomanager van LIMOR, een organisatie die nazorg biedt aan onder anderen mensen met detentie-ervaring.³⁸ Deze organisatie werd door onze respondenten niet genoemd als betrokken bij de kerkelijke nazorg en is daarom buiten beschouwing gelaten. De vrijwilligerscentrale is wegens een vacature voor de nazorg aan ex-gedetineerden nu niet actief. De diaconaal consulent is telefonisch geïnterviewd en gaf te kennen dat de diaconie van Zwolle niet rechtstreeks betrokken is bij het nazorgnetwerk.³⁹ De prioriteit ligt momenteel elders. Wel wordt de Nazorggroep van Exodus financieel gesteund, zijn er vrijwilligers uit de Protestantse Gemeente bij de nazorg betrokken en geven predikanten soms individuele begeleiding aan mensen met detentie-ervaring. Er is geen samenwerking tussen het justitiepastoraat of de nazorg met het Diaconaal Platform als koepel van de aangesloten kerkelijke diaconieën, aldus de consulent. De website van DPZ noemt geen profielgroep voor mensen met detentie-ervaring. De werkwijze die in Lelystad is ontwikkeld om de kwetsbaarheid van het nazorgnetwerk te verminderen door gebruik te maken van de diaconale structuren, heeft dus geen navolging gekregen in Zwolle.

Telefonisch contact met een van de coördinatoren van het Inloophuis De Bres maakte duidelijk dat deze opvang geen deel uitmaakt van het nazorgnetwerk, al maken mensen met detentie-ervaring individueel wel gebruik van het aanbod, doordat ze er via-via in de stad van hebben gehoord of via andere organisaties ernaar zijn verwezen. Vanuit de kerken gezien vervult het Inloophuis in Zwolle dus niet de rol van

³⁸ <http://www.limor.nl/zwolle-actief>.

³⁹ Zie ook uit het jaarverslag 2014, <http://www.diaconiezwolle.nl/documents/Verslagdiac.consulentdeel1.pdf>. Zie ook deel 2. [bezocht 28-08-2015].

voorpost om zo betrokken te zijn bij mensen met detentie-ervaring. Omgekeerd vertelt de justitiepredikant bewust geen contact te hebben met het Inloophuis omdat het nazorgwerk betreft, waaraan wegens tijdsdruk niet wordt toegekomen. Ook met andere nazorgorganisaties in Zwolle heeft de predikant om die reden niet of nauwelijks contact.

Met de verkregen informatie kan het nazorgnetwerk getekend worden. Zichtbaar worden dan verschillende eenzijdige en wederkerige verbindingslijnen, maar ook dat van een netwerk geen sprake is, omdat de onderlinge lijnen tussen de verschillende knooppunten ontbreken. De meeste lijnen lopen via de justitiëpastor. Dat heeft in belangrijke mate te maken met de veiligheidsvoorschriften van de Dienst Justitiële Inrichtingen (DJI).

4.2 De netwerkers

Het belangrijkste thema in de data is dat van de *vrijwilligers*. Ze komen rond verschillende subthema's ter sprake: activiteiten (in- en nazorg), herkomst, screening en toerusting. In de PI is een indrukwekkend aantal van zeventig vrijwilligers actief. De data noemen de volgende vrijwilligersactiviteiten: ondersteunen bij de oecumenische kerkdiensten (kerkvrijwilligers), bezoeken van gedetineerden (bezoekvrijwilligers), deelnemen aan gespreksgroepen en het mee verzorgen van cursussen in het kader van Prison Alpha. Het zijn de gebruikelijke vrijwilligersactiviteiten.⁴⁰ Daarnaast zingt het Gospelkoor van de Koningskerk met de kerstdagen in de PI. Overigens wordt het hele jaar door - en met name tijdens de christelijke vieringen - vanuit verschillende geloofsgemeenschappen een muzikale/vocale bijdrage geleverd. De contactpersoon van Gevangenzorg Nederland meldt ook bezoeken aan familie van gevangenen.⁴¹ Bij de Nazorggroep Zwolle van Exodus gaat het naast bezoeken in een enkel geval om begeleiden tijdens verlof en bij andere praktische zaken. Zo is er een vrijwilliger die de gedetineerden uitsluitend helpt met belastingzaken.

Wat betreft de nazorg ondernemen vrijwilligers bij de Exodus Nazorggroep als 'maatjes' activiteiten met mensen met detentie-ervaring (stukje fietsen, wandelen, wat drinken en ondertussen het bieden van een luisterend oor) en bieden ze hulp in allerlei praktische zaken indien daar behoefte aan is.⁴² Bij Gevangenzorg Nederland betreft het voornamelijk bezoektrajecten. De justitiepredikanten proberen nog wel eens tijdens het koffiedrinken na de kerkdienst

⁴⁰ Timmer, *Herstelgericht werken*, 281-285. Vgl. de Beleidsvisie van het ministerie van Justitie: *Vrijwilligerswerk bij de sanctietoepassing*, Den Haag, juni 2010, 34.

⁴¹ <http://www.gevangenzorg.nl/vrijwilligers/vrijwilligerswerk>.

⁴² Exodus, *Informatieboekje voor (ex-)gedetineerden*, Leiden: Exodus, 2014, 4-5. <http://www.exodus.nl/plaatjes/user/File/informatieboekje%20juni%202014.pdf> [bezoekt 01-09-2014].

vrijwilligers te verbinden met een gedetineerde die naar een Kerk met Stip wil. De vrijwilliger bezoekt dan de KmS zodat er daar al een bekend gezicht is.

De vrijwilligers komen meestal uit verschillende kerken in Zwolle en omgeving, volgens de justitiepredikant vaak uit de evangelische kerken. Hoewel de vrijwilligers van de Nazorggroep Zwolle zich individueel melden (via de website van Exodus of soms via-via of door directe werving), is ook hier het merendeel actief betrokken bij kerkelijke organisaties. Opvallend is dat de verschillende respondenten benadrukken dat de vrijwilligers op persoonlijke titel actief zijn. Dat houdt zowel in dat ze niet namens de geloofsgemeenschap werken in de PI, als dat er geen georganiseerd contact is met en in de kerkelijke gemeente: niet met de predikant of kerkenraad, maar ook niet tussen gemeenteleden onderling.

De justitiepastores zijn verantwoordelijk voor de vorming en toerusting van de vrijwilligers in de PI. De organisatie ervan is toevertrouwd aan een coördinator (zelf ook vrijwilliger), die de screening (kennismakings- en motivatiegesprek) en de aanmelding verzorgt. Daarnaast organiseren de justitiepastores tweemaal per jaar een avond voor de vrijwilligers voor ontmoeting en toerusting, waarbij de coördinator meehelpt bij de organisatie. Hoewel de justitiepastor de eindverantwoordelijke is, regelt Exodus Nederland de training van de vrijwilligers van de Nazorggroep Zwolle. Volgens de nazorgcoördinator zijn de justitiepastores niet bij de training of de inhoud daarvan betrokken. De vrijwilligers bij GN worden aangestuurd en begeleid door een van de zeven maatschappelijk werkers op het kantoor in Zoetermeer. In de regel heeft de justitiepredikant daar geen bemoeienis mee.⁴³

Meerdere partijen zijn dus betrokken bij de toerusting van vrijwilligers, waarbij de verantwoordelijkheden formeel gescheiden zijn tussen inzorg en nazorg, maar hierin komt ook enige overlap voor. De geloofsgemeenschappen ondernemen geen activiteiten op dit gebied en beperken zich in een enkel geval tot coördinatie van de inzet van de eigen vrijwilligers bij de inzorg in de PI.

Uit het verhaal over de vrijwilligers komt al naar voren hoe belangrijk de rol van de *justitiepredikanten* is. Het door de justitiepredikant gebruikte beeld van 'de spin in het web' houdt in het kader van de zorg allereerst in dat de pastores de lijnen leggen naar de verschillende partijen en deze lijnen in stand proberen te houden. Tussen de verschillende partijen in het netwerk is er volgens de justitiepredikant geen contact. Ieder contact verloopt altijd via de justitiepredikanten. Het beeld van 'de spin in het

⁴³ Volgens de justitiepastor heeft in een aantal PI's de geestelijke verzorging contact met Gevangenenzorg NL, waarbij GN contacten doorgeeft.

web' wijst in de tweede plaats op de eindverantwoordelijkheid van de justitiepredikant voor het vrijwilligerswerk en de contacten met de vrijwilligers. Zo vertelt de coördinator van de Nazorggroep dat een justitiepredikant meestal het eerste bezoek tussen een vrijwilliger en een gedetineerde begeleidt, ter ondersteuning van de kennismaking.

Een tweede thema in dit verband is wat de pastor aanduidt als tijdsdruk. Hoewel nazorg zoals gezegd behoort tot de taken van de justitiepastor, en er in de dienstenspecificatie formeel enige, zij het zeer beperkte tijd voor beschikbaar is, kan de praktijk een andere zijn.⁴⁴ Tijdsdruk noemt de justitiepredikant als verklaring voor het niet toekomen aan het nazorgwerk en ook niet aan het op gang brengen van de netwerkvorming. Met de organisaties in Zwolle is niet of nauwelijks contact. Die kant van het nazorgnetwerk blijft daardoor buiten beeld bij de justitiepredikant. Er is alleen incidenteel contact met een lokale KmS en een adviserende rol bij een enkel nazorgcontact van de Nazorggroep, maar functioneel vormt het integrale perspectief op de verbinding van in- en nazorg feitelijk geen onderdeel van het werk van de justitiepredikant. De justitiepredikant erkent overigens het belang van de netwerkvorming. Op een andere werkplek bij justitie is de pastor hierbij wel betrokken.

Een laatste aspect betreft de contacten van de justitiepredikant met nazorgorganisaties op landelijk niveau, zoals Exodus Nederland, Gevangenzorg Nederland (GN), Kerken met Stip, Humanitas, *Caring for Ex-offenders* en Slachtoffer in beeld.

Dat brengt ons bij de rol van de religieus geïnspireerde *vrijwilligersorganisaties* en de betrokkenheid van de geloofsgemeenschappen, in het bijzonder Kerken met Stip. In Zwolle is Exodus Nederland actief via de Nazorggroep met 15 vrijwilligers en 17 contacten; en GN met 16 bezoektrajecten in de PI en één bezoektraject buiten de PI na vrijlating. Zoals gezegd heeft de Nazorggroep zowel georganiseerd als informeel overleg met de justitiepastores. Bij Gevangenzorg wordt de verbinding gelegd tussen de maatschappelijk werker van GN en de *Case Manager* in de PI, terwijl bij de nazorg geregeld ook andere instanties betrokken zijn en er sprake is van maatwerk. Zoals we zagen zijn deze organisaties ieder op hun eigen manier betrokken bij het trainen en begeleiden van vrijwilligers.

Wat betreft de *geloofsgemeenschappen* geven de data het beeld dat de betrokkenheid beperkt is, al wordt dat beeld vanuit verschillende

⁴⁴ Navraag bij de hoofdpredikant (31-08-2015) leert dat er sinds vorig jaar in de dienstenspecificatie is opgenomen dat er 25 uur op jaarbasis beschikbaar is voor nazorg. Rooms-katholieke justitiepastores geven in 2013 aan dat zij niet of nauwelijks tijd hebben voor contact met de kerk buiten, zie Van Eijk, 'Tussen Egypte en Babylon', 78.

perspectieven wel anders getekend. De hoofdlijn is dat meerdere kerken via vrijwilligers weliswaar actief betrokken zijn bij de zorg in de PI, maar dat de vrijwilligers dat doen op persoonlijke titel. Toch schetst de wijkpredikant van één van de kerken een iets ander beeld. Zo benadrukt de contactpersoon dat er onderling tussen de vrijwilligers geen contact is en evenmin binnen de gemeente, terwijl de predikant aangeeft incidenteel de vrijwilligers te spreken, die hem informatie geven en dat 'stimuleert [hem] om er dan weer aandacht aan te geven tijdens de diensten'. Bovendien ziet de predikant het vrijwilligerswerk als iets waartoe gemeenteleden zich persoonlijk geroepen moeten voelen en waarbij ze elkaar aansteken en niet zozeer als iets wat van bovenaf georganiseerd moet worden. 'Laten we onszelf niet overorganiseren', zo schrijft hij. De verantwoordelijkheid in de samenleving is vooral een zaak van het individuele gemeentelid. Volgens hem zou de onderlinge uitwisseling wel wat uitgebreider kunnen, maar vrijwilligerswerk is in zijn visie toch vooral iets wat in stilte gebeurt. Hij voegt eraan toe: 'Waar zinvol kunnen we inzetten op meer stimulerende publiciteit om het meebidden (en zo ook meedragen) te bevorderen'. Het voorbeeld van deze kerk wekt de indruk dat vrijwilligerswerk van belang is als bijdrage aan de samenleving en niet zozeer voor de opbouw van een inclusieve en lerende gemeente.

De KmS die actief is in de zorg binnen de PI, geeft aan dat mensen met detentie-ervaring welkom zijn, maar heeft geen nazorgcontacten met deze mensen. Om die reden wordt een organisatorische en structurele inbedding in een groter nazorgnetwerk afgewezen. Het is in de geloofsgemeenschap niet bekend dat zij KmS is. Er vindt geen uitwisseling van ervaringen van de vrijwilligers plaats binnen de geloofsgemeenschap. Wel voelt het bestuur zich voor hen verantwoordelijk en wil hen kennen en ondersteunen. Om die reden worden plannen gemaakt voor een jaarlijkse ontmoeting, waar de vrijwilligers onderling wel ervaringen kunnen uitwisselen. Daarmee ontvangen de vrijwilligers ook erkenning voor hun inzet vanuit de kerk. Het Korps van het Leger des Heils functioneert in feite als KmS, mensen met detentie-ervaring zijn daar welkom. In het verleden waren twee mensen met detentie-ervaring 'lange tijd betrokken', aldus de contactpersoon, maar die zijn er momenteel niet meer. Inmiddels heeft een andere kerk in Zwolle initiatieven genomen om KmS te worden. Ondanks deze ontwikkelingen, wekken de data de indruk dat er geen geloofsgemeenschap betrokken is bij de nazorg aan mensen met detentie-ervaring. Uitzondering op die regel is dat enkele predikanten incidenteel pastorale begeleiding geven. Dit beeld wordt bevestigd door de opmerking van de coördinator van de Nazorggroep: 'Religieuze organisaties (bedoeld zijn kerken, RdV) tonen soms belangstelling, maar dit is vaak puur informatief. En dus incidenteel'.

Het thema *onderlinge communicatie* kent drie niveaus: tussen vrijwilligers onderling, tussen vrijwilligers en de geloofsgemeenschap dan wel de religieus geïnspireerde organisatie, en tussen de verschillende partijen in het nazorgnetwerk. Het onderzoek laat zien dat de communicatie tussen de vrijwilligers beperkt is (de toerustingsbijeekkomsten) en zelden ter sprake komt. Zoals gezegd is een KmS van plan om de onderlinge uitwisseling van ervaringen te organiseren, maar in andere geloofsgemeenschappen lijkt daarvan geen sprake. Binnen de Nazorggroep is het delen van ervaringen wel structureel georganiseerd in een regelmatig overleg. Op het tweede niveau, tussen de vrijwilligers en hun geloofsgemeenschap vindt geen georganiseerd contact plaats. Dat lijkt verband te houden met de nadruk op de inzet op persoonlijke titel. De predikant van een kerk meldt wel informeel contact, de vrijwilligerscoördinator van die kerk spreekt daar in het interview echter niet over. Dat spoort wel met de regel die de predikant zelf hanteert: 'laat je linkerhand niet weten wat je rechterhand doet'. Op het derde niveau van de verbindingen in het nazorgnetwerk ontbreekt in Zwolle een structureel georganiseerd overleg. Er is wel incidenteel contact via individuele personen, zoals tussen de coördinator van de Nazorggroep en een enkele kerk, en tussen de vrijwilligerscoördinator in de PI en Exodus Nederland, dat immers de contracten met de vrijwilligers ten dienste van het Justitiepastaat regelt.⁴⁵ In geen van de interviews komt het aspect van de 'lerende kerk' ter sprake.

Het doel van het nazorgnetwerk is natuurlijk het *contact* met de mensen met detentie-ervaring. De justitiepastor en de vrijwilligers bij de inzorg onderhouden deze contacten. In dit onderzoek hebben we ons echter gericht op de nazorgcontacten. Vanwege de strikte scheiding tussen in- en nazorg die het justitiepastaat hanteert, zijn de vele vrijwilligers binnen de PI niet betrokken bij de nazorg. Afgezien van de door de diaconaal consulent genoemde incidentele pastorale contacten met enkele predikanten, wordt er in geen van de interviews verteld over nazorgcontacten binnen de geloofsgemeenschappen. Het is in ons onderzoek niet gelukt een beeld te krijgen van de migrantenkerken in Zwolle. Alleen bij het Korps van het Leger des Heils zijn in het verleden twee mensen met detentie-ervaring lange tijd betrokken geweest. Omdat de contacten niet meer bestaan is niet doorgevraagd op de aard van deze betrokkenheid.

⁴⁵ Op basis van het convenant van 29-10-2011 tussen de Dienst Geestelijke Verzorging van DJI en Exodus Nederland, <http://kerkindegevangenis.nl/contentfiles/uploadedDocs/111230VrijwilligerscontractExodus.pdf> [bezoekt 09-09-2015]

Anders ligt het bij de vrijwilligersorganisaties. De Exodus Nazorggroep heeft twee nazorgcontacten, waarbij vrijwilligers als maatjes begeleiding bieden in de vorm van het ondernemen van activiteiten en daarbij een luisterend oor bieden en in de vorm van praktische hulp. Gevangenzorg Nederland heeft één nazorgcontact in Zwolle in de vorm van een bezoekttraject. Daarbij gaat het, blijkens de website, om het bieden van een luisterend oor en morele steun met daarnaast de mogelijkheid om mee te denken bij praktische problemen.

Al met al gaat het volgens deze data getalsmatig dus om drie actuele nazorgcontacten. Dat is 1,7 % van de nazorgkandidaten in Zwolle. Voor deze kleine groep kunnen zulke contacten evenwel van grote betekenis zijn en het verschil maken tussen herstel en terugval.⁴⁶ De betekenis van de nazorgcontacten voor de mensen met detentie-ervaring is hier niet onderzocht.

5. Conclusies en discussie

5.1 Conclusies

We hebben in dit onderzoek de vraag besproken hoe het ‘netwerken’ in de religieus geïnspireerde zorg voor mensen met detentie-ervaring op lokaal niveau functioneert, in dit geval in Zwolle. In het bijzonder hebben we onderzocht welke verbindingen er hier zijn in het kerkelijke nazorgnetwerk en hoe de structurele inbedding is georganiseerd. We trekken nu enkele evaluerende conclusies uit het onderzoek.

Allereerst valt het verschil tussen de inzorg in de PI en de nazorg daarbuiten op. Enerzijds loopt de inzorg met circa 70 vrijwilligers vanuit meerdere kerken goed, de vrijwilligers verzetten veel werk. Enkele factoren die daarbij een rol spelen zijn: een duidelijke keuze van de justitiepredikant voor het werk binnen de PI, een goede organisatie van het vrijwilligerswerk mede door de inzet van een ervaren coördinator, en een zowel formeel georganiseerd overleg met de Nazorggroep van Exodus als een goed informeel contact met de coördinator daarvan. Anderzijds is er geen nazorgnetwerk. Er lopen wel enkele wederkerige lijnen, voornamelijk tussen de justitiepredikant en landelijke organisaties en lokale personen. Verder lopen er formeel georganiseerde wederkerige lijnen tussen de vrijwilligers en de organisaties waarin ze werken, namelijk de Nazorggroep van Exodus en Gevangenzorg Nederland. Tot slot lopen er informele, eenzijdige lijnen tussen de

⁴⁶ M. Moerings, S. van Wingerden & P.J. Vijfhuizen (*Exodus, op de goede weg? Eindrapportage van het evaluatieonderzoek naar Exodus*, (Den Haag: Boom Juridische Uitgevers, 2006) concluderen bijvoorbeeld dat bewoners van Exodushuizen die het traject niet voortijdig verlaten ruim drie keer minder recidiveren dan bewoners die negatief zijn uitgestroomd.

kerkelijke vrijwilligers en de geloofsgemeenschap waar ze lid van zijn. Eenzijdig wil zeggen dat de vrijwilligers werken op persoonlijke titel en dat er geen terugkoppeling plaats vindt naar de gemeente. Omdat er geen verbindingen zijn gelegd tussen de verschillende betrokken partijen en personen, is er geen sprake van een nazorgnetwerk. De actuele nazorgcontacten zijn op de vingers van een hand te tellen. Er zijn lokaal drie vrijwilligers en incidenteel een enkele predikant bij betrokken. In die contacten lijkt de nazorg vooral gericht te zijn op de individuele begeleiding. Zorg voor het familienetwerk wordt althans niet genoemd. Bovendien is de nazorg niet ingebed in een georganiseerde structuur. Kortom: de door Rooze en Vester bepleite netwerkbenadering ontbreekt in Zwolle. Van kerkelijke nazorg voor mensen met detentie-ervaring kan derhalve nauwelijks gesproken worden.

Verschillende factoren lijken een rol te spelen in dit niet functioneren van het nazorgnetwerk. De twee belangrijkste zijn: de door Rooze en Vester genoemde individuele benadering en het vrijwel ontbreken van aandacht voor de structurele inbedding, en de keuze van de justitiepredikant om geen rol te spelen in de netwerkvorming. Daarbij wordt het ook door Rooze en Vester genoemde knelpunt van de tijdsdruk als belangrijkste factor genoemd. Ook in Zwolle leidt dat tot een functieverdeling tussen het werk binnen en buiten de muren, maar de pastor zoekt incidenteel wel naar verbindingen tussen binnen en buiten door het georganiseerde contact met de Nazorggroep, de bemiddeling naar lokale Kerken met Stip en de incidentele contacten met landelijke vrijwilligersorganisaties. In beperkte mate en incidenteel is er dan sprake van een integrale aanpak. De justitiepredikant erkent wel het belang van netwerkvorming. Het is uit de interviews niet duidelijk hoe de andere justitiepastores van de PI Zwolle zich opstellen. En welke rol factoren in de Zwolse context hier spelen.

Als derde factor lijkt het knelpunt van de onbekendheid een rol te spelen. De diaconale kaart noemt in relatie tot detentie slechts één kerk (die dat zelf niet weet), de nazorgorganisaties en de KmS ontbreken. Er is onduidelijkheid over het KmS zijn van het Leger des Heils (is wel Kerk met Stip) en over een van de PKN gemeenten (volgens de diaconaal consulent wel KmS, volgens de predikant niet). Het zijn signalen dat de onderlinge informatievoorziening niet georganiseerd is en gebrekkig verloopt en dat de kerken in hun communicatie over de zorg voor mensen met detentie-ervaring vooral naar binnen gekeerd zijn. De websites van de kerken noemen het vrijwilligerswerk niet, de geloofsgemeenschap is er niet mee bekend. Maar ook de interne informatie is beperkt. In de ene gemeente komt het wel eens ter sprake in de preek of de gebeden, maar hier is de beleidsvisie bepalend dat vrijwilligerswerk in stilte gebeurt. Over de andere door Rooze en Vester genoemde punten geven de data onvoldoende informatie.

Als we de praktijk in Zwolle evalueren in het licht van de diaconale theorie over samenwerken enerzijds en de inclusieve kerk anderzijds, kunnen we allereerst concluderen dat de diaconieën (verenigd in DPZ) het als hun kerntaak zien om een verbindende schakel te zijn tussen verschillende organisaties, maar dat aandacht voor mensen met detentie-ervaring op hun lijstje ontbreekt. Dit ondanks de aanwezigheid van de PI in Zwolle. Als factoren worden genoemd de recente herstructurering en de prioriteit die nu gegeven wordt aan de opvang van vluchtelingen. Het Inloophuis speelt ook geen structurele rol in de nazorg. Bij het andere punt, de inclusieve kerk, ontbreken de daarvoor vereiste vier voorwaarden van bewustwording en bezinning, expressiemogelijkheden voor allen, verbindingen om van elkaars ervaringen te leren en het creëren van draagvlak voor politiek beleid. Binnen de geloofsgemeenschappen in dit onderzoek is er geen aandacht voor bewustwording van de relatie tot mensen met detentie-ervaring en omdat ze geen deel uitmaken van de geloofsgemeenschap is het niet nodig expressiemogelijkheden voor hen te creëren. Omdat het vrijwilligerswerk op persoonlijke titel gebeurt, krijgt het leren van ervaringen geen aandacht. Over het creëren van draagvlak ontbreekt informatie; er is ook niet naar gevraagd. Een predikant noemt wel het bevorderen van gebed. In de KmS is wel de behoefte opgekomen om het delen van ervaringen mogelijk te maken, maar daarbij is het doel erkenning geven, niet het op gang brengen van een leerproces binnen de geloofsgemeenschap.

In het licht van de pastorale theorie over de rol van de pastor kunnen we concluderen dat de focus van de zorg traditioneel gericht is op de persoon en niet op de context. De rol van de pastor als netwerker die aandacht heeft voor bewustwording, solidariteit, voorspraak en actie, lijkt nauwelijks vervuld te worden. In het kader van het herstelgerichte pastoraat stellen de justitiepastores in samenwerking met de organisatie 'Slachtoffer in beeld' wel delict- en slachtofferbespreking aan de orde, maar ook deze aandacht voor de context past allereerst binnen de focus van de zorg voor de persoon. Het is daarom de vraag of het beeld van 'de spin in het web' wel overeenkomt met de feitelijke werkwijze. Er is immers geen 'web' en alle draden zijn uiteindelijk gericht op de individuele zorg.

Naast het functioneren van het nazorgnetwerk hebben we ook onderzocht welke behoeften er leven bij de betrokkenen in Zwolle aan 'netwerken' in de kerkelijke zorg voor mensen met detentie-ervaring. Met deze vraag wilden we meer duidelijkheid krijgen over de ambivalente rol van geloofsgemeenschappen in de nazorg. Het onderzoek laat hierover sterk verschillende opvattingen zien. De justitiepredikant geeft aan hier zeker behoefte aan te hebben, maar de tijd ontbreekt. Het gaat dan zowel om het nazorgnetwerk als om een sterkere verbinding tussen kerkenraden en vrijwilligers. De onderzochte

geloofsgemeenschappen voelen er niets voor. De ene kerk ziet vrijwilligerswerk als een persoonlijke inzet van de gelovige ten dienste van de samenleving en is beducht voor ‘overorganiseren’, terwijl de andere kerk uit pragmatische overwegingen geen tijd stopt in de organisatorische inbedding omdat er geen feitelijke nazorgcontacten zijn.

Bij de vrijwilligersorganisaties ligt het nog weer anders. De coördinator van de Nazorggroep van Exodus stelt netwerkvorming op prijs en probeert incidenteel wel contacten te leggen met als doel om de Nazorggroep functioneel verder te helpen, bijvoorbeeld om goede vrijwilligers te vinden, maar heeft persoonlijk geen contact binnen religieuze organisaties en omgekeerd is de belangstelling vanuit de geloofsgemeenschappen meestal enkel gericht op informatie. Toch lijkt de inzet hier meer gericht op individuele contacten en minder op structurele inbedding. Bij Gevangenzorg Nederland wordt de begeleiding vanuit Zoetermeer aangestuurd en is deze alleen gericht op de eigen vrijwilligers. Waar nodig werkt GN voor maatwerk samen met andere instanties, maar er is geen behoefte aan een lokale georganiseerde structuur. Bij het Leger des Heils is ook sprake van samenwerking met andere hulpverleningsorganisaties, maar ook daar betreft het maatwerk in individuele gevallen.

Uit deze gegevens is op te maken dat er bij de geloofsgemeenschappen eigenlijk geen discrepantie is tussen praktijk en behoeften doordat het inzicht in het belang van een structurele inbedding niet aanwezig lijkt te zijn. Er is wel enige discrepantie tussen de behoeften bij de verschillende betrokkenen. De justitiepredikant en de Nazorggroep lijken meer belang te hechten aan netwerkvorming, maar op dat punt bij de kerken geen gehoor te vinden. De individuele benadering binnen de kerken en de vooral op informatie gerichte interesse lijken hier een aansluitingsprobleem te vormen. Ook het ontbreken van nazorgcontacten in de kerken kan een rol spelen.

5.2. Discussie en aanbevelingen

Dit onderzoek geeft een beeld van hoe de religieus geïnspireerde nazorg in Zwolle functioneert. Het beeld is om drie redenen beperkt. Allereerst omdat de mensen met detentie-ervaring zelf niet gehoord zijn. Zij zijn van groot belang in dit netwerk en hun visie op het netwerk zou verhelderende inzichten hebben kunnen opleveren over het functioneren ervan. Het meenemen van deze stem was echter niet mogelijk vanwege de beschikbare tijd. Bovendien hebben we geoordeeld dat deze stem voor inzicht in de formele structuur geen noodzakelijke voorwaarde is. In vervolgonderzoek naar de betekenis van het nazorgnetwerk moet deze stem wel gehoord worden. In de tweede plaats is het beeld beperkt omdat er voornamelijk is gekeken naar de formele structuur en niet of maar beperkt naar de betekenis die de betrokkenen daaraan toekennen. In de derde plaats is het geringe aantal

respondenten een beperking. Een en ander hangt samen met de beperkte tijd en de gekozen onderzoeksmethode. Door te starten met de documenten op het internet en vervolgens via de sneeuwbal methode contactpersonen te benaderen, blijven organisaties en personen die zich niet op internet presenteren als betrokken bij detentie en nazorg onder de radar. Op die manier hebben we migrantenkerken en andere mogelijke organisaties en netwerken niet in beeld gekregen. Regien Smit heeft laten zien dat de onzichtbaarheid en moeizame bereikbaarheid van migrantenkerken een belangrijke belemmering is voor deelname in de re-integratieketen.⁴⁷ Ons onderzoek is wel een aanwijzing dat ook in Zwolle de verbindingen ontbreken tussen de bekende nazorginstellingen en bij de PI betrokken kerken enerzijds en de migrantenkerken anderzijds.

Een andere beperking betreft de focus van het onderzoek op religieus geïnspireerde nazorg. Vanuit het theoretisch kader kwam immers naar voren dat het gaat om het totale netwerk, waarbij alle schakels in dit netwerk met elkaar samenhangen. Om een volledig beeld te krijgen van het netwerk, zouden ook de overige nazorgorganisaties in het onderzoek moeten worden meegenomen. We hebben wel contact gehad met enkele maatschappelijke organisaties en op internet relevante documenten onderzocht.⁴⁸ De gemeentelijke nazorg en het Veiligheidshuis zijn niet in het onderzoek betrokken. De verkregen informatie in combinatie met de data uit ons onderzoek wekt echter de indruk dat er geen structurele verbindingen zijn tussen de religieus geïnspireerde nazorg en de maatschappelijke organisaties. Incidenteel is er wel contact tussen de vrijwilligers van de Nazorggroep en GN enerzijds en de instanties die nodig zijn voor het maatwerk in de nazorg. De kerken hebben zulke contacten niet.

Op grond van ons onderzoek zien we mogelijkheden tot verbetering van het nazorgnetwerk in Zwolle. Tegelijk herinneren we aan de waarschuwing van Ryan van Eijk om niet al te grote of hoge verwachtingen te hebben van de relatie tussen bijeskerk en

⁴⁷ R. Smit, 'Migrantkerken als schakel in de re-integratieketen', in: De Wit e.a., *Lost in Translation*, 69-71.

⁴⁸ De vrijwilligerscentrale ZwolleDoet en LIMOR zijn benaderd, maar dit leverde geen relevante gegevens op. De sociale kaart die het Veiligheidshuis vermeldt met daarop informatie over de betrokken nazorginstanties kan niet worden weergegeven. Wat betreft de Sluitende aanpak nazorg is op internet alleen de 'Notitie Nazorg ex-gedetineerden Gemeente Zwolle 2010 -2011' te vinden: [http://bis.zwolle.nl/cms/Bis.nsf/7370D04781033BC1C12577B3004EAFED/\\$File/Notitie%20nazorg%20ex-gedetineerden%20def.htm](http://bis.zwolle.nl/cms/Bis.nsf/7370D04781033BC1C12577B3004EAFED/$File/Notitie%20nazorg%20ex-gedetineerden%20def.htm) (bezoekt: 09-09-2015). Deze notitie en de website van het Veiligheidshuis IJsselland vermelden geen samenwerking met religieuze organisaties.

buitenkerk.⁴⁹ We noemen vier aandachtspunten voor vier actoren in het nazorgnetwerk.

De *justitiepastor* heeft een unieke positie om verbindingen te leggen en doet dat in verschillende verbanden ook. Tegelijk vormt de beperkte tijd een belemmering. Volgens Rooze en Vester kan de tijdsdruk echter een factor zijn die leidt tot een functieverdeling en een naar binnen gerichte oriëntatie en tegelijk tot een individuele focus in het werk. Ze bepleiten om de oplossing niet te zoeken in verlichting van de werkdruk, maar in het zoeken van een perspectiefwisseling. Een praktijktheoretische inzet, samen met een netwerkgerichte benadering en een persoonlijke focus dragen bij aan die perspectiefwisseling. Het impliceert een andere taakopvatting van de justitiepastor, met meer aandacht voor de rol van netwerker of grensganger. Daartoe zouden de justitiepastores binnen de PI in overleg moeten besluiten, zodat zij verschillende taken onderling kunnen verdelen. De verbinding met de Nazorggroep is al op deze manier geregeld. Een andere mogelijkheid is om hierbij een vrijwilliger als netwerkcoördinator te betrekken, qua opzet vergelijkbaar met de vrijwilligerscoördinator.

Een ander aspect betreft de factor tijdsdruk in relatie tot het ambt. De justitiepastor 'dient twee heren' en is niet alleen ambtenaar voor een bepaald aantal uur, maar ook ambtsdrager, gezonden door de kerk. Binnen de protestantse kerk kent men de normjaartaak voor predikanten. Daarbij past het beeld van de weegschaal: het gaat om het zoeken van de juiste balans tussen wat de predikant te bieden heeft en wat de kerk vraagt. Dat is een gezamenlijke verantwoordelijkheid van predikant en kerk.⁵⁰ De benadering van de normjaartaak van de ambtsdrager is een andere dan die van het dienstverband van de ambtenaar. Daarover kan het gesprek gevoerd worden tussen justitiepastor en zendende instantie.

Voor de *diaconieën* in Zwolle lijken de mensen met detentie-ervaring een vergeten groep, als we kijken naar de sociale kaart van het Platform (DPZ). Dat kan samenhangen met de recente herstructurering en met de nog vrij recente aanstelling van de diaconaal consulent. Bovendien zijn er vele doelgroepen die zorg en aandacht nodig hebben. 'De armen hebt gij altijd bij u' gaat ook hier op. Voor de organisatorische inbedding kan het DPZ echter een belangrijke rol spelen. Allereerst kunnen het DPZ en de justitiepastores, zo mogelijk samen of in overleg met de coördinator van de Nazorggroep, informatie uitwisselen om de sociale kaart te verbeteren. Dat kan de onderlinge betrokkenheid versterken. Wellicht kunnen de diaconieën, conform de bevindingen van Noordegraaf, de

⁴⁹ Van Eijk, 'Tussen Egypte en Babylon', 80 v.

⁵⁰ T. Bos, 'De predikant in balans', <http://www.predikanten.nl/ambt/werktijd/265-de-predikant-in-balans> [bezocht 09-09-2015].

lessen als gevolg van de ervaringen met de Wmo verbinden met de nazorg voor mensen met detentie-ervaring. Verder kunnen de diaconieën in de kring van de eigen geloofsgemeenschap het thema van de inclusieve kerk bespreekbaar maken met de bijbehorende voorwaarden en daarbij ook de aandacht voor de PI betrekken.

De *Kerk met Stip* in Zwolle functioneert niet als gastvrije plek waar mensen met detentie-ervaring een geestelijk dak boven het hoofd vinden. Dat geldt voor meer KmS in het land. Het is een belangrijke factor voor deze kerk om niet mee te doen aan de structurele inbedding van het nazorgnetwerk. Het risico bestaat dat zo een neerwaartse spiraal van demotivatie en afhaken ontstaat. Rooze en Vester opperen met hun pleidooi voor een persoonlijke benadering voor een tegenbeweging. De reeds bestaande kerk- en bezoeker-vrijwilligers kunnen ingezet worden als ambassadeurs, bijvoorbeeld door in de eigen geloofsgemeenschap te vertellen over het werk dat ze doen in de gevangenis. Op die manier krijgen de gevangenis en de aanwezigheid van de geloofsgemeenschap daar een gezicht in de concrete persoon van de vrijwilliger. Dat kan een leerproces op gang brengen in de gemeente.⁵¹ Een ander aspect betreft de rol van het landelijke netwerk Kerken met Stip, dat de lokale KmS meer kan ondersteunen. Dit punt is inmiddels opgepakt door de aanstelling van een coördinator, die verbindingen legt tussen mensen met detentie-ervaring en hun familie enerzijds en kerken waar zij terecht kunnen anderzijds, en tevens kerken gaat begeleiden om de doelgroep beter te bereiken.⁵² Daarbij moet het volgende aandachtspunt worden betrokken.

De bij de PI betrokken *geloofsgemeenschappen* hanteren vooral de aanbodstrategie: ze bieden vrijwilligers aan, die op persoonlijke titel werken. De geloofsgemeenschappen lijken zich onvoldoende bewust van de kansen om zelf door deze contacten een lerende kerk te worden. Geloofsgemeenschappen zouden daarvoor moeten investeren in bewustwording en verbindingen moeten leggen tussen alle betrokkenen. Bovendien maakt het onderzoek van Ruth Armstrong duidelijk dat nazorg door geloofsgemeenschappen kansen biedt, maar ook op grenzen stuit, zowel aan de kant van de mensen met detentie-ervaring als aan de kant van de gemeente. Niet elk type gemeente is even goed toegerust om in deze nazorg succesvol te zijn.⁵³ Vooral de sociale samenstelling is een belangrijke factor, zij het niet de enige. Gemeenten die vooral gevormd worden door mensen uit de lagere sociale lagen of qua etniciteit en sociaaleconomische status gemengd zijn en ook betrokken zijn bij sociaal uitgesloten zijn beter in staat om mensen met detentie-ervaring erbij te houden. Bedacht moet worden dat een mislukt

⁵¹ Rooze & Vester, 'Herstelgericht werken', 63 v.

⁵² <http://www.kerkenmetstip.nl/uitnodiging/> (bezoekt 09-09-2015).

⁵³ Armstrong, 'Transforming Rehabilitation', 9-12.

nazorgcontact de kans op terugval eerder vergroot dan helemaal geen kerkelijk nazorgcontact.⁵⁴ Het lijkt erop dat gemeenten zich van deze grenzen en risico's niet altijd voldoende bewust zijn. Justitiepastores en het landelijk netwerk KmS kunnen hier verbetering bereiken door een rol te spelen in de voorlichting.

Op deze verschillende manieren kunnen enkele belangrijke actoren eraan bijdragen dat de religieus geïnspireerde nazorg aan mensen met detentie-ervaring beter net-werkt. Als dat het geval zou zijn, zou dat de kwaliteit van de zorg zeer ten goede komen.

⁵⁴ N.G. La Vigne e.a., *One Year Out: The Experiences of Male Returning Prisoners in Houston, Texas* (Washington: Urban Institute Justice Policy Centre, 2009).

Auteurs

Drs. **René Akkermans**, historicus en theoloog, werkte als justitiepastor van 1986 tot 2015 in diverse justitiële inrichtingen. Hij is medeoprichter van de stichting Exodus, een landelijke organisatie voor nazorg aan ex-gedetineerden die begeleidt bij maatschappelijke terugkeer middels werk- en woonbegeleiding. Voordat hij met gedetineerden werkte was hij werkzaam in het basispastoraat en in het onderwijs.

Dr. mr. Ryan van Eijk was vele jaren werkzaam als justitieaalmoezenier en vervulde tot juli 2015 de functie van secretaris van het Centrum voor Justitiepastoraat. Sinds 1 maart 2015 is hij Hoofdaalmoezenier bij de Dienst Justitiële Inrichtingen. Zijn meest recente publicatie is 'Goed geregeld. Geestelijke verzorging bij Justitie', in *Tijdschrift voor Recht, Religie en Beleid*, 2015 (6) 1, 69-81.

Dr. Fons Flierman studeerde theologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Sinds 1986 werkt hij als r.-k. geestelijk verzorger bij de Dienst Justitiële Inrichtingen van het ministerie van Veiligheid en Justitie. Hij verrichtte onderzoek naar de professionele kenmerken van het justitiepastoraat ('Kwaliteit van het justitiepastoraat', 200) en deed dat later ook bij de krijgsmacht ('Kwaliteit van het defensiepastoraat', 2007). In 2012 promoveerde hij aan de Radboud Universiteit Nijmegen op het proefschrift 'Geestelijke verzorging in het werkveld van justitie. Een empirisch-theologische studie. Momenteel is hij werkzaam in PI Achterhoek in Zutphen en in PI Grave.

Reint van der Knijff is student aan de masteropleiding Gemeentepredikant aan de Protestantse Theologische Universiteit (locatie Amsterdam), met als afstudeerrichting pastoraat.

Dr. Reijer J. de Vries studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit Utrecht en promoveerde aan de Protestantse Theologische Universiteit op de pastorale theologie van Eduard Thurneysen. Aan die laatste universiteit (locatie Amsterdam) is hij nu werkzaam als universitair docent praktische theologie met als bijzondere opdracht het pastoraat. Hij is vanuit die hoedanigheid ook als staflid verbonden aan het Centrum voor Justitiepastoraat. Hij publiceert op het gebied van de pastoraal-theologische theorie en doet onderzoek naar de rol van gemeenteleden in het (justitie)pastoraat. Zijn meeste recente publicatie is 'Het pastorale gebed als afsluitingsritueel', *Theologia Reformata* 58/1 (2015), 6-24.

Prof. dr. **Martin Walton** is bijzonder hoogleraar geestelijke verzorging aan de Protestantse Theologische Universiteit, locatie Groningen. Onlangs publiceerde hij *Hoe waait de wind? Interpretatie van geestelijke verzorging door cliënten in de ggz*, Tilburg: KSGV, 2014.

Prof. dr. **Hans de Wit** (1949, Rotterdam) is em. hoogleraar interculturele hermeneutiek aan de VU Amsterdam en bezette als bijzonder hoogleraar de Dom Helder Camara leerstoel. Hij was o.a. werkzaam in Santiago, Chili als docent Oude Testament (1980-1989) en specialiseerde zich in intercultureel Bijbellezen. Hij promoveerde aan de Vrije Universiteit op het proefschrift *Leerlingen van de armen*; zijn afscheidscollege droeg de titel 'Het was een goddelijke ervaring. Gedachten over het transformerend potentieel van grensoverschrijdend Bijbellezen'.

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.

Dr. **Pieter de Witte** is rooms-katholiek aalmoezenier in de gevangenis van Mechelen (België), vormingsverantwoordelijke voor de RK gevangenis-aalmoezeniers in Vlaanderen en wetenschappelijk medewerker van het Centrum voor Levensbeschouwing en Detentie aan de Katholieke Universiteit Leuven. Hij studeerde filosofie en theologie en promoveerde in 2010 met een proefschrift over de dialoog tussen lutheranen en katholieken. Het werd gepubliceerd onder de titel *Doctrine, Dynamic and Difference. To the Heart of the Lutheran-Roman Catholic Differentiated Consensus on Justification*, T&T Clark, 2012.